Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon

*L'équipement perceptif de l'homme est ainsi fait [qu']il y a toujours une zone qui s'étend derrière sa ligne de vision, 'derrière son dos' ...
L'habitude conventionnelle de ne pas se retourner accroît considérablement ce champ de non-vision proche. Bien entendu, ceux qui se trouvent nettement derrière la ligne de vision d'un individu peuvent, eux, le tenir facilement en vue.*

(Goffman 1973:276)

L'homme est un animal bipède doté d'une paire de photorécepteurs sur le devant de la face. Cet équipement biologique universel rend possible la vision binoculaire, mais induit également deux limitations: l'homme ne peut voir ni dans l'obscurité, ni derrière lui. Le présent article examine les implications de ces deux faits dans le champ de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie au Gabon.¹

Cette référence à la biologie humaine en ouverture d'un article d'anthropologie sociale et culturelle ne se veut pas tant une provocation gratuite qu'une invite à porter l'attention sur certains aspects génériques des représentations liées à la sorcellerie. Il s'agit de faire jouer la tension – inhérente au projet anthropologique – entre l'universel et le singulier en montrant ce que les particularités ethnographiques de la sorcellerie dans une petite région de l'Afrique équatoriale doivent à certains invariants de la cognition humaine (notamment l'importance de la perception visuelle dans les interactions avec des agents intentionnels). Situer ainsi la sorcellerie dans la continuité de la perception quotidienne permet de la banaliser en montrant qu'elle est fondée non sur des croyances exotiques mais sur des expériences ordinaires.

La première partie de l'article s'attache à dégager le noyau cognitif des représentations liées à la sorcellerie. La seconde partie examine comment les pratiques rituelles de contre-sorcellerie mettent en scène le rapport constitutif entre sorcellerie et perception. La conclusion revient enfin sur les enjeux et la pertinence de l'approche adoptée concernant le champ de l'anthropologie de la sorcellerie.

L'invisible. Sorcellerie et perception

Au Gabon, la sorcellerie – prise comme ensemble de représentations et de discours – articule explication du malheur et expression des conflits à l'intérieur du lignage. Quels

1 Les données ethnographiques ont été recueillies au cours de quatre séjours de terrain (2000–4) centrés sur l'étude des rites initiatiques de contre-sorcellerie (particulièrement le *Bwete Misoko*), notamment dans le Gabon central (provinces de la Ngounié et de l'Ogooué-Lolo) et autour de Libreville (province de l'Estuaire).

qu'en soient les symptômes de toute façon peu spécifique, une affliction est sorcellaire (par exemple en *yipunu*, *bwali ba dikolu* – littéralement ‘maladie de l’occulte’) et non naturelle (*bwali ba Nyambi* – littéralement ‘maladie de Dieu’) lorsqu’elle est supposément causée par un agent malveillant: humain vivant, ascendant défunt ou esprit – ces deux derniers étant souvent au service du premier. Le sorcier est toujours un parent lignager, fréquemment l’oncle utérin dans les ethnies matrilineaires (majoritaires au Gabon). Une analyse fonctionnaliste des imputations sorcellaires pourrait alors montrer comment les histoires de sorcellerie expriment en des termes fantasmatiques les conflits interpersonnels liés aux propriétés de l’organisation sociale: la relation sorcellaire est une relation irréelle qui pointe vers une relation sociale réelle. Je voudrais m’arrêter plutôt sur cet idiome fantasmatique en me focalisant sur la dimension occulte et invisible de la sorcellerie afin d’en dégager le noyau phénoménologique et cognitif. J’entends ainsi montrer que les représentations liées à l’invisible sorcellaire ne sont ni totalement extravagantes ni complètement arbitraires: loin d’être de simples scories de l’imaginaire humain qui viennent recouvrir d’un voile mystifiant la réalité sociale, elles parlent des limites ordinaires de la perception humaine et expriment à leur manière les rapports nécessaires qui lient perception et interaction.

La sorcellerie est affaire de ‘monde invisible’ et de ‘vampire’, pour reprendre les termes en usage dans le français qui sert de langue véhiculaire au Gabon. Le vampire désigne à la fois l’organe de sorcellerie et le double invisible du sorcier, traduction du *dikundu* des *bapunu*, *enzanga* des *mitsogo*, *inyemba* des *myene* ou *evus* des *fang*. A la faveur de la nuit, le sorcier sort de son corps et s’en va attaquer sa proie – dédoublement appelé ‘sortie en vampire’. La victime n’a alors d’autre choix que s’adresser à un devin-guérisseur *nganga*, expert de l’ invisible, afin de se ‘blinder’ contre ces agressions. Ces représentations et pratiques se retrouvent avec une uniformité remarquable dans tout le Gabon, mais aussi dans les régions côtières et méridionales du Cameroun, dont les conceptions concernant la sorcellerie sont mieux connues dans la littérature ethnographique.² L’*evu* des *bèti*, l’*ewusu* des *douala* ou le *djambe* des *maka* sont en effet les homologues camerounais du vampire gabonais. De même, les concepts vernaculaires spontanément traduits par ‘monde invisible (ou mystique)’ se recouvrent rigoureusement: le *mgba* (*bèti*) ou le *ndimsi* (*douala*) au Cameroun correspondent au *ngwel* (*fang*) ou au *dikolu* (*bapunu*) au Gabon.

Ces notions d’invisible et de double semblent ainsi constituer le noyau conceptuel de la sorcellerie. Il serait alors tentant d’y voir la preuve d’une métaphysique indigène: dans ces systèmes de pensée, il existerait à côté du monde visible un monde invisible auquel seuls certains spécialistes ont accès. Par exemple, selon Mallart-Guimera (1981), les *bèti evuzok* postulent l’existence d’un monde invisible (*mgbël*) auquel sorciers et guérisseurs ont accès grâce à leur *evu*, les uns pour accomplir leurs méfaits, les autres pour les en empêcher. Des trois expressions ‘aller à *mgbël*’, ‘voir le *mgbël*’ et ‘faire le *mgbël*’, Mallart-Guimera insiste sur la première, donnant ainsi une valeur ontologique et spatiale à l’invisible.

Pourtant, ne pouvant décemment reprendre à son compte la réalité ontologique de l’invisible, l’anthropologue doit en faire une croyance, une représentation à valeur symbolique à laquelle il accole l’adjectif ‘métaphysique’, ‘occulte’, ‘mystique’ ou ‘surnaturelle’ afin de la tenir à distance raisonnable. L’ennui est que ces épithètes vagues

2 Par exemple, Laburthe-Tolra (1985) et Mallart-Guimera (1981) pour les *bèti*, Rosny (1981) pour les *douala*, Geschiere (1995) pour les *maka* et une comparaison régionale.

viennent recouvrir les représentations autochtones d'un voile obscur plutôt qu'elles ne les éclairent. En effet, asseoir la sorcellerie sur la croyance en l'existence d'un monde invisible pose l'inextricable problème des rapports entre visible et invisible: ainsi selon Laburthe-Tolra, 'le monde invisible est lui-même aussi "naturel" que le monde visible, qui n'en est que l'émergence... [il] est immanent à la nature et à la vie, dont il constitue la face vraie' (1985: 20). On s'empêtre alors dans les contradictions toutes scolastiques du dualisme et du monisme, de l'immanence et de la transcendance – considérations abstraites fort éloignées de l'esprit des discours indigènes. Au Gabon, les rapports entre le sorcier et son double comme ceux entre le visible et l'invisible ne font en effet pas l'objet de spéculations très poussées. Il ne sert donc à rien de chercher dans les histoires de sorcellerie la clef d'une métaphysique des mondes parallèles qui ne s'y est jamais trouvée.

Le problème avec cette conception métaphysicienne de l'invisible vient ainsi de ce que d'emblée elle hypostasie et spatialise l'invisible pour en faire une sorte de réalité parallèle, arrière-monde d'autant plus inconsistant qu'aucune cosmologie cohérente ne le soutient. Mieux vaut alors faire marcher le rasoir d'Occam et éliminer les hypostases ontologiques superflues pour redonner à l'invisible sorcellaire sa dimension perceptive et relationnelle. Qu'il soit *mgbël*, *ndimsi* ou *dikolu*, l'invisible désigne en effet moins un lieu spécifique qu'une activité singulière: l'agression sorcellaire elle-même. Laburthe-Tolra relève ainsi que *mgha* c'est d'abord la sorcellerie que l'on fait plutôt qu'un lieu où l'on va³. Si cette activité sorcellaire comprend bien une idée de déplacement, souvent formulée en termes de vol nocturne, cela n'évoque pas un voyage dans un autre monde mais plus simplement le mouvement du sorcier qui fond sur sa victime comme un prédateur sur sa proie.⁴ Ce n'est donc pas le milieu qui importe mais le mouvement, en tant qu'il sert à exprimer la relation prédatrice, ce vecteur intentionnel qui relie le sorcier à sa victime.

L'invisible ne désigne alors pas la destination ou l'espace du mouvement, mais qualifie simplement la modalité de l'action: le sorcier fond sur sa proie *sans avoir été vu d'elle*. Cette absence de perception visuelle est bien à la racine des représentations liées au double sorcier. La sortie en vampire repose en effet sur le paradoxe de la bilocation: le corps inerte du sorcier repose innocemment sur son lit, alors même qu'il est en train de commettre ailleurs ses méfaits. Ce paradoxe permet de penser un agent intentionnel dont le mode de manifestation contredit les attentes perceptives ordinaires puisqu'il échappe à toute perception. La cohérence des représentations concernant la sorcellerie n'est donc pas métaphysique ou ontologique mais perceptive et relationnelle.

Le sorcier est invisible, parce que commettre des méfaits exige de se soustraire au regard d'autrui. La sorcellerie est ainsi intimement liée à un pouvoir de dissimulation. Les sorciers agissent impunément 'sous l'incognito de l'*evu*', pour reprendre l'expression de Laburthe-Tolra (1985:77). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si au Gabon l'arsenal du sorcier est constitué d'armes à longue portée ('fusil nocturne') ou bien dissimulées et à retardement ('mine mystique', 'piège invisible') – autant d'instruments censés permettre au sorcier d'agir à distance. Le monde de la sorcellerie est un monde d'acteurs sans témoins. L'invisible sorcellaire renvoie ainsi à un modèle

3 Alexandre et Binet (1958) et Fernandez (1982) font la même remarque pour le *ngbwel* ou *ngwel* des *fang* et apparentés.

4 La sorcellerie étant conçue sur le mode de la prédation animale: la victime est la 'viande' d'un sorcier qui a souvent figure de panthère.

de l'action humaine et de la relation sociale. Comme l'écrit Geschiere, 'il s'agit de représentations qui portent l'accent sur l'action humaine, mais soustraient à la fois les acteurs et leurs actes à l'observation' (1995:32). Les discours sur la sorcellerie accordent une place centrale à l'action intentionnelle mais toujours sur fond d'incertitude et de doute.

C'est pour cette raison que la rumeur est le mode narratif privilégié pour parler de la sorcellerie. Au Gabon, il y a en effet peu d'accusations directes, où la victime accuserait son persécuteur présumé en public. Les histoires de sorcellerie, ce sont avant tout des suspicions, insinuations et ouï-dire qui brodent indéfiniment autour d'actes et d'acteurs fondamentalement invisibles. Et ces ragots incertains qui circulent dans le lignage sont d'autant plus ambigus que le meilleur moyen de se défendre contre une insinuation consiste à la retourner contre l'accusateur. Les suspicions de sorcellerie ont ainsi tendance à se propager sournoisement au sein du réseau de parentèle au gré de dissensions qui se focalisent souvent sur des conflits d'héritage ou des rivalités de pouvoir – la jalousie et l'avidité étant les premiers motifs reconnus de sorcellerie. La rumeur constitue ainsi un mode discursif homogène à son objet: opacité, dissimulation et incertitude caractérisent tant l'activité sorcellaire que les façons d'en parler.

Cette dissimulation des acteurs se retrouve dans l'omniprésence du thème du masque dans les histoires de sorcellerie: le sorcier s'avance toujours masqué. Mais ces masques n'ont rien à voir avec les masques des sociétés initiatiques qui sortent danser lors de certaines cérémonies. Les seconds donnent à voir la présence des ancêtres, tandis que les premiers redoublent la dissimulation sorcellaire en empêchant la reconnaissance du visage. Or, identifier une personne, c'est d'abord reconnaître son visage – la psychologie de la perception ayant montré l'existence d'un module cognitif spécialisé dans la reconnaissance des visages. Le masque permet ainsi de tenir en échec l'identification des personnes, alors même que le sorcier est nécessairement un parent, c'est-à-dire un visage familier. L'invisible, c'est donc aussi l'anonyme. Le masque, figure de l'occulte, constitue ainsi le mode paradoxal de manifestation de l'invisible sorcellaire: un visage familier mais impossible à identifier ou alors seulement de manière trompeuse.⁵

Ce n'est alors pas un hasard si le sorcier est un homme de la nuit. Un proverbe des *mitsogo* du Gabon central dit ainsi: 'le sorcier la nuit, le guérisseur le jour' (*mogodo na pitsi, nganga n'omanda*). Si la sorcellerie est une affaire nocturne, c'est parce que la nuit – temps du sommeil et lieu de l'obscurité – offre l'occasion quotidienne d'agir dérobé au regard d'autrui. L'absence de vigilance pendant le sommeil est en effet perçue comme une dangereuse vacance de l'esprit qui laisse le dormeur sans défense. Le cauchemar est alors le signe de l'effraction agressive du sorcier dans le sommeil des innocents.

La nuit est également l'espace-temps de la sorcellerie en raison de l'obscurité propice à toutes les dissimulations. Privé de perception visuelle dans les ténèbres, l'homme ne peut plus percevoir les actes ni identifier les acteurs de manière fiable. Il suppose pourtant au moindre indice (notamment auditif) toutes sortes de présences menaçantes. La psychologie cognitive a montré l'hypersensibilité du module cognitif qui détecte

5 Selon P. Boyer, l'identification des 'agents surnaturels' s'appuie sur des incompatibilités entre différents modules cognitifs. Or, le travestissement sorcellaire semble bien reposer sur une discordance systématique entre le module de reconnaissance des visages et le fichier d'identification des personnes, conflit comparable au syndrome de Capgras: 'les patients qui en souffrent ont le net sentiment que la personne qui est en face d'eux n'est pas la vraie personne' (Boyer 2003:318).

la forme générique d'agent intentionnel sans nécessairement identifier le type d'agent impliqué et souvent même en l'absence de tout agent réel. Et la privation visuelle entraîne une sensibilité encore accrue de ce système de détection.⁶ Ce type d'inférences, facilité par l'absence de perception visuelle, est sans doute ce qui explique l'accroche quasi-naturelle de la sorcellerie sur la peur si commune de la nuit. La nuit constitue en définitive l'expérience la plus concrète de l'invisible au sein du monde ordinaire, expérience fondée sur le paradoxe d'une présence inférée sans être perçue.⁷

À côté du vampire nocturne, le 'mauvais esprit' constitue une autre figure commune de la sorcellerie au Gabon. Une personne affligée par un mauvais esprit manifeste les symptômes suivants: elle entend des voix qui l'appellent derrière elle mais n'aperçoit jamais personne lorsqu'elle se retourne; elle a l'impression d'être sans cesse poursuivie par quelqu'un; elle est en proie à des accès inexplicables de peur; elle fait des cauchemars et a des hallucinations diurnes terrifiantes. La cause de ces maux est un agent persécuteur invisible. On considère ordinairement qu'il s'agit du 'fantôme' d'un parent défunt – traduction commune des termes *etengo (mitsogo)*, *ditengu (bapunu)* ou *kon (fang)*. Le mauvais esprit désigne donc le mort sous son aspect maléfique, par opposition aux ancêtres protecteurs des sociétés initiatiques. Ce fantôme peut harceler un parent simplement parce qu'il se sent négligé; une offrande propitiatoire permet alors de le satisfaire. Mais c'est le plus souvent un parent défunt au service d'un sorcier qui l'utilise pour nuire à ses victimes. Parfois, le mauvais esprit en vient même à désigner toute entité au service d'un sorcier, voire le double invisible du sorcier lui-même.

L'identité du mauvais esprit demeure donc la plupart du temps incertaine. Le mauvais esprit est en effet un agent intentionnel qui se caractérise moins par une identité précise (tel parent) ou une nature substantielle (tel type d'être) que par un mode spécifique d'interaction avec sa victime: le harcèlement par-derrière. La catégorisation divinatoire de l'affliction confirme cette prégnance de l'invisible 'par-derrière':⁸ les localisations corporelles associées au mauvais esprit appartiennent à la face postérieure de la personne (talon d'Achille, mollet ou nuque). Dans un premier temps, le mauvais esprit ne fait que talonner sa victime angoissée d'être suivie par quelqu'un – d'où le signe divinatoire au talon d'Achille ou au mollet. Puis, il réussit finalement à agripper sa proie et se cramponne alors à son échine – d'où le signe divinatoire au bas de la nuque.

Cette agression par-derrière caractéristique explique que l'agent maléfique soit invisible: se retourner laisse encore son propre dos derrière soi. Tout comme pour le vampire nocturne, la détection d'un mauvais esprit repose donc sur le paradoxe d'une présence invisible. De dos comme de nuit, la sensibilité du système de détection d'agent

6 Selon Boyer, ce module serait hérité de notre passé phylogénétique de chasseurs-cueilleurs en relation quotidienne avec des prédateurs et des proies. La détection 'à vide' d'agents intentionnels expliquerait alors la prégnance cognitive de certains 'agents surnaturels' (2001:206–9). Sans se prononcer sur la pertinence d'un raccourci aussi hardi entre passé phylogénétique et présent ethnographique, force est de constater que le mode de manifestation des agents sorcellaires correspond bien à l'inférence de la présence d'un agent prédateur en l'absence de perception visuelle.

7 Geschiere ouvre son livre sur une anecdote révélatrice: sa voiture tombe en panne en pleine nuit dans la forêt camerounaise et son acolyte se met à raconter des histoires de sorcellerie. L'auteur commente ainsi la situation: 'il me sembla que Meké choisissait assez mal son moment pour une telle remarque - je me sentais déjà peu à l'aise dans le noir profond avec tous les bruits de la forêt autour de nous... J'étais ultrasensible dans le noir' (1995:7–8).

8 La divination repose sur un code corporel, chaque partie du corps correspondant analogiquement à un type de trouble.

intentionnel est en effet maximale. L'individu infère la présence d'un prédateur derrière lui sans parvenir à le voir. Ce pressentiment angoissé est supposément déclenché par un indice auditif: la voix qui appelle la victime. Cet appel ne transmet aucun message, mais indique seulement que l'agent maléfique cherche à entrer en relation avec sa victime. Il sert à figurer le vecteur intentionnel dirigé du mauvais esprit vers sa proie. La menace repose donc sur le paradoxe d'une adresse vocale qu'aucune perception visuelle ne vient confirmer.

Vampire nocturne et mauvais esprit partagent en définitive une même structure agentielle. Ce sont des agents intentionnels qui se caractérisent avant tout par la façon dont ils se manifestent à leurs victimes: une invisibilité qui s'enracine dans les limites ordinaires de la vision humaine. L'homme ne peut voir dans l'obscurité: c'est l'invisibilité du vampire qui attaque ses victimes la nuit. L'homme ne peut voir dans son dos: c'est l'invisibilité du mauvais esprit qui attaque ses victimes par-derrière. En cela, ils constituent le prototype des agents sorcellaires: un agent prédateur dont on infère la présence menaçante en l'absence de toute perception visuelle possible. C'est pour cela que les histoires de sorcellerie relèvent nécessairement de l'imaginaire. Des actes et des acteurs qui ne peuvent être perçus font forcément l'objet d'une représentation imaginaire, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils soient purement irréels. Pouvoirs invraisemblables d'invisibilité et manœuvres réelles de dissimulation, cannibalisme chimérique et malveillance véritable se confondent donc inévitablement dans la nuit de la sorcellerie qui, par définition, implique la subversion de la distinction entre réel et imaginaire.

L'invisible sorcellaire désigne ainsi un mode spécifique de relation, relation de prédation et de perception entre le sorcier et sa victime. La sorcellerie repose donc sur une relation perceptive asymétrique: voir et ne pas être vu, vision et invisibilité vont de pair. En effet, si la victime ne peut voir l'agent sorcellaire, ce dernier peut voir sa proie. La victime ne voit pas le mauvais esprit dans son dos, mais elle est vue par lui. De même, si l'obscurité entrave ordinairement la vision, le sorcier est pourtant supposé capable de voir la nuit – les doubles animaux du sorcier sont justement des prédateurs dotés d'une bonne vision nocturne comme la panthère ou la civette. Asymétrie perceptive et asymétrie prédatrice sont donc intimement liées. C'est parce qu'elle est vue par le sorcier mais ne peut le voir que la victime reste enfermée dans la position passive de la proie. C'est inversement parce qu'il peut voir sa proie sans être vu d'elle que le sorcier se trouve dans la position active du prédateur. Cette articulation asymétrique fonde la relation sorcellaire et délimite l'invisible: voir sans être vu *versus* être vu sans voir, prédateur *versus* proie. L'invisible sorcellaire n'est donc pas un espace absolu (un monde qui double le monde visible) mais un espace relatif, espace de relations orientées ou espace vectoriel: des agents intentionnels reliés par des vecteurs de prédation et de perception.

La relation sorcellaire diffère par conséquent des relations sociales ordinaires. Les relations diurnes de face-à-face reposent sur la conjonction maximale et la réciprocité des modalités de perception et de communication avec autrui: voir, entendre, parler etc.⁹

9 Dans un article intitulé 'Des fantômes stupéfiants', A.-C. Taylor (1993) examine le statut de différentes entités fantomatiques chez les *achuar* (Amazonie équato-péruvienne) à partir d'une combinatoire disjonctive des modalités de perception et de communication (par exemple, voir tel fantôme provoque le mutisme). Au Gabon, la phénoménologie générale des agents sorcellaires paraît cependant moins fondée sur la disjonction que sur la non-réciprocité des modalités de perception (voir sans être vu).

Visibilité réciproque, mais aussi parole publique, sont ainsi les conditions essentielles d'une relation pacifique dont le modèle idéal au Gabon comme souvent en Afrique est la réunion diurne dans la cour du village, qui cumule la visibilité maximale d'un lieu central et dégagé et l'audibilité maximale d'un discours public. Une interaction sociale normale exige donc de pouvoir voir et identifier celui auquel on a affaire. C'est pour cela que le monde ordinaire est nécessairement un monde visible. Par contraste, l'obscurité modifie les possibilités perceptives et entraîne par conséquent une altération de l'interaction sociale. Lorsque Mallart-Guimera note que 'toute cour est susceptible de devenir une "cour de *mgbël*" à partir de la tombée du soleil' (1981:107), cela signifie que jusqu'au point du jour, la cour du village cesse d'être l'espace des relations publiques pour devenir un espace dangereux de relations opaques parce que l'on ne s'y voit et ne s'y reconnaît plus.

Les discours et les représentations liés à la sorcellerie invisible ne sont donc ni des croyances fantaisistes peuplant arbitrairement l'imaginaire humain, ni des traités exotiques de métaphysique dissertant sur la nature ontologique du monde. Ils tournent en réalité tous de manière inquiète autour des rapports entre perception et relation, révélant en négatif les conditions de félicité de l'interaction sociale. L'invisible sorcellaire ne renvoie pas à l'arrière-monde d'une cosmologie indigène, mais aux limites les plus ordinaires de la perception. Les conditions perceptives d'une interaction pacifique ne peuvent être pleinement remplies dans certaines situations objectives. Il est difficile d'interagir sereinement avec quelqu'un derrière soi, dans l'obscurité ou au visage dissimulé, parce qu'on ne peut l'identifier de manière fiable. Il est dangereux d'interagir avec quelqu'un qui vous voit mais que l'on ne peut voir, parce que l'on se trouve alors dans une position de grande vulnérabilité. Une interaction pacifique doit donc respecter certaines prémisses perceptives et relationnelles, sinon elle risque de devenir relation de prédation et passer du côté de la sorcellerie.

La relation sorcellaire représente en effet le comble de la 'mauvaise' relation, car elle se caractérise justement par la violation systématique de cette condition de félicité qu'est la visibilité réciproque – manquement poussé jusqu'au paradoxe d'un agent radicalement invisible.¹⁰ Les discours sur la sorcellerie contiennent finalement une morale fort similaire à celle que Platon tirait du mythe de l'anneau de Gygès dans la *République*: l'invisibilité pousse au crime. Lorsque la visibilité réciproque n'existe plus, l'équilibre pacifique du face-à-face s'effondre: la retenue mutuelle et l'hypocrisie policée des relations diurnes entre parents menacent alors de céder le pas à la violence sorcellaire. La morale publique repose en effet sur l'évitement du conflit dans les interactions de face-à-face: on doit toujours s'efforcer en public de sauver les apparences de la solidarité lignagère.¹¹ La sorcellerie est donc bien l'envers obscur de la parenté, au sens littéral d'un retournement qui fait passer du face-à-face au dos, du visage découvert au visage détourné ou masqué, du jour à la nuit, de la réciprocité à l'asymétrie perceptive, de la solidarité affichée aux dissensions habituellement esquivées.

Si les histoires de sorciers invisibles, de vols nocturnes et de fantômes harceleurs sont si répandues et si tenaces, c'est qu'elles parlent en réalité d'une affaire universelle,

10 Mais également violation de la condition de la parole publique, puisque le langage de la sorcellerie est avant tout fait de ragots.

11 Pour parler d'affaires graves, on préférera ainsi s'adresser à un tiers plutôt que directement au destinataire réel. Cette interlocution de biais se retrouve dans l'usage qui veut qu'ego évite tout face-à-face avec sa belle-mère et ne s'adresse à elle que par l'intermédiaire de son épouse.

noyau dur qui leur permet finalement d'«accrocher» : dans l'interaction avec des agents intentionnels, la perception visuelle est un pouvoir dangereux dès lors qu'elle n'est pas réciproque; la visibilité mutuelle du face-à-face est au fondement d'une relation pacifique.

Voir l'invisible. Initiation et perception

Au sud-Cameroun comme au Gabon, l'infortuné qui se sent la proie d'un sorcier a habituellement recours à un devin-guérisseur *nganga*, spécialiste de la contre-sorcellerie car partageant avec les sorciers un rapport privilégié à l'invisible. Cette proximité avec l'invisible s'énonce fréquemment en termes de double vue – le vocabulaire de la vision étant là encore omniprésent. Les *nganga* ont la capacité de voir l'invisible afin d'y découvrir et contrer les sorciers. L'intervention d'un *nganga* vient ainsi perturber l'asymétrie duelle de la relation sorcellaire en introduisant dans cet espace de relations qu'est l'invisible un troisième protagoniste à égalité avec le sorcier. Mais au Gabon, le *nganga*, qui fait souvent partie de la société initiatique *Bwete Misoko*, peut également proposer l'initiation à un patient afin qu'il voie lui-même l'invisible et y découvre l'origine de son affliction ainsi que l'identité du persécuteur.

Le *Misoko* est l'une des branches du *Bwete* (ou *Bwiti*), société initiatique originaire des *mitsogo* du Gabon central, mais aujourd'hui répandue dans la majeure partie du pays. La branche-mère du *Bwete*, appelée *Disumba*, est un rite de passage obligatoire qui consacre l'intégration des garçons à la communauté masculine. Le *Misoko* forme une branche secondaire à fonction thérapeutique, branche aujourd'hui présente aussi bien en milieu urbain que villageois. Quelle que soit la branche, l'initiation impose l'absorption des racines hallucinogènes d'*eboga* (*Tabernanthe iboga*). Toute une nuit durant, le novice (*banzi*) doit avaler l'*eboga* et fixer attentivement un miroir dans lequel lui apparaissent des visions qu'il raconte au fur et à mesure à l'assemblée des initiés.

Selon les expressions en usage, ces visions initiatiques permettent de 'voir les choses cachées' ou de 'voir l'invisible'. Mais cela ne signifie nullement que le visionnaire découvre un monde surnaturel, totalement étranger au monde ordinaire. Une telle interprétation vaudrait pour le *Bwete Disumba*, puisque les néophytes y effectuent un voyage visionnaire au pays des ancêtres mythiques. Mais dans le *Bwete Misoko*, les visions initiatiques se focalisent autour de l'infortune personnelle et de la découverte du parent persécuteur. Ce sont donc avant tout des scènes de la vie familiale, puisque la sorcellerie est le revers nocturne de la parenté. Voir l'invisible, c'est dépasser l'hypocrisie diurne (ce que les parents font en plein jour) pour atteindre la perception crue des agissements cachés (ce que les parents font dans l'obscurité ou dans le dos). L'initiation visionnaire offre ainsi l'occasion inestimable de voir la sorcellerie, c'est-à-dire de voir des actes et des acteurs qui ne sont normalement pas visibles. Le monde invisible du *Bwete Misoko* n'est donc rien d'autre que l'invisible sorcellaire, vu sous un autre éclairage et un autre point de vue.

Progressivement au cours de la veillée initiatique, les apparitions brèves et chaotiques du début se compliquent et le néophyte parvient à acquérir un regard quasi-omniscient qui lui donne la capacité de déceler ce qui échappe à la perception ordinaire. Les plus marquantes de ces visions sont celles où le *banzi* parvient à prendre le sorcier

en flagrant délit. 'Je vois ma première femme cuisiner un poisson et prélever l'arête pour fabriquer un médicament [poison]'.¹² Par le biais de l'empoisonnement, la sorcellerie est ici liée à la cuisine, espace féminin dans lequel le novice masculin n'aurait normalement pas dû pouvoir pénétrer. 'La grand-mère des enfants de ma grande sœur a un bâton de la nuit [phallus mystique]. Elle entre dans la chambre de ses petits-enfants pour les séduire avec ce bâton'. Le novice est ici le spectateur d'une scène de sorcellerie incestueuse et invertie. Dans ce type récurrent de visions, le *banzi* se trouve ainsi en position de voyeur invisible: il voit les agissements secrets de sorciers qui croient ne pas pouvoir être observés.

Dans le même registre, le visionnaire parvient également à détecter les auxiliaires maléfiques que le sorcier a enfouis sous son terrain (scènes diascopiques): 'au niveau de la porte de la cuisine se trouve un *mbumba* [serpent invisible]. C'est là où le sorcier urine'. Il peut aussi se voir lui-même tel que le sorcier l'a affecté (scènes autoscopiques): un *banzi* se voit dans une rivière, emprisonné dans les anneaux d'un serpent; un autre découvre sur des braises sa propre tête coupée et enrubannée. Ces scènes relèvent bien de l'invisible, puisque les causes de la sorcellerie échappent à la perception ordinaire, seuls ses effets se faisant douloureusement sentir. De là, l'importance de la torche que l'initiateur agite périodiquement autour du novice afin d'éclairer son chemin. Cette torche est l'instrument essentiel des cérémonies de *Bwete*, qui se déroulent toujours pendant la nuit, c'est-à-dire pendant que les sorciers agissent: éclairant les ténèbres, elle permet à l'initié de débusquer et contrer les sorciers en rendant l'invisible localement visible.

Le voyeurisme visionnaire est donc intimement lié à la sorcellerie, ou plutôt à son dévoilement: en percevant ce qui se trame dans son dos et dans l'obscurité, le *banzi* parvient à voir les situations ou actes sorcellaires invisibles à l'origine de son infortune. La perception visionnaire permet en définitive un dépassement paradoxal des limites ordinaires de la perception sur laquelle se fonde sorcellerie: le *banzi* est le témoin de l'invisible, c'est-à-dire le témoin paradoxal de scènes qui n'ont ordinairement pas de témoins. A ces scènes visionnaires correspond bien l'expression 'vision par-derrrière' forgée par J. Pouillon (1946) pour désigner les situations romanesques où le narrateur est un spectateur privilégié qui connaît le dessous des cartes. Si le sorcier est celui qui manigance dans le dos des autres, le *banzi* accomplit l'exploit peu ordinaire de voir par-dessus l'épaule du sorcier. Ces visions par-derrrière, plaçant le novice en position de voyeur invisible, constituent ainsi une inversion de la relation perceptive asymétrique au principe de la sorcellerie.

Ces visions peuvent d'ailleurs être rapprochées du retournement et de la volte, qui occupent une place d'importance dans le répertoire des gestes rituels: pénétrer à reculons dans un espace rituel, tourner sur soi au cours d'une danse, se placer de dos pour nouer les paquets fétiches par-derrrière. Tous ces gestes permettent de se soustraire à l'emprise perceptive des sorciers en retournant l'invisible à son propre avantage: cacher ce qu'on fait par-derrrière, se retourner pour voir les mauvais esprits dans son dos, détourner le visage pour ne pas être identifié par un sorcier. Selon une expression courante, ces gestes

12 La comparaison de différents récits visionnaires permet de dégager des traits récurrents par-delà les singularités individuelles. Les visions citées ici pour leur représentativité ont été recueillies directement pendant la nuit d'initiation des *banzi*, au sein de multiples communautés initiatiques locales (provinces de la Ngounié, de l'Ogooué-Lolo, de l'Estuaire).

évitent astucieusement de ‘se faire contourner par un sorcier’ – le contournement étant la tactique préférée du sorcier.

Dans les scènes précédentes, le *banzi* est un spectateur omniscient qui voit depuis un point de vue absolu. Dans d’autres visions, le point de vue du novice devient intérieur à la scène. Il est le témoin de scènes qui s’adressent directement à lui, les autres y agissant en fonction de sa présence. Dès lors qu’il est pris dans le point de vue d’un tiers, le *banzi* ne peut en effet plus maintenir sa position d’extériorité et passe lui-même dans le monde invisible – ce qui confirme bien que l’invisible est une affaire de relation perceptive entre agents. Deviennent alors possibles les rencontres avec des personnages, soit adjuvants (parents alliés, père initiateur mais aussi Sirènes, Pygmées ou Blancs), soit opposants (parents sorciers et leurs auxiliaires). Les interactions avec les adjuvants sont essentiellement des remises d’objets (plantes médicinales, *ritualia*, argent), des révélations de secrets (nom initiatique, secrets familiaux) ou des bénédictions. Les interactions avec les opposants consistent quant à elles en un jeu d’agressions et de ripostes. Mais il est notable que ce combat entre le novice et son sorcier soit avant tout une lutte perceptive: la perception elle-même est mise en scène, devenant l’enjeu principal de la vision. Ces scènes visionnaires constituent ainsi des mises en abyme de la perception visuelle et de son rôle décisif dans la relation sorcellaire.

C’est en effet dans le registre sorcellaire qu’il faut replacer ces nombreuses scènes de croisement de regard, de dissimulation ou d’esquive: ‘une femme me tourne le dos lorsque je la regarde’, ‘ma mère en train de me lorgner’, ‘ma mère se cache le visage avec une planche’. Celui qui, se voyant vu, cherche à se détourner est toujours le sorcier qui ne veut pas être reconnu. Les innombrables personnages masqués et métamorphoses des visages qui hantent les visions appartiennent à ce même registre: ‘un personnage masqué qui cache une parente’, ‘un homme avec des lunettes qui me dit que son rôle est d’espionner. Quand il enlève ses lunettes, je reconnais mon oncle maternel’.¹³ Le comble du travestissement sorcellaire est atteint lorsque le sorcier prend l’apparence de sa propre victime: ‘ma figure continue de changer: je me transforme en gorille puis en femme. Mais ce n’est pas vraiment ma figure. Derrière ces films, quelqu’un se cache que je n’arrive pas encore à identifier’.

Ces mises en scène visionnaires des jeux de perception représentent une partie symétrique de cache-cache entre le sorcier et le *banzi*: chacun essaye à la fois de voir l’autre et de n’être pas vu de lui. Avant l’initiation, le sorcier a le monopole de la perception, puisque la victime n’a aucun moyen de le voir et donc de riposter: elle reste prisonnière en position de proie à la merci d’un prédateur invisible. C’est en ce sens que l’infortune sorcellaire est souvent décrite comme une situation de blocage. Mais grâce à l’*eboga*, le *banzi* acquiert les moyens de voir l’invisible et peut ainsi saper l’asymétrie perceptive au principe de la relation sorcellaire.

La relation perceptive a ainsi tendance à s’inverser entre les premières visions de la soirée et les dernières le lendemain matin: le novice mène une véritable traque et c’est le sorcier qui se retrouve finalement en position de proie. Ainsi ce *banzi*, longuement abusé par un sorcier aux cent visages, qui finit par l’acculer au fond d’une grotte en forêt pour lui arracher son masque et découvrir la figure de son oncle maternel. Une

13 Les dites lunettes servent à l’oncle sorcier à la fois de masque et de prothèse visuelle magique. Le sorcier se rapproche ainsi de notre figure populaire de l’espion: sa puissance de perception dépend directement de sa capacité de dissimulation.

initiation réussie passe ainsi par un épisode décisif d'identification directe, généralement une scène de reconnaissance du visage, seul moyen d'identifier indubitablement une personne. C'est bien pour cette raison que le sorcier, qui est nécessairement un familier, doit porter un masque ou détourner la tête. Il cherche par ce biais à redevenir un homme sans visage qui pourra être confondu avec un tiers. Dévisager le sorcier est donc un facteur déterminant de la délivrance: cela fait brutalement sortir le sorcier du champ de l'invisible.

Il arrive que la découverte de l'identité du sorcier soit une véritable surprise: le suspect se révèle être un allié fiable, alors qu'un parent de confiance s'avère être le coupable – preuve que la dissimulation sorcellaire va parfois jusqu'à l'usurpation d'identité. Mais, le plus souvent, l'identification visionnaire n'est que la vérification d'une suspicion antérieure: l'initiation donne au *banzi* la précieuse occasion d'accuser devant un auditoire attentif les parents avec lesquels il est brouillé ou en situation de rivalité. Cependant, qu'elle soit simple confirmation ou authentique surprise, cette identification joue un rôle capital parce qu'elle modifie radicalement la nature de l'imputation de sorcellerie. La présomption ne repose d'abord que sur des ragots qui circulent amplement dans le lignage mais à l'égard desquelles on professe habituellement un scepticisme attentiste: comme me le disait un initié, 'on racontait des choses dans la famille, mais je n'y croyais pas vraiment, j'avais des doutes [avant mon initiation]'. On ne peut en effet accorder qu'un crédit relativement faible à l'allégation d'un tiers qui pourrait bien être lui-même le sorcier, cherchant à détourner les soupçons. La nature même de la sorcellerie écarte toute possibilité simple de vérification.

Les visions initiatiques permettent alors une vérification directe à travers une perception visuelle et font ainsi basculer l'imputation de sorcellerie dans un régime de vérité tout différent de celui de la rumeur. Elles offrent la possibilité d'asseoir la charge de l'imputation sur une évidence perceptive plus crédible. Les initiés aiment d'ailleurs à répéter que le *Bwete* permet de 'voir son propre corps' ou 'voir sa propre vie' et qu'il faut nécessairement 'le voir pour le croire'. Cela peut certes sembler paradoxal de fonder ainsi la certitude sur une vision hallucinée, que nous tenons communément pour une perception fautive et illusoire. Mais, les visions du *Bwete Misoko* ne sont pas des hallucinations privées et silencieuses, comme les visions sauvages du fou qui est réputé avoir la 'tête ouverte'. Elles relèvent au contraire d'un régime spécifique de discours appelé 'parole du *Bwete*': le *banzi* doit raconter toutes ses visions au fur et à mesure de leurs apparitions à l'auditoire des initiés qui les valident alors par une formule rituelle ('*base!*') faisant écho à la véracité de leur propre parole divinatoire.¹⁴ Le registre singulier de la communication initiatique – cette parole 'forte' et 'lourde' – confère donc une valeur de vérité à la perception visionnaire de l'invisible. En passant ainsi du discours rapporté à la perception, de la présomption à la certitude, de la rumeur à la vérité, les initiés font sortir la sorcellerie du champ de l'invisible.

Si la sorcellerie se distingue avant tout par son caractère occulte, les visions initiatiques permettent en définitive une véritable désoccultation: le *banzi* réussit à prendre son sorcier en flagrant délit et à l'identifier en lui démasquant le visage. Cette

14 Toute initiation est précédée d'une consultation divinatoire au cours de laquelle le *nganga* fait des révélations auxquelles le patient doit se contenter de répondre *base* s'ils les jugent pertinentes. Les *base!* des initiateurs qui avèrent les récits visionnaires du *banzi* en sont un écho inversé. Ce jeu de renvois forme le piège relationnel au principe de la communication rituelle: *banzi* et *nganga* se fournissent mutuellement les raisons de croire en la validité de la parole visionnaire.

opération de désoccultation de la sorcellerie se retrouve avec une constante remarquable dans les différentes expériences visionnaires et constitue par conséquent le noyau essentiel des visions du *Bwete Misoko*. C'est elle qui donne tout son sens à l'expression 'voir l'invisible': ce qui ne relève d'aucune perception possible entre dans le champ de la perception. Cette performance paradoxale permet le retournement de la relation sorcellaire à l'avantage de la victime: les pôles de l'invisible – voir sans être vu et être vu sans voir, prédateur et proie – s'inversent. 'Mon grand frère [l'un des sorciers] vient me dire: "comment fais-tu pour nous voir alors que nous ne te voyons plus? Je t'ai cherché partout, mais je n'arrivais pas à te trouver!"' Parallèlement à la désoccultation qui fait passer le sorcier dans le visible, le *banzi* devient lui-même maître de l'invisible et peut alors se soustraire à l'emprise du sorcier.

Cette asymétrie perceptive au principe de l'invisible se retrouve jusque dans l'architecture du *mbandja*, le corps de garde où se déroulent les cérémonies de *Bwete*. Le toit du *mbandja* est surbaissé à l'avant par un auvent de feuilles qui cache les occupants aux regards extérieurs tout en leur permettant de voir venir les étrangers (le bâtiment étant entièrement ouvert sur le devant).¹⁵ Un initié à l'intérieur du *mbandja* ne craint donc aucun sorcier puisqu'il peut réellement voir sans être vu. Visibilité et vulnérabilité, invisibilité et invincibilité vont par conséquent de pair. L'invisibilité a ainsi pour le *banzi* une fonction défensive. Avant toute initiation, le père initiateur enterre d'ailleurs secrètement en forêt un *mbando*, fétiche protecteur constituant un double du novice. Grâce au *mbando*, le *banzi* est donc à l'abri puisque 'son corps est caché en brousse', invisible aux yeux des sorciers qui, cherchant leur proie, n'aperçoivent à sa place qu'une épaisse forêt. Cette recherche protectrice de l'invisibilité se vérifie également dans l'identification de l'initié aux Pygmées, qui vivent traditionnellement à l'écart des populations bantu dans les profondeurs de la forêt et dont la devise supposée est justement 'l'invisible, l'insaisissable'.

Cette invisibilité défensive se double d'une invisibilité offensive, l'inversion des pôles de la perception étant un prélude à l'inversion des pôles de la prédation. Un *banzi* entreprenant peut en effet devenir à son tour prédateur invisible et ourdir des ripostes 'mystiques' contre le sorcier. Ainsi cet homme qui, dans ses visions, prenait un malin plaisir à maltraiter ses sorciers, mettant magiquement le feu au domicile de l'un, tuant l'autre dans un accident de voiture, ensevelissant un dernier sous des éboulis. L'inversion des places au cœur de la dynamique actantielle des visions contribue ainsi à faire de l'initiation une délivrance participant d'un processus thérapeutique plus large: jouir de la décharge agressive contre le responsable présumé de son malheur et reprendre l'initiative face à l'adversité sorcellaire. *A contrario*, l'initiation ratée – cela arrive – sera celle d'un *banzi* qui, de toute la nuit, ne parvient pas à sortir de la position de proie passive et à identifier son persécuteur: dans ses visions, il tombe dans des trous, est entravé par des liens, reste perdu dans l'obscurité, pleure et s'apitoie sur son sort. Il continue de subir l'invisible sans pouvoir y jouer un rôle actif.

Toutefois, même pour les initiations réussies, la jubilation agressive des ripostes hallucinées laisse au matin la place à un constat plus lucide et plus amer. Les initiés répètent avec insistance que si le *banzi* a pu voir son sorcier, ce dernier l'a également vu le voyant, et les visions mettant en scène le jeu des regards croisés l'attestent effectivement. La relation perceptive asymétrique de la sorcellerie n'est donc pas

15 Autrefois, le corps de garde servait effectivement de poste de surveillance à l'extrémité du village.

purement et simplement inversée; elle est plutôt devenue symétrique. Les jeux perceptifs des visions aboutissent invariablement selon les initiés à une perception réciproque: chacun a vu l'autre le voyant et sait désormais à quoi s'en tenir. L'invisible visionnaire s'achève dans une visibilité mutuelle: l'éclair d'un croisement de regard, la sorcellerie se présente de face. Le contrecoup de cette réciprocité est douloureux: le sorcier sait qu'il a été vu et redoublera désormais d'effort pour nuire à sa victime. L'initiation entraîne donc paradoxalement l'exacerbation des tensions cristallisées dans les suspicions de sorcellerie.¹⁶ Le novice est en conséquence fermement incité à s'investir durablement dans la communauté initiatique afin de se protéger contre la malveillance redoublée de son sorcier. Les visions ne tendent donc absolument pas à une improbable réconciliation entre parents. L'initiation au *Bwete Misoko* n'abolit pas la relation sorcellaire, mais la prolonge en la transformant en une sorte d'équilibre dissuasif où chacun est désormais susceptible d'être aussi bien proie que prédateur. Comme deux ennemis dans un duel en face-à-face, qui se dévisagent et se jaugent, chacun cherchant à savoir qui tentera le premier de dégainer son fusil nocturne.

Pour conclure, je voudrais revenir sur l'approche adoptée dans cet article et sa pertinence pour une anthropologie de la sorcellerie. La démarche a consisté à mettre en perspective les représentations et pratiques liées à la sorcellerie et à la contre-sorcellerie au Gabon en les rapportant à certains aspects génériques de la perception et de la cognition humaines (notamment le rôle de la réciprocité visuelle et de l'identification des visages dans l'interaction sociale). Par son inspiration cognitiviste et son ambition universaliste, cette approche se démarque du courant théorique aujourd'hui dominant – notamment parmi les africanistes – qui se focalise prioritairement sur les rapports entre sorcellerie et modernité (Comaroff et Comaroff 1993; Geschiere 1995; Moore et Sanders 2001; Meyer et Pels 2003). En insistant sur la prolifération post-coloniale d'une sorcellerie de plus en plus urbaine et transnationale, ces travaux ont permis de mettre à bas le préjugé selon lequel la sorcellerie serait le propre d'une Afrique traditionnelle vouée à disparaître. On ne peut, pour autant, soutenir que la sorcellerie soit spécifiquement et exclusivement moderne étant donné que, même dans les contextes contemporains, elle reste liée de manière privilégiée à l'intimité familiale (Geschiere 1995: 18). Modernité et tradition désignent de toute façon moins des temporalités hétérogènes que des niveaux d'échelle qui s'articulent et coexistent.¹⁷

L'approche adoptée ici pourrait alors aider à mieux saisir la logique de ces articulations en les rapportant aux aspects génériques des représentations sorcellaires qui restent stables par-delà les vicissitudes de leurs transformations. Nous avons vu qu'à l'échelle modeste du lignage, la sorcellerie reposait sur l'inquiétant envers invisible des relations entre parents. Or, ces thèmes de l'occulte et de l'invisible saturent encore les formes les plus contemporaines de sorcellerie (Comaroff et Comaroff 1999). Cela est compréhensible dans la mesure où la modernité implique une extension de l'anonymat

16 Inutile de faire l'hypothèse que le parent présumé sorcier sait réellement qu'il a été vu: il suffit que le *banzi* agisse dorénavant avec lui comme si cela était le cas pour que leur relation s'en trouve affectée.

17 C'est pourquoi une anthropologie de la modernité suppose de faire une 'ethnography on an awkward scale, neither unambiguously "local" nor obviously "global"' (Comaroff et Comaroff 1999:282). Sur l'enchaînement entre ragot (échelle locale) et rumeur (échelle globale) dans les affaires de sorcellerie cf. Stewart et Strathern 2004.

et des interactions à distance ou sans réciprocité visuelle. Le changement d'échelle de la modernité étend ainsi la part occulte de la socialité et, du même tenant, la menace sorcellaire – ce qu'illustre bien l'anecdote suivante. Au Gabon, le téléphone portable est un insigne recherché de la modernité auquel on accorde pourtant parfois un statut ambivalent: j'ai vu plus d'une fois des personnes refuser de décrocher à l'appel d'un numéro inconnu parce qu'elles ne pouvaient voir et identifier leur interlocuteur qui risquait alors de leur envoyer un 'fusil nocturne' par téléphone interposé. La menace de l'interaction anonyme constituerait ainsi un point d'articulation permettant de mettre en perspective les transformations contemporaines de la sorcellerie au Gabon. Du fait de l'extension – notamment technologique – de l'invisible, la modernité se trouve nécessairement contaminée par des représentations sorcellaires dont la pertinence cognitive est encore renforcée.¹⁸ On voit en définitive comment une anthropologie cognitive pourrait elle aussi contribuer à une meilleure compréhension de ce qui fait la modernité de la sorcellerie.¹⁹

Julien Bonhomme
 Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris
 52 rue du Cardinal Lemoine
 75005 Paris
 France
 julienbonhomme@yahoo.fr

Références

- Alexandre, P., et Binet, J. 1958. *Le groupe dit Pahouin (fang-boulou-beti)*. Paris: PUF.
- Bonhomme, J. 2003. 'Le miroir et le crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko, Gabon' (thèse de doctorat non publiée, EHESS, Paris).
- Bayart, J.-F. 1989. *L'état en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Boyer, P. 2003. *Et l'homme créa les dieux*. Paris: Gallimard.
- Comaroff, J., et Comaroff, J. L. (éds.) 1993. *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J., et Comaroff, J. L. 1999. 'Occult economies and the violence of abstraction. Notes from the South African postcolony', *American Ethnologist* 26: 279–303.
- Douglas, M. (éd.) 1970. *Witchcraft confessions and accusations*. London: Tavistock.
- Fernandez, J. W. 1982. *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Geschiera, P. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala.
- Goffman, E. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne, tome II. Les relations en public*. Paris: Minuit.
- Laburthe-Tolra, P. 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bëti*. Paris: Karthala.
- Mallart-Guimera, L. 1981. *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*. Paris: Société d'ethnographie.

18 Sur la contagion des idées en fonction de leur pertinence cognitive, cf. Sperber 1996.

19 Ont été délibérément laissés de côté les rapports entre sorcellerie, économie et politique, thème que d'autres travaux africanistes ont déjà balisé (par exemple, Comaroff et Comaroff 1993 sur la 'moral economy of witchcraft'). Il semble que ce soit la représentation de la sorcellerie comme manducation qui serve ici de terme organisateur, aussi bien en contexte traditionnel que moderne: le sorcier 'mange' ses victimes, le pouvoir ou l'argent – ce qui nous ramène encore à l'importance de la prédation carnivore (sur la 'politique du ventre', cf. Bayart 1989; Mbembe 1992; Geschiera 1995). Menace taraudant les expériences les plus quotidiennes (voir et manger), la sorcellerie révèle ainsi en négatif comment la socialité humaine suppose la réciprocité du face-à-face et de la commensalité.

- Mbembe, A. 1992. 'Provisional notes on the postcolony', *Africa* 62: 3–37.
- Meyer, B., et Pels, P. (éds.) 2003. *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press.
- Moore, H. L., et Sanders, T. (éds.) 2001. *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London: Routledge.
- Pouillon, J. 1946. *Temps et roman*. Paris: Gallimard.
- Rosny, E. de. 1981. *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*. Paris: Plon.
- Sperber, D. 1996. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris: Odile Jacob.
- Stewart P. J., et Strathern, A. 2004. *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A.-C. 1993. 'Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar', *L'Homme* 126–8: 429–47.