



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

LA CAUSALITÉ CULTURELLE DES BANTU ET L'INCONSCIENT
DANS LA DÉNONCIATION DE LA SORCELLERIE
Approche psychanalytique et réflexive
de l'envoûtement

par

DIAFWILA-dia-MBWANGI

Thèse présentée à l'École des Études supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa en
vue de l'obtention du Doctorat en philosophie

Ottawa, Ontario

1987

© Diafwila Dia-Mbwangi, Ottawa, Canada, 1987.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

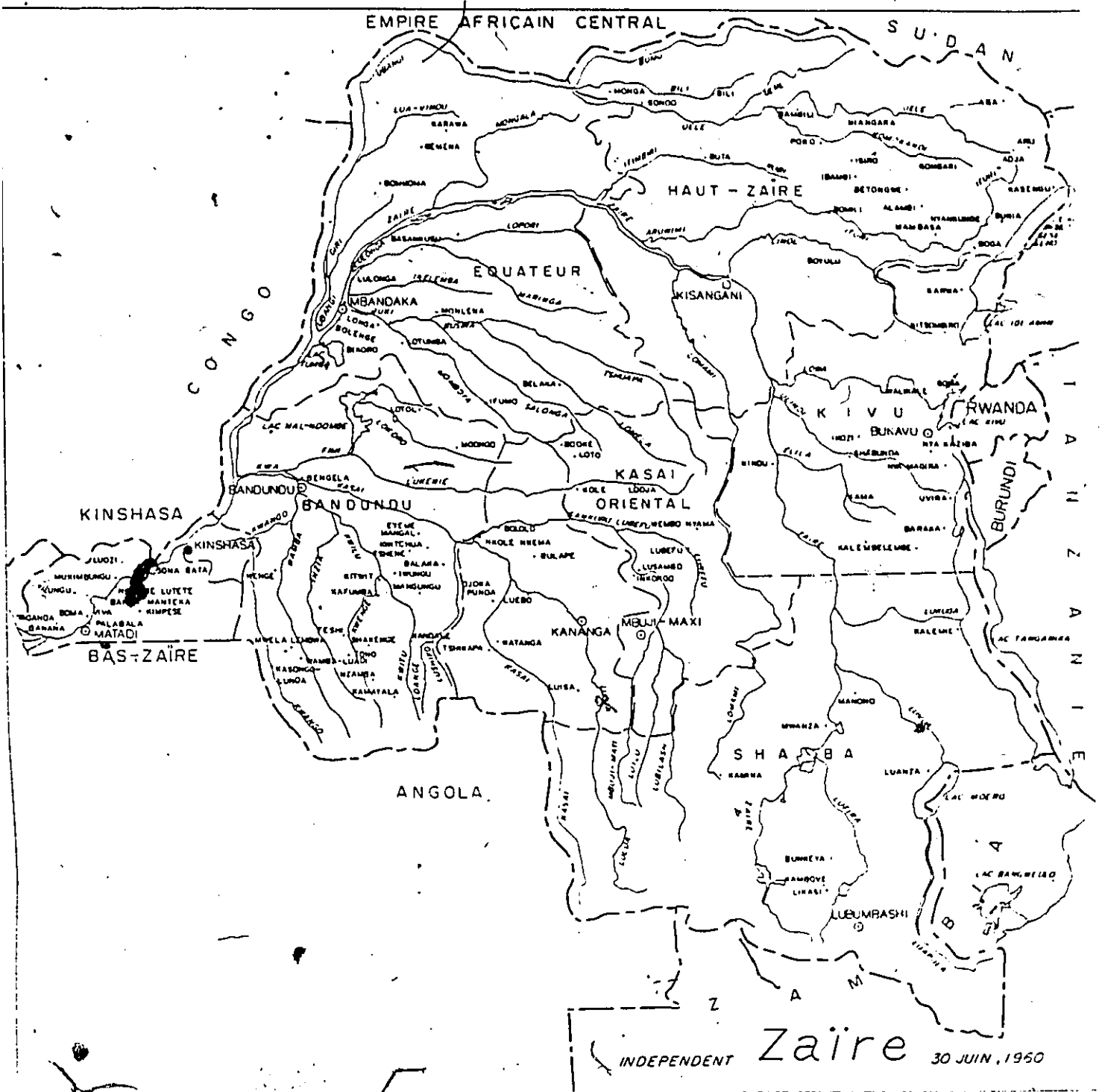
L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-40699-2



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA



REMERCIEMENTS

La plupart des données empiriques présentées et analysées dans cette étude furent recueillies lorsque nous étions chargé des cours de philosophie négro-africaine, de psychologie générale et d'anthropologie missionnaire à l'Institut Supérieur Théologique de Kinshasa de 1979 à 1982. Durant cette même période, nous exerçons aussi les ministères d'évangélisation, de cure d'âme et de délivrance des envoûtés dans les groupes de prière du Renouveau Charismatique. Grâce à l'exercice de ces ministères spirituels nous avons pu entrer en contact avec un bon nombre de personnes qui se disaient sorcières, anti-sorcières ou ensorcelées. Pendant ces contacts nous avons enregistré à l'insu de nos interlocuteurs 518 discours sur la sorcellerie. Ces discours étaient formulés par des sujets qui étaient à la recherche d'une protection divine contre les forces maléfiques qui les opprimaient et cherchaient à les tuer.

De notre échantillon de 518 cas (1) venant de diverses ethnies et tribus bantu du Zaïre et de l'Afrique

(1) Voir la table de nos consultations après l'introduction.

noire, nous avons retenu quatre discours que nous analyserons au neuvième chapitre de ce travail. L'examen de ces cas se fera en référence à la "pratique thérapeutique" de l'anti-sorcier (2). Dès le début de notre analyse, nous établirons une distinction entre l'interprétation anti-sorcière et la causalité culturelle magico-religieuse ou l'ensemble des convictions partagées par la plupart des membres des différentes ethnies bantu et constituant ce que les ethnophiles d'inspiration tempelsienne appellent la vision bantu du monde.

La distinction entre la vision magico-religieuse propre aux peuples bantu et la cure de désenvoûtement nous permettra de mieux comprendre les causes inconscientes, les motifs cachés et les raisons profondes du procès de la sorcellerie.

Le sujet parlant de la sorcellerie se manifeste dans son discours comme un sujet clivé, un individu divisé entre l'identité qui lui a été imposée par les autorités parentales et ses désirs, ses intérêts subjectifs et ses intentions personnelles. Le but poursuivi dans cette recherche est de reconstituer la

(2) Voir dans la deuxième partie l'analyse de l'Anti-sorcier face à la science de LUFULUABO MIZEKA.

signification véritable de son discours à partir des causes inconscientes de ses désirs meurtriers.

Comme nous pouvons le constater, ce travail amorce un dialogue entre le discours pratique des anti-sorcières et la méthode psychanalytique à partir de l'exploration des causes psychiques et des désirs inconscients qui s'expriment dans la dénonciation de la sorcellerie. C'est après avoir dégagé les aspects inconscients du combat invisible que nous pourrions saisir le sens de l'accusation de sorcellerie dans l'univers ethno-parental des peuples bantu. Cette signification profonde et cachée se dévoilera progressivement à travers une analyse réflexive du discours du sujet parlant de la sorcellerie.

L'approche analytique et réflexive de la causalité interprétée dans la dénonciation de la sorcellerie nous a été suggérée par le professeur Ghyslain Charron en octobre 1982 lors de la lecture d'un texte de Maurice Dayan (3) portant sur la causalité psychique et l'interprétation.

(3) Cf. DAYAN, M., Causalité psychique et interprétation, dans Topique, Revue freudienne, 27, Paris, EPI s.a. Éditeurs, mai 1981, pp. 93-121.

L'interprétation de ce texte nous a permis de découvrir les rapports et les différences qui existent entre la causalité psychique inconsciente, la causalité culturelle ou démontrée et la causalité magique exploitée dans la cure de désenvoûtement. C'est en tenant compte de ces rapports et de ces différences que nous sommes parvenu à élaborer une méthode capable de nous révéler les causes cachées et le sens profond du combat sorcier et de la cure de la parole chez le muntu.

Nous sommes très reconnaissant envers le professeur Ghyslain Charron qui a bien voulu nous initier à l'analyse de l'inconscient agissant dans les processus transférentiels et contre-transférentiels qui sont en jeu à travers la "pratique thérapeutique" de l'anti-sorcier traditionnel et le discours de l'envoûté. Nous ne savons que dire à cet homme pour l'aide qu'il n'a cessé de nous accorder depuis la formulation de nos premières hypothèses de travail jusqu'à la réalisation effective de ce projet. Directeur de notre Mémoire de recherche et de la présente thèse, il a été notre initiateur à la lecture psychanalytique contemporaine. Ses remarques et ses critiques constructives ont largement contribué à l'accomplissement de ce travail.

5

Nos remerciements vont aussi au professeur Benoît Garceau qui nous a accueilli au mois d'août 1982 au département de Philosophie de l'Université d'Ottawa et nous a orienté vers le professeur Charron. Co-directeur de cette thèse, nous lui devons maints commentaires et critiques décisifs.

Notre reconnaissance est grande envers Maman Diankenda Diafwila, notre chère épouse, pour l'excellent travail de secrétaire qu'elle a accompli du début jusqu'à la fin de la première rédaction de ce texte. Elle nous a aussi aidé à mieux estimer la valeur du discours de la sorcellerie dans la mentalité négro-africaine et son impact dans l'existence du muntu. Son nom mériterait bien d'être inscrit à côté de celui de l'auteur de la présente thèse.

Que dirons-nous à l'Évêque Bokeléale, au Citoyen Bosunga, à Maman Stettler, au D^r Kakule, au D^r Masiala et au Pasteur Yürgen R. A. Kanz qui ont tout fait pour nous aider à trouver la bourse d'étude qui nous a permis de venir parfaire notre formation philosophique et approfondir nos connaissances théologiques au Canada? Qu'ils sachent tous que leur geste a été gravé dans notre mémoire.

Nous ne pouvons pas oublier de dire merci au pasteur Sandner et au Dr Zöllner, respectivement Directeur général et directeur du bureau de Bourses et Recrutement de la Mission Évangélique Unie d'Allemagne. Leur soutien moral nous a été très utile dans nos études et notre ministère au Canada.

Grande est notre dette à l'égard de la Mission Évangélique Unie d'Allemagne qui n'a cessé de nous soutenir financièrement pendant notre séjour au Canada.

Nous remercions de tout notre cœur M. Jacques L'Heureux pour la sympathie qu'il a toujours témoignée à notre petite famille et l'aide financière qu'il nous a souvent accordée dans les moments difficiles. Pour nos trois enfants, Diatomene Diafwila Luyinunu, Mfumunungini Diafwila et Mayangi (L'Heureuse) Diafwila, il est et restera leur "grand-père" conformément à la tradition bantou. Dieu seul sait combien nous l'aimons dans notre foyer.

Que tous ceux (4) qui sont venus nous consulter dans le cadre de notre ministère de délivrance et

(4) Par respect pour les personnes que nous avons rencontrées, nous avons pris le soin de changer ou de déguiser leurs noms et de déplacer les lieux où se sont réellement passés les événements rapportés dans cette étude.

d'évangélisation en Afrique, en Europe et au Canada, trouvent ici l'expression de notre reconnaissance pour toutes les informations précieuses qu'ils ont bien voulu nous livrer à propos de l'envoûtement. Cette étude psychanalytique et philosophique de leurs discours pourra peut-être devenir une aide efficace dans leurs combats contre les puissances maléfiques et les désirs meurtriers que véhicule le discours de/sur la sorcellerie.

INTRODUCTION

Le double principe de causalité et la dénonciation de la sorcellerie

En décembre 1984 nous avons présenté un Mémoire de recherche sur le problème de l'explication causale dans la cure de désenvoûtement (5) pratiquée par l'anti-sorcier muntu. L'objectif poursuivi dans cette étude était de montrer la possibilité, pour ne pas dire la nécessité, d'analyser la pratique thérapeutique traditionnelle et le discours de l'ensorcelé à partir du double principe de causalité mis au point et exploité par P. Aulagnier dans le cadre de l'interprétation de la pratique psychanalytique d'inspiration freudienne.

En partant de ce principe, nous sommes parvenu à établir une distinction entre la "causalité" culturelle magico-religieuse, à laquelle adhère presque spontanément tout sujet muntu, et les causalités interprétées dans la cure de la parole (divinatoire) et les discours des envoûtés. La présente étude n'est en réalité qu'un

(5) DIAFWILA-dia-MBWANGI, Le problème de l'explication causale en "psychothérapie traditionnelle". Vers une approche analytique et réflexive de la conscience dans l'univers magico-religieux, Mémoire de recherche présenté au Département de Philosophie, Université d'Ottawa, décembre 1984, 155p.

approfondissement de cette démarche entreprise dans notre Mémoire de 1984. Elle utilise le même principe d'interprétation pour comprendre et élucider les causes cachées, les motifs inconscients et les significations profondes des combats sorcellaires qui ont lieu au sein des systèmes ethno-parentaux inventés par les peuples bantu.

Ce travail n'est pas une description ethnographique de la sorcellerie pratiquée dans les diverses ethnies bantu. C'est une analyse réflexive de ce phénomène humain à partir du principe de la duplication causale. Sa visée primordiale n'est pas de présenter une étude détaillée de la sorcellerie bantu, mais de comprendre le sens caché de la dénonciation de la sorcellerie dans les consciences des sujets envoûtés, des sorciers et des anti-sorciers.

L'exploitation du double principe de causalité dans l'interprétation psychanalytique du discours de/sur l'envoûtement ne va pas sans poser des problèmes théoriques. On peut se demander comment un principe méthodologique élaboré dans une psychothérapie pratiquée dans un autre contexte culturel peut servir efficacement à l'analyse d'un discours thérapeutique appartenant à la

culture magique. L'étude de la pratique de désenvoûtement ne relève-t-elle pas du champ qu'explorent l'ethnographie, l'anthropologie et l'ethnopsychiatrie?

Les questions précédentes trouvent leur fondement dans les rapports antithétiques que certains chercheurs en sciences humaines établissent entre la mentalité magique et l'approche analytique. Mais la psychanalyse considérée comme méthode d'analyse des processus inconscients n'est pas réservée aux sociétés civilisées ou industrielles. Bien exploitée, elle constitue un instrument très efficace pour interpréter les conflits psychiques inconscients qui s'expriment dans un langage ésotérique et symbolique à travers la dénonciation de la sorcellerie, le fantasme de dévoration et les désirs meurtriers qui animent les sorciers, les anti-sorciers et les ensorcelés.

Tenant compte de ce qui précède, nous sommes obligé de dépasser l'opposition souvent trop simpliste entre le discours psychanalytique et la cure de désenvoûtement, pour procéder au dévoilement des aspects inconscients et subjectifs de la dénonciation de la sorcellerie.

Comme on peut le constater, notre intention théorique est non seulement de montrer la possibilité d'interpréter psychanalytiquement le combat sorcellaire, mais aussi de parvenir à situer ce procès dans l'histoire personnelle du sujet énonciateur. La pratique thérapeutique divinatoire et le discours des envoûtés ne sont vraiment significatifs et interprétables que lorsqu'ils sont considérés comme des expressions magiques des conflits personnels et interpersonnels.

Le travail de désenvoûtement apparaît comme un ensemble d'opérations de transfert et de contre-transfert des conflits inconscients des sujets envoûtés. La causalité interprétée dans ce travail ne se confond pas à la causalité culturelle ou démontrée. Elle est une forme causale spécialisée dans l'interprétation et le traitement des conflits psychiques et des tensions qui ont lieu au sein des structures ethno-parentales traditionnelles.

L'étude du phénomène de la duplication causale dans la pratique thérapeutique de l'anti-sorcier traditionnel nous entraîne progressivement au dévoilement des causes inconscientes et du sens profond de la dénonciation de la sorcellerie. Elle nous révèle le sujet parlant de l'envoûtement comme un sujet divisé entre sa conscience et son inconscience.

Le sujet dénonçant la sorcellerie est un individu qui conteste l'identité qui lui a été imposée par ses aînés. Il est à la recherche de la satisfaction de ses désirs inconscients. L'approche analytique et réflexive de sa dénonciation lui permet de découvrir ses désirs et ses intentions personnelles. Elle lui donne la possibilité de se définir soi-même et d'échapper à la domination des autorités traditionnelles, c'est-à-dire du père, de la mère et de leurs représentants au sein de la structure parentale.

Dans ce travail nous tentons de construire une philosophie africaine du sujet à partir d'une analyse en profondeur de la dénonciation de la sorcellerie. Le discours philosophique qui résultera de cette tentative plongera ses racines dans le sol préphilosophique de la culture magico-religieuse des peuples bantu.

Nous diviserons notre travail en trois parties. La première partie composée de quatre chapitres, analysera la base ethnophilosophique, les structures ethno-parentales, religieuses et parareligieuses du combat sorcellaire. Le premier chapitre développera les rapports existant entre l'ethnophilosophie des Bantu et la causalité magico-religieuse ou culturelle. Le second chapitre soulignera le caractère

universel de la sous-culture sorcière en s'appuyant sur l'enquête menée par Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie dans le Bocage français. Le troisième chapitre examinera les liens que les peuples bantu établissent entre leurs religions ancestrales, leurs institutions parentales et la sorcellerie. Le quatrième chapitre sera consacré à la définition des phénomènes de la sorcellerie, de l'anti-sorcellerie et de la divination. Tous ces quatre chapitres constitueront quatre étapes de la lecture ethnophilosophique du discours de la sorcellerie. À travers cette première lecture, la sorcellerie sera définie comme une lutte entre les forces maléfiques et les forces vitales.

La deuxième partie prolongera et approfondira la première en exposant brièvement quatre interprétations bantu de la sorcellerie. Le cinquième chapitre étudiera l'interprétation parapsychologique de la pratique d'une anti-sorcière luba-muntu du Zaïre. Le sixième chapitre analysera trois lectures scientifiques du discours de/sur la sorcellerie. Il s'agira de l'étude sociologique faite par le Dr Buakasa sur la sorcellerie chez les bantandu du Bas-Zaïre, de l'approche globale de l'envoûtement suivie par le professeur Hebga du Cameroun et de la psychothérapie multidimensionnelle des envoûtés inventée par le théologien zaïrois Masamba ma Mpolo. Le septième

chapitre mettra l'accent sur le caractère symbolique du langage magique utilisé par l'anti-sorcier, le sorcier et l'envoûté. Il insistera sur la nécessité de considérer le discours de/sur l'envoûtement comme un discours dans lequel se dit et se cache l'inconscient individuel.

La troisième et dernière partie s'appliquera à l'analyse des causes psychiques inconscientes et des significations cachées dans la dénonciation de la sorcellerie. Elle comprendra trois chapitres. Le huitième chapitre explicitera les principes fondamentaux et les étapes principales de notre approche psychanalytique et réflexive. Il nous montrera aussi comment s'effectue la conversion du mythe en fantasme et du fantasme en mythe, dans le langage symbolique de la sorcellerie. Le double renversement du langage magique nous présentera la sorcellerie: tantôt comme un discours magico-religieux spécifique à une culture déterminée, tantôt comme une forme symbolique traditionnelle à travers laquelle s'expriment (dans un langage à peine voilé) les conflits inconscients, les désirs meurtriers et les intentions personnelles.

Le neuvième chapitre dévoilera l'inconscient fantasmatique dans cinq cas d'envoûtement. Il nous introduira à la réflexion philosophique sur le dit

inconscient dans la dénonciation de la sorcellerie. Le dixième et dernier chapitre abordera la question de l'énonciation du vrai dans le langage magique à partir du concept spéculatif de l'inconscient élaboré par V. Descombes.

Notre brève conclusion résumera les points principaux traités dans la présente recherche avant de reprendre le problème de la tragédie du sujet dénonçant la sorcellerie. Au fond ce sujet clivé, traumatisé et angoissé se demande comment parler librement de lui-même, de ses propres désirs et de ses projets personnels dans un régime qui le contraint à se soumettre à la loi de l'autre, c'est-à-dire au représentant de l'interdit de l'inceste et du pouvoir parental, traditionnel. Cette question sera examinée à partir de l'exemple de l'anti-sorcière Makenga wa Nzambi qui a renoncé à son identité clanique pour se définir elle-même par rapport aux puissances invisibles.



Table de 518 cas consultés au Zaïre et à l'étranger de 1979 à 1984.

Régions	Bas-Zaïre tribus matrilineaires				Bandundu tribus matrilineaires			Équateur tribus patrilineaires		Kasaï-Oriental Ethnie patri- linéaire	Kasaï-Occidental Ethnie patri- linéaire	Shaba Ethnie patri- linéaire
Tribus	Manianga	Yambe	Ndibu	Ntandu	Pende	Yaka	Sakata	Mongo	Ngambe & Ngwande	Luba	Luba	Luba Shakandi
Nombre de cas traités	45	25	12	10	24	35	61	71	42	73	97	23
Ensorcelés mâles	30	15	10	8	15	25	40	42	20	30	40	12
Ensorcelés femelles	15	10	2	2	9	10	21	29	22	43	57	13
S: Père	25	10	8	5	5	10	31	38	18	50	48	3
S: Mère	10	5	1	0	3	5	12	10	7	10	17	0
S: Épouse	1	0	0	0	0	3	5	22	8	8	12	5
S: Mari	10	0	0	0	0	7	8	0	0	7	21	0
S: oncles ou tantes p.	10	8	5	5	10	5	7	41	25	60	68	18
S: oncles ou tantes m.	20	20	10	2	14	20	42	15	3	5	10	4
S: km. ou bp; bf. ou bs.	10	10	10	0	3	8	28	23	25	50	59	4

.../suite

(Suite)

Tribus	Manianga	Yambe	Ndibu	Ntandu	Pende	Yaka	Sakata	Mongo	Ngambe & Ngyande	Luba	Luba	Luba Shakandi
S: étranger à la famille de la victime	6	5	3	1	6	5	20	2	5	9	14	1
Crises ayant provoqué la mort de la victime	15	10	5	2	6	10	32	8	10	33	41	2
Crises ayant provoqué la mort du sorcier	10	5	8	3	5	6	21	10	3	27	38	5

Note. Le nombre de sorciers désignés n'est pas équivalent à celui de sujets envoûtés. Dans la plupart des cas consultés, les individus nommaient deux ou trois sorciers.

S = sorcier, bm = belle-mère, bp = beau-père, bf = belle-fille, bs = belle-soeur.

PREMIÈRE PARTIE
L'APPROCHE ETHNOPHILOSOPHIQUE DE LA SORCELLERIE
DANS L'UNIVERS MAGICO-RELIGIEUX
DES BANTU

CHAPITRE UN

L'ETHNOPHILOSOPHIE DES BANTU ET LA CAUSALITÉ MAGICO-RELIGIEUSE

La première tâche qui s'impose, lorsqu'on entreprend de soumettre à l'analyse critique la pratique de la sorcellerie et de l'anti-sorcellerie, telle qu'elle se déploie dans l'univers des Bantu, est de tenter de reconstruire la vision de l'univers qui sert de cadre à cette pratique. C'est à cette tâche que nous allons nous livrer dans ce premier chapitre.

Pour la mener à bonne fin, nous partirons de trois études différentes. D'abord celle de l'ethnophilosophe rwandais A. Kagame, qui nous servira de point de départ nous permettant de montrer la nécessité de dépasser l'approche purement ethno-linguistique pour entrer dans la conception bantou de l'homme et du monde. Puis celle de Placide Tempels, qui, bien que faite il y a quarante ans, demeure le dossier le plus indispensable pour le genre de recherche que nous entreprenons. Enfin les études cliniques et psychanalytiques de M.C. et E. Ortigues, qui serviront à démontrer le rapport existant entre le drame de la sorcellerie et la

définition de la place de chaque individu impliqué dans un procès d'envoûtement au sein d'une société ethnique noire africaine.

1. Les Bantu et leurs langues à classes

Vers un dépassement de l'approche ethno-linguistique du discours traditionnel des Bantu.

Dans son étude intitulée: l'ethno-philosophie (6) des Bantu, Alexis Kagame décrit les peuples dits Bantu comme suit:

La dénomination "Bantu" désigne un groupe culturel de races qui forment environ le tiers du continent. Leur aire s'étend des régions de l'Équateur - avec la pointe nord-ouest aboutissant à Douala-Yaoundé au Cameroun - jusqu'au Cap, moins la zone sud-ouest de la culture khoisanide. Bien que les "Bantu" n'appartiennent pas à une même race, ils partagent cependant les éléments généraux d'une même civilisation. Les groupes immigrés, installés à la périphérie de la zone, arrivaient par petits paquets et se laissèrent à la longue assimiler.

- 9
- (6) Le terme ethno-philosophie peut aussi s'écrire ethnophilosophie. C'est surtout Alexis Kagame qui l'a écrit en deux mots dans ses investigations philosophiques. Nous l'écrirons en un seul mot tout au long de cette recherche, tout en respectant l'orthographe d'Alexis Kagame lorsqu'il s'agira des citations tirées de ses études ethnophilosophiques africaines.

Le critère obvie de leur unité culturelle est leur système des langues à classes.

Dans toute l'aire "Bantu", en effet, les substantifs comportent un élément linguistique qui se place immédiatement avant la racine du mot. Cet élément que nous appelons classificatif comporte deux formes, dont l'une indique le singulier et l'autre le pluriel, tandis que la racine reste invariable. Ainsi avons-nous au singulier Mu-ntu Homme, et au pluriel Ba-ntu Hommes. La racine étant "ntu", mu et ba sont deux formes du classificatif (7).

Après avoir tracé les limites géographiques du territoire occupé par les peuples appelés Bantu, Kagame les définit par leur système des langues à classes. Ce système linguistique constitue, selon lui, le critère d'unité culturelle des Bantu. Mais que signifie concrètement l'expression langues à classes?

La réponse à la question posée ci-dessus implique la présentation des classes d'une langue bantu étudiée par des linguistes africains. Prenons comme paradigme la langue luba que nous avons étudiée en linguistique africaine. Cette langue est parlée dans les régions du Kasai Occidental et Oriental au Zaïre. À

(7) KAGAME, A., L'Ethno-philosophie des "Bantu", dans la philosophie contemporaine, par les soins de KLIBANSKY, R.; Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1971, (pp. 589-612), voir p. 590.

l'instar du kinyarwanda, la langue d'Alexis Kagame (8), le ciluba comprend huit classes pour les substantifs normaux:

<u>CLASSES</u>	<u>SINGULIER</u>	<u>PLURIEL</u>
1° mu - ba	muntu l'homme	bantu les hommes
2° mu - mi	muci l'arbre	mici les arbres
3° bu - ma	budimi le champ	madimi les champs
4° di - ma	diboko le bras	maboko les bras
5° lu - n	lukasu la houe	nkasu les houes
6° n - n	nzolo la poule	nzolo les poules
m - m	mbuji la chèvre	mbuji les chèvres
7° ci - bi	cintu la chose	bintu les choses
8° ka - tu	kazolo la petite poule	tuzolo les petites poules

- (8) KAGAME, A. a rédigé sa thèse doctorale sur La philosophie bantu-rwandaise de l'être à partir d'une étude systématique des catégories linguistiques du kinyarwanda. Depuis lors, plusieurs chercheurs africains tentent de reconstruire la vision des peuples bantu en se basant sur les diverses significations incarnées dans les structures linguistiques. C'est cette démarche que nous nommons l'approche ethno-linguistique de la sagesse traditionnelle africaine.

À côté de ces classes, les spécialistes en linguistique luba distinguent le préfixe ku de l'infinitif et les préfixes locatifs ku, mu, pu, ou, ko, mo, po. (9).

Ce qui nous intéresse dans l'étude des langues bantu, c'est le fait que le système des classes se retrouve presque partout avec quelques variations mineures. C'est pour cette raison que Kagame le considère comme le critère obvie de l'unité culturelle des Bantu. Mais, en plus de ce critère manifeste, il en existe un autre, moins apparent parce que caché dans les structures linguistiques et les différentes institutions, inventées par les différents peuples bantu. Ce second critère d'unification de la civilisation et de la culture des Bantu, c'est le système de la pensée profonde.

Le système de la pensée profonde particulière aux Bantu est constitué par des principes immuables, vécus et mis en pratique d'une manière implicite dans l'existence de chaque muntu. La reconstruction des éléments composant ce système se fait, selon A. Kagame, par l'analyse des principales catégories linguistiques et

(9) BUNDUKI (professeur), Cours de linguistique luba, Campus de Lubumbashi, Faculté des lettres, UNAZA, 1974, (inédit).

des documents juridiques et littéraires traditionnels: catégories de l'être, proverbes, contes, institutions juridiques, etc. Cette démarche archéologique est la spécialité de l'approche ethnophilosophique, discipline basée sur la recherche des éléments philosophiques incarnés dans les langues et institutions sociales et religieuses des peuples Bantu.

Dans le domaine de la recherche ethnophilosophique au sein de la civilisation et de la culture développées par les anciens Bantu, A. Kagame peut être considéré comme le protagoniste de l'analyse linguistique. En effet, ce philosophe muntu-rwandais s'est consacré durant toute sa carrière universitaire à l'exploration systématique des "philosophèmes" présents ou incarnés dans les différentes catégories linguistiques des langues bantu. Sa première étude ethnophilosophique portant sur la langue kinyarwanda, l'amena à reconstituer ce qu'il appela lui-même: La philosophie bantu-rwandaise de l'Être. Cet ouvrage est un véritable traité de métaphysique rwandaise fondée sur quatre catégories de la langue explorée: umuntu, l'homme, au pluriel abantu, les hommes; ikintu, la chose, au pluriel ibintu, les choses ou les êtres sans intelligence; ahantu, l'être localisateur, signifiant le lieu et le temps; enfin la catégorie ukuntu, l'être modal, signifiant toutes les

manières d'être de l'être, c'est-à-dire les sept dernières distinguées par Aristote: la quantité, la qualité, la relation, la passion, l'action, la position, la possession.

Les sept "catégories" ont en effet, ceci de commun, qu'elles explicitent des modifications de l'Être, la manière d'être de l'Être, soit en lui-même, soit vis-à-vis d'un autre être. Considéré sous cet angle, notre être modal exprime radicalement le contenu des sept "catégories" (10).

Notons en passant qu'Alexis Kagame établit une correspondance entre les quatre catégories de l'Être du kinyarwanda et les dix catégories aristotéliciennes. Nous venons de voir à quoi correspondent les deux dernières: ahantu, au lieu et au temps, tandis que ukuntu, aux sept dernières catégories d'Aristote. Quant aux deux premières: umuntu et ikintu, notre ethnophilosophe rwandais affirme qu'elles signifient la substance en kinyarwanda. Cependant, il précise que les Rwandais distinguent la substance raisonnable (umuntu) de la substance non-raisonnable (ikintu); l'homme, cet être

(10) KAGAME, A., La philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, mémoires in 80, 1956, (voir la section intitulée: À la recherche des "catégories" bantu-rwandaïses, pp. 99-122).

agissant avec intelligence, est considéré comme l'espèce unique d'un genre unique. Il y a donc une dualité entre l'essence de umuntu et celle de ikintu.

De plus, on ne peut définir umuntu que de façon tautologique. C'est pour cette raison que les Bantu ne cherchent même pas à le définir. Pour illustrer ce propos, reproduisons cette remarque d'A. Kagame faite aux Européens qui pensaient que les noirs ne savaient pas exprimer ce qu'est l'homme:

Certains Européens se sont fort amusés de la "naïveté de nos Bantu, lorsque ces derniers devaient répondre à la question: umuntu ni iki? ("L'homme, c'est quoi?"). Mis en demeure de donner la définition de l'être qui a l'intelligence, nos Bantu, après beaucoup d'embarras, finissaient par répondre: umuntu, ni umuntu nyine! ("L'homme c'est l'homme, justement"). Quelque chose comme ceci: "En formulant la question, vous avez vous-même donné la réponse, et il n'y a pas moyen d'en expliquer davantage!

Vous avez déclaré, en effet, le genre unique et l'espèce unique! Que répondriez-vous si l'on vous posait la question: "L'animal raisonnable (c'est-à-dire l'homme), qu'est-ce que c'est? (11).

(11) Ibid., p. 118.

Il est intéressant de voir, que les Bantu d'Alexis Kagame définissent l'homme de façon tautologique. Mais cette manière de décrire le muntu, ne nous apprend rien concernant la spécificité de la conception bantou de l'être raisonnable et de ses rapports avec le monde extérieur. En outre, la comparaison que Kagame tente d'établir entre les catégories du péripatéticien grec et celles qu'il a dégagées dans sa langue maternelle ne nous éclaire pas du tout sur la compréhension de la vision ntu de l'univers, de l'existence et de l'homme. Évitions- donc de nous arrêter à cette comparaison au risque de nous éloigner du véritable objectif de cette étude rigoureuse du discours ~~ethnophilosophique~~, à savoir l'élucidation du rapport existant entre la conception bantou de l'Être dans ses diverses manifestations et les croyances magico-religieuses véhiculées par le discours de/sur la sorcellerie.

Il faut donc orienter notre investigation vers la compréhension de la signification du ntu dans chacune des catégories linguistiques distinguées par Kagame dans la langue kinyarwanda. Car, en réalité, c'est la racine ntu qui constitue la pierre angulaire de l'édifice ethnophilosophique. D'ailleurs tous les problèmes métaphysiques et existentiels que se posent les ethnophilosophes bantou gravitent autour de la

signification que chacun d'eux donne à cette racine linguistique.

Si nous revenons aux quatre catégories kinyarwandaïses nous découvrirons que ntu se retrouve dans chacune d'elles. Le ntu est pour ainsi dire leur dénominateur commun. Voilà pourquoi on peut affirmer que les quatre catégories expriment différentes expressions ou manifestations du ntu. Aussi pouvons-nous les transcrire de la manière suivante:

<u>umu</u>	<u>iki</u>	<u>aha</u>	<u>uku</u>	ou encore	umu	
	ntu				iki	
					aha	ntu
					uku	

Dans le umu-ntu, le ntu se présente comme l'être agissant par l'intelligence, l'être opérant par la raison; il devient sans intelligence dans le iki-ntu; se mue en être localisateur dans le aha-ntu; et se manifeste comme être modal dans le ukuntu. Quelle est alors sa véritable signification? Que signifie le ntu selon les Bantu eux-mêmes et non selon Alexis Kagame? Le sens qu'Alexis Kagame donne à cette racine n'est-il pas différent de celui que lui donne le muntu ordinaire?

En effet, au sujet de la signification de ntu, Alexis Kagame affirme que cette racine correspond à l'être en général, placé au-dessus de toutes les catégories et pouvant devenir l'espèce de quelque autre; car aucune notion ne peut jamais se concevoir comme logiquement antérieure à celle de l'être.

Le ntu c'est le genre suprême. Ce genre suprême ne comprend pas Dieu, précise Kagame. Car, d'après lui, dans la culture des Bantu en général, et des Rwandais en particulier, Dieu ne fait pas partie de la classe des ntu. Telle est la conception kagamienne du ntu ou de l'être.

Mais que veut dire ce genre suprême au niveau existentiel ou si l'on veut dans le discours quotidien ou ordinaire du muntu? Autrement dit, que signifie le ntu dans l'existence concrète du muntu lui-même et de sa communauté ethnique ou parentale? À cette question précise, l'analyse linguistique ne nous donne aucune réponse satisfaisante. Car, dans le cadre théorique de la démarche ethno-linguistique, le ntu se présente comme un être abstrait, un concept vide, c'est-à-dire sans intuition.

Pour restituer à la racine ntu sa signification existentielle, il faut dépasser l'analyse linguistique de la conception bantou de l'être et les élucubrations métaphysiques qui l'accompagnent. Car, le problème de l'être se pose d'abord et avant tout au niveau de l'existence réelle et concrète du muntu au sein de sa communauté parentale, de sa société ethnique et dans le monde. C'est dans cette existence concrète du sujet muntu dans une société bien déterminée que le ntu trouve sa véritable signification historique. D'où la nécessité de partir de l'analyse du discours ordinaire et populaire des Bantu si l'on veut reconstituer ou retrouver le vrai sens de ntu et ses implications au niveau de l'existence individuelle et de la vie collective. C'est cette démarche que suit le philosophe zaïrois Mujynya N. Chiri dans son étude de L'homme dans l'univers des Bantu (12). Ladite étude porte sur les Bantu de la région interlacustre du Zaïre, peuples voisins aux banyarwandais.

Tout en tenant compte des catégories linguistiques dégagées par Alexis Kagame de la langue kinyarwandaise, Mujynya cherche à restituer la signification du ntu telle qu'elle se donne à travers le

(12) MUJYNYA, C., L'homme dans l'univers "des" Bantu, Lubumbashi, Presses Universitaires du Zaïre, 1972.

discours ordinaire ou traditionnel du muntu, discours formulé à partir d'un TOPOS bien déterminé, à savoir le système socio-culturel fondé sur les croyances magico-religieuses. Il exprime son point de vue théorique au sujet du ntu en ces termes:

Le NTU ou TU est non seulement commun aux catégories, mais il est logiquement antérieur à tout et s'étend à tout ce qui est. D'aucuns ont voulu voir en ce terme "ntu" l'équivalent de l'être contingent, l'"ens contingens". Nous ne trouvons pas de raisons valables pour lui imposer ce caractère limitatif, d'autant plus que l'Être nécessaire est lui-même souvent désigné par le nom Muntu Mukulu, ce qui signifie le Grand Muntu, le Vivant par excellence, la Personne. Muntu, dans son sens le plus général, ne désigne pas seulement l'être humain, mais la personne, tout être intellectuel. Dieu lui-même est un "ntu". Que serait-il d'autre? NTU n'est pas une expression qui désignerait une catégorie d'êtres, il s'étend à tout ce qu'on appelle en philosophie occidentale substance ou accident. NTU est, en un mot, "ce qui est, ou pourrait être". Il est l'être tout court, ni plus ni moins.

Pour les Bantu, chaque ntu ou chaque être possède sa force propre. Cette force est, suivant les catégories d'êtres qui l'incarnent, spirituelle chez les esprits, vitale chez les hommes et les animaux, végétale chez les plantes, et minérale chez les êtres dits inanimés en philosophie européenne. Toute manifestation de cette force devient elle-même capable de porter des effets. C'est ainsi que les Bantu croient que la parole, le geste ou la pensée d'un homme peut porter des effets fastes ou néfastes en faveur ou en défaveur d'une personne (13).

(13) Ibid., p. 15.

Tout en définissant le ntu au niveau théorétique comme ce qui est ou pourrait être, Mujynya prend la précaution de lui redonner sa signification existentielle en recourant à la conception bantu de l'être dans ses différentes manifestations. Cette conception est une vision dynamique du ntu basée sur le drame de l'existence, sur le combat pour la vie et contre la mort. La vision dynamique du ntu dans ses diverses expressions l'amène à saisir le rapport que les anciens Bantu ont eux-mêmes établi entre l'être et la force. Le ntu se définit dans ce cadre gnoséologique comme la force se manifestant de diverses manières. C'est dans ce sens vulgaire, si l'on peut dire, que le ntu est conçu, perçu et vécu dans la conscience du muntu, surtout à travers le discours magico-religieux, particulièrement ou plus précisément dans le combat de sorcellerie.

Il y a plus. Le discours de/sur la sorcellerie et les explications magico-religieuses que les Bantu formulent à propos des paroles, des gestes, des attitudes ou des pensées de certains individus présumés sorciers, se présentent comme des textes traditionnels véhiculant une symbolique très ancienne et livrant dans un langage simple, vivant, dramatique et envoûtant, la tragédie du sujet muntu au sein de sa collectivité parentale et tribale. Cette tragédie s'exprime à travers le langage

que lui fournit la conception bantu de l'être et de l'existence. Et cette conception se donne comme une élaboration sophistiquée et une expression subtile de tout ce qui se passe dans la vie consciente et inconsciente de tout sujet engagé dans le combat de la vie au sein du système socio-culturel mis au point par les anciens Bantu, système basé sur la primauté de la communauté par rapport à l'individu.

De tout ce qui vient d'être avancé précédemment, il appert que la vision bantu de l'être, de l'homme, du monde, de la vie et de la mort, doit être prise au sérieux si l'on veut pénétrer le fond caché du discours magico-religieux et du symbolisme de la force vitale.

La vision bantu de l'être et de l'existence humaine n'est donc pas une simple jonglerie linguistique (14). Elle reflète au niveau de la pensée le drame

(14) L'expression est d'Alexis Kagame qui fait dire à l'un de ses personnages, Gama, dans La philosophie bantu-rwandaise de l'être ce qui suit: "J'attends donc, après ces "jongleries" linguistiques des preuves d'ordre philosophique..." (p. 114). On peut bien se demander si l'entreprise ethno-linguistique ne risque pas souvent de conduire les ethnophilosophes bantu à faire des simples exercices linguistiques.

de l'existence concrète du muntu et de la collectivité dans laquelle il vit. Pour en saisir la quintessence, il faudra nécessairement se mettre à l'écoute de la parole magico-religieuse, cette parole qui symbolise et exprime la lutte entre la force vitale et les forces de la mort.

Comme on peut le constater, la notion de force vitale nous ramène inéluctablement à la philosophie bantoue de Tempels. Dans cet ouvrage, l'auteur tente d'élucider le fondement ontologique et existentiel des institutions, de l'existence, des croyances et des pensées du muntu vivant dans la culture luba shakandi. Ce fondement ontologique de la conception bantu-luba de l'homme et du monde se donne pour une grille de lecture dynamique du combat de sorcellerie, non seulement au sein des ethnies bantu, mais aussi dans toute culture magico-religieuse.

Avant d'aller montrer la pertinence de cette dernière observation, exposons brièvement la vision bantu de l'univers telle qu'elle a été présentée par Placide Tempels dans La philosophie bantoue. Cet ouvrage ethnophilosophique est le résultat d'une enquête ethnographique menée systématiquement au sein du peuple luba-shakandi, dans l'ex-province du Katanga de 1933 à 1943. C'est donc une recherche basée sur des

observations ethnographiques pertinentes et sur des études comparées entre les éléments culturels luba et ceux enregistrés chez d'autres peuples voisins, comme les Bashila, les Babemba, les Bazela, les Bayeke, les Bashwahili et les Alunda du katanga (aujourd'hui région du Shadā) (15). On ne peut saisir le fil conducteur du discours magico-religieux et des accusations de sorcellerie, sans passer par un examen objectif des principales thèses émises dans cet ouvrage vieux de quarante ans.

(15) Pour plus de détails au sujet des enquêtes ethnographiques menées par Placide Tempels au Katanga et de ses conclusions ethnophiles concernant la sagesse profonde des Bantu et la philosophie occidentale, nous renvoyons les lecteurs à l'étude du professeur SMET, A. intitulée: Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes, Kinshasa-Limete, Faculté de Théologie Catholique, Département de philosophie et religions africaines, 1982, 100 p. Dans ce document, SMET reproduit le matériel ethnographique utilisé par Tempels dans la formulation de sa "philosophie bantoue".

2. L'ethnophilosophie des Bantu dans La philosophie bantoue (16) de Tempels

Pour expliciter la conception bantou de la causalité et la vision magico-religieuse de l'existence, nous avons montré la nécessité de partir du discours ordinaire des peuples bantou, de leur sagesse, c'est-à-dire de leurs manières de penser, de percevoir et

-
- (16) Tempels a déformé l'orthographe du mot Bantu par Bantoue. Alexis Kagame justifie la première transcription de ce terme comme suit: "Nous orthographions "bantu"; la forme "bantou, bantous, bantoue, bantoues" francisée comporte deux inconvénients: elle défigure le terme, car les intéressés ne l'écrivent pas ainsi; ensuite, la désinence u (la racine étant en réalité nt) joue un rôle important si vous considérez qu'elle n'est pas isolée, mais se trouve en parallèle avec une catégorie d'autres termes, comme umuzimu. etc (...)" (cf. KAGAME, A., L'Ethno-philosophie des bantou, Extrait de La philosophie contemporaine. Chroniques, par les soins de Klibansky, Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1971, t IV, pp. 589-612, dans SMET, A.J., Philosophie Africaine, textes choisis I, Kinshasa, Rectorat, P.U.Z. 1975, Notes p. 115. Voir aussi dans La philosophie bantou-rwandaise de l'Être, aux pp. 13-14, 236-241, à propos de l'importance de la désinence u du point de vue philosophique. Nous conformant aux instructions techniques de Kagame, nous adopterons dans cette recherche l'orthographe bantu au lieu de bantoue. Signalons en passant que le mot bantu est invariable. Il s'écrit de la même façon au féminin comme au masculin. Toutefois, lorsqu'il est écrit sous la forme "bantou", inventée par les africanistes et les linguistes étrangers, il devient variable. Nous suivrons cette dernière transcription dans les citations de Tempels ou d'autres ethno-philosophes qui l'utilisent encore.

de juger les événements qui se produisent dans leur existence et dans l'univers. C'est ce que dit Tempels dans La philosophie bantoue. Cet ouvrage garde encore sa valeur et son actualité tant au niveau de la conception bantou de l'existence que sur le plan individuel. Cela veut dire que, malgré les critiques dont il a fait l'objet depuis sa traduction en langue française en 1945 (17), il demeure un dossier important, sinon indispensable, dans la compréhension et le dépassement de

-
- (17) La première traduction de La philosophie bantoue de Tempels a été faite par A. Rubbens en 1945. L'original, écrit en néerlandais par Tempels lui-même, parut sous forme d'articles dans la revue Band en 1945 (voir la bibliographie à la fin de cette thèse). Les problèmes suscités par la publication de cet ouvrage tant dans les milieux africanistes que dans les cercles philosophiques africains ne nous intéressent pas dans cette investigation. Ce qui nous préoccupe présentement c'est la fécondité de la thèse ethnophilosophique de Tempels et ses implications au niveau de l'existence du muntu, surtout lorsque celle-ci est menacée dans sa force vitale. C'est en utilisant la force vitale comme grille de lecture et d'interprétation du combat de sorcellerie qu'on arrive à saisir la véritable importance de la découverte de Tempels dans le domaine de la compréhension de l'univers du-muntu et de ses mystères.

Pour ceux qui s'intéressent encore à la critique de l'ethnophilosophie, il suffira de lire l'ouvrage du béninois HOUNTONDJI, P.J., Sur la philosophie africaine, (Maspero, 1976) et l'article du camerounais EBOUSSI, B., F., Le bantou problématique, dans Présence Africaine, n.66, 1968, pp. 4-40, pour reconstituer les principaux griefs formulés au sujet de la démarche tempelsienne et du contenu de son ouvrage.



la mentalité magique traditionnelle de l'homme vivant dans le système socio-ethnique organisé par les anciens Bantu.

Le centre de la vision bantou de la vie et du monde

Selon La philosophie bantoue de Placide Tempels, la conception bantou de la vie et du monde repose sur une seule valeur: la force vitale.

Il est, dans la bouche des noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur le leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans tous leurs faits et gestes.

Cette valeur suprême est la vie, la force, vivre fort, ou force vitale.

De tous les usages dont nous ne saisisons pas le sens, les Bantu diront qu'ils servent à acquérir la vigueur ou la force vitale, pour être fortement, pour renforcer la vie, ou pour assurer sa pérennité dans la descendance (18).

(17) suite

Toutefois, il faut souligner que les critiques de l'ethnophilosophie de Tempels et de ses disciples bantou n'ont pas contribué à la libération du discours philosophique et scientifique africain. Elles ne sont pas parvenues à mettre à la disposition du chercheur et de l'homme de la rue les outils nécessaires pour la compréhension et le dépassement de la vision traditionnelle du monde basée presque exclusivement sur des croyances magico-religieuses.

(18) TEMPELS, P., La philosophie bantoue, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 30. Note. Pour toutes nos citations nous utiliserons cette édition.

La force vitale ou la puissance vitale constitue, selon le missionnaire belge, le point central de la pensée et de l'existence des Bantu. C'est à travers ce concept existentiel qu'ils perçoivent et jugent les rapports que chaque individu entretient avec les autres, le monde naturel, les esprits des ancêtres, les morts et l'Être suprême. On ne peut donc pas entrer en dialogue avec les peuples bantou et comprendre leurs pensées, leurs attitudes, leurs comportements, leurs croyances magico-religieuses et le fondement de leurs institutions ethniques, claniques et lignagères sans passer par la grille de la force vitale.

Différence relative entre la vision bantou et la
conception européenne de l'être

Pour le muntu l'être est force, la force vitale c'est l'être. Sa notion de l'être est essentiellement dynamique, pour ne pas dire mystico-vitale. Le muntu parle, agit, pense et vit comme si, pour lui, la force était un élément nécessaire de l'être. "La notion de force, est donc liée essentiellement à la notion d'être (19)", affirme Tempels.

(19) Ibid., p. 35.

Dans l'esprit du muntu, la force vitale n'est pas un accident. Elle est l'essence même de l'être, sa substance, sa quiddité. La force est ce qui fait être l'être; c'est ce sans quoi l'être n'est pas l'être. L'être de tout existant, c'est la force vitale. En dehors de la force vitale, il n'y a pas d'être. On ne peut parler d'être que là où il y a une force vitale. D'où la différence entre la notion européenne de l'être et celle des Bantu:

L'être est force, la force est être. Notre notion d'être, avoue Tempels, c'est "ce qui EST", la leur "la force qui est". Là où nous pensons le concept "être", eux se servent du concept "force". Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature (20).

La notion de force occupe dans la pensée bantu la place qu'occupe celle de l'être dans la pensée européenne traditionnelle. La force caractérise toute la vision bantu de l'univers et de l'existence. Alors que le problème métaphysique du penseur européen est celui de l'être ou du non-être, la question fondamentale du

(20) Ibid., p. 36.

penseur muntu est d'être fort ou de ne pas être fort, c'est-à-dire de garder ou de perdre sa force vitale. Toute la conception traditionnelle des Bantu est fondée sur la force vitale. Ils conçoivent l'Être suprême ou Dieu, l'homme ou l'être opérant par la raison, les êtres inanimés et les animaux comme des forces, capables d'augmenter ou d'anéantir la force de chaque individu et de la communauté humaine, parentale, clanique, tribale ou ethnique. Toutes les forces agissant dans l'univers visible et invisible peuvent contribuer au renforcement de la force vitale de la personne et de sa famille; elles peuvent aussi être utilisées pour la destruction de cette même force vitale.

À l'instar de la vision leibnizienne de la causalité, toutes les forces de l'univers sont conçues chez les Bantu par rapport à l'homme. Cette vision peut être considérée comme universellement africaine ou noire africaine. Les professeurs Mujynya (21) et Lufuluabo (22) l'ont bien démontré dans leurs investigations ethnophilo-sophiques. Tandis que dans La notion luba-bantoue de l'être, Lufuluabo fit la démonstration de l'existence

(21) MUJYNYA, C., dans op. cit.

(22) LUFULUABO, M., La notion luba-bantoue de l'être, Louvain, 1964.

d'une force mystico-vitale agissant pour le bonheur ou le malheur de l'individu, Mujynya dans L'homme dans l'univers "des" Bantu, parvint à reformuler l'équation tempelsienne: Être=Force, à partir d'une étude systématique de la situation du muntu vivant dans la région interlacustre du Zaïre. Leurs analyses et leurs réflexions ethnophiles philosophiques constituent un examen sérieux de l'hypothèse de Tempels et une preuve de sa fécondité.

La vérification de l'hypothèse de Tempels a été aussi faite à l'époque où ce missionnaire vivait encore au Congo belge. En effet, durant cette période, un missionnaire oeuvrant dans la région de l'Équateur,⁷ au Nord-Ouest du pays, écrivit à Tempels la note suivante reproduite dans La philosophie bantoue:

Mes constatations dans le domaine linguistique me confirment combien votre étude est universellement africaine. Chez nos Ngbaka le "substantif" ne désigne pas tant la chose comme étant "cela", mais plutôt comme étant "ainsi". Nous envisageons l'être de la chose, eux considèrent la force de cette chose. Être plus ou moins force vitale, voilà ce qui constitue pour eux "l'être de la chose" (23).

(23) Cité par TEMPELS, P., dans op. cit., p. 36, (Note 2).

Ces constatations, faites dans le domaine linguistique au sein d'une tribu et d'une culture éloignées de celle explorée par Placide Tempels dans l'ex-province du Katanga, prouvent suffisamment l'universalité zaïroise de la conception bantu de l'être. Toutefois, il faut souligner que cette vision est caractéristique à toute société fondée sur des croyances magico-religieuses ou mystico-vitales. Elle est donc valable pour toutes les ethnies bantu, mais aussi chez tous les peuples ayant au sein de leurs sociétés respectives un noyau ou un foyer magico-religieux ou une sous-culture magique. Nous verrons dans le second chapitre la pertinence de cette affirmation lorsque nous procéderons à une lecture dynamique d'une sous-culture magico-religieuse développée dans un pays situé loin de la culture et de la civilisation des Bantu. Cette lecture nous permettra de découvrir le rapport existant entre la métadynamique bantu et le combat de sorcellerie au sein d'une culture magico-religieuse déterminée. Pour l'instant poursuivons l'étude de la conception bantu du monde et de l'homme telle qu'elle se présente dans l'oeuvre ethnophilosophique de Tempels.

Les différentes forces selon les Bantu

D'après la vision bantu du monde et de l'existence étudiée par Tempels chez les baluba et leurs

voisins, il existe différentes forces dans l'univers et la société humaine: les forces invisibles (divines, démoniaques, bonnes ou mauvaises, les esprits des ancêtres bienveillants ou malveillants, etc.), les forces humaines visibles et cachées, fastes ou néfastes, les forces animales, végétales et minérales ou géologiques. Toutes ces forces peuvent contribuer au renforcement ou à la destruction de la vie humaine; elles sont capables de nuire à la vie des individus ou de la renforcer, selon les intentions qui les animent.

Il existe une sorte de hiérarchie dans le système des forces chez les Bantu:

Par dessus toute force est l'Être tout-puissant, l'esprit créateur de tout l'univers, le Mwine bukomo bwāndi, le Vidi Mukulu, le Nzambi Mpungu, dirait le mukongo, l'Être suprême qu'aucune force ne peut ni renforcer ni déforcer (24). Il donne force, vie, existence, sagesse et intelligence aux hommes. Aucune force extérieure n'exerce une influence quelconque sur lui.

(24) Note. Le terme déforcer est utilisé par Tempels pour décrire l'influence négative des forces néfastes sur la force vitale d'un individu.

Après Dieu, viennent les premiers pères de familles Bantu, les fondateurs des clans, que Tempels appelle archipatriarches, en référence aux pères de la famille chrétienne universelle.

Ces archipatriarches, les premiers à qui Dieu communiqua sa force vitale, ainsi que les pouvoirs d'exercer sur toute leur descendance leur influence d'énergie vitale, constituent le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu. Ils occupent dans la conception nègre un rang si élevé qu'ils ne sont plus considérés comme de simples humains trépassés. Ils ne sont plus désignés parmi les mânes, et chez les baluba, ils sont désignés comme ba-vidye, êtres spiritualisés, êtres appartenant à une hiérarchie supérieure, participant dans une certaine mesure, directement à la force divine (25).

Après les archipatriarches, viennent les défunts de la tribu. Ils sont à leur tour ordonnés selon leur degré de primogéniture. C'est par ces défunts que les aînés exercent leur influence vitale sur la génération encore vivante. Les rapports entre les aînés et les jeunes dans une lignée sont liés à l'influence que les esprits des défunts exercent sur tous les membres de la famille.

Les vivants sont classés d'après leur être même, c'est-à-dire d'après leur puissance organique ou leur force vitale.

(25) TEMPELS, P., op. cit., p. 42.

Enfin, viennent en dernier lieu les autres forces, celles des animaux, des végétaux et des minéraux. Au sein de chacune de ces classes se trouve une hiérarchie suivant la puissance vitale, le rang ou la primogéniture.

De là découle que l'on peut retrouver une analogie entre un groupe humain et un groupe inférieur, (dans la classe animale par exemple), analogie fondée par la place relative occupée par chacun de ces groupes par rapport à sa classe propre. Telle serait une analogie fondée sur la primogéniture, ou sur un rang déterminé de subordination. Un groupement humain et une espèce animale peuvent occuper dans leur classe respective un rang relativement égal ou relativement différent. Leurs rangs vitaux peuvent être parallèles ou dissemblables. Celui qui est le chef dans l'ordre des humains "montre" son rang supérieur par l'emploi d'une peau d'animal royal. Le respect de ce rang de vie, le souci de ne pas se placer plus haut qu'on est ou de se tenir à sa place, la nécessité de ne pas se poser en égal vis-à-vis de forces relativement supérieures, tout cela pourrait fournir la clé du problème tant disputé du "tabou" et du "totem" (26).

Le souci de ne pas se placer plus haut qu'on n'est ou de se tenir à sa place, et la nécessité de ne pas se poser en égal vis-à-vis de forces relativement supérieures constituent le fondement des systèmes coutumiers et politiques de l'Afrique traditionnelle et moderne. Ce souci et cette nécessité sont d'ailleurs à

(26) Ibid., p. 43

la base du combat de sorcellerie que se livrent les Bantu en tout temps et en tout lieu (où ils se retrouvent en communauté de vie).

La sorcellerie et la place de l'individu dans la société

En réalité, tout le problème ou le drame humain de la sorcellerie réside dans la définition de la place qu'occupe chaque individu impliqué dans un procès d'envoûtement au sein d'une société ethnique bien déterminée. Il y a un rapport entre la hiérarchie dégagée par Tempels et le drame de la sorcellerie au sein des communautés parentales, lignagères ou claniques bantu. Ce rapport nous a été révélé à travers l'étude analytique de M.C. et E. Ortigues: Oedipe africain.

La question principale que se posent les auteurs de cette exploration des sujets sénégalais se plaignant d'ensorcellement, de maraboutage et de possession par les rabs, est celle de savoir quelle est la place du sujet envoûté dans ce qu'il déclare à propos de sa situation dramatique. Tel est le point central de leur psychothérapie des envoûtés.

Pour éclairer ce point précis, les Ortigues procèdent par une série d'entretiens permettant de

recueillir les matériaux d'un diagnostic indispensable. C'est durant ces entretiens, c'est-à-dire tout au long de l'écoute du discours ordinaire des envoûtés, que se développe une relation transférentielle entre consultant sénégalais (le plus souvent un jeune écolier) et analyste européen.

Examinant attentivement plusieurs cas cliniques, les Ortigues arrivent à constater dans la plupart d'entre eux la présence des fantasmes du père analogues à ceux que l'on trouve en Europe. Cependant, ces fantasmes ont tendance à évoluer autrement que dans la culture européenne. Trois variables caractérisent cette évolution: le phallus collectif, l'ancêtre inégalable et le drame de dépasser le frère. Ces trois variables se retrouvent dans les cas d'ensorcellement, de maraboutage et de possession par les rabs. En analysant ces différents cas, on retrouve le souci de ne pas se placer plus haut et la nécessité de ne pas se poser en égal par rapport aux forces relativement supérieures.

Le phallus collectif dans le cas 9 analysé par les Ortigues

Birame G., 14 ans, Wolof, musulman, souffrant d'énurésie. Le père déclare que l'enfant est impuissant..

C'est le drame au sein de la famille. Le manque de fécondité ou de puissance sexuelle chez un garçon est un problème très grave en Afrique noire.

Mais Birame déclare lui-même: "je ne suis pas malade, c'est mon père qui dit que je suis malade; si mon père disait: "tu es guéri", je serais guéri" (27). L'enfant remet ainsi en question le discours officiel de sa famille. Il conteste pour ainsi dire l'autorité du père, le représentant de ce discours traditionnel.

À travers cette situation dramatique c'est la fécondité, c'est-à-dire la survie de toute la lignée qui est en jeu; la sexualité est perçue sous l'aspect de la multiplication ou de la croissance de la puissance vitale de la famille. C'est pourquoi les analystes parlent dans ce cas précis de phallus collectif.

Le marabout consulté par la famille de Birame affirma que le jeune était devenu impuissant parce qu'il avait uriné sur un tas de cendre. Mais Birame réfuta cette explication causale et posa son problème au niveau du conflit opposant son père et sa mère. Pour lui, c'est

(27) ORTIGUES, M.C. et E., Oedipe Africain. Paris. Éditions L'harmattan, (3^e éd), 1984, p. 64.

la tension existant entre son père et sa mère qui était à la base de sa maladie. C'est à ce niveau qu'il faudra justement chercher ce qui se cache derrière l'interdit de "ne pas uriner sur un tas de cendre".

L'ancêtre inégalable

À travers le symbole de l'ancêtre inégalable, les Ortigues essaient "d'indiquer comment l'image du père en tant que législateur et rival tend à se confondre avec l'image de l'autorité collective ou de l'ancêtre" (28). Analysant trois cas cliniques, les Ortigues constatent une fusion de plus en plus poussée de l'image du père et de celle de l'ancêtre (29). La question qui se pose tout au long de cette investigation est la suivante:

Qu'est-ce donc alors que résoudre une situation oedipienne dans un monde où la fonction symbolique du père reste attachée à l'ancêtre? On ne peut se penser égal ou supérieur à l'ancêtre (...); il n'y a pas dans ce monde-là plusieurs places des pères à rapports réciproques; il s'agit plutôt... de trouver sa place dans une hiérarchie de fratries ou de groupes d'âges (30).

(28) Ibid., p. 67.

(29) Ibid., p. 67-69

(30) Ibid., p. 75. C'est nous qui soulignons pour marquer le rapport existant entre la structure hiérarchique des communautés parentales négro-africaines, le problème oedipien et le conflit de sorcellerie.

La lutte entre les enfants de même âge ou d'un même groupe d'âge a des rapports avec les jeux de rivalité et d'attraction qui s'effectuent dans la culture, mieux la parenté négro-africaine. C'est pourquoi les Ortigues tirent la conclusion suivante à propos de la manifestation du complexe d'Oedipe chez les Africains en comparaison au modèle européen:

Dans le modèle européen du complexe d'Oedipe, le fils s' imagine tuant le père. Ici la pente typique serait plutôt: le fils se référant par l'intermédiaire du père à l'ancêtre déjà mort donc inattaquable et constituant ses "frères" en rivaux. C'est pourquoi les représentations que nous avons utilisées, phallus collectif, ancêtre inégalable, ne peuvent se comprendre qu'en fonction du terme où elles conduisent, le jeu de rivalité-solidarité entre les frères (31).

N'est-ce pas le même jeu que nous révèle la hiérarchie découverte par Placide Tempels dans l'univers des Baluba du Katanga? Voyons comment se présente ce jeu de rivalité-solidarité entre frères à travers la grille analytique mise au point par les Ortigues au Sénégal.

Le drame de dépasser le frère (32)

C'est tout un drame dans les familles, les lignées, les tribus et les ethnies négro-africaines

(31) Ibid., p. 79.

(32) Ibid., p. 80-115.

anciennes ou modernes, que celui de dépasser les autres frères. L'étude des cas 92, 108, 202 analysés par les Ortigues, montre que la rivalité oedipienne se joue à travers la lutte entre frères d'un même groupe d'âge au sein des communautés négro-africaines. Mais, ce n'est là qu'un déplacement du champ de bataille. Les mécanismes de ce déplacement se présentent comme suit:

La rivalité nous paraît d'abord être systématiquement déplacée sur "les frères" qui polarisent les pulsions agressives. (...)

Le déplacement se fait d'abord du père aux "oncles", ce qui donne: les pères des enfants qui ont moins bien réussi que moi m'en veulent, me maraboutent, cherchent à m'éliminer...(33).

Ainsi, la symbolique (ou le symbolisme (34)) du maraboutage donné à l'individu la possibilité d'exprimer sa rivalité envers ceux qui l'empêchent d'être quelqu'un, c'est-à-dire d'occuper la place qui lui revient dans la fratrie. Elle dévoile aussi l'objectif ultime de tout jeune sénégalais analysé, à savoir: devenir quelqu'un, avoir un statut viable au sein de la parenté. Cette

(33) Ibid., p. 92.

(34) Note. Nous préciserons la signification de ce terme dans le contexte du discours de/sur la sorcellerie dans la deuxième partie qui sera consacrée à l'étude descriptive de quatre travaux sur la sorcellerie bantou.

visée n'est autre chose que la recherche de se définir soi-même à l'intérieur du système parental traditionnel. L'autoposition de soi par soi se réalise ou tend à s'effectuer à travers ce que le sujet arrive à faire tant sur le plan de la famille qu'au niveau personnel. Sur le plan familial, la fécondité et la capacité de subvenir aux besoins de ses parents constituent les deux points principaux de la manifestation de la réussite individuelle. Honteuse est la situation de celui qui est stérile et qui ne peut subvenir aux besoins de sa mère, de son père, de ses frères, de ses soeurs, de ses oncles, de ses tantes et de ses neveux.

Dans le contexte socio-ethnique négro-africain la honte prend la place qu'occupe la culpabilité dans les civilisations euro-américaines. On ne se sent vraiment coupable en Afrique noire que lorsqu'on a transgressé un interdit ou un tabou familial. Les interdits et les tabous jouent un rôle très important dans le processus d'intégration de l'individu au sein de la parenté, de la lignée et du clan en Afrique noire. Ils sont liés aux systèmes ethno-parentaux basés sur la primogéniture. Dans ces systèmes le statut de chaque individu est bien défini.

La question que nous nous posons, à la suite des analyses de M.C. et E. Ortigues, et de l'investigation ethnophilosophique de Placide Tempels, est de savoir si le fait que la place de chaque individu et son rôle sont bien déterminés dans le système ethnique négro-africain en général, et chez les Bantu en particulier, n'est pas à la base du combat meurtrier que se livrent sans cesse les gens vivant au sein de ces communautés humaines. Il faut bien se demander si les forces nuisibles et invisibles du sorcier ne symbolisent pas les puissances des individus qui empêchent les autres de s'épanouir harmonieusement au sein de la fratrie et de la parenté.

La lutte permanente contre les forces nocives de la sorcellerie ne traduit-elle pas la tragédie dans laquelle se trouve tout individu qui refuse de se placer sous le contrôle des forces vitales des aînés et cherche à se poser comme égal ou supérieur aux forces considérées traditionnellement comme élevées dans la hiérarchie familiale ou parentale? L'étude analytique et réflexive des discours de/sur la sorcellerie nous donnera les éléments nécessaires à la formulation d'une réponse adéquate à ce propos. Retenons pour l'instant le lien qui existe entre la hiérarchie des forces vitales dans les lignées,

les ethnies, les clans, les tribus, les sociétés bantu ou négro-africaines, et le combat de sorcellerie. Ce lien nous permettra d'envisager les procès de sorcellerie dans leur véritable contexte socio-culturel. D'où la nécessité de passer par l'approche ethnophilosophique de Tempels pour mieux poser le problème au sein de la culture et de la civilisation des Bantu et de tout peuple négro-africain vivant dans un système parental similaire.

Ce qui est remarquable et frappant dans l'univers socio-culturel des Bantu, c'est le fait que toutes les forces vitales concourent au renforcement de la vie des individus et de leurs lignées respectives. Ces forces coopèrent pour ainsi dire entre elles pour l'accroissement de la vie, de la vigueur, de la fécondité, de la puissance, de la sagesse et de l'intelligence des individus vivant au sein d'une communauté parentale, lignagère ou tribale.

Toute la création est centrée sur l'homme, sur ceux qui forment les différentes lignées et les diverses ethnies des Bantu. C'est ce qui amène Tempels à dire ce qui suit:

Les forces supérieures et les forces inférieures sont considérées par les Bantous dans leur rapport avec les forces des hommes en vie. C'est pourquoi j'ai préféré qualifier les

influences de créature à créature, des causalités de vie plutôt que des causalités d'être, ou de force, comme nous les avons désignées provisoirement; en effet, même les êtres inférieurs, les êtres inanimés, les minéraux sont des forces qui, par leur nature, sont mises à la disposition des hommes, des forces humaines vivantes, ou des forces vitales des hommes (35).

En réalité, toutes les forces sont en rapport les unes avec les autres. Et ces rapports passent inéluctablement par les hommes. Entre les humains eux-mêmes, il y a aussi un échange des forces vitales et des forces nuisibles. Certains individus peuvent renforcer ou anéantir les forces vitales d'autres membres de leurs communautés parentales ou lignagères. C'est dans ce contexte précis de tension dans les rapports parentaux qu'il faut envisager le procès de sorcellerie pour mieux saisir son véritable contenu psychosociologique.

La connaissance des dimensions psychosociologiques du combat de sorcellerie suppose la compréhension des lois qui régissent les rapports entre forces vitales à l'intérieur d'une parenté ou d'une lignée. Car ce sont ces lois qui sont en jeu dans le phénomène de rivalité-solidarité caractérisant l'existence humaine au sein des communautés bantou.

(35) TEMPELS, P., op. cit., pp. 44-45.

Les lois de causalité de vie

Un homme (vivant ou trépassé) peut directement renforcer ou diminuer la force d'un autre homme auquel il est lié par le lien de sang. Mais cette action n'est possible que si le premier individu dispose de plus de force vitale que le second. Elle est inopérante dans le cas où le second se trouve nanti de pouvoirs exceptionnels. D'où la nécessité pour tout homme qui veut attaquer la force vitale d'un autre d'être le géniteur (son père, son oncle, sa mère, son grand-père, sa grand-mère, sa tante, etc.) et l'aîné de la victime.

La force vitale humaine peut influencer directement dans leur substance même des "êtres-forces-vitales-inférieurs". C'est ainsi que les chefs des clans peuvent influencer, négativement ou positivement les autres membres de leurs clans, le sol, le climat, la fécondité, la santé des enfants, etc.

Un homme, membre d'un clan bien déterminé, peut exercer une influence sur un autre homme du même clan, en agissant sur une force inférieure (animale, végétale ou minérale), par le truchement de laquelle il l'atteint. De là l'importance accordée aux fétiches et aux paroles maléfiques ou bénéfiques dans les communautés des Bantu.

Les fétiches ou les nkisi (en kikongo) en soi ne peuvent ni renforcer ni détruire la force vitale du muntu. Mais c'est la force magique du féticheur qui confère aux fétiches l'énergie nécessaire au renforcement ou à l'anéantissement d'un individu. À ce propos Tempels écrit :

- Certains auteurs prétendent que les êtres inanimés, pierres, roches ou plantes et arbres, sont distingués par les Bantous comme des "bwanga", comme exerçant leur influence vitale sur tout ce qui s'en approche. Les forces inférieures agiraient-elles par elles-mêmes sur des forces supérieures? Certains auteurs répondent par l'affirmative. Quant à moi, je n'ai jamais rencontré d'indigènes qui accrédi-taient cette thèse. Cette éventualité en outre me paraît en contradiction, avec les principes généraux de la théorie des forces, qui elle aussi est exprimée dans les dires des Bantous. Suivant la métaphysique bantoue, il est exclu que la force inférieure exerce par elle-même une action vitale sur une force supérieure. C'est un point sur lequel j'ai recueilli des affirmations catégoriques (36).

D'après le missionnaire belge Tempels, les Bantu n'admettent pas qu'une force naturelle, inférieure à la force vitale humaine, puisse par elle-même renforcer ou diminuer la vie d'un homme. À la base de l'action d'une force fétichiste sur un individu, il y a toujours une intention humaine malveillante ou bienveillante. L'homme est la cause visible de tout ce que les forces naturelles produisent dans l'existence des gens. Toute la pensée des Bantu est centrée sur l'homme.

(36) Ibid., p. 46.

L'homme dans l'univers des Bantu

Les Bantu considèrent la personne humaine comme causée, soutenue et développée par l'action d'une force vitale suprême; et cette force agit à travers les forces vitales des parents, de tous les membres de la parenté, de la famille, de la lignée, de la tribu et du clan. L'individu est, de par la force vitale de sa communauté, une force vitale capable de renforcer ou de diminuer les forces vitales des autres membres qui vivent avec lui au sein de la communauté parentale.

En tant que force vitale, chaque individu, tout muntu peut choisir librement de faire le bien ou le mal aux autres forces humaines. Le problème du mal et du bien se pose donc autour de l'exercice de la liberté de chaque membre de la communauté humaine.

... L'homme peut avoir une volonté ordonnée, c'est-à-dire vouloir conformément à l'ordre des forces telles que Dieu les a voulues, en respectant la vie et la hiérarchie des forces. C'est en agissant de la sorte que le patriarche ou chef de clan, le chef, le "nganga" (l'homme aux remèdes) pourra agir en véritable animateur de la vie, en conservateur et en protecteur de la force vitale. L'homme peut cependant également être animé d'une volonté destructive, une volition néfaste. Sa volonté mauvaise (haine, envie, jalousie) aura ses répercussions sur la force vitale des êtres plus faibles par la seule volition d'une réduction vitale.

C'est cette influence néfaste découlant de la volonté destructive de certains hommes qui est désignée par "buloji" ou "kulowa" chez les Bantous (37).

Il s'agit évidemment des Baluba du Katanga. Mais le buloji, en ciluba, ou le kindoki, en kikongo, se retrouve un peu partout dans les ethnies bantu. Kulowa veut dire, en langue luba shakandi du Zaïre, lancer un mauvais sort à quelqu'un. Le terme buloji désigne en ciluba la pratique qui consiste à lancer des mauvais sorts aux autres personnes. C'est la sorcellerie, c'est-à-dire l'action de jeter un mauvais sort à un membre de la parenté ou de la lignée dans le but de diminuer, de détruire ou de supprimer sa force vitale.

Le muloji ou le sorcier est considéré comme un coupable devant Dieu et les hommes. Il mérite d'être isolé de la communauté et éliminé. C'est pour cette raison que les sorciers sont farouchement combattus chez les Bantu. On les traque parce qu'ils représentent un danger réel, une menace publique au sein des communautés bantu. Ils désirent à tout prix détruire le bonheur et la vie des individus et des familles qu'ils haïssent. Ils méritent la mort, car leurs actions maléfiques risquent d'aneantir les forces vitales de toute une communauté humaine.

(37) Ibid., p. 71.

C'est ainsi qu'à partir de la notion clé de force vitale, on arrive à saisir le sens du combat de sorcellerie dans l'esprit du muntu. La notion existentielle de puissance vitale se présente dans La philosophie bantoue de Tempels comme une grille de lecture et d'interprétation des attitudes, des comportements, des croyances, des pensées et des manières d'être des peuples bantou. Elle se trouve à l'origine de la solidarité clanique caractérisant la vie sociale des Bantu. Elle nous permet de comprendre pourquoi chez ces peuples, l'homme n'apparaît jamais comme un individu isolé, une substance indépendante, un être libre et solitaire. Car, selon leur conception, tout homme, tout individu constitue un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa descendance. Lié aux autres forces vitales de sa communauté, il est "une force vitale actuellement influencée et influençante (38)".

Dans les différentes communautés des Bantu, l'individu est conçu comme étant une force vitale du clan, de la lignée, de la parenté, et non comme une entité isolée, un être libre ou indépendant. C'est dans cette perspective qu'il faut envisager la situation de

(38) Ibid., p. 72.

l'enfant par rapport à ses parents au sein des communautés bantu. En effet, chez les Bantu, l'enfant, quel que soit son âge, reste enfant devant ceux qui lui ont donné la vie. Il demeure l'enfant de ses pères et de ses mères, c'est-à-dire de tous ceux qui forment les familles paternelles et maternelles. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter cette constatation de Tempels selon laquelle:

L'enfant, même adulte, demeurera toujours pour les Bantous, un homme, une force, une dépendance causale, une subordination ontologique des forces que sont ses père et mère. La force aînée domine toujours la force puînée...(39).

Cette conception est à la base de la dépendance et de la rivalité dans lesquelles vivent les bantu au sein de leurs parentés et de leurs tribus. Le bonheur ou le malheur d'un individu dépend le plus souvent de la nature de ses rapports avec les autres forces vitales qui sont en contact direct ou indirect avec sa force vitale. D'où la peur d'aller à l'encontre de la volonté des parents (qui caractérise les jeunes au sein de cette société fortement hiérarchisée). Car, les parents représentent la force vitale invisible qui donne aux

(39) Ibid., p. 41.

enfants le bonheur et le succès dans leurs entreprises, et assure la protection de leur vie, la nuit comme le jour.

Le bonheur et le malheur

Dans l'esprit d'un muntu, jeune ou vieux, si quelqu'un prospère, c'est que les esprits des ancêtres bienveillants et toutes les forces vitales de ses parents encore vivants contribuent à son progrès, travaillent pour son bonheur, par conséquent pour le succès de toute sa lignée. Ce sont ces esprits des ancêtres et ces forces vitales qui le protègent contre les attaques des esprits malins. C'est ce que chante le musicien zaïrois, Kiamwangana Mateta (Verkys), dans sa composition: Liwa na ngai, bankoko baboyi. Ce qui veut dire littéralement: ma mort, les ancêtres ne la veulent pas.

Pour ce musicien, qui a eu la vie sauve après un accident mortel sur la route reliant Kinshasa, la capitale du Zaïre, au port de Matadi, au Bas-Zaïre, ce sont les esprits de ses ancêtres bésingombe (sa tribu au Bas-Zaïre) qui l'auraient protégé contre les attaques meurtrières des esprits malveillants: Liwa na ngai, bankoko baboyi. Les ancêtres refusent ma mort.

Lorsque les malheurs s'acharnent sur un individu, les Bantu disent qu'un esprit malveillant lui veut du mal. Et cet esprit n'arrive à atteindre la personne visée que grâce au consentement de certains membres de sa famille ou de sa lignée qui sont, soit mal intentionnés à son égard, soit incapables d'assurer sa protection contre les sorciers.

Le professeur Sodikpo du Nigeria illustre cette conception dans Notes on the concept of cause and chance in Yoruba traditional thought (40), en citant ce poème yoruba:

Serez-vous riche? Cela dépend de votre esprit gardien.
 Avez-vous beaucoup de femmes et d'enfants?
 Cela dépend de votre esprit gardien.
 Mon esprit gardien, donne moi la chance, ne gâche pas ma destinée.
 Conduis-moi à un heureux destin; c'est toujours toi qui guides.

Ce poème yoruba exprime d'une façon tout à fait explicite la manière dont les Bantu expliquent et interprètent tout ce qui se produit dans leur vie. On retrouve ce type d'explication causale dans toutes les

(40) SODIKPO, J.O., Notes on the Concept of Cause and Chance in Yoruba traditional thought, dans Second Order, Université Ile-Ife, Nigeria, vol II, n° 2, juillet, 1973, voir aux pp. 12-20.

ethnies des Bantu. La chance et la malchance, le bonheur et le malheur, le succès et l'infortune sont interprétés à partir des rapports que l'individu concerné entretient avec les forces vitales supérieures de sa communauté parentale et lignagère.

De tout ce qui précède, il appert que:

- Les Bantu mettent en avant les causalités magico-religieuses, spirituelles ou mystico-vitales. Et la relation de cause joue de personne - force vitale - à personne - force vitale, d'un vivant ou d'un mort. Tandis que dans la pensée dite objective et scientifique, les relations jouent des phénomènes - antécédents à phénomènes - effets, et les événements sont expliqués et interprétés par des lois générales élaborées à partir des faits observés ou des données théoriques.

- Le muntu connaît bien les lois positives ou matérielles, mais il pense que ce sont les esprits, et non le hasard, qui fait le chanceux ou le malchanceux. Dans ces explications causales, il a toujours tendance à chercher la cause humaine ou spirituelle qui est à l'origine d'un malheur ou d'un bonheur.

Le chauffeur qui attache un fétiche sous le siège de son véhicule sait très bien comment opèrent les lois générales de la mécanique, par exemple, il sait très bien que si les freins cèdent à grande vitesse, il peut y avoir un grave accident. Mais ce qui l'intéresse n'est pas la vérité générale, mais le fait de savoir où et quand les freins vont céder, et qui des passagers sera blessé ou tué (41).

Le muntu croit que les esprits malveillants, et non le hasard ou la nature, ont décidé du temps, du lieu et des circonstances de l'accident, voire de la personne qui sera blessée ou tuée. C'est en recourant à ces agents ou entités invisibles qu'il parvient à satisfaire le besoin humain d'explication causale et à donner une signification humaine à l'événement tragique. Il faut situer l'action nuisible du sorcier et l'intervention thérapeutique de l'anti-sorcier ou du désorceleur traditionnel (42) dans le cadre du combat que le muntu livre aux forces invisibles qui cherchent à détruire son existence.

(41) Ibidem.

Note. L'étude de Sodikpo constitue une autre preuve de l'universalité de la mentalité magique chez les Bantu et de la validité de la thèse de Tempels à ce sujet.

(42) Par anti-sorcier traditionnel nous désignons la personne reconnue comme spécialiste dans le combat contre les sorciers. Ce spécialiste des combats invisibles n'est pas à confondre avec les magiciens charlatants de nos centres urbains en Afrique ou dans le monde.

Le sorcier est un agent humain qui exploite les forces invisibles dans le but de nuire à l'existence de ses frères, de ses fils, de ses filles, de ses beaux-fils, de ses belles-filles, de ses petites-filles ou de ses ennemis. Tandis que l'anti-sorcier ou le désorceleur utilise les mêmes forces invisibles pour combattre les actions meurtrières du sorcier. Il apaise, et même guérit, la conscience et l'organisme attaqués par un envoûteur connu ou non.

La pratique de l'anti-sorcier traditionnel implique à la fois le combat dans le monde invisible, la recherche et la désignation du sorcier, la délivrance et la réinsertion du sujet envoûté dans le système familial et ethnique des Bantu. Cette pratique ou cette psychothérapie ou spirito-psycho-sociothérapie (43), ne revêt toute sa signification existentielle que si on la replace à l'intérieur de l'univers magico-religieux ou tout simplement au sein de la conception mystico-vitale, dans le système ethno-parental des Bantu.

(43) Cette expression sera expliquée au chapitre qui abordera la pratique de l'anti-sorcier dans la culture des Bantu.

La lutte entre force vitale et force magique constitue le critérium, c'est-à-dire le point de repère auquel on se réfère pour qualifier une culture ou une société de magique ou de magico-religieuse. Le concept existentiel de force vitale nous permet de saisir la spécificité et la raison d'être du combat de sorcellerie dans n'importe quelle sous-culture magique.

Pour illustrer ce propos, nous examinerons l'enquête menée par Jeanne Favret-Saada (44) auprès des ensorcelés et des désorceleurs vivant dans le bocage de la France. Cette recherche ethnographique, effectuée dans une culture différente de celle dans laquelle Tempels a travaillé, constitue une preuve éloquent de l'importance de la force vitale dans la compréhension et l'interprétation de la mentalité magique et du discours de/sur la sorcellerie.

(44) FAVRET-SAADA, J., Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, nrf, Éditions Gallimard, 1977.

FAVRET-SAADA, J. et CONTRERAS, J., corps pour corps, nrf, Gallimard, 1981.

-, La thérapie sans le savoir, dans Nouvelle Revue de psychanalyse, Éditions Gallimard, n° 31, printemps 1985, pp. 223-238.

Le second chapitre de notre investigation tentera de montrer le rapport existant entre les résultats obtenus par Jeanne Favret-Saada et les conclusions auxquelles est parvenu Placide Tempels. Ce qui attire le plus notre attention dans ce chapitre, c'est le fait que les deux chercheurs, travaillant dans deux univers socio-culturels éloignés dans l'espace et le temps, sont parvenus à l'élaboration d'une même grille d'interprétation du procès de sorcellerie, à savoir le combat entre forces vitales et forces magiques ou nuisibles. C'est cette grille qui nous intéresse dans la présente recherche. Car, elle nous offre la possibilité d'entreprendre une analyse en profondeur du contenu réel et caché du discours de la sorcellerie. Cette précision donnée, examinons brièvement les découvertes de Jeanne Favret-Saada en rapport avec le concept de force vitale.

CHAPITRE II

LE COMBAT DE SORCELLERIE DANS LE BOCAGE DE LA FRANCE ET LE CONCEPT TEMPELSIEN DE FORCE VITALE

Comme annoncé auparavant, ce chapitre portera sur le rapport existant entre le concept tempelsien de force vitale et le combat de sorcellerie. L'élucidation de ce rapport se fera à travers l'examen des principales découvertes faites par Jeanne Favret-Saada dans son enquête sur le phénomène de la sorcellerie bocagère. En effet, à travers cette enquête, une chose demeure constante: la lutte entre les forces magiques de la sorcellerie et la force vitale des victimes. Cette découverte fondamentale constitue la structure de base du combat sorcier et de la mentalité magico-religieuse, tant chez les habitants de Bocage français que chez les Bantu d'Afrique.

3. Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage

L'enquête de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie se présente comme une véritable ethnographie des sorts donnant lieu à une réflexion épistémologique

sur le discours de/sur la sorcellerie, voire sur la culture magico-religieuse en général. Dans son étude, l'auteur considère les sorts tels qu'ils se présentent dans la conscience et la culture de ceux qui sont impliqués dans le combat meurtrier de sorcellerie chez les Bocains de l'Ouest de la France. Son approche est donc fondée sur les discours ordinaires des ensorcelés et des désorceleurs.

Au lieu de considérer les victimes de la sorcellerie comme des paysans "crédules" et "arriérés", imperméables à la causalité, Jeanne Favret-Saada les prend au sérieux en examinant les questions suivantes: pourquoi expliquent-ils leurs malheurs par la jalousie qui aurait poussé un de leurs voisins à leur jeter un sort? Pourquoi s'adressent-ils à un désenvoûteur (lequel est généralement un "charlatan", plus rarement un "naïf"), qu'ils croient capable de les protéger de leur agresseur imaginaire en utilisant des rituels "secrets", "dénudés de sens" et "venus d'un autre âge" (45).

(45) FAVRET-SAADA, J., Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, nrf, Paris, Éditions Gallimard, 1977, pp. 13-14.

L'étude de la raison d'être du comportement des ensorcelés dans le Bocage l'amène à dépasser les recettes que nous livrent les folkloristes et les recherches psychiatriques sur ce phénomène humain très complexe. À ce sujet, l'ethnographe française donne à lire ce qui suit:

Quand les folkloristes ou les journalistes parlent de la sorcellerie des campagnes, c'est toujours comme si deux théories physiques incompatibles étaient en présence: la prélogique ou la médiévale, celle des paysans qui attribuent à tort leurs malheurs à d'imaginaires sorciers; et la nôtre, celle des gens instruits qui manipulent correctement les relations de causalité. Il est dit ou sous-entendu que le paysan est incapable de le faire, soit par ignorance, soit par arriération... La sorcellerie est présentée comme une théorie aberrante à laquelle les paysans peuvent s'autoriser d'adhérer parce que c'est la théorie locale. Le travail du folkloriste consiste alors à marquer la différence entre sa propre théorie (laquelle par ailleurs est "vraie") et celle du paysan, laquelle est seulement une croyance (46).

Selon le psychiatre, la croyance en la sorcellerie est comme un délire. Il range ce délire dans la même rubrique que les délires démonopathiques. L'ensorcelé est, pour ce spécialiste en maladies mentales, un "inadapté aux fins rationnelles" que tout être humain sain d'esprit est censé poursuivre.

(46) Ibid., p. 321.

Le discours médical fait de la sorcellerie une maladie mentale; il interprète le combat de sorcellerie comme un "délire collectif". Dans ce cadre théorique, les "rites conjuratoires" prennent une connotation pathologique. La sorcellerie, telle qu'elle se présente chez les Bocains, est perçue comme une psychose collective: la rencontre d'une idée fausse, de la peur et du public. D'où la nécessité pour le psychiatre de lutter contre "les préjugés surannés" et l'anachronisme paysan. Telle est "la meilleure prophylaxie des psychoses collectives" (47).

Une telle conception "hyper-scientifique", pour ne pas dire "pseudo-scientifique", de la sorcellerie bocagère ne satisfait pas l'ethnologue Favret-Saada. C'est pourquoi elle veut aller aux "choses sorcières elles-mêmes", c'est-à-dire aux phénomènes qui constituent le combat de sorcellerie dans la vie quotidienne des habitants de Bocage.

À cet effet, l'ethnologue française propose une nouvelle lecture du phénomène sorcier, basée sur les discours des ensorcelés, des désorceleurs et des annonciateurs, bref de tous ceux qui sont directement impliqués dans ce combat meurtrier et qui peuvent en parler.

(47) Ibid., voir Annexe IV, l'aune de vérité, pp. 310-325.

Cependant, tout en se lançant dans cette recherche sur le terrain où se déroule la lutte contre la sorcellerie, l'ethnographe se rend compte du fait que les discours des victimes des attaques sorcières ne sont livrés qu'à celui qui accepte de s'engager entièrement dans leur combat. Car, dans ce champ de bataille invisible, il n'y a pas de place pour les spectateurs indifférents ou neutres. Toute personne qui se décide de parler de la sorcellerie ouvertement accède ipso facto au rang de combattant ou d'agresseur. (Telle est la situation embarrassante dans laquelle se trouve tout ethnographe qui cherche à comprendre l'énigme de la sorcellerie. Jeanne Favret-Saada ne fait pas exception à la règle. Elle devient successivement ensorcelée et désorceleuse. C'est à travers ces différentes positions qu'elle arrive à découvrir les mécanismes du combat de sorcellerie.

Comment se présente ce combat dans le bocage

La répétition des malheurs

Les Bocains établissent une distinction claire et nette entre le malheur ordinaire et son extraordinaire répétition. Autrement dit, tout malheur enregistré dans la vie d'un individu n'est pas directement interprété comme l'effet d'une action maléfique. La mort, la stérilité, les maladies des troupeaux et des gens, peuvent

être comprises comme des malheurs ordinaires au départ. Ces malheurs ne sont interprétés en termes de sorcellerie que lorsqu'ils se répètent au sein d'une famille donnée:

coup sur coup, une génisse qui meurt, l'épouse qui fait une fausse couche, l'enfant qui se couvre de boutons, la voiture qui va au fossé, le beurre qu'on ne peut plus baratter, le pain qui ne lève pas, les oies affolées ou cette fiancée qui dépérit... Chaque matin, le couple s'angoisse: "Qu'est-ce qui va core arriver"? Et régulièrement, quelque malheur advient, jamais celui qu'on attendait, jamais celui qu'on pourrait expliquer...

Quand le malheur se présente ainsi en série, le paysan adresse une double demande aux gens du savoir: demande d'interprétation, d'abord; demande thérapeutique, ensuite (48).

La répétition des malheurs dans une famille bien déterminée constitue le motif principal qui pousse un Bocain à rechercher celui qui désire à tout prix l'anéantir: le sorcier. Il s'adresse alors aux gens du savoir, c'est-à-dire à ceux qui sont capables de connaître les actions secrètes des sorciers. Ce sont les désorceleurs. La victime de la sorcellerie demande à son

(48) Ibid., p. 17. C'est nous qui soulignons pour montrer la spécialité de ceux qu'on appelle les désorceleurs. Ce sont des gens du savoir, des gens qui connaissent les astuces des sorciers. Nous retrouverons la même description dans la seconde partie de cette investigation.

désorcelleur deux choses: l'interprétation de ses malheurs et l'anéantissement des puissances maléfiques qui en sont la cause. Le désorcelleur représente pour ainsi dire la force capable d'assurer la protection de l'ensorcelé et d'éliminer l'individu qui l'agresse.

Mais la sorcellerie, c'est quoi pour les habitants du Bocage? Selon les enquêtes de Favret-Saada, l'attaque de sorcellerie se présente comme suit:

Une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé. Le désenvoûteur prend sur lui cette parole autrefois adressée à son client et la retourne à son émetteur initial, le sorcier... (49).

Il appert de cette analyse de l'ethnologue française, que la sorcellerie est essentiellement une question de parole; une parole prononcée dans une situation de crise par l'individu qui sera plus tard nommé sorcier. Tout le rituel du désenvoûtement tourne autour de la parole. Car, la tâche du désorcelleur consiste à prendre au sorcier l'exercice de la parole et à empêcher l'influence de ces paroles maléfiques sur le

(49) Ibid., p. 20.

patient. Pour ce spécialiste en combats invisibles, "la sorcellerie, c'est la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information (50)".

Il est évident que ceux qui n'ont jamais fait l'expérience d'ensorcellement ne peuvent saisir la signification et la pertinence de cette analyse de Favret-Saada à propos de "la parole sorcière". La "parole" est une puissance dans l'univers de sorcellerie. C'est pour cette raison que l'ensorcelé reconnaît son bourreau par les paroles qu'il a prononcées à son endroit. Il n'y a pas de paroles neutres dans la culture magico-religieuse. Toute parole humaine véhicule une intention qui peut être bénéfique ou maléfique.

Parler, en sorcellerie, ce n'est jamais pour informer. Ou si l'on informe, c'est pour que celui qui doit tuer (le désenvoûteur) sache où faire porter ses coups. Il est littéralement incroyable d'informer un ethnographe, c'est-à-dire quelqu'un qui assure ne vouloir faire aucun usage de ces informations, qui demande naïvement à savoir pour savoir. Car c'est une parole (et seulement une parole) qui noue et dénoue le sort, et quiconque se met en position de la dire est redoutable. Le savoir sur les sorts attire l'argent, accroît la puissance, déclenche la terreur: réalités autrement fascinantes aux yeux de l'interlocuteur que l'innocente accumulation du savoir scientifique, la rédaction d'un ouvrage bien documenté ou l'obtention d'un grade universitaire (51).

(50) Ibid., p. 21.

(51) Ibid., p. 21.

Celui qui se lance à l'exploration du monde de la sorcellerie doit prendre au sérieux le fait qu'il s'engage dans un combat meurtrier. Jamais il ne sera pris pour un simple enquêteur auprès des sujets impliqués dans des procès d'envoûtement. Dans l'univers de sorcellerie toute parole est interprétée selon la grille magique. Celui qui veut pratiquer la science pour la science ne peut saisir ce phénomène. C'est pour cette raison que les ensorcelés affirment que ceux qui n'ont jamais été pris par un sorcier ne peuvent parler du combat de sorcellerie.

Mais il y a plus: ceux qui ont été pris au moins une fois dans une attaque de sorcellerie craignent de parler de leur propre situation de peur qu'ils ne soient encore atteints par la puissance meurtrière du sorcier. Par conséquent, on ne parle de son cas d'ensorcellement qu'à son désenvoûteur, mais jamais au sorcier présumé et aux membres de sa famille. Devant l'agresseur, on garde le silence et on prend ses distances:

ce silence est tout un discours, l'affirmation muette de la lutte à mort, qui toujours produit quelque effet (52).

(52) Ibid., p. 147.

Le silence de l'ensorcelé devant son sorcier marque aussi la distance qui s'établit désormais entre les deux ennemis jurés. D'ailleurs l'accusation ou le procès de sorcellerie contribue le plus souvent, sinon toujours, à créer une distance entre deux individus et deux familles qui étaient très proches. Le silence exprime le combat et l'abolition de la proximité; il manifeste ouvertement la rupture des relations fraternelles et le souhait de voir l'autre, c'est-à-dire le sorcier, périr.

La parole sorcière, elle-même, est une parole qui provoque la mort et entraîne la rupture des relations amicales. C'est pour cette raison que Jeanne Favret-Saada affirme ce qui suit au sujet de cette parole maléfique: "Quand c'est la parole c'est la guerre totale, il faut bien se résoudre à pratiquer une autre ethnographie (53)".

Et quelle sera la méthode spécifique à cette ethnographie des sorts? Quel genre d'ethnographie pratiquée dans l'étude de ce domaine? Une ethnographie dans laquelle l'ethnographe lui-même s'engage dans le combat meurtrier de sorcellerie et court le risque d'y laisser sa propre vie.

(53) Ibid., p. 24.

4. La sorcellerie: un combat entre les forces magiques et la force vitale

Dans un combat de sorcellerie, le désenvoûteur lutte pour la restitution de la force vitale de son patient que le sorcier désire à tout prix détruire. Mais comment définit-on l'ensorcelé, le sorcier et le désorceleur dans le Bocage?

L'envoûté est un chef de famille avec ses biens. Il possède une force vitale définie par sa propre vie, ses possessions, son domaine et toute sa famille. C'est lui que vise le sorcier.

Ce que vise un sorcier, c'est le chef d'une exploitation (qu'elle soit ou non agricole), qui est aussi le chef d'une famille. C'est toujours lui qu'on dit ensorcelé, même s'il ne souffre de rien, tandis que son épouse ou ses lapins pâtissent manifestement de la violence du sorcier (54).

Le sorcier est celui qui attaque le chef de famille et tout ce qui lui appartient par sa force magique. Il n'atteint le domaine vital de sa victime que par l'usage de sa force magique. Tout le secret du sorcier réside dans cette force magique.

(54) Ibid., pp. 252-253.

La force "magique" du sorcier - c'est-à-dire la capacité qu'a sa négativité d'attirer la positivité de ses victimes - est d'autant plus grande que:

- le sorcier n'est pas identifié: tant qu'il n'est pas contenu dans le système des noms, il peut opérer à son aise parce que "personne ne se doute sur lui";

- aucune force "magique" (c'est-à-dire marquée du signe moins) ne vient se placer sur le parcours de la sienne et y faire obstacle: elle passe alors librement du sorcier à sa victime (55).

Chez le sorcier il y a équivalence entre force magique et méchanceté ou intention de faire du mal. C'est un individu jaloux qui cherche à tout prix le malheur des autres. Jeanne Favret-Saada dit que le sorcier est jaloux:

parce que son domaine est perpétuellement insuffisant à utiliser la totalité de sa force. Tout l'espace social étant cadastré ou approprié, le sorcier est alors contraint d'investir les lieux marqués aux noms d'autres individus et d'en marquer des parcelles de son nom propre, c'est-à-dire d'en attirer dans son propre domaine.

Ce qui est "magique", chez le sorcier, c'est donc ce fondamental débordement, cet excès de la force par rapport au nom (ou au territoire): le sorcier est un être tel qu'il manque perpétuellement d'espace vital où investir sa force. On peut dire aussi qu'une force est "magique" en ce qu'elle ne peut être contenue dans le système des noms; de ce seul fait, elle produit ses effets sans passer par les médiations symboliques ordinaires (56).

(55) Ibid., pp. 269.

(56) Ibid., p. 261.

Le sorcier dispose donc d'une force extraordinaire. C'est cette force qui le pousse à jouer "un tour chaque jour (57)". Il atteint sa cible par la parole maléfique, le toucher et le regard. De là la nécessité pour le sujet ensorcelé d'éviter à tout prix toute possibilité de contact matériel avec ce meurtrier de profession. Car, la visée de ce dernier est toujours de tuer sa victime.

Précisons que la force du sorcier ne vise à rien d'autre qu'à capter celle de l'ensorcelé, à élargir son domaine au détriment de ceux d'autrui, sans avoir à se soumettre aux médiations symboliques ordinaires (travail, échanges, vol, etc.) (58).

Le sorcier est contraint, par la puissance maléfique qui l'habite, d'attaquer, de dérober la force vitale d'autrui. Il ne peut lui-même contenir la force magique qui le pousse à envahir l'espace vital marqué d'un autre nom. Le caractère excédentaire de sa force l'oblige à ensorceler les autres. Sa force extraordinaire n'est pas une réalité empirique, mais plutôt "une propriété ontologique" (59).

(57) Ibid.

(58) Ibid., p. 262.

(59) Ibid., p. 261.

Chez les Bakongo du Bas-Zaïre par exemple, cette force réside dans une poche mystique appelée kundu dia ndoki (60), (la poche où réside la puissance du sorcier). Favret-Saada décrit le mouvement de cette force de la façon suivante:

- Supposons donc qu'il n'existe qu'une seule force, susceptible de circuler entre deux pôles, positif et négatif: le sorcier, qui manque d'espace où l'investir, entreprend de conquérir le domaine de qui en a suffisamment, l'individu quelconque. Les Bocains disent que le sorcier "rattire la force" de sa victime; du même coup, il "rattire" des parcelles de son domaine...

Dans un tel système, la vie est conçue comme une poche pleine qui pourrait se vider, ou comme un champ clos qui pourrait s'ouvrir; la mort, conçue comme le résultat final d'une attraction par le vide, constitue le principe actif qui, seul, fait circuler la Force. Pour des paysans que l'ont dit stupides, l'invention d'un tel système suppose un certain talent philosophique (61).

Il appert de tout ce qui vient d'être avancé précédemment que la sorcellerie est essentiellement une entreprise de destruction de la force d'un individu quelconque par un sujet qui possède une force maléfique ou destructrice. C'est cette force magique qui se met au

(60) Voir dans MAKANZU M., Kundu dia bandoki, Kinshasa, Éd. Cédi, 1971.

(61) FAVRET-SAADA, J., op. cit., p. 269.

travail lorsque le sorcier désire "rattirer" la force vitale de sa victime. L'ensorcelé n'étant pas en mesure d'assurer sa propre protection contre la force nuisible du sorcier, se sent obligé de recourir aux services d'un désorceleur capable d'anéantir l'agresseur.

Le désorceleur ou l'anti-sorcier est un individu pourvu d'une force excédentaire qu'il peut investir dans le domaine marqué au nom du sorcier, voire dans l'espace mystique de celui-ci. Il protège ainsi l'envoûté contre les agressions invisibles de l'envoûteur qui cherche à s'emparer de sa force vitale.

L'anti-sorcier livre un véritable combat contre le sorcier, un combat dans lequel sa propre vie est en jeu. Cette guerre se passe au niveau mystique ou magique. C'est une lutte dans laquelle les belligérants s'affrontent à travers les paroles, les gestes et les rites conjuratoires pratiqués par le désorceleur en présence de son patient et de ceux qui l'assistent dans son épreuve.

Pour bien expliquer le sens de cette bataille symbolique, Favret-Saada l'envisage dans la perspective d'une théorie générale de "l'espace magique". Dans cet espace défini au sein de la "culture sorcière", chaque individu impliqué directement ou indirectement dans un

procès d'envoûtement occupe une place bien déterminée. On n'y trouve que des sorciers, des ensorcelés, des annonceurs (agents intermédiaires entre l'envoûté et le désenvoûteur) et des désorceleurs. C'est pourquoi l'ethnologue qui désire étudier de plus près le phénomène de la sorcellerie se voit contraint de jouer un rôle précis dans cet espace hanté ou dominé par la guerre de tous contre tous.

La théorie de l'espace magique et la conceptualisation
du combat de sorcellerie

Notons au tout début de cette présentation de l'ensemble conceptuel qui sous-tend la représentation de la sorcellerie bocagère, sinon de la sorcellerie tout court, que les thèmes de la lutte à mort, de l'effraction et de la perte imminente de la force vitale constituent le noeud du problème de l'envoûtement. C'est en partant de ce thème que l'ethnologue des sorts arrive à élaborer une sorte d'épistémologie du discours de la sorcellerie bocagère.

Observant minutieusement la crise de sorcellerie, du point de vue de la victime et de son défenseur, le désorceleur, Favret-Saada parvient à poser une distinction opératoire entre la force vitale de chaque

individu et la force magique qui travaille chez le sorcier et le désorceleur. Dans ce contexte épistémologique, la crise de sorcellerie résulte d'un excès de force magique qui amène un individu jaloux à dérober, d'une manière invisible, la force vitale d'un autre.

L'attaque sorcière pousse le sujet agressé à faire recours à un défenseur disposant d'une force magique capable de combattre l'action nuisible du sorcier. Le désorceleur doit être puissant pour résister aux attaques meurtrières de l'agresseur. Pour les Bocains, l'anti-sorcier:

doit être tel qu'il puisse opposer à l'agresseur une force magique plus intense et qu'il puisse le contraindre à restituer à son client la quantité de force dérobée ... (62).

Si le désorceleur ne parvient pas à vaincre l'ennemi, le patient risque de subir la ruine ou la mort. Dans le cas contraire, la défaite du sorcier se manifestera par la perte d'une certaine quantité de sa force vitale, perte éventuellement totale et qui équivaut le plus souvent à son extinction. L'anéantissement physique du sorcier constitue dans toutes les

(62) Ibid., p. 251. C'est nous qui soulignons pour marquer l'importance de la force magique et de la force vitale dans le combat de sorcellerie.

sous-cultures sorcières une preuve éloquente de sa juste condamnation et de la puissance extraordinaire dont dispose le désorceleur pour défendre la force vitale de ses clients.

On remarque donc entre le sorcier et l'ensorcelé l'intervention d'une tierce personne, le désorceleur. Cette personne est souvent mieux placée pour parler de la sorcellerie. C'est pour cette raison que l'ethnographe qui parle ouvertement des combats de sorcellerie est directement pris pour un désorceleur. Seul un désorceleur puissant peut parler de la sorcellerie sans craindre une attaque éventuelle de la part d'un sorcier. La lutte entre sorcier et ensorcelé passe inéluctablement par la personne du désorceleur, ce spécialiste en combat invisible. En lui s'effectue le combat meurtrier de sorcellerie, combat qui peut entraîner la perte ou la restitution de la force vitale de l'envoûté.

En introduisant les deux catégories de force - force vitale du sujet et force magique du sorcier - Favret-Saada contribue à la construction d'un langage capable d'exprimer adéquatement ce qui circule dans une crise de sorcellerie: la force vitale, et ce qui la fait circuler entre l'ensorcelé, le sorcier et le désorceleur: la force magique. Cette dernière est la puissance

invisible qui offre au sorcier la capacité de détruire sa victime. Cependant, la même force est utilisée par le désorceleur pour restituer la force vitale à son patient.

Mais que signifie cette force magique ? Loin de la définir comme une force distincte de celles qui opèrent dans la nature, c'est-à-dire des forces empiriques, l'ethnographe française la considère telle qu'elle se manifeste à travers le discours ordinaire des Bocains pris par les luttes sorcières. La force magique se présente dans l'esprit des Bocains, non comme une erreur logique, mais comme une capacité qu'ont certains individus d'accroître leur potentiel de force vitale sans passer par le travail, le vol ou les médiations juridico-économiques habituelles.

Une telle conception de la force destructrice dans ses rapports avec la force vitale de l'individu donne à l'ethnographe la possibilité de distinguer les présupposés et les concepts suivants dans le combat et le discours de sorcellerie:

- Il y a d'abord l'ensorcelé et son domaine, ses possessions, toute sa famille. Le sujet ensorcelé est atteint lorsque une partie de son domaine fait

l'objet d'une attaque sorcière. Sa personne est étroitement liée à tous les membres de sa famille et à tous ses biens.

Le "Je" de l'ensorcelé, c'est l'ensemble constitué par lui-même et ses possessions, c'est-à-dire l'ensemble qui est socialement rattaché à son nom propre...(63).

Cet ensemble constitue ce que Favret-Saada nomme: le domaine ou le corps de l'ensorcelé. Le domaine du sujet ensorcelé s'étend donc jusqu'à ses biens matériels; il comprend aussi les membres de sa famille. Tout ce domaine est marqué par son nom. Il est atteint dans sa force vitale lorsque sa capacité de survivre et sa force de production et de reproduction commencent à diminuer. L'anéantissement brusque de ces diverses composantes de sa puissance vitale résulte d'une attaque sorcière.

- Il y a ensuite la force magique du sorcier qui déborde l'espace vital réservé à son nom. La sorcellerie, dans ce contexte, se présente comme un débordement ou un excès de force par rapport à l'espace vital, au périmètre marqué par le nom de l'envoûteur. C'est ce débordement de force magique qui contraint le

(63) Ibid., p. 253.

sorcier à détruire la force vitale de sa victime. Le même débordement se trouve aussi à la base de la violente réplique que le désorceleur, consulté par un envoûté, réserve au sorcier présumé.

Il faut donc distinguer dans toute crise de sorcellerie:

- un point de vue dynamique: la force magique qui attaque l'envoûté;
- et un point de vue topologique: le domaine individuel dans lequel est investie la force vitale d'un sujet bien déterminé, c'est-à-dire sa capacité de survie et sa force de production et de reproduction.

La distinction de ces deux points de vue nous prépare à l'exploration de la véritable signification de la force dite magique et de la force vitale dans la conscience et l'existence des individus impliqués dans un procès de sorcellerie au sein d'un système culturel donné.

En analysant minutieusement l'étude de Favret-Saada sur la sorcellerie bocagère, surtout les

récits où les témoignages des, ensorcelés, des désorce-
leurs et de l'auteur elle-même, on se rend compte que la
sorcellerie a pour structure fondamentale: la force
magique qui fait circuler la force vitale. C'est cette
structure découverte par l'ethnographe française que nous
retrouvons dans le combat de sorcellerie qui a lieu au
sein des ethnies bantu.

On peut alors se demander, à la suite du
travail de Jeanne Favret-Saada, si la conception bocagère
de la sorcellerie n'est pas similaire à celle des Bantu
d'Afrique. En réalité, la sorcellerie pratiquée, vécue
ou combattue par les Bocains, n'a rien de particulier par
rapport à la sorcellerie des Bantu. Cette constatation
entraîne le problème ou la question de la spécificité du
discours de/sur la sorcellerie quelle que soit la culture
au sein de laquelle il se manifeste. Que signifie réel-
lement ce discours dans la conscience de tout individu
ensorcelé?

En lisant Corps pour corps, enquête sur la
sorcellerie dans le Bocage (64), le second tome de Jeanne
Favret-Saada sur la sorcellerie bocagère, on peut voir à

(64) FAVRET-SAADA, J. et CONTRERAS, J., Corps pour corps.
Enquête sur la sorcellerie dans le bocage, nrf,
Paris, Gallimard, 1981.

travers les témoignages des ensorcélés et des désorceleurs ce que signifie réellement sur le plan personnel, c'est-à-dire au niveau existentiel, le combat contre les forces magiques du sorcier.

Ce combat meurtrier signifie la défense de sa propre vie, c'est-à-dire de sa force vitale. N'est-ce pas la même signification que nous avons découverte dans l'interprétation tempelsienne de la lutte entre forces fastes et forces néfastes? En nous arrêtant aux pages 94-95 du premier ouvrage de notre ethnographe française sur la sorcellerie des Bocains (65), nous avons remarqué que l'auteur interprète la sorcellerie comme une destruction de la force vitale de l'individu par la force magique du sorcier. Une telle conception reflète en milieux culturels français le rapport découvert par Tempels entre les forces vitales et les forces magiques destructrices chez les Bantu-luba du Katanga.

La sorcellerie apparaît ainsi comme étant essentiellement une lutte entre forces de vie et forces nuisibles. C'est sur ce point précis, que le discours de sorcellerie tenu par les Bocains rejoint celui des Bantu

(65) Cf. FAVRET-SAADA, J., Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Editions Gallimard, 1977.

de Tempels. D'ailleurs le combat entre forces vitales et forces magiques se trouve au coeur de toute culture magico-religieuse ou religieuse tout court. C'est ce que nous révèlent les enquêtes de Favret-Saada et la vision dynamique des Bantu. Cette dernière est fondée sur la protection quasi permanente de la force vitale tant au niveau collectif, c'est-à-dire clanique, lignager, parental, que sur le plan strictement individuel ou personnel.

Tout Muntu et toutes les communautés des Bantu visent la protection, la conservation et l'augmentation de la force vitale. Car, vivre pour les Bantu, c'est vivre pleinement ou intensément. D'où la nécessité de lutter contre toute force nuisible au maintien et à l'épanouissement de la vie d'un individu au sein des communautés parentales.

La maladie et la mort ne proviennent pas de notre propre force vitale, mais d'un agent extérieur, d'une force supérieure qui nous déforce. C'est donc en renforçant l'énergie vitale au moyen de remèdes magiques que l'on devient résistant aux forces néfastes de l'extérieur (66).

(66) TEMPELS, P., op. cit., p. 29.

Cette citation tirée de La philosophie bantoue de Tempels nous situe dans l'espace magique et existentiel des Bantu. Dans cet espace, il existe d'un côté les forces vitales individuelles, propres à des personnes concrètes; de l'autre côté, il y a les forces supérieures, magiques, invisibles, que des sujets mal intentionnés utilisent pour dérober et détruire les forces vitales des individus qu'ils haïssent. La protection ou le renforcement de la force vitale d'un individu envoûté ne peut se faire qu'au moyen de remèdes magiques administrés par un anti-sorcier puissant.

L'étude de l'anti-sorcier muntu fera l'objet du premier chapitre de la seconde partie de cette réflexion. Ce chapitre développera la pratique d'une femme anti-sorcière opérant au sein de la culture luba du kasaï au Zaïre. À travers sa pratique on retrouvera les concepts de base dégagés par Jeanne Favret-Saada dans l'interprétation du discours et du combat de sorcellerie, à savoir la force magique du sorcier et du désorceleur, et la force vitale individuelle.

L'anti-sorcier est le défenseur de la force vitale attaquée par la force nuisible du sorcier. Sa défense s'effectue au niveau mystique, c'est-à-dire dans la sphère du combat contre les forces invisibles. Il

n'arrive à vaincre la force meurtrière de l'ennemi que s'il est capable de l'affronter au niveau magique, dans le monde invisible.

La question qu'on se pose souvent à propos du désorceleur est celle de savoir quelle est la différence qui existe entre sa force magique et celle du sorcier. Peut-on affirmer que sa force constitue une véritable protection pour l'envoûté ? Comment s'explique dans ce contexte le caractère meurtrier de ses attaques à l'endroit du sorcier ? Seule une étude objective et systématique du phénomène de la sorcellerie et de l'intervention de l'anti-sorcier dans l'existence des individus vivant dans une culture bien déterminée, pourra contribuer efficacement à l'élucidation de ce problème.

Grâce à l'instrument théorique mis au point par Jeanne Favret-Saada à partir d'une lecture dynamique du discours de la sorcellerie bocagère, nous sommes en mesure d'examiner en profondeur le discours bantou de la sorcellerie à travers la grille de la force vitale et dans le contexte socio-culturel traditionnel.

Ainsi, le concept tempelsien de force vitale, mis au point quarante ans (environ) avant la réalisation de l'enquête de l'ethnografe française, devient

opérationnel dans la lecture et l'interprétation du procès de sorcellerie. Ce concept nous permet d'ailleurs de situer le combat de sorcellerie dans l'univers magico-religieux des Bantu, et de l'examiner en tenant compte du contexte ethno-parental dans lequel il se déroule.

Avant d'entreprendre l'étude de la signification du discours et de la pratique de sorcellerie et du désorceleur au sein de la culture des Bantu, décrivons brièvement son véritable fondement spirituel, c'est-à-dire les croyances et les pratiques religieuses bantu.

CHAPITRE III

LA RELIGION TRADITIONNELLE DES BANTU

Le présent chapitre examinera les principaux aspects du phénomène religieux dans la culture et les communautés ethno-parentales des Bantu. Cet examen comprendra trois étapes: primo, nous décrirons succinctement la religion ou les croyances religieuses des Bantu à partir des études effectuées par trois spécialistes en cette matière: John Mbiti (67) Mulago gwa Cikala (68) et Jomo Kenyatta (69); il s'agit là de trois approches différentes, mais complémentaires des religions et de la vision bantu du monde: l'approche ethnophilosophique chez Mbiti, l'analyse théologique chez Mulago et la description anthropologique chez Jomo Kenyatta. La combinaison de ces trois approches nous permettra de mieux appréhender le sens du phénomène religieux chez les Bantu; secundo, nous procéderons à une esquisse du rôle

(67) MBITI, J. Religions et philosophie africaines, Yaoundé, Éditions Clé, 1972.

(68) MULAGO gwa C., M., La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982.

(69) KENYATTA, J., Au pied du mont Kenya, Paris, Éditions Maspero, 1973.

de la religion dans la construction de la structure ethno-parentale au sein des sociétés bantu, en nous inspirant surtout de l'étude de Peter Berger intitulée: La religion dans la conscience moderne (70); tertio; nous soulignerons la différence qui existe entre la religion proprement dite et les pratiques parareligieuses, notamment la magie telle qu'elle se présente de nos jours chez les Bantu. Cette dernière étude nous servira d'introduction à l'analyse de la pratique de la sorcellerie et de l'art de l'anti-sorcier dans l'univers des Bantu.

5. La religion des Bantu

Les pratiques et les croyances religieuses des Bantu s'enracinent dans leur vision dynamique du monde, de l'existence et de la vie sociale. Elles n'ont de raison d'être que dans la mesure où elles contribuent au renforcement de la puissance vitale des individus et au maintien de l'équilibre vital au sein des communautés claniques, tribales et parentales. C'est pour cette raison qu'elles se présentent comme un support solide des institutions traditionnelles des Bantu. Les religions

(70) BERGER, P., La religion dans la conscience moderne, Paris, Le Centurion, 1971.

traditionnelles ont pour fonction de préserver à tout prix la cohésion de la société ethno-parentale. Elles sont, au sens le plus fort du mot, conservatrices.

Chaque groupe des Bantu possède ses propres croyances et rites religieux, ses esprits protecteurs et sa conception de l'être suprême. Il existe donc plusieurs religions bantu. Dans ce sens, on ne peut pas parler d'une religion traditionnelle des Bantu.

Toutefois, à travers la multiplicité des croyances et des pratiques religieuses anciennes, il y a une réalité qui s'impose à l'esprit de tout observateur averti: c'est la place déterminante qu'occupe le phénomène religieux dans l'organisation sociale des Bantu. Ce phénomène retient notre attention dans l'examen du fondement spirituel de la culture, de la civilisation et de la vision du monde des Bantu.

On ne peut saisir la signification profonde d'un événement qui a lieu dans l'existence des Bantu sans passer par la connaissance de leurs croyances, de leurs pratiques et de leurs rites religieux. Les religions anciennes constituent pour ainsi dire la clé de la compréhension des comportements et des problèmes des Bantu. C'est pour cette raison que John Mbiti dans son

approche ethonophilosophique de nos religions traditionnelles souligne que:

Ces religions constituent une réalité suffisamment importante pour qu'elles fassent l'objet d'une étude minutieuse... Ignorer ces croyances, ces attitudes et ces coutumes aboutirait à donner une fausse compréhension du comportement et des problèmes africains. La religion est l'élément le plus solide de l'arrière-plan traditionnel; c'est elle qui exerce certainement l'influence la plus profonde sur le mode de pensée et la façon de vivre des Africains (71).

Les religions traditionnelles constituent le spiritus rectus de la culture, de la civilisation et de l'existence des Bantu. On les retrouve dans tous les aspects de la vie des Bantu. C'est pour cette raison que la plupart des spécialistes en religions africaines affirment que les Bantu sont profondément religieux.

En fait, comme nous le verrons plus loin, l'ordre religieux joue un rôle important dans les sociétés des Bantu. C'est ce rôle qu'il nous faudra examiner dans le but de découvrir les motifs et les raisons de la grande religiosité des peuples bantou.

(71) MBITI, J., op. cit., p. 9.

Lorsque nous parlons des religions traditionnelles des Bantu, nous désignons par ce terme les réalités et les croyances surnaturelles qui se trouvent à la base de leurs cultures, de leurs civilisations et de leurs comportements. Ces réalités - rites sacrificiels, cultes des esprits et des ancêtres, invocation de l'être suprême -, présentes dans toutes les ethnies bantu, se donnent comme des lieux d'interprétation des problèmes qui caractérisent l'existence quotidienne de l'homme dans l'univers des Bantu.

Mais que signifie le terme religion traditionnelle chez les Bantu? La littérature africaniste nous donne-t-elle le vrai sens de l'expérience religieuse traditionnelle? Comment parvenir à une description plus ou moins exacte de ce phénomène dans l'univers des Bantu? Telles sont les principales questions que nous allons aborder dans la présente section.

D'après Mulago, les premiers spécialistes européens en religions africaines nous ont laissé une terminologie inadéquate au sujet de l'expérience religieuse des Bantu. L'animisme, le fétichisme, le naturisme, le primitivisme, ne décrivent que d'une façon imparfaite les croyances et les pratiques religieuses

traditionnelles (72). Ces termes ne traduisent pas adéquatement les conceptions religieuses des Bantu.

Par exemple le mot animisme qui sert à désigner la croyance en l'existence d'âmes survivant sans corps (les esprits), ainsi qu'en celle de nombreux esprits agissant dans les animaux, les plantes, les forêts, les airs, les rivières, etc, ce mot ne suffit pas pour décrire objectivement les croyances religieuses africaines.

Critiquant l'introduction de ce mot dans l'étude des religions africaines, Mbiti s'exprime en ces termes.

L'animisme est un terme dérivé du latin anima qui signifie souffle de vie, d'où la notion d'âme ou d'esprit. Ce terme, créé par Laveaux en 1820, est devenu la désignation la plus répandue des religions africaines et on le retrouve de nos jours dans de nombreux ouvrages. L'anthropologue anglais E.B. Tylor l'a utilisé pour souligner "la croyance dans les esprits". Il voyait dans l'anima une image fantôme, vaporeuse, qui donnait vie à l'objet où elle s'était logée... Poussant sa théorie plus loin, Tylor affirmait que ces hommes "primitifs" considéraient que chaque objet avait son âme propre, donnant ainsi naissance à d'innombrables esprits dans l'univers. Les idées de Tylor furent popularisées par ses disciples. Depuis lors, le terme "animisme" a

(72) MULAGO gwa C., M., op. cit., p. 12 (Introduction)

été largement utilisé pour décrire les religions traditionnelles d'Afrique et d'autres parties du monde... (73).

Plusieurs africanistes pensent que Tylor, en introduisant l'emploi du mot animisme dans l'étude des religions africaines réalisa un incontestable progrès par rapport au fétichisme; car, par ce terme, il parvint à rendre compte de la doctrine profonde des êtres spirituels qui s'enracine dans la conception spirituelle du monde opposée à la conception matérialiste (74). Cependant, ce qui importe dans l'exploration de l'expérience religieuse africaine n'est pas le progrès réalisé par Tylor par rapport au matérialisme, mais l'objectivité de sa description ou sa conformité aux conceptions religieuses en question. La question qu'on doit se poser à cet effet est celle de savoir si le terme animisme traduit fidèlement la réalité spirituelle des Africains. Dans quel sens peut-il être utilisé dans le domaine de l'expérience religieuse des Bantu?

(73) MBITI, J., op. cit., p. 16.

(74) Voir sur ce sujet PARRINDER, G., La religion en Afrique occidentale, Paris, Payot, 1950 (surtout aux pp. 25-29).

Le 'théologien des religions Africaines Mulago, du Zaïre, n'admet l'usage de ce mot que dans la mesure où il exprime ce que les Bantu posent derrière les choses sensibles, la vie, l'activité.

Pour eux, la plupart des plantes, par exemple, ont par elles-mêmes une force, une activité, je ne dis pas une volonté, lorsqu'elles sont placées dans telles ou telles conditions, même en dehors de toute intervention du mufumu (guérisseur)...(75)

L'animisme consiste à projeter derrière les choses sensibles ou non l'activité d'une force spirituelle invisible et mystérieuse. Les peuples Bantus ne placent pas d'âmes ou d'esprits dans tous les éléments de la nature ou dans leurs objets fétiches. Mais, il croient que tout objet naturel peut être agi par une force supérieure à la force vitale humaine dans le but de renforcer ou d'aneantir la vie d'un individu bien déterminé.

Les Bantu reconnaissent le fait que la plupart des plantes possèdent en elles-mêmes des forces capables de renforcer ou de détruire la vie. C'est pour cela que les guérisseurs traditionnels utilisent des plantes

(75) MULAGO gwa, C., M., op. cit., p. 14.

médicinales pour soigner des maladies physiques ou mentales. Cependant, ils ne rendent aucun culte à ces plantes et ne leur accordent pas la possession d'une âme vivante.

Comme le précise Mulago, le terme animisme doit être réservé à l'expression de la spécification de la vie en figures et puissances (76): tous les phénomènes de la vie se présentent dans l'esprit du Muntu comme des lieux d'action de la force vitale ou de la force néfaste; des médias des puissances invisibles, des esprits bénéfiques ou maléfiques, des esprits des ancêtres, des génies ou des forces invisibles que manipulent sorcier, anti-sorcier ou chef de famille.

Une telle conception est étroitement liée à la vision du monde présentée par Tempels dans La philosophie bantoue. C'est la même conception que nous retrouvons à la base des pratiques fétichistes et magiques. Elle amène l'Africain à rechercher sa force vitale à travers les objets fétiches et les phénomènes de la nature. Mais le fétichisme et le naturalisme ne rendent pas pleinement compte de l'expérience religieuse spécifique aux peuples bantou ou noirs africains.

(76) Ibid., p. 14.

Par le mot fétichisme, on entend l'usage des fétiches, c'est-à-dire des petits ou grands objets considérés comme des représentations matérielles des puissances invisibles. Ces représentations servent à protéger la force vitale de celui qui les porte avec lui ou les garde dans sa maison. Elles possèdent un pouvoir ou une force magique capable d'assurer la protection et le succès d'un individu.

Mulago affirme qu'il existe des fétiches chez les non-chrétiens comme chez les chrétiens catholiques d'Occident ou d'Afrique:

Le "païen" porte volontiers nos médailles, scapulaires, crucifix et reliques, et on ne commet pas d'erreur en affirmant que l'idée que se font un bon nombre de nos chrétiens de leurs objets religieux (médailles miraculeuses, reliques, etc.) n'est pas trop différente de celle qu'ont les "païens" de leurs fétiches: amulettes, talismans, etc. En tout cas, ces derniers identifient leurs objets à ceux des chrétiens.

Si par culte des fétiches on veut vraiment signifier l'adoration, alors le mot doit être "condamné et cloué au pilori" non seulement chez les Bantu, mais aussi chez les Africains. Car, comme le dit G. Parrinder, "c'est bien au-delà de l'Afrique que l'on croit à des esprits "incarnés" dans certains objets matériels, ou attachés à eux, ou exerçant de l'influence à travers eux... (77).

(77) Ibid., pp. 12-13.

Mais que représente le fétiche dans la mentalité magico-religieuse, particulièrement dans la vision bantou du monde visible et invisible? Les objets fétiches ne sont-ils pas des représentants des puissances surnaturelles? Les fétiches ne constituent-ils pas des instruments permettant aux individus de manipuler les forces invisibles et de les utiliser à leur guise? C'est justement cette manipulation des objets fétiches ou cette recherche de la force surnaturelle qui caractérise la mentalité magique. La recherche des fétiches n'est pas nécessairement une attitude religieuse. Elle relève le plus souvent de la magie et de la superstition. Et ce domaine se retrouve dans toutes les cultures et toutes les civilisations.

Pour mieux préciser cette conception du fétichisme, reproduisons la définition formulée par Louis-Vincent Thomas et René Luneau, définition qui tient compte de la manipulation du sacré qui caractérise la recherche des fétiches et la mentalité magique:

Le fétichisme, considéré successivement dans son sens étymologique, "implique manipulation du sacré, action coordonnée de l'homme sur les puissances sacrées par la magie du verbe et la technique sacrificielle, laquelle illustre l'interaction universelle des forces, et dans son sens vulgaire "il qualifie alors les formes

dégénérées du religieux: déviation vers le sensible du le matériel, substitution du symbole à la chose-symbolisée, transfert de la puissance à son support: d'où les superstitions, les attitudes magiques, l'existence des amulettes et des gris - gris" (78).

Il appert de ce qui vient d'être avancé précédemment que les fétiches représentent la face matérielle de la superstition. En tant que manipulation du sacré, action coordonnée de l'homme sur les puissances sacrées par la magie du verbe et la technique sacrificielle, le fétichisme qualifie les formes dégénérées du religieux. C'est une déviation vers le sensible, une substitution du symbole à la chose symbolisée, une réification de la puissance surnaturelle.

On ne peut donc pas se servir de ce terme pour désigner l'expérience religieuse des Bantu ou des Africains en général. Les fétiches ont été inventés pour permettre aux superstitieux, à ceux qui cherchent à capter ou à apprivoiser les forces invisibles, de réaliser symboliquement leurs désirs égoïstes et d'apaiser leurs consciences.

(78) THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., Les Religions d'Afrique Noire, Paris, Éditions Fayard/Denoël, 1969, p. 6.

Le fétichisme ne se confond pas à la religion bantou. Il n'y a de religieux en son sein que "la croyance à des pouvoirs supérieurs avec lesquels on peut nouer des relations (79). Hormis cette croyance, le reste n'est que pure imagination de l'esprit humain à la recherche d'une puissance magique capable de le protéger." Et cette puissance magique est tout à fait différente de l'essence de la religion traditionnelle. De quelle nature est cette religion? Est-elle naturaliste?

Le terme naturaliste signifie dans le domaine religieux le culte de la nature. Mais les Bantu ne rendent pas un culte à la nature. Ils n'adorent pas la nature. Ils ne sont donc pas naturalistes. Avec Mulago nous affirmons que les religions traditionnelles des Bantu ne sont pas naturalistes ou naturistes.

Les Bantu - du moins les Bashi (...), les Banyarwanda (...) et les Barundi (...) - ne sont pas naturistes. "Ils ne voient certainement pas dans les objets sensibles une âme, un esprit analogue à l'âme et à l'esprit humains. Il ne leur arrivera jamais de s'adresser à un arbre, un rocher, un animal comme à un homme" (...), et encore moins de leur rendre un culte. Tout au plus, ces objets sensibles peuvent être des lieux choisis par les esprits pour manifester leur puissance, et encore faut-il qu'il y ait une relation

(79) PARETO, V., Traité de sociologie générale, Genève-Paris, Librairie Droz, 1958, p. 213.

objective entre l'instrument choisi et l'esprit: appartenance, disposition du corps, etc. (80).

Tel est le cas par exemple de la demeure officielle de Mwene-Nyanga (le Maître de la clarté) sur le kere-Nyanga au Nord du pays Gikuyu au Kenya. À côté de cette demeure officielle, il existe des lieux de séjours secondaires comme kea-Njahe (la montagne de la grande pluie) à l'Est; kea-Nyandarwa (la montagne du repos) à l'Ouest. Ces montagnes représentent pour les Gikuyu du Kenya les hauts lieux de Ngai (le Dieu suprême), manage na ariro wa Ngai (hauts lieux du mystère divin). Il y a une relation objective entre ces lieux et l'être divin qui les a choisis pour y habiter.

Les Gikuyu n'adorent pas ces hauts lieux, mais celui qui les a désignés comme ses demeures terrestres. D'ailleurs, les Bantu-Gikuyu, comme d'ailleurs toutes les autres ethnies bantu, ne construisent pas de temple dans les hauts lieux. Ils choisissent des grands arbres, généralement des mogumo ou motamamoyo et des mokoyo, symbolisant les montagnes de Ngai, sous lesquelles ils sacrifient à Mwene-Nyanga et l'adorent (81).

(80) MULAGO gwa C., M., op. cit., pp. 13-14.

(81) KENYATTA, J., op. cit., pp. 159-179.

Dans la religion gikuyu, l'aspect naturaliste réside dans le fait que le peuple reste en contact intime avec la nature. Il considère tout ce qui se produit dans l'univers comme une manifestation de la colère ou de la joie de Mwene-Nyanga. Par exemple, le tonnerre et la foudre constituent pour ce peuple des manifestations de la colère du tout-puissant envers ceux qui transgressent ses lois. À travers ces phénomènes de la nature, les Gikuyu voient la manifestation puissante d'un être transcendant qu'ils appellent Ngai.

Les Gikuyu ne craignent et n'adorent pas la foudre ou le tonnerre; mais ils invoquent celui qui agit par ces forces naturelles. Leur religion n'est donc pas à proprement parler une religion naturaliste. Et ceci est vrai pour toutes les religions des Bantu.

Les religions des Bantu ne sont ni animistes, ni fétichistes, ni naturalistes. Elles sont plutôt ancestristes, dans la mesure où elles consistent à invoquer les esprits des ancêtres. Le mot "ancêtres" englobe non seulement les ascendants défunts, mais aussi les anciens héros et les autres âmes désincarnées, y compris l'ancêtre qui n'a ni commencement ni fin, le Mwene-Nyanga (Gikuyu), le Maweja-Nangila ou le Vidi-Mukulu (luba), le Nzambi Mpungu (Bas-Kongo), le Dieu tout-puissant.

Les religions bantu se caractérisent par des cérémonies et des pratiques culturelles et rituelles mettant les individus en contact avec les forces invisibles et bienveillantes des esprits protecteurs, des ancêtres ou des génies, dans le but de renforcer leurs puissances vitales tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Elle se distingue de la magie, du fétichisme et du naturalisme, bien qu'entretenant avec ces phénomènes des liens situés au niveau de l'existence concrète des individus.

Si l'on veut ébaucher une description de la religion des Bantu, on pourrait dire que la religion est l'ensemble culturel des idées, sentiments et rites basés sur:

1. la croyance à deux mondes, visible et invisible;
2. la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes;
3. l'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence (...);
4. la croyance en un Être Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe (...) (82).

L'élément le plus important dans cette brève description de la religion des Bantu faite par Mulago,

(82) MULAGO gwa C., M., op. cit., p. 12.

c'est la croyance à deux mondes, visible et invisible. Les Bantu croient à l'existence de ces deux mondes et en leurs caractères relationnel et hiérarchique. Pour eux le monde visible reste uni au monde invisible. Et c'est dans ce dernier que résident les forces supérieures qui soutiennent l'existence et la vie de leurs communautés respectives.

En plus de cet élément caractéristique de l'expérience religieuse des Bantu, il faut distinguer dans ses diverses manifestations historiques le culte des ancêtres et l'invocation de l'être suprême. Les Bantu sacrifient tantôt aux esprits des ancêtres, tantôt à Dieu. Cette distinction est clairement établie dans la religion des Bantu-Gikuyu du Kenya.

D'après les analyses anthropologiques de l'ancien président kenya, Jomo Kenyatta ou le javelot flamboyant du Kenya, la religion bantu-gikuyu comprend le culte des esprits des ancêtres, l'invocation de Dieu et les sacrifices rituels. Ces derniers accompagnent le plus souvent les deux premières opérations cultuelles.

De plus, dans toute famille, l'invocation de l'être suprême ou de l'esprit d'un ancêtre est liée à

l'institution parentale. Elle se fait au sein de la famille et est présidée par le père ou le chef de la petite communauté. Car, comme le constate Jomo Kenyatta:

Aucun individu ne peut implorer seul l'Être suprême et c'est le groupe familial, limité à la mère, au père et aux enfants, qui sollicite ce secours. Le père est la personnalité clé et un groupe de familles ou clan ne peut agir de concert qu'en temps de crise, car chacun a un père à sa tête. La famille peut compter cent ou deux cents personnes. Le "père" pourrait aussi bien être un arrière-grand-père mais, abstraction faite des enfants établis ailleurs, le groupe familial est l'unité religieuse. (Quoique les malheurs soient personnels, l'intercession se fait par toute la famille) (83).

Les religions des Bantu sont liées à leurs structures familiales et parentales. Le caractère familial de pratiques religieuses traditionnelles représente une indication claire du rôle qu'elles jouent dans la construction et le maintien de la communauté parentale. Nous savons que le chef de famille, oncle maternel ou père, frère aîné ou tante, etc, l'aîné de la communauté parentale joue un rôle important dans les institutions des Bantu. Il est le représentant de l'autorité divine et des esprits des ancêtres bienveillants.

(83) KENYATTA, J., op. cit., p. 161.

L'aîné d'un groupe ou d'un clan est, pour les Bantous, de par la loi divine, le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance. C'est lui qui "renforce" la vie de ses gens, et de toutes les forces inférieures, forces animales, végétales ou inorganiques, qui existent, croissent ou vivent sur son fond pour le bénéfice de ces gens (84).

Dans toutes les tribus bantu, le chef de famille joue un rôle important dans l'existence de chaque individu membre d'une communauté familiale ou parentale. Il assure la protection de toutes les forces vitales présentes au sein de sa communauté. Il est le seul qui communique directement avec les esprits des ancêtres. Il est l'intermédiaire entre les vivants et les morts, le monde visible et le monde invisible. Son autorité vient du tout-puissant et des ancêtres. Elle est sacrée.

Le vrai chef est donc, suivant la conception originelle et suivant l'organisation politique des peuples claniques, le père, le maître, le roi; il est la source de la vie intense; il est comme Dieu lui-même (85).

Le vrai chef de famille est le père, le maître, le mfumukanda, comme disent les Bakongo. C'est lui qui coordonne toutes les affaires courantes de la vie communautaire telles que les mariages, les funérailles, les

(84) TEMPELS, PL., op. cit., p. 43

(85) TEMPELS, PL., op. cit., p. 43

cérémonies d'initiation, les rites de passage, les célébrations de naissance, etc.

Il est la source de la vie intense. C'est auprès de lui qu'on va chercher la bénédiction lorsqu'on veut entreprendre un projet. Il peut bénir ou maudire. Son pouvoir vient tout droit de ses ancêtres qui l'ont établi chef de famille et garant de la tradition.

L'autorité du chef s'enracine dans les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles. Elle est renforcée par la position que le chef occupe par rapport au monde des esprits. Tout le monde doit passer par ce personnage pour communiquer avec le monde invisible ou les forces bienveillantes. De lui dépend la sécurité de chaque force vitale.

Le chef de famille est le garant de l'ordre traditionnel et le défenseur des valeurs, des coutumes et des tabous. Il assure la stabilité des communautés parentales en faisant respecter la loi des ancêtres. Cette stabilité est soutenue par le culte et la vénération des ancêtres au sein de chaque communauté bantou. D'où l'importance de la religion ancestriste dans la construction et le maintien des structures ethno-parentales des Bantu. Ce phénomène nous amène à nous

interroger sur le rôle que joue la religion en tant que telle dans l'édification et la conservation de l'ordre social.

6. La religion et l'ordre social

Il y a une relation manifeste entre l'ordre social et le phénomène religieux. Dans l'univers des Bantu par exemple le culte des ancêtres, la crainte d'un être tout-puissant, les rites sacrificiels et les cérémonies d'initiation sont liés aux structures ethno-parentales. Les religions des ancêtres constituent le fondement spirituel de la communauté parentale. Elle est la base de la solidarité qui caractérise les membres d'une famille, d'une tribu ou d'une ethnie chez les Bantu. C'est elle qui assure la conservation de l'ordre ancien et des valeurs traditionnelles.

Le lien entre le phénomène religieux et l'ordre social a été élucidé par Peter Berger dans son étude de La religion dans la conscience moderne, notamment au chapitre premier consacré à l'analyse du rôle de la religion dans la construction d'un monde humain. Son élucidation pourra nous aider à comprendre le rapport existant entre les pratiques et les croyances religieuses

traditionnelles et les institutions ethno-parentales dans l'univers des Bantu.

Pour Peter Berger, la société humaine se définit comme une entreprise de construction. Et la religion occupe une place importante, sinon stratégique, dans la réalisation de ce projet. Ledit projet résulte de l'action physique et mentale de l'homme. Celui-ci organise humainement son environnement, ses loisirs et son travail.

L'ordre social, le système de travail et l'organisation politique produits par l'homme deviennent à un moment donné des réalités extérieures à la conscience. Elles existent d'une manière autonome et imposent leurs propres normes à ceux qui les ont générées. C'est la phase d'objectivation. Dans cette phase, la conscience humaine est aliénée par ses propres produits. Qui plus est, la conscience aliénée oublie qu'elle est la principale génératrice de l'ordre social. Les structures qu'elle a engendrées deviennent des institutions autonomes. Elles s'imposent à tout individu instruit et éduqué au sein d'une culture et d'une civilisation données. Faire partie d'un système socio-culturel revient à partager son savoir, ses

traditions, ses coutumes, ses interdits, ses valeurs religieuses et morales.

Pour assurer la stabilité de l'ordre social, l'homme projette ses constructions sociales dans un univers sacré. Cette projection contribue à la stabilisation des fragiles constructions du nomos et à l'équilibre existentiel.

La religion implique que l'ordre humain soit projeté sur l'ensemble de l'univers. En d'autres termes, la religion est la tentative la plus audacieuse pour concevoir l'univers entier comme ayant une signification humaine (86).

C'est à travers la religion que l'homme réalise son entreprise d'auto-extériorisation. Grâce au processus d'extériorisation, il arrive à construire un monde humain. Toute société humaine est un édifice des significations extériorisées et objectivées qui tend toujours à tout englober.

Les individus intégrés dans un système socio-culturel bien défini continueront à être co-producteurs de l'ordre social. Cependant, l'intériorisation du

(86) BERGER, P., op. cit., p. 60.

système social par le processus de socialisation fait qu'ils ne puissent être conscients de leur participation effective à la production de la tradition humaine et à la construction des institutions sociales.

L'ordre social peut être défini en termes de signification ou de totalisation d'intentions. C'est en adoptant progressivement cet ordre que l'individu arrive à donner une signification humaine à son existence. D'où la nécessité pour tout homme de passer par le processus d'enculturation.

C'est par le phénomène d'enculturation que se fait la socialisation de l'individu. Ce phénomène consiste à apprendre aux individus leurs cultures et leurs traditions;

les êtres humains apprennent si bien leurs cultures que la plus grande partie du comportement atteint rarement le niveau de la conscience (87).

C'est pour cette raison que les systèmes culturels apparaissent comme des entités objectives et autonomes. Ils s'imposent aux individus et donnent

(87) HERSKOVITS, M.J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967, p. 30.

signification à leur existence tant sur le plan collectif que sur le plan individuel.

Partout où ils se trouvent, dans les civilisations dites archaïques ou dans le monde moderne, les hommes expriment le besoin de vivre dans un ordre signifiant, un système de références qui garantit l'harmonie et la stabilité. Ils ne peuvent tolérer une absence totale et prolongée de signification. La rupture radicale ou brusque de l'ordre social risque d'entraîner chez l'individu anémique la perte non seulement de ses attaches affectives, mais aussi de son identité et du sens de l'existence. C'est ainsi que l'existence à l'intérieur d'un groupe social stable peut être recherchée au prix de toutes sortes de sacrifices et de souffrances.

C'est surtout dans des situations limites de la vie que sont ébranlées les hypothèses fondamentales sur lesquelles repose l'ordre social. Mais, la société met à la disposition de l'individu les instruments qui l'aide à surmonter les situations de crise et à restaurer l'ordre autour de lui. C'est pour cela que Berger affirme que:

l'individu est nanti par la société de diverses méthodes qui lui permettent de conjurer le monde cauchemardesque de l'anomie et de demeurer à l'intérieur du nomos établi (88).

(88) BERGER, P., op. cit., p. 54.

Aucun individu normal ne saurait exister en dehors de l'ordre social; tout homme a besoin de structures sociales pour vivre humainement. Sinon, il sombre dans le monde chaotique, dans le tohu-bohu, l'univers de la folie, de l'angoisse et du non-sens. L'homme est avant tout un "être-avec".

Le nomos, l'ordre social apparaît dans plusieurs civilisations, notamment chez les Bantu, comme un reflet de l'ordre divin et de l'ordre humain universel dans le microcosme familial. Le muntu considère l'ordre ethno-parental comme un héritage de ses ancêtres relevant de la nature de choses. C'est une telle attitude que Berger qualifie de cosmisation du monde social. Par le processus de cosmisation, les structures sociales sont dotées d'une stabilité qu'elles doivent à des forces bien plus puissantes que les efforts historiques déployés par les humains. C'est à ce niveau précis que l'ordre social rejoint l'ordre religieux.

Concernant la construction et le maintien de l'ordre social, la religion se présente comme la véritable fondation du système. Car, c'est elle qui facilite le processus de cosmisation des valeurs socio-culturelles. La religion est la cosmisation sous forme du sacré.

Le sacré est ce qui symbolise une puissance mystérieuse et terrifiante, différente de l'homme, mais avec laquelle il peut entretenir des rapports. Tel est par exemple le cas de Mwene-Nyanga (le Maître de la clarté), cette divinité qui se manifeste chez les Bantu-Gikuyu par la foudre et le tonnerre. À travers ces manifestations de la colère de Ngai, nous retrouvons le phénomène que Berger décrit en ces termes:

L'homme rencontre le sacré comme une réalité extrêmement puissante, différente de lui. Et pourtant cette réalité s'adresse à lui et situe sa vie dans un ordre suprêmement signifiant (89).

Le contraire du sacré est: au premier niveau, le profane, l'absence du sacré; à un autre niveau, c'est le chaos. Si l'homme vit habituellement dans un monde profane, il n'est pas capable d'endurer le chaos ou la confusion totale. Il cherche toujours un système de références qui donne signification à son existence et à son environnement. Et le sacré l'aide dans la réalisation de cette tâche.

(89) Ibid., pp. 58.

Le monde du sacré c'est le monde de l'ordre et du symbole. Il émerge du chaos auquel il ne cesse d'être confronté comme son terrible contraire. C'est ce que nous enseignent tous les récits de la création que nous retrouvons dans la plupart des traditions écrites ou orales, notamment dans la tradition judéo-chrétienne ou biblique. Dans tous les récits de la création on voit l'esprit qui met de l'ordre dans un monde chaotique.

L'ordre social est lié à l'ordre sacré. Le nomos, l'ordre humain, destiné à nous garantir la stabilité dans notre existence, trouve dans l'univers bien défini du sacré ses racines et son accomplissement.

Dans le cosmos du sacré, les constructions sociales parviennent à leur point culminant - littéralement à leur apothéose.

On peut donc dire que la religion a joué un rôle irremplaçable dans la construction d'un monde humain... La religion implique que l'ordre humain soit protégé sur l'ensemble de l'univers. En d'autres termes, la religion est la tentative la plus audacieuse pour concevoir l'univers comme ayant une signification humaine (90).

À partir de cette analyse du rôle que joue la religion en général dans la construction d'un monde

(90) Ibid., pp. 59-60.

humain, nous sommes en mesure de mieux appréhender la signification du lien existant entre les religions traditionnelles et les institutions socio-parentales dans l'univers des Bantu. Car, toutes les institutions de ces peuples reposent sur leurs conceptions et leurs pratiques religieuses. Les Bantu établissent un rapport étroit entre l'ordre social et le cosmos du sacré, entre les institutions humaines et le monde des esprits. De plus, la plupart des peuples bantu considèrent leurs esprits selon les mêmes structures que leurs sociétés ethno-parentales. Nous pouvons illustrer ce point par l'exemple suivant tiré de l'ethnie bantu-gikuyu du Kenya:

...., les Gikuyu reconnaissent trois types d'esprits. Ils ont les morts vivants, qui sont les membres défunts de la famille et dont les parents sont les plus importants. En gikuyu on les appelle les "esprits des parents ou des ancêtres" (ngoma cia aciari). Les familles leur offrent de la nourriture et des boissons en gage de fraternité et d'unité. Kenyatta affirme que ce ne sont pas là des actes de prière d'adoration envers les morts-vivants dans le sens où l'on adore Dieu. L'attitude des individus ou de la famille peut plaire ou déplaire aux morts-vivants qui agissent alors dans telle ou telle situation de la même manière qu'ils auraient agi lorsqu'ils vivaient leur existence humaine. Le deuxième groupe est constitué par les esprits du clan, ngoma cia moherega dont la préoccupation immédiate et principale est la prospérité du clan. Ils agissent ou sont consultés dans les affaires qui ont trait au comportement et à l'existence des membres du clan. En troisième lieu, il

faut citer la catégorie des esprits qui sont attachés aux groupes d'âge et à la nation dans son ensemble; leur nom est. ngoma cia riika. Les Gikuyu considèrent leurs esprits selon les mêmes structures que leur société...(91).

Il ressort de cet extrait de l'ouvrage de Mbiti que les différentes institutions sociales du peuple gikuyu sont en rapport avec le monde des esprits ou le cosmos du sacré. On constate le même phénomène dans la plupart des ethnies bantu.

En effet, dans tous les groupes bantu, la famille constitue la structure de base de la lignée, de la tribu, du clan et de l'ethnie. Elle est fondée sur l'appartenance aux mêmes parents vivants ou morts. Les sacrifices que les membres d'une parenté offrent aux esprits de leurs morts-vivants expriment leur identité commune et rappellent leur union indissoluble dans le temps et l'espace.

Les attitudes et les comportements des individus entre eux sont déterminés par leurs relations au sein de leurs communautés familiales respectives; et ses relations sont définies à partir de leur appartenance

(91) MBITI, J., op. cit., pp. 99.

aux mêmes parents. Dans chaque communauté parentale, la force aînée domine toujours la force puînée et exerce sans cesse un pouvoir vital sur tous les autres sujets. D'où la soumission totale de tous les membres d'une communauté familiale au chef de famille. Car, c'est de celui-ci que dépend le bonheur ou le malheur de chaque individu et de toute la collectivité.

Le clan vient après les institutions familiales et tribales; il rappelle aux Bantu leurs origines mythiques. Car, les anciens fondateurs des clans sont le plus souvent des personnages légendaires ayant vécu dans le Zamani (92) ou le temps le plus ancien, le temps mythique. L'institution clanique est une fiction sociale fondée sur la conscience d'appartenir aux mêmes ancêtres fondateurs du clan. Nous retrouvons ainsi au niveau des rapports claniques le cosmos du sacré. C'est le sacré, le monde des esprits des ancêtres qui ordonne les relations que les individus qui se réclament du même clan entretiennent entre eux.

(92) Le Zamani dans la conception bantou du temps est une période au-delà de laquelle rien ne peut aller. Ce terme shwahili signifie le cimetière du temps, l'océan du temps qui absorbe tout en une réalité qui n'est ni après ni avant. Cf. MBITI, J., op. cit., pp. 28-38.

Les divers clans Bantu forment ce qu'on appelle une ethnie. Par exemple l'ethnie Kongo comprend, selon les recherches anthropologiques effectuées dans ce domaine, dix à 12 clans (93). L'auteur de cette thèse appartient au clan Kingimbi et à la tribu Manianga. On retrouve dans cette tribu plusieurs clans qui sont aussi présents ailleurs dans les tribus voisines. Toutes les tribus et tous les clans de Bakongo forment l'ethnie ou le peuple kongo. Ce peuple a son histoire, ses légendes, ses institutions politiques et juridiques traditionnelles. Les membres de l'ethnie kongo sont conscients de leur appartenance aux mêmes ancêtres qui leur ont laissé pour héritages leur terre, leur sagesse, leurs traditions et leurs organisations socio-politiques.

C'est en se référant à leurs ancêtres que les Bakongo se reconnaissent comme membres d'une seule et unique communauté ethnique. C'est pour cela qu'ils considèrent la parole de leurs morts-vivants comme une parole sacrée et irréfutable.

Il en est de même du peuple gikuyu du Kenya qui s'attache à l'histoire légendaire de son ancêtre Gikuyu

(93) Cf. BALANDIER, G., Sociologie de l'Afrique Noire, P.U.F., 1971, p. 289.

considéré comme le fondateur de cette communauté. Partout chez les Bantu, on retrouve à l'origine de chaque tribu ou de chaque ethnie un ou plusieurs ancêtres mythiques. Ce sont ces ancêtres qui constituent la base de l'organisation tribale ou ethnique.

Au sein de chaque groupe familial, dans toutes les tribus, les clans et les ethnies des Bantu, les liens aux ancêtres réels ou mythiques tendent à créer plusieurs groupes parentaux agissant indépendamment les uns par rapport aux autres. Le principe qui définit les relations entre les membres de la communauté parentale est la primogéniture ou le système des degrés d'âge. On y retrouve ainsi la hiérarchie des forces vitales découvertes par Tempels dans les communautés bantu-luba shakandi.

L'ordre hiérarchique signifie que le pouvoir est attribué aux membres les plus âgés de la communauté parentale. Et c'est autour de ce pouvoir politique, social, juridique et mystique des aînés que se fait le culte des ancêtres. Il y a pour ainsi dire une complicité entre le pouvoir des vivants et les religions des ancêtres. L'ordre social dépend du pouvoir religieux. C'est ce pouvoir qui permet à l'autorité familiale d'assurer le maintien de la tradition et le respect du

principe hiérarchique. Ce dernier principe, c'est-à-dire la réalité de la force vitale fondée sur la dépendance à la loi des ancêtres, ordonne les diverses sociétés bantu à tous les niveaux. C'est cette réalité qui amena Placide Tempels à affirmer que:

La société humaine, dans son organisation clanique ou politique, est en effet ordonnée également d'après les principes ou plutôt les réalités des forces vitales, de leur accroissement, de leur interaction et de leur hiérarchie. L'ordre social ne peut être fondé que sur l'ordre ontologique, et une organisation politique qui heurterait ce principe ne pourrait jamais être reconnue chez les Bantous comme ordonnée ou normale⁽⁹⁴⁾.

Souvenons-nous du fait que l'ordre ontologique des Bantu est lié à leur ordre religieux. Car, comme nous l'avons vu auparavant avec Mulago, la philosophie des Bantu s'intègre dans leurs religions traditionnelles, et leurs religions sont des philosophies vécues. L'ontologie des Bantu n'est en réalité qu'une expression métaphysique et existentielle de leurs conceptions religieuses. C'est en tant qu'ontologie vécue que l'ordre religieux sert à structurer l'existence concrète, notamment les rapports interpersonnels au sein des communautés des Bantu.

(94) TEMPELS, P., op. cit., p. 82.

Les structures et les institutions sociales anciennes et modernes des peuples bantu restent attachées à leurs systèmes métaphysiques et religieux. Ces systèmes, basés sur les rapports entre forces vitales, permettent à la tradition de se maintenir et de se conserver.

Il y a donc un lien entre les institutions ethno-parentales des Bantu, leurs religions traditionnelles et leur ontologie. Et ce rapport est basé sur la protection de l'équilibre et de l'harmonie entre les forces vitales qui entrent en contact les unes avec les autres dans une communauté bien déterminée. C'est au niveau de l'interaction entre les forces vitales supérieures et les forces vitales inférieures que se situe la fonction de la religion des ancêtres dans la construction des institutions humaines chez les peuples bantu.

Le culte des ancêtres, la crainte et l'invocation de l'être suprême et les rites sacrificiels traditionnels n'ont de sens que lorsqu'on les envisage dans le contexte de la croissance et du maintien des forces vitales collectives et individuelles. Et cette croissance et ce maintien des forces de vie se font dans le respect de la tradition des anciens et de la hiérarchie déjà établie.

La découverte du rôle de la "religion ancestriste" dans l'édification de l'ordre social des Bantu nous invite à prendre en compte la complexité des interactions entre les vivants et le monde des esprits des ancêtres. Ces interactions reflètent les rapports existant entre les individus qui forment les diverses communautés bantu. La religion des Bantu sert à définir et à fixer ces rapports concrets en s'inspirant de la parole et de la loi des anciens morts-vivants. C'est elle qui donne sens à l'existence des Bantu au sein de leurs institutions parentales, lignagères, tribales, claniques et ethniques.

L'attachement de la religion traditionnelle aux structures ethno-parentales des Bantu constitue sa spécificité par rapport à la magie et à la sorcellerie. Alors que le phénomène religieux est lié à l'entreprise de construction d'une société humaine chez les différents peuples bantu, les pratiques magiques et sorcelleriques sont le plus souvent utilisées pour ruiner l'ordre traditionnel et les forces vitales individuelles et collectives.

Tenant compte de sa fonction au sein des institutions traditionnelles des Bantu et de sa composition ou de son contenu, force est d'affirmer que

la "religion ancestriste" est distincte de la magie dans l'univers des Bantu. Quelle est alors la spécificité de la magie par rapport aux cultes des ancêtres, à l'invocation de l'être suprême et aux sacrifices traditionnels pratiqués par ces peuples africains? Telle est la question qu'il faudra aborder avant de nous livrer à l'examen de la pratique de la sorcellerie et des phénomènes anti-sorciers et divinatoires.

7. La magie et la religion des Bantu

La magie se présente dans toutes les cultures et les civilisations humaines comme une manipulation des forces invisibles par des incantations ou des rites dans le but de protéger ou de détruire la force vitale d'un individu ou de réaliser son propre bonheur.

La culture des Bantu est considérée comme étant une culture basée sur des croyances et des pratiques magico-religieuses. Et ces croyances ont pour caractéristique fondamentale l'acceptation de l'existence de deux genres de forces qui s'opposent constamment dans la vie de chaque individu et de chaque communauté, à savoir les forces néfastes et les forces fastes. C'est cette lutte entre les forces vitales et les forces nuisibles qui semble justifier la pratique de la magie et de la

religion dans les diverses institutions développées par les peuples bantu.

Mais en définissant la culture des Bantu comme étant un système culturel ethno-parental basé sur les croyances et les pratiques magico-religieuses, on court le plus souvent le risque de confondre le domaine de la religion traditionnelle de ces peuples avec la sphère magique. Certains chercheurs en matière de religions anciennes affirment d'ailleurs que ces religions ne sont que des pratiques magiques. Pour nuancer cette affirmation, John Mbiti donne à lire ce texte:

Une étude attentive de la situation dans les sociétés africaines montre que la magie fait partie de l'arrière-plan religieux et qu'il est malaisé de l'en dissocier. Quelques cérémonies, comme par exemple celles qui ont pour but de faire tomber la pluie ou de prévenir des épidémies, comportent à la fois des éléments de religion et de magie. Aussi longtemps que les actes magiques sont bénéfiques pour la communauté intéressée, on les accepte et les gens vont même jusqu'à donner une part importante de leurs richesses pour s'assurer de leur aide. La magie appartient à la mentalité religieuse des peuples africains, mais la religion n'est pas la magie, et la magie ne peut pas expliquer la religion. La religion est plus grande que la magie, et seul un étranger mal informé pourrait imaginer que les religions africaines ne sont rien de plus que la magie (95).

(95) MBITI, J., op. cit., p. 18.

Mbiti reconnaît au départ le fait que les religions anciennes des Bantu ou des Noirs africains en général, sont difficiles à dissocier de leur arrière-plan magique. La magie s'inscrit dans la sphère religieuse traditionnelle. Cependant, il souligne que cette dernière n'est pas la magie; de plus, la magie ne peut rendre compte du phénomène religieux dans l'univers des Bantu ou des Africains noirs.

Pour Mbiti, la religion traditionnelle a une extension plus grande que la magie. Elle influence tous les aspects de l'existence de l'homme noir et de sa société. Elle se trouve à la base de ses institutions ethno-parentales et de ses rapports avec autrui et l'univers. C'est elle qui lui permet d'ordonner son environnement physique et spirituel. C'est pour cela que Mulago la considère comme une "philosophie vécue".

En tant que "philosophie vécue" ou structure de base de l'existence de l'homme noir et de sa communauté ethno-parentale, la religion traditionnelle est différente de la magie. Elle diffère de la magie tant dans son contenu que dans sa fonction au sein de l'ordre social ancien ou moderne.

Les "pratiques" magiques forment avec la sorcellerie, l'anti-sorcellerie et la divination ce que Mulago appelle dans La religion traditionnelle des Bantu..., les croyances et les pratiques marginales ou parareligieuses. Il précise sa thèse en affirmant que:

À côté des actes de religion proprement dite (culte des ancêtres et relations avec l'Être Suprême), il existe chez les Bantu, comme chez les autres groupes humains, des croyances et pratiques parareligieuses ou marginales. Les plus importantes de ces croyances et pratiques sont la magie, la sorcellerie et la divination (96).

Tout en étant liée à la religion traditionnelle des Bantu, la magie constitue avec la sorcellerie, la pratique divinatoire et l'anti-sorcellerie le domaine des croyances et des pratiques marginales. Mais qu'est-ce que la magie? Quelle est sa fonction dans l'existence de l'homme au sein de la communauté des Bantu? Telles sont les questions qui nous intéressent dans la présente section.

Dans les différentes ethnies bantu, les pratiques et les croyances magiques se donnent comme un ensemble de connaissances et de techniques occultes qui

(96) MULAGO gwa C., M., op. cit., p. 17.

permettent à celui qu'on nomme magicien de capter les puissances invisibles afin de réaliser le renforcement de la force vitale et la prospérité de celui qui le consulte pour un problème précis. Le magicien est considéré comme un homme possédant un savoir, un pouvoir et une technique qui lui donnent la maîtrise des forces invisibles. C'est en tenant compte de ces trois dimensions de la magie (le savoir, le pouvoir et la technique) que Hebga arrive à la décrire comme suit:

Par magie j'entends la triade: savoir, pouvoir et technique de caractère occulte, apanage de certaines personnes et qui leur permettrait de soumettre à leur volonté les forces de la nature, voire Dieu lui-même. La magie recourt à des moyens apparemment sans commune mesure avec les effets escomptés, par exemple à des formules incantatoires pour faire pleuvoir, ou à des signes cabalistiques pour évoquer les esprits. De soi la magie est neutre: elle peut se mettre au service de la religion et du bien, ou au contraire à celui de la sorcellerie et du mal. Elle sera donc, compte tenu de la table des valeurs, blanche ou noire (97).

Lorsqu'on parle de la magie dans l'univers des Bantu, il faut tenir compte de la triade: savoir, pouvoir et technique de caractère occulte. C'est cette triade qui fait la force du magicien. Le but poursuivi

(97) HEBGA, M.-P., Sorcellerie, chimère dangereuse...?
Abidjan, INADES Editions, 1979, p. 16.

dans une séance magique est de soumettre à la volonté humaine les forces visibles et invisibles. Toutes les formules incantatoires utilisées par le magicien servent à la réalisation de cet objectif. Car c'est en étant capable de commander les forces invisibles et visibles qu'il arrive à les utiliser à sa guise (pour accomplir ce que lui demande son client).

Notons aussi que les moyens utilisés par le magicien ne sont pas matériellement en rapport avec les effets escomptés. Par exemple pour faire pleuvoir la pluie, il brûle du sel de cuisine et récite des formules incantatoires.

L'élément qui retient le plus notre attention dans la description de la magie faite par Hebga c'est la neutralité. Pour ce philosophe et théologien camerounais, la magie est en soi neutre. Cela signifie qu'elle peut servir à faire du bien comme elle peut aussi se mettre au service du mal. Selon qu'elle est utilisée pour le bien ou pour le mal, elle est blanche ou noire.

La magie blanche est le plus souvent liée à la religion; tandis que la magie noire est la soeur intime de la sorcellerie. Cette distinction est très connue dans les sociétés africaines, notamment chez les Bantu.

Les cliniques des magiciens foisonnent dans la plupart des cités urbaines bantu. Ces maisons sont en réalité des satellites des sociétés magiques occidentales et indiennes. L'art des magiciens africains n'est pas directement lié à la sphère spirituelle traditionnelle. Il est basé sur les ouvrages classiques rédigés à l'étranger.

Beaucoup de magiciens négro-africains se sont initiés à la pratique magique au moyen des livres importés de l'Europe et de l'Inde. Ils se considèrent le plus souvent comme des représentants des grands magiciens étrangers. Ils sont donc différents des guérisseurs et des voyants traditionnels qui opèrent à partir des connaissances et des techniques apprises dans les traditions spirituelles de l'univers bantu.

On retrouve le plus grand nombre de charlatans dans le domaine parareligieux parmi les magiciens de nos villes. La plupart d'entre eux utilisent leurs connaissances, leurs pouvoirs et leurs techniques supranormaux pour s'enrichir personnellement. Ils profitent des faiblesses psychologiques de leurs clients pour leur dire n'importe quoi sur leurs problèmes et exploiter leurs biens matériels.

Comme dans la nuit noire toutes les vaches sont noires, il est difficile de distinguer dans les cercles des magiciens noirs ou africains le véritable praticien du charlantan. Ils sont légion en Afrique bantou ces gens qui prétendent apporter bonheur et succès rapides à n'importe quel individu qui accepte de leur payer une bonne somme d'argent.

La pratique magique, blanche ou noire, devient de plus en plus nuisible dans l'univers des Bantou. Et pourtant, elle ne cesse d'attirer un grand nombre de personnes en détresse. Ce qui justifie cet attrait c'est la recherche des réponses aux problèmes vitaux des individus. Le magicien offre à ses clients une source de représentations rassurantes pour la vie dans un monde où l'existence est une lutte permanente contre les forces de la mort. Il n'est donc pas étonnant que les peuples bantou soient très attachés aux croyances et aux pratiques magiques.

Le besoin vital est le lieu de rencontre de la magie et de la religion traditionnelle des Bantou. Cependant, les pratiques magiques importées de l'Europe et de l'Inde n'ont aucun rapport avec les "religions ancestristes". Ces dernières ont développé leurs

propres techniques thérapeutiques adaptées à la vision bantou du monde, de l'homme et de la société.

Par rapport à la métadynamique des Bantu, c'est-à-dire à leurs manières spécifiques de percevoir et de définir les réalités visibles et invisibles, la magie apparaît aujourd'hui comme une pratique tout à fait étrangère aux croyances et aux traditions spirituelles (authentiques) de ces peuples. Les magiciens modernes se réfèrent aux maîtres de l'Occident et de l'Inde dans leurs travaux.

Il est donc important de distinguer la magie telle qu'elle se pratique aujourd'hui dans les villes africaines des croyances occultes héritées des ancêtres. La magie est aussi différente de la religion traditionnelle des Bantu, composée essentiellement du culte et de la vénération des ancêtres, de l'invocation de l'être suprême et des rites sacrificiels pratiqués au sein de la communauté familiale. La magie se fait le plus souvent à l'extérieur de la famille. Elle n'entretient aucune relation sérieuse avec les structures de la communauté parentale ou tribale.

Les gens n'ont recours à la magie que pour des motifs personnels et égoïstes. Tandis que le culte des

ancêtres a pour but ultime de renforcer la solidarité familiale et les forces vitales individuelles.

L'objectif poursuivi dans ce chapitre était de montrer la place qu'occupe la religion des ancêtres dans la construction d'un monde humain chez les Bantu. Nous avons atteint cet objectif après avoir montré les principales composantes de cette religion et le rapport que les Bantu établissent entre le monde des esprits et le monde des humains. L'examen du phénomène de la magie dans les sociétés des Bantu nous a donné l'occasion de distinguer les pratiques religieuses traditionnelles des autres pratiques ésotériques importées de l'étranger. Cette distinction nous amène à la présentation des véritables pratiques occultes des Bantu que sont la sorcellerie et la divination. C'est à l'étude de ces phénomènes parareligieux que nous consacrerons le dernier chapitre de cette première partie dans laquelle nous nous appliquons à une véritable lecture ethnophilosophique du procès de la sorcellerie à partir du concept existentiel de force vitale.

CHAPITRE IV

LA SORCELLERIE, L'ANTI-SORCELLERIE ET LA DIVINATION

L'étude de la religion des Bantu nous a permis de poser l'existence de deux mondes: le monde visible de la nature et des vivants et le monde invisible de Dieu, des esprits bienveillants et des esprits malveillants. Les Bantu croient qu'il y a un combat qui se passe dans ces deux mondes entre les forces bienfaisantes et les forces néfastes. Les esprits des ancêtres bienveillants protègent les vivants contre les attaques meurtrières des esprits méchants.

Le combat de sorcellerie n'est autre chose qu'une lutte systématique contre les forces destructrices des méchants qui cherchent à détruire les forces vitales des innocents. C'est en réalité un combat qui oppose les forces de la vie aux forces de la mort.

C'est qu'on oublie le plus souvent dans les diverses études qu'on effectue sur la sorcellerie au sein des ethnies bantu, c'est l'importance que revêt le concept clé de la force vitale. Ce concept exprime au fond la raison d'être des religions traditionnelles et du combat de sorcellerie. C'est à travers cette grille que

nous analyserons les phénomènes de la sorcellerie, de l'anti-sorcellerie et de la divination chez les Bantu. Ces phénomènes ne sont compréhensibles que lorsqu'on les situe dans le contexte de la recherche de la protection et de la croissance de la force vitale caractéristique à la vision bantou de l'existence.

Dans ce contexte bien précis les pratiques de la sorcellerie et de l'anti-sorcellerie se présentent comme une lutte entre l'amour de la vie et les forces de la mort. On découvre dans l'univers du combat de sorcellerie les deux forces qui caractérisent la vie humaine: l'amour de la vie et la peur de la mort. L'homme est toujours tendu entre Eros et Thanatos. C'est cette tension que nous voulons dévoiler à travers une lecture dynamique des croyances et des pratiques sorcières et anti-sorcières traditionnelles. Nous commencerons cette lecture par une présentation du phénomène de la sorcellerie; ensuite nous examinerons les divers aspects de la pratique de l'anti-sorcier muntu; enfin, pour terminer, nous dégagerons la vision du monde ou la causalité culturelle sous-jacente au discours anti-sorcier. Ce dernier point nous conduira à poser le problème de l'interprétation de la symbolique de sorcellerie en Afrique noire.

8. La sorcellerie en Afrique noire et chez les Bantu

La sorcellerie est d'abord un état d'esprit; un état souvent inconscient. Le sorcier est souvent habité ou possédé, à son insu, par une puissance maléfique qui le pousse, malgré lui, à détruire la force vitale de ses victimes. Mais, même inconscient, le sorcier est toujours responsable de ses actes. Un sorcier n'est jamais considéré comme non-coupable en pays bantu ou en Afrique noire.

La sorcellerie chez les Bantu peut être acquise ou héréditaire. Analysant ce phénomène en milieux noirs africains, les Ortigues le décrivent de la façon suivante:

La sorcellerie traduit l'angoisse qu'éprouve l'individu à l'égard de sa propre individualité et de celle des autres. Elle trouve son antidote dans les institutions chargées de régler les rapports de chacun avec tous les autres.

(...)

La sorcellerie se situe aux frontières de la société, dans l'opposition entre la brousse et le village. C'est dans les lieux de réunions publiques ou à l'occasion de cérémonies officielles de transition (accouchement, donation du nom, initiation, mariage) que l'on se trouve le plus exposé à devenir la proie d'un sorcier. Corrélativement, le sorcier mène ses attaques à distance; les assemblées nocturnes se tiennent souvent aux environs du village dans des arbres ou aux carrefours...

La sorcellerie semble exclure aussi bien l'intervention des dieux et des génies (...) que celle des techniques instrumentales. Elle est un rapport d'homme à homme, mais un rapport qui, par voie de rêve et du fantasme, échappe à toute entreprise directe. Un tel rapport ne pourra être contrôlé, au moins dans certaines limites, que par des moyens magiques au service de l'ordre social (oracles, devins, chasseurs de sorciers). Comme l'a bien montré Evans Prichard, la sorcellerie n'est pas la magie, mais elle la rend nécessaire à l'intérieur de la religion... (98).

La description reproduite ci-haut nous donne quelques éléments constitutifs du phénomène de la sorcellerie que nous aimerions dégager afin d'approfondir notre analyse du sorcier:

- La sorcellerie traduit ou exprime l'angoisse que ressent un individu à l'égard de sa propre individualité et de celle des autres. Comment rendre compte de cette angoisse à l'intérieur des systèmes ethno-parentaux et de la vision traditionnelle des Africains noirs? Telle est la question que nous nous posons lorsque nous sommes en présence d'un individu taxé de sorcier dans une communauté des Bantu.

(98) ORTIGUES, M.C. et E., op. cit., pp. 203-204. Voir aussi l'article de MAIR, L.P., Witchcraft as a problem in the study of religion, dans Cahiers d'études africaines, IV (1964), pp. 335-348.

- Le deuxième élément que nous offre l'analyse des Ortigues c'est l'indication du lieu où la sorcellerie trouve son antidote: les institutions qui règlent les rapports des individus. Cependant, on peut se demander, non sans raison, si ces institutions traditionnelles ne contribuent pas souvent à la manifestation des actions et des procès de sorcellerie. Cette question a été largement examinée par Buakasa dans une étude sociologique de kindoki en pays Kongo (99). Son analyse du discours de la sorcellerie l'amène à découvrir l'implication des institutions traditionnelles dans la genèse et la résolution des procès de sorcellerie chez les Bakongo, plus précisément les Bantandu du Bas-Zaïre. Nous examinerons les thèses principales de cet auteur dans un chapitre de la deuxième partie de cette réflexion. Nous verrons alors les rapports existant entre le problème de la sorcellerie et les systèmes socio-culturels des Bantu.

- La troisième donnée qui nous intéresse chez les Ortigues est la place où ils situent la sorcellerie: aux frontières de la société. Il est difficile de vérifier la validité de cette affirmation dans les ethnies des

(99) Cf. BUAKASA, T.M., L'impensé du discours, "kindoki" et "nkisi" en pays kongo du Zaïre, KINSHASA-Bruxelles, UNAZA-CEDAF, 1973.

Bantu. On ne connaît pas vraiment le lieu ou le camp de travail des sorciers. À moins d'avoir participé soi-même à leurs rencontres nocturnes. Tout ce qu'on sait sur ce sujet c'est que les sorciers se réunissent en un lieu déterminé la nuit pour "manger" leurs victimes. Ce lieu est appelé "marché des sorciers". La seule façon par laquelle on arrive à une certaine connaissance de ce lieu ~~c'est~~ par le rêve, le songe ou les visions. On se demande alors si ce lieu n'est pas de nature "spirituelle" ou si l'on veut "métaphysique". Ce point sera encore abordé dans la seconde partie de la présente recherche.

- Les Ortigues affirment qu'on se trouve le plus exposé à devenir la proie d'un sorcier lors des réunions publiques ou à l'occasion de cérémonies officielles de transition. Cette indication nous donne la possibilité de comprendre l'angoisse dans laquelle se trouvent constamment les sujets bantu vivant en tout temps et en tout lieu dans la crainte d'être ensorcelés, surtout dans les moments les plus importants de leur existence au sein de leurs communautés respectives.

- Le sorcier mène ses attaques à distance. Cette qualité démontre la puissance paranormale du sorcier, puissance qui le rend capable de transcender l'espace et d'atteindre sa cible n'importe où et n'importe quand.

- On ne peut pas affirmer d'une façon catégorique que la sorcellerie exclut l'intervention des dieux et des génies. Nous savons que le chef de famille combat les forces sorcières par la puissance de l'être suprême et des esprits des ancêtres bienveillants. Ce fait démontre que les Africains noirs, notamment les Bantu, admettent l'intervention de Dieu et des esprits dans le combat de sorcellerie. De plus, ils vont jusqu'à reconnaître l'intervention des esprits méchants dans les attaques de sorcellerie. Mais ces esprits n'agissent que par l'intermédiaire des agents humains.

- La sorcellerie est un rapport d'homme à homme. Cette thèse est peut-être l'élément le plus précieux de la description des Ortigues. Elle nous permet de tenir compte des rapports humains qui sont en jeu dans tout procès de sorcellerie. C'est à travers le rapport de solidarité-rivalité entre le sujet ensorcelé et le sorcier que nous pouvons découvrir les raisons cachées et les motifs profonds d'un combat de sorcellerie ayant lieu au sein d'une confrérie traditionnelle.

- Finalement, le dernier élément que nous retenons de cette analyse du phénomène (humain) de la sorcellerie est sa proximité ou son lien avec la magie. Mais, pouvons-nous conclure à partir de cette constatation

qu'elle rend la magie nécessaire à l'intérieur de la religion? N'est-il pas aussi logique d'affirmer le contraire, à savoir que la magie engendre la sorcellerie dans une culture religieuse? Il nous est difficile de trancher ce problème.

La sorcellerie peut confiner à la magie et parfois se confondre avec elle, surtout avec la magie noire. Chez les Bantu, elle a souvent lieu à l'intérieur de la famille, de la lignée ou de la parenté. Les Bantu soutiennent qu'aucun sorcier ne peut attaquer un individu qui n'appartient pas à sa lignée. Cependant, ils admettent qu'il existe des alliances entre sorciers appartenant à différents clans ou familles; ces alliances leur donnent l'autorisation d'attaquer n'importe quel individu qu'ils veulent tuer ou tourmenter. Il y a un certain commerce qui se fait entre les sorciers.

Dans l'ouvrage collectif Witchcraft and sorcery in East Africa, édité par J. Middleton et E.H. Winter, il apparaît que sorciers et victimes peuvent être suivant les ethnies soit exclusivement des parents soit exclusivement des étrangers les uns aux autres, sans qu'il y ait sur ce point des règles constantes. Chez les Wolof on semble incriminer plutôt les gens de voisinage et les étrangers, et certaines régions passent pour être infectées de démons. L'un de nos consultants Wolof appréhendait de faire un voyage dans la Sine; un autre attribuait à son séjour dans un village de Sine les troubles de son enfant... Mais plus importante que la distribution démographique nous paraît être la forme générale de la menace

toujours flottante; tout le monde peut être attaqué par les sorciers, tout le monde peut être soupçonné d'être sorcier (100).

Nous nous trouvons dans un champ où la guerre peut éclater à tout moment. On y demeure toujours en état d'alerte. Tout le monde peut subir une attaque de sorcellerie, comme tout le monde peut être soupçonné d'être sorcier. Cette observation faite par les Ortigues au Sénégal caractérise le drame dans lequel vivent la plupart des habitants de nos villages et de nos cités urbaines en Afrique aujourd'hui. Dans la ville de Kinshasa, la capitale du Zaïre, dans laquelle l'auteur de la présente thèse a travaillé trois ans durant comme chargé de cours à l'Institut Supérieur de Théologie et agent de pastorale familiale, nous avons constaté que le discours de la sorcellerie était devenu le lieu d'expression et de résolution des conflits interdividuels tant sur le plan familial que sur les plans socio-politique et professionnel.

La sorcellerie se présente aujourd'hui en Afrique moderne comme le lieu où s'effectuent les règlements de compte entre individus rivaux ou familles

(100) ORTIGUES E. et M.C., op. cit., p. 198.

rivales, le canal permettant à tout individu de vider une rancune à travers un "discours officiel". D'où la question de savoir si ce phénomène n'est pas une simple forme symbolique traditionnelle adaptée à l'expression des tensions humaines au sein d'un contexte culturel bien déterminé.

Une telle question mérite d'être posée. Cependant, il ne faut pas réduire toute la pratique de la sorcellerie à une simple symbolique traditionnelle. Car, derrière et à travers cette symbolique, se cachent et se disent les drames de l'existence des Bantu. Et ces drames gravitent autour de la lutte contre la mort et la souffrance.

Le sorcier est celui qui désire à tout prix la mort et la misère de sa victime. Il exprime son souhait par des paroles maléfiques. Le problème de la sorcellerie est avant tout un problème verbal. Comme l'a bien noté Jeanne Favret-Saada, en sorcellerie quand c'est la parole, c'est la guerre. La parole exprime les désirs les plus profonds de celui qui la profère. C'est du cœur de l'homme que viennent les mauvaises pensées et les meurtres.

En fait la sorcellerie, qu'elle se manifeste dans nos villages ou dans nos villes modernes, est d'abord un problème de "mauvaise conscience" envers l'autre ou les autres qu'on veut supprimer. Cette "mauvaise conscience" se manifeste ouvertement à travers les paroles maléfiques du sorcier. La question de la nature réelle du phénomène de la sorcellerie se situe au niveau du rapport que les Bantu établissent entre les paroles du sorcier et les malheurs qui se produisent dans l'existence de la victime. C'est dans ce rapport que réside le noeud du problème de la sorcellerie et le secret du pouvoir destructeur du sorcier.

Le pouvoir destructeur du sorcier

Pour connaître la nature réelle du pouvoir du sorcier, il est indispensable d'avoir une idée plus ou moins exacte de la personne même qui dispose de cette puissance maléfique. Dans Sorcellerie: chimère dangereuse...?, le jésuite camerounais Meinrad Pierre Hebga définit ce personnage et son activité en ces termes:

Le sorcier (la sorcière) est une personne habitée, même à son insu, par un pouvoir maléfique qui le pousse à nuire, à détruire, à tuer. La sorcellerie est l'ensemble des

activités mauvaises du sorcier. Elle s'inscrit dans la sphère du mal. Nous y rangeons imprécations, malédictions, envoûtements, jets de sorts, combats invisibles, cannibalisme mystique, métamorphose d'hommes en animaux.

Comme on le voit, notre conception ou définition de la sorcellerie est restrictive et péjorative; elle est fort éloignée de celle de J. Class qui considèrerait comme identiques la religion, la philosophie, la magie et la science. Pour nous, le sorcier ne soigne pas les malades; il ne désenvoûte pas, n'exorcise pas, ne guérit pas, ne fait pas le bien, du moins lorsqu'il agit en sorcier (101).

Il faut saisir la portée de cette définition restrictive et péjorative du sorcier et de la sorcellerie en l'envisageant dans le cadre des attaques meurtrières qu'un individu présumé sorcier lance à l'endroit de ses victimes. L'analyse de Hebga ne porte pas sur le discours de la sorcellerie bantu en général, ni sur sa fonction au sein de nos systèmes ethno-parentaux; mais elle porte sur le pouvoir ou la puissance maléfique de la personne nommée "sorcière". Et Hebga en tant qu'exorciste en pays bantu est bien placé pour en parler.

Notons aussi que cette définition technique ne distingue pas le sorcier du jeteur de sorts ou du magicien maléfique comme le fait Evans-Pritchard dans son

(101) HEBGA, M.-P., op. cit., p. 16.

étude de la sorcellerie et de la magie des Azandé (102). Elle met l'accent sur le fait que la sorcellerie appartient à la sphère du mal et dans cette sphère le sorcier agit à travers les imprécations, les envoûtements, les jets de sorts, les combats invisibles, les techniques de métamorphose d'hommes en animaux, etc.

Le plus grand problème qui se pose à propos de la puissance maléfique du sorcier est celui de savoir où demeure-t-elle dans l'être ou la personne du sorcier. Est-ce dans son esprit ou dans son corps? Il existe autant de réponses à ce sujet qu'il y a d'ethnies en Afrique noire.

En basse Côte-d'Ivoire, les gens affirment que le pouvoir que possède le sorcier est une puissance psychique qui lui donne le moyen de dérober et de détruire la force vitale de ses victimes.

Ce pouvoir, awa alladian, logbo ébrié, esa avikam, gu dida, est celui des "âmes" de la personne, ou, si l'on préfère un autre langage, d'une des instances psychiques de la personne.

(102) EVANS-PRITCHARD, E.-E., Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé, Paris, Gallimard, 1972, p. 53. L'auteur nomme sorciers ceux qu'on désigne en anglais par Witches, et magiciens maléfiques, les jeteurs des sorts (sorcerers).

La formule psychique de la personne est en effet complexe, composé d'au moins deux principes qui n'ont ni la même origine ni la même destinée. En alladian, le principe de vie, ee, supporte le principe actif, wawi. C'est le wawi qui contient éventuellement le pouvoir d'agression, âwa; mais celui-ci se porte sur le ee, de sa victime (103).

En réalité, ou si l'on veut en langage bantou, le "ee" de la victime alladienne n'est autre chose que sa force vitale, tandis que le "âwa" du sorcier c'est sa force magique. Cette dernière force permet au sorcier d'attaquer sa victime à distance, sans recourir aux forces matérielles. C'est pour cette raison qu'on n'arrive pas à le surprendre en pleine opération. Ses attaques sont toujours invisibles. Son pouvoir est psychique ou paranormal; il est véhiculé par une substance intra-organique que l'on prétend découvrir de temps en temps lors d'une autopsie d'un sorcier décédé.

Les Bakongo du Zaïre affirment que la force maléfique du sorcier réside dans une poche secrète qu'ils nomment kundu dia ndoki, likundu en lingale, la puissance maléfique du sorcier. Ce "kundu" peut se situer à la gorge, au ventre, sur une bosse ou dans une hernie.

(103) AUGÉ, M., Savoir voir et savoir vivre: les croyants à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire, dans Africa, n° 46, II, 1976, pp. 128-136, cité par THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., dans Les sages dépossédés, Univers magique d'Afrique du Nord, Paris, Editions Robert Laffont, 1977, pp. 124-125.

Tous les problèmes causés par le ndoki ou sorcier proviennent de kundu. Il est déplorable que les chercheurs de l'aire culturelle bantu n'aient pas exploré à fond la signification réelle et le secret de cette "poche" mystérieuse du sorcier. Toutefois, il existe sur ce sujet un seul ouvrage sérieux rédigé par le pasteur Makanzu Mavumilusa en langue "kikongo fioti" du Bas-Zaïre. Dans son étude, l'auteur définit le "kundu" dès le début pour justifier le titre de l'ouvrage: Kundu dia Bandoki: "la poche mystérieuse des sorciers". Nous reproduirons sa définition en langue kikongo fioti avant de la traduire en français.

Nkumbu a nkanda wau i "KUNDU DIA BANDOKI". Bila nki mpeni nkumbu ya mpila yoyo ? Bila i kiaki: Mu nsamu wamvimba wakindoki, diambu dimosi dilutidi mu nene i "KUNDU". Kadi konso fulu kiena kiavimba mu nitu, vo mvimbila wowo wena ye tufinia mu kati ko, buna fulu kina kibikuluanga "kundu". Kundu dilenda kala mu laka, ku zizi, mu kulu evo vumu.

Kansi nkumbu yoyo "Kundu", yilutidi sadulua mu songa fulu kiavimba mu nitu a ndoki, i va fulu kia mpila yina kalundilanga mansweki mamonsono ma kindoki. Moyo wakindoki kia-mvimba wena vana kundu, i vana vena tuku dia mambi mamonsono mavanganga ndoki.

Kundu dia ndoki, ka dimonikanga ku mbazi a nitu ntangu zazonsono ko, dilenda mpe swama muna kati kwa vumu, mpeleko ku mbazi a vumu mvimbila ka weti monika ko... (104).

Nous traduisons librement ce texte comme suit:

Le titre de ce livre est "kundu dia bandoki" (la poche secrète et mystique des sorciers). La raison d'être de ce titre réside dans le fait qu'au sujet du problème de Kindoki (sorcellerie), une seule question demeure importante, c'est celle de "kundu". Car, n'importe quelle place où il y a un gonflement dans le corps du ndoki (sorcier), si cette bouffissure n'a pas de pus, on conclut que c'est le "kundu". Le "kundu" peut être dans la gorge, au visage, à la jambe ou au ventre.

Mais le terme "kundu" est beaucoup plus usité pour montrer une enflure sur le corps du ndoki; c'est dans cette enflure que le ndoki garde toute sa puissance invisible et maléfique. Toute la "vie" ou "l'âme" de "kindoki" réside dans ce "kundu"; c'est de là que proviennent tous les maux que fait le "ndoki".

Le kundu de ndoki n'est pas toujours visible; ça peut se situer dans le ventre, alors que rien ne paraît à l'extérieur...

La réalité du "kundu" n'est pas seulement reconnue chez les Bakongo du Zaïre (105). Dans la grande cité urbaine de Kinshasa, où se retrouvent des peuples venus de toutes les ethnies zaïroises, tout le monde sait la signification de "likundu", traduction littérale de "kundu" en lingala. Le plus souvent, les Kinois disent de quelqu'un qui est toujours animé d'intentions maléfiques à l'égard d'autres individus qu'il est un "ndoki", qu'il a un "likundu", c'est-à-dire une puissance maléfique qui l'habite et le pousse à haïr les autres.

(105) D'ailleurs tous les peuples bantou ou noirs africains admettent l'existence d'une poche mystique chez le sorcier. Par exemple:

"Les Azandé croient que la sorcellerie est une substance qui réside dans le corps des sorciers; on trouve la même croyance chez bien des peuples d'Afrique Centrale et Occidentale. Le pays zandé forme la limite septentrionale de cette aire. On serait en peine de dire à quel organe les Azandé associent la sorcellerie. Je n'ai jamais vu de substance ensorcelante humaine, mais on m'a décrit la chose: un renflement ou poche, ovale, noirâtre, où l'on trouve parfois divers petits objets. Quand les Azandé veulent donner une idée de sa forme, ils plient le bras et désignent le coude; quand ils la situent, ils se touchent le bas du sternum, exactement sous le cartilage xiphoïde, dont on dit qu'il "recouvre la substance ensorcelante".

Ils disent:

C'est attaché au bord du foi. Quand les gens ouvrent le ventre, ils n'ont qu'à percer la chose et la substance maléfique gicle avec bruit sec".

EVANS-PRITCHARD, E.-E., op. cit., p. 54.

La sorcellerie est un trait physique, un héritage, une puissance mortelle toujours croissante et agissant, sur le plan psychique; elle tue brusquement ou progressivement.

Dans certaines tribus bantu du Cameroun étudiées par Hebga, la puissance négative du sorcier porte le nom de "hu" ou "evu".

Ce hu mauvais est décrit sous différents symboles: il est présenté comme un lézard, un crabe, un crapaud, un kyste, un fibrome, etc. Ces expressions matérielles ne doivent point faire oublier qu'il s'agit en fait, d'un phénomène spirituel...(106).

Mais ce phénomène spirituel entraîne des conséquences à tous les niveaux de la vie de celui que le sorcier agresse. Il est donc important de l'étudier à partir des effets que causent ses actions sur les plans biologique, mental et social. Le "hu" est capable de détruire systématiquement la vie d'un ou de plusieurs individus.

À l'instar de toutes les ethnies bantu, les peuples bantu du Cameroun (étudiés par Hebga) considèrent le "hu" ou le "kundu" comme la puissance qui pousse le sorcier à faire du mal. Finalement, que l'on désigne la puissance du sorcier par le "hu" camerounnais, le "likundu" zaïrois ou le "wawi" alladian, il s'agit toujours d'une seule et même réalité, du mal incarné

(106) HEBGA, M.-P., op.cit., p. 234.

dans l'être, la pensée, le regard, le corps, les gestes, les attitudes et les paroles du sorcier. C'est à partir de cette réalité que s'expliquent les désirs meurtriers du sorcier. C'est au fond ce que Favret-Saada désigne par force magique qui ne peut être contenue dans le système des noms.

Parlant de l'action de cette force nuisible dans l'être du sorcier africain, Louis-Vincent Thomas et René Luneau la décrivent en ces termes:

Tantôt, on dira du sorcier pour expliquer sa conduite qu'il ressent un manque (il n'a pas de dya affirment les Bambara du Mali), qu'il doit combler en accaparant le double de sa victime; tantôt, on estime au contraire qu'il a trop de force vitale et c'est ce surcroît qui l'incite à se libérer agressivement grâce à ses métamorphoses et à rechercher un supplément de nourriture. Inversement, tout homme qui se sent affaibli, impuissant, affirme qu'il est dévoré de l'intérieur; le trop ou le manque du sorcier provoque toujours un vide du côté de l'agressé ...(107).

Le sorcier noir africain ou muntu, à l'instar de son collègue bocain, est un perpétuel insatisfait. Il désire toujours posséder plus de force. Il ne se

(107) THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., op. cit., p. 129.

contente pas de sa propre force vitale ou de son propre domaine.

On retrouve la même représentation dans le Bocage de l'Ouest de la France. Partout où l'on observe des combats de sorcellerie, il s'agit toujours d'un homme qui ressent un excès de force magique ou un manque de satisfaction et qui est contraint de dérober la force vitale d'une autre personne. Telle est l'explication magico-religieuse du phénomène de la sorcellerie.

Une telle explication n'a de sens que dans une culture et une société fondées sur des croyances religieuses et admettant l'existence des forces invisibles. D'ailleurs le combat meurtrier de sorcellerie perd toute sa signification dans un contexte culturel différent de la culture magico-religieuse. C'est ce qui a peut-être poussé Jean-Michel Oughourlian à affirmer qu'"un sorcier appartenant à une culture donnée ne peut agir sur un membre d'une culture différente, même si géographiquement les aires de ces cultures sont proches..."(108).. Toutefois, en voulant à tout prix

(108) OUGHOURLIAN, J.-M., Un mime nommé désir, Essai, Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 70.

expliquer le phénomène de la sorcellerie par la "mimésis", cet auteur oublie que la culture sorcière se situe en-deçà et au-delà des barrières culturelles ou géographiques. Le langage et la pratique de la sorcellerie relèvent de la sphère magico-religieuse. Et cette sphère parareligieuse peut être présente dans n'importe quelle société, qu'elle soit plus ou moins développée, primitive ou civilisée. C'est pour cela qu'on entend parler de la sorcellerie en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux États-Unis ou au Québec (109).

-
- (109) À titre indicatif, quelques ouvrages consacrés à l'étude du phénomène de la sorcellerie en Europe et en Amérique du Nord: CARO BAROJA, J., Les sorcières et leur monde. Traduit de l'espagnol par M.-A. Sarraih. Paris, Gallimard, 1972, 304 p.; LAFOREST, R. (de), Ces maisons qui tuent. Nouv. éd. rev. et augm. Paris, K. Laffont, 1975, (C. 1972), 267 (1) p. ill.; SUMMERS, M., Msgr, (1880-1948), The geography of witchcraft, New Hyde Park, N.Y. University Book, 1970, 623 p.; SEGUIN, R.L., La sorcellerie au Québec du XVI^e au XIX^e siècle, Montréal, Leméac, 1978, 250 p.; BLANKENSHIP, R., Rescapée de la sorcellerie, (trad. française de Escape from witchcraft, Grand Rapids, Michigan, 1972), Cap-de-la-Madeleine, Québec, Canada (éd. non datée), 94 p. Dans ce dernier ouvrage l'auteur parle entre autres de l'existence d'une organisation internationale de sorcellerie ayant des cellules un peu partout en Amérique du Nord. La sorcellerie n'est donc pas un phénomène spécifique aux sociétés dites archaïques; c'est un phénomène humain s'exprimant de façon particulière selon les contextes culturels.

Ce qui rend possible le discours, la pratique et le procès de sorcellerie c'est l'existence d'un corpus des croyances magiques au sein d'une culture ou d'une société donnée. Il y a toujours un espace magique dans toute culture humaine. C'est cet espace que viennent occuper les croyances aux démons, aux esprits maléfiques et aux actions nuisibles des hommes malveillants. Tout individu qui entreprend l'étude du discours de/sur la sorcellerie se situe automatiquement dans cet espace qui constitue le champ de bataille des forces invisibles. C'est dans ce champ que se fait l'initiation au discours de la sorcellerie. Tous ceux qui sont initiés à ce discours contribuent au développement de la "culture sorcière". Ils sont pour ainsi dire pris par cette culture.

Magicien et simple holo, envoûteur et envoûté, sorcier et ensorcelé sont pris dans une même culture et chacun d'eux nourrit de cette culture même sa propre croyance dans la sorcellerie et la magie.

Les ensorcelés interprètent tout événement inattendu en fonction de leur croyance qui les fait adhérer à une représentation magique de la causalité, le plus souvent suggérée par un tiers. L'initiation chez l'ensorcelé s'exprime par l'interprétation magique de la causalité cautionnée par la culture (110).

(110) OUGHOURLIAN, J.-M., op. cit., p. 48.

En Afrique bantu, l'initiation à la causalité magico-religieuse est assurée au sein de la famille, dans la tribu et l'ethnie. Même dans les grandes cités urbaines, on parle partout de la sorcellerie. Le Muntu n'a pas besoin d'une initiation spéciale pour parvenir à manipuler la causalité magique dans son existence. Dès sa naissance il est initié à cette causalité, à ce modèle causal qui constitue la structure de base de sa vision du monde.

En cas d'ensorcellement, ce sont ceux qui ont déjà subi des attaques de ce genre qui informent le sujet envoûté au sujet de la stratégie des sorciers et de la manière dont il faut les neutraliser. La mère et les soeurs, les frères et les oncles, les tantes et les neveux, bref toute la proche parenté de la victime joue une fonction clé dans le choix de tel ou tel anti-sorcier. Ce choix est le plus souvent déterminé par la réputation de ce spécialiste en combats nocturnes et invisibles. Dès que se manifestent les symptômes d'une agression de sorcellerie dans le domaine ou le corps d'un individu, toute sa parenté s'engage à chercher du secours auprès d'un anti-sorcier capable de restituer et de protéger sa force vitale.

9. L'anti-sorcier et la défense de l'envoûté

Qu'est-ce que l'anti-sorcellerie? Quelle différence les Bantu établissent-ils entre l'anti-sorcier et le sorcier? Comment quelqu'un peut-il devenir anti-sorcier? Quel est le rôle de la divination dans la pratique de l'anti-sorcier? Toutes ces questions seront abordées dans les lignes qui vont suivre en rapport avec le contexte socio-culturel et la vision particulière des Bantu (111).

Dans son ouvrage intitulé L'Anti-sorcier face à la Science, Lufuluabo Mizeka du Zaïre décrit la pratique et le personnage de l'anti-sorcier en les opposant aux intentions et aux actions maléfiques du sorcier. Il établit une distinction intéressante entre les visées du sorcier et celles de son rival, l'anti-sorcier. Reproduisons cette distinction pour mieux dégager la spécificité et l'importance de l'intervention de l'anti-sorcier face aux attaques de sorcellerie.

Dans l'usage courant, dit Lufuluabo, lorsque nos gens parlent de "bena buloji", ou de "bena mupongo", ils désignent la catégorie des malfaisants, doués d'une faculté supranormale

(111) Il serait intéressant de consulter sur ce sujet l'ouvrage très suggestif de Mr. ROSNY, E. (de), Ndimisi, ceux qui soignent dans la nuit, Yaoundé, Éditions Clé, 1974, (328p.).

qu'ils utilisent pour le mal, pour nuire aux autres. C'est aussi cette catégorie que l'on désigne habituellement en français par le terme "sorcier". Ce terme n'a pratiquement que ce sens dépréciatif.

Voilà pourquoi nous avons préféré le terme "anti-sorcier" pour désigner ceux qui, comme les sorciers, sont censés être dotés d'une puissance paranormale, mais qui à l'encontre des premiers, emploient leur puissance pour le bien, pour faire du bien aux autres et les soustraire à la malfaisance des sorciers.

En ciluba, le mot "buloji" désigne cette catégorie. C'est ainsi que l'on parle de "buloji bwa ditunga", pour désigner la puissance paranormale dont le chef du village est censé être investi, en vue de défendre ses hommes contre la malfaisance des sorciers étrangers au village (112).

Les Bakongo du Zaïre, situés dans le Bas-Zaïre, appellent aussi kindoki la puissance invisible qui donne à un chef de famille la force de protéger les puissances vitales de ces sujets contre les agressions des sorciers. Cette puissance est qualifiée de kindoki kia lundila kanda, c'est-à-dire la sorcellerie pour la protection ou la sécurité de la famille.

(112) LUFULUABO, M., L'Anti-sorcier face à la Science, Mbuji-Mayi, B.P. 953, Editions franciscaines, 1977, p. 11. (C'est nous qui soulignons les expressions, faculté paranormale et puissance paranormale de l'anti-sorcier, pour indiquer l'usage des termes relevant de la parapsychologie dans la description du phénomène de la sorcellerie chez les Bantu-luba. Cet usage montre la tendance de l'auteur de vouloir à tout prix justifier l'existence de la puissance sorcière et de la pratique anti-sorcière en recourant à la parapsychologie et à la métaphysique occidentales et nord-américaines.

Mais il ne faut pas confondre le protecteur de la famille et l'anti-sorcier professionnel. Ce dernier s'occupe de la défense de n'importe quel sujet envoûté, tandis que le chef de famille défend uniquement les membres de sa communauté ou de sa parenté. Qui plus est, le pouvoir du chef de famille est transmis de façon héréditaire, pendant que celui de l'anti-sorcier peut s'acquérir par initiation auprès d'un spécialiste. En outre, il est indispensable d'appartenir à la famille d'un ancien-gardien ou protecteur pour rester sous sa protection; mais il n'est pas nécessaire de faire partie de la communauté de sang d'un anti-sorcier pour bénéficier de ses services.

Notons en passant qu'un anti-sorcier a lui-même besoin d'un défenseur au sein de sa propre famille pour se protéger contre les attaques invisibles des esprits maléfiques. Dans le même ordre d'idées, le gardien d'une famille fait aussi appel à l'intervention de l'anti-sorcier lorsqu'il est attaqué dans sa propre force vitale ou dans celle de sa communauté parentale.

Gardien de la famille et anti-sorcier coopèrent dans la lutte contre la sorcellerie. Les deux n'ont qu'un seul ennemi, le sorcier. D'où la différence entre la force destructrice de ce dernier et les forces

protectrices du premier. Cette différence est aussi présente dans les combats de sorcellerie qui ont lieu chez les Bocains en France. Ce n'est donc pas une spécificité de la sorcellerie des Bantu.

Quant au processus que suit l'anti-sorcier dans son initiation, aucune description théorique ne le présente mieux que celle du cas Nzeba du Kasai Oriental faite par Lufuluabo Mizeka. En effet, l'auteur de l'Anti-sorcier face à la Science présente dans son ouvrage le portrait d'une femme anti-sorcière capable de maîtriser et d'anéantir les forces néfastes du sorcier. Mais comment est-elle devenue anti-sorcière?

Nzeba, devenue par la suite Makenga wa Nzambi, la pauvre souffrante de Dieu, était une femme misérable dès le début de son mariage avec Musampa Justin. Elle tombait souvent malade, et avait perdu la plupart de ses enfants. Un jour on lui apprit qu'il existait quelque part un certain Mikalayi qui avait reçu des plantes (mici) (113) de la part d'un certain Katompa Théodore alors qu'il était en détresse. Ce sont ces mici qui

(113) Cf. p.4. la classe 2 de la langue luba. Mici est le pluriel de muci. LUFULUABO, M., reproduit ce tableau dans La notion luba-bantoue de l'être, Tournai, Casterman, 1964, p. 6.

l'avaient sauvé de la catastrophe avec toute sa famille, précisa l'informateur.

Détail important: Katompa Théodore, au moment de remettre les plantes à Mikalayi, lui avait dit que parmi ceux qu'il pourrait influencer avec ces plantes, il s'en trouverait chez qui "se réveillerait" le don de connaître des choses secrètes, sans avoir besoin qu'un autre les leur révèle. Ce don permet de connaître les agissements des sorciers, de les voir agir sans qu'ils s'en doutent, et de trouver le moyen de sauver ceux sur lesquels ils s'acharnent...(114).

Nzeba et son époux Musampa Justin apprirent l'histoire de cet homme pourvu d'une puissance mystérieuse et capable de les sauver de leur situation tragique. Ils se décidèrent d'aller le consulter. Mikalayi les soumit à l'influence de ses mici et la femme fut guérie de ses maladies. En plus de sa guérison physique, elle reçut sur place le don de connaître les choses cachées et les actions secrètes des sorciers. C'est ainsi qu'elle devint anti-sorcière Makenga wa Nzambi.

Le pouvoir anti-sorcier de cette femme se manifesta spontanément lorsqu'elle eut subi le traitement de l'homme aux mici. Elle commença alors à voir les actions secrètes des sorciers et à les combattre avec un pouvoir invisible.

(114) LUFULUABO, M., op. cit., p. 19.

La divination dans la pratique de l'anti-sorcière

La divination c'est le processus qui amène l'anti-sorcière à détecter le nom du sorcier et ses actions secrètes. C'est aussi l'art de dévoiler les choses cachées dans les coeurs ou les consciences des gens et de prédire l'avenir grâce à un don exceptionnel de voyance. C'est à travers ce don que se manifeste la puissance d'une anti-sorcière qualifiée comme Makenga wa Nzambi. Nous analyserons en profondeur la pratique mantique de Makenga dans la deuxième partie. Pour le moment, retenons tout simplement le fait que l'anti-sorcier (l'anti-sorcière) utilise la voyance dans le but de connaître l'agent qui ensorcelle le sujet qui le (la) consulte. C'est ce que constate Hulstaert dans la pratique mantique du nkanga, l'anti-sorcier, chez les Mongo. À ce sujet, il affirme que:

La divination est exercée pour connaître la cause des maladies, de malheur, de décès.

Le consultant est invité à raconter l'affaire d'où le devin peut apprendre beaucoup de détails sur ce qui s'est passé et donc déduire des conclusions pour sa réponse (115).

(115) HULSTAERT, G., Le nkanga chez les Mongo, dans Zaire-Afrique, n° 141, janvier 1980, p. 42. (Voir aux pp. 39-58).

Telle est la démarche que suivent les kanga chez les Mongo de l'Équateur et la plupart des désorceleurs charlatans. Cependant, les anti-sorcières sérieux et puissants, doués d'un don médiumnique exceptionnel, à l'instar de Makenga wa Nzambi, affirment qu'ils obtiennent les révélations sur les sorcières qui envoûtent leurs patients par la divination. Ils ne demandent aucune information à ceux qui les consultent. Ce sont les esprits qui leur donnent tous les détails au sujet de leurs patients et de ceux qui les ensorcellent.

Sur ce point précis, on ne peut être catégorique, étant donné la difficulté qu'il y a de trouver des vrais anti-sorcières. Ils sont rarissimes ceux qui exercent cette profession sans recourir au mensonge et profiter de la faiblesse psychologique de leurs patients. Le cas de Makenga dévouvert par Lufuluabo peut être classé parmi le groupe des experts en anti-sorcellerie.

En plus de pouvoir détecter les sorcières, Makenga est capable de neutraliser les forces nuisibles et d'apporter la guérison physique à ses patients. Mais, comme nous le verrons dans la suite, elle ne réussit pas souvent à résoudre les conflits interpersonnels et affectifs s'exprimant en termes de sorcellerie.

En réalité, le traitement de Makenga apporte la guérison aux niveaux imaginaire et physique. L'anti-sorcière agit ainsi comme une spirito-analyste et une guérisseuse auprès des individus et des familles envoûtés. Elle analyse magiquement leurs drames et cherche à leur redonner espoir et confiance en leur démontrant la puissance extraordinaire de sa force invisible par la divination et les paroles ou les rites conjuratoires.

La pratique divinatoire loin d'être une technique magico-religieuse, s'insère dans le déroulement normal de la thérapie du désenvoûtement. Elle a été inventée par les anciens afin de soigner les désordres psycho-somatiques que provoque le fait de se sentir ou d'être attaqué par les forces maléfiques d'un sorcier.

Mais il faut s'interroger sur l'efficacité de cette thérapie traditionnelle dans la résolution des conflits psychiques et interpersonnels au sein de la structure parentale des Bantu. On se demande même si elle ne contribue pas à camoufler ces conflits au sein de la société ethno-parentale par l'usage d'un langage magique, pour ne pas dire symbolique. Ce langage ne sert-il pas à détourner l'attention du sujet envoûté de son problème réel afin d'éviter la violence au sein de la

communauté parentale, et l'éclatement des institutions traditionnelles?

L'analyse réflexive des procès des envoûtés bantu examinera en profondeur cette question. Pour l'instant, on doit retenir au moins une chose: le travail que l'anti-sorcier effectue par l'entremise de ses imprécations, de ses combats rituels, de ses divinations et de ses paroles conjuratoires, assume et exprime à travers un langage symbolique et dramatique la tragédie de chaque individu impliqué dans un procès de sorcellerie. Ce travail trouve son importance, sa signification et son efficacité dans la vision magico-religieuse des Bantu. L'efficacité de la cure de l'anti-sorcellerie réside dans le fait qu'elle s'enracine dans la causalité culturelle partagée par ses consultants.

Mais, nonobstant le rapport que la pratique de l'anti-sorcier muntu entretient avec la causalité culturelle magico-religieuse, il existe une distance entre l'usage thérapeutique des croyances magiques et ces croyances en tant que données culturelles. C'est pourquoi, l'anti-sorcier, tout en exploitant dans ses discours et ses rites les éléments magico-religieux de la culture des Bantu, est conscient de la différence qu'il

y a entre sa pratique spirito-psycho-socio-thérapeutique et la causalité partagée par tous les Bantu. Il se considère non comme étant un spécialiste de la culture magico-religieuse, mais comme un combattant du monde invisible et un thérapeute. C'est ce statut que lui reconnaissent d'ailleurs tous ceux qui viennent le consulter.

Au fond, l'anti-sorcier est un thérapeute traditionnel. Il analyse et traite les problèmes humains qui se posent en termes d'envoûtement dans les sociétés ethno-parentales des Bantu. Dans ce sens précis, sa cure se présente comme une réponse adaptée au besoin des sujets ensorcelés. L'arrière-plan de cette cure c'est la vision bantu du monde dont le concept fondamental est la force vitale. Sa raison d'être se situe dans la lutte que tout sujet muntu mène pour protéger et augmenter sa force vitale.

Les discours et les pratiques rituelles de l'anti-sorcier traditionnel puisent leurs principes dans la croyance en la lutte qui se passe dans le monde invisible entre les forces nuisibles et les forces de vie. La théorie du combat entre les forces néfastes et les forces fastes se trouve au coeur de la pratique anti-sorcière.

En observant le travail de l'anti-sorcier traditionnel, on se demande le plus souvent si sa thérapie répond réellement aux attentes de ses patients. Nous répondrons à cette question théorique par un texte de M. Apostel qui établit une relation étroite entre la conception bantou du monde et l'existence d'une psychothérapie et d'une psychopathologie adaptées à cette vision:

If a specific african world views exists, two consequences should follow with necessity:

- a) the symptomatology of mental illness in Africa should not be the same as the symptomatology of mental illness in other cultures and:
- b) specific methods of psychotherapy should exist in Africa, related to african world view. We believe this to be the case because the specific way in which a person becomes mentally inadapted to his social and physical environment must necessarily depend upon the model this person had constructed of this environment. And the ways of restoration of health and reintegration into ordered universe must again depend upon the picture he constructed of universe and man. Our thesis in this part of our paper will be a rather strong one:
- a) not only does the pluralistic energetism of TEMPELS imply African psychotherapy and African psychopathology but, inversely:
- b) African psychopathology and African psychotherapy entails the pluralistic energetism of TEMPELS... (116).

(116) APOSTEL, L., African Philosophy, Myth of Reality? Scientific Publishers, E. Story-Scientia, 1981, p. 258

L'existence d'une vision de l'univers, de l'homme et de la société propre aux Bantu a été démontrée par les ethnophiles africanistes et africains depuis la publication de La philosophie bantoue de Placide Tempels. Cette vision a pour pierre angulaire la force vitale ou plus exactement les rapports qui existent entre les diverses forces vitales et l'homme au sein des communautés ethno-parentales des Bantu. C'est sur cette base théorique que l'individu perçoit et interprète le monde et sa situation dans l'univers. Il n'arrive à s'adapter au système social inventé par ses ancêtres, à son environnement symbolique (familial, tribal, ethnique, clanique ou national) que dans la mesure où il parvient à s'harmoniser avec les forces vitales qui l'entourent.

En cas de trouble psychique bénin ou grave, la voie de la réintégration sociale et de l'équilibre vital de la personne atteinte dépend largement de l'image construite à partir de cette vision dynamique du monde. La théorie tempelsienne de la force vitale expose cette vision spécifique aux peuples bantou. Les discours et les techniques thérapeutiques de l'anti-sorcier muntu se présentent comme une psychothérapie et une psychopathologie adaptées à cette vision particulière du monde. Leurs champs de déploiement se situent entre le monde invisible ou magique et le monde social.

L'anti-sorcier s'occupe du traitement des maladies mentales et organiques en suivant une approche "spirito-psycho-ethno-dynamique", c'est-à-dire une démarche qui tient compte de la dimension spirituelle et des aspects psycho-socio-organiques de la souffrance du patient. La maladie et les troubles psychiques sont interprétés à travers cette démarche comme des effets d'une agression de sorcellerie (117).

Le problème de la sorcellerie est un problème à la fois spirituel, psychologique, organique et social ou

-
- (117) Concernant les maladies psychiques distinguées par les spirito-psychothérapeutes traditionnels on peut consulter le Mémoire de Licence de NBWAKA M., Le "ndoki" et les troubles psychiques dans la conception manianga, KISANGANI, U.N.A.Z.A., Faculté des Sciences de l'éducation, Psychologie, juillet, 1974. Dans ce mémoire l'auteur montre la relation que les Bantu-Manianga établissent entre les troubles psychiques et l'intervention maléfique des sorciers. Il donne aussi quelques noms des maladies mentales traitées dans le cadre de la psychothérapie développée au sein du mouvement prophétique en rapport avec la vision bantu du monde. En voici quelques uns: a) Nzieta, vertige et épilepsie; Zengi: devenir bête ou moins intelligent; Lau kia-ntima: sentir mal au coeur, ne plus supporter le bruit et parler beaucoup. Ce premier groupe constitue la classe des petites maladies mentales. b) À côté de ces troubles psychiques bénins, il y a les grandes maladies mentales: Lau ou Kilau: Le malade parle beaucoup, entend et voit des choses étrangères; Lau kia-Ngonda: le malade devient fou selon les mois ou la position de la lune. Toutes ces maladies viennent des sorciers ou de la sorcellerie.

familial. Son traitement ne peut être efficace que s'il revêt un caractère multidimensionnel ou pluridimensionnel. L'anti-sorcier, véritable thérapeute et analyste traditionnel, est mieux placé pour l'application d'un tel traitement chez les sujets envoûtés au sein des communautés bantu. Il opère à l'intérieur de la culture et de la vision du monde à travers lesquelles les individus engagés dans un combat de sorcellerie essaient de comprendre et d'expliquer leurs situations dramatiques. C'est dans cette culture et cette vision métadynamique de la vie qu'il puise toute la puissance spirito-psychothérapeutique indispensable à la restitution de l'équilibre vital du sujet ensorcelé. Car, en réalité l'individu ensorcelé souffre d'un déséquilibre mental, physiologique et sociologique.

La crainte de la sorcellerie et les désordres psycho-somatiques qu'elle entraîne, ne peuvent être efficacement soignés qu'à travers une thérapie adaptée à la vision magico-religieuse du monde et de l'univers invisible. En dehors de cette vision, on ne peut ni comprendre, ni soigner avec efficacité les malheurs et les souffrances causés par la sorcellerie. C'est pourquoi toute psychothérapie des sujets qui se disent envoûtés doit tenir compte de leurs croyances magico-religieuses et de leur vision du monde.

Tout en reconnaissant les efforts déployés par l'école de psychopathologie du Sénégal concernant l'étude des rapports entre les troubles psychiques des envoûtés et les croyances magiques, nous déplorons l'absence des recherches épistémologiques systématiques en cette matière très importante en sciences humaines africaines. En dehors de la Psychiatrie dynamique africaine et de l'étude intitulée, Les structures de la folie en Afrique Noire du docteur I. Sow (118), il n'existe pas d'étude théorique rigoureuse de la spirito-psychothérapie traditionnelle.

Par recherche épistémologique rigoureuse dans le champ de la pratique anti-sorcellerique, nous entendons l'analyse rigoureuse et la critique du discours et du travail de l'anti-sorcier dans le but de dégager leurs fondements gnoséologiques et leurs conditions de possibilité au sein de la culture et des structures ethno-parentales des individus impliqués dans des procès de sorcellerie. Cette recherche devra aussi s'appliquer à l'analyse et à l'étude critique de tous les ouvrages classiques publiés par des chercheurs bantu sur le phénomène de la sorcellerie pour dégager la structure

(118) SOW, I., (Dr.), Psychiatrie dynamique africaine, Paris, Payot, 1977. Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire, Payot, 1978.

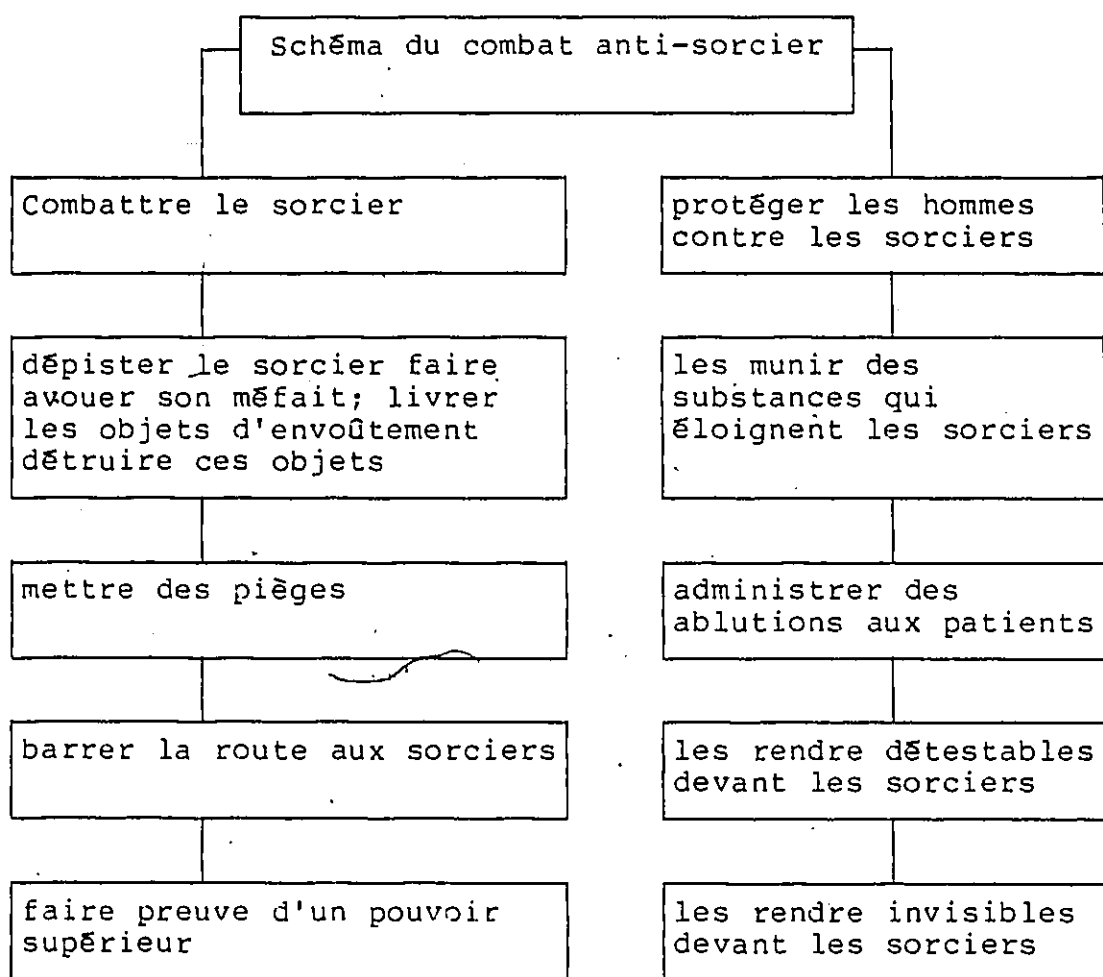
fondamentale du discours de/sur la sorcellerie et ses rapports avec la causalité culturelle bantu et les conflits psychiques interpersonnels et personnels.

Notons en passant que la plupart des recherches menées sur le phénomène de l'envoûtement chez les Bantu, abordent cette réalité humaine à partir d'un point de vue étranger à la métadynamique traditionnelle. Or, il faut partir de la grille de la force vitale et de la force magique si l'on veut saisir la signification existentielle du drame de l'envoûtement tel qu'il s'exprime à travers le discours et le travail thérapeutique de l'anti-sorcier traditionnel. Car, la structure dynamique du combat de sorcellerie est constituée essentiellement par la lutte entre forces de vie de la victime et forces magiques du sorcier. L'intervention de l'anti-sorcier n'a de raison d'être que dans ce contexte dramatique.

Le schéma reproduit ci-dessous illustre bien notre propos. Nous l'avons repris d'une étude historique et comparée du combat anti-sorcier présentée par KIBARI Nsanga et MUNDALA Mpangande: Mouvements anti-sorcières, République du Zaïre, C.E.E.B.A. Publications, 1981 (119). Cette étude est une description objective

(119) KIBARI N. et MUNDALA M., Mouvements anti-sorcières, Rép. du Zaïre, Bandundu, C.E.E.B.A. Publications, Série II, vol 74, 1981, p. 91.

des mouvements anti-sorcières d'inspiration prophétique. Sa valeur réside dans l'information qu'elle met à la disposition de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de ces mouvements. La structure du schéma du combat anti-sorcier que nous présentons ici a été quelque peu modifiée.



Comme on peut le remarquer en jetant un coup d'oeil sur ce tableau, le combat anti-sorcier trouve sa structure de base et son sens dans la culture

magico-religieuse traditionnelle et la vision bantou du monde visible et invisible. La vision bantou présentée par Placide Tempels constitue en réalité la structure fondamentale de ce combat entre les forces néfastes et les forces vitales, entre les forces négatives et les forces positives. C'est dans la lutte entre les forces vitales et les forces nuisibles que nous trouvons le modèle causal qui permet aux Bantou d'expliquer les événements qui se produisent dans leur existence personnelle et collective. La vision dynamique des Bantou est le modèle causal qui supporte le combat anti-sorcier et sous-tend le discours magico-religieux. C'est pour cette raison que nous la considérons comme une causalité culturelle typique aux peuples bantou.

10. La causalité culturelle des Bantou et le discours thérapeutique traditionnel

Nous nommons causalité culturelle, l'ensemble des valeurs, des croyances, des techniques et des connaissances communes à un groupe humain donné. Ce sont ces données qui constituent ce que nous appelons la culture objective d'un peuple.

Dans la culture objective nous pouvons discerner trois propriétés caractéristiques: extériorisation (les objets culturels ont été évidemment produits dans des sujets humains,

ils viennent donc d'actes individuels, mais ils représentent les résultats de ces actes en tant que posés à l'extérieur de ceux-ci) - généralisation (un objet culturel a un contenu qui est accessible simultanément à plusieurs individus et même en principe à tous les êtres humains), - permanence (quel que soit leur support, les objets culturels sont doués d'une autonomie qui leur permet de subsister et de demeurer identiques à eux-mêmes indépendamment des individus qui les ont créés ou qui s'en servent) (120).

Par exemple, les religions traditionnelles des Bantu et leur vision dynamique du monde visible et invisible ont été produites par des sujets humains, les anciens Bantu. Elles viennent donc d'actes individuels posés au sein des ethnies bantu. Mais elles représentent aussi les résultats de ces actes en tant que posés à l'extérieur. Elles sont devenues des objets culturels.

Ensuite, les deux domaines principaux de la civilisation et de la culture des Bantu, c'est-à-dire leurs institutions religieuses et leur vision dynamique du monde, ont des contenus accessibles simultanément à plusieurs individus, sinon à tous les Bantu. L'essentiel de ces contenus est formé par les relations qu'ils établissent entre les forces vitales et les forces

(120) LADRIERE, J., La culture et les cultures, dans Missions et cultures non-chrétiennes, 29^e semaine de missiologie, Louvain 1959, p. 17. (Voir aux pp. 11-44).

nuisibles d'une part, et d'autre part entre l'ordre humain ou le monde social et l'ordre sacré ou l'univers des esprits. Ces relations définissent la structure de base du combat anti-sorcier et du discours sur la sorcellerie.

Enfin, les religions traditionnelles et la vision bantu de l'univers, de la société et de l'homme, sont douées d'une autonomie qui leur permet de subsister et de rester identiques à elles-mêmes indépendamment des individus qui les ont inventées ou qui s'en servent constamment dans les diverses ethnies des Bantu. C'est ainsi que malgré la modernisation rapide de nos sociétés et les contacts que nous avons eu avec les cultures et les civilisations européennes dites chrétiennes, nos religions traditionnelles et notre vision du monde occupent toujours une place de choix dans l'existence de nos communautés.

Le discours de/sur la sorcellerie et la pratique de l'anti-sorcier s'inscrivent dans le cadre existentiel tracé par les religions des ancêtres et la vision bantu du monde. Cette dernière est d'ailleurs partagée par la plupart des Bantu ayant subi le processus normal d'enculturation ou d'initiation, c'est-à-dire

l'intégration au système ethno-parental traditionnel basé sur la hiérarchie des forces vitales.

C'est à travers le processus d'enculturation que tout jeune muntu apprend à penser et à vivre comme ses ancêtres. Cet apprentissage, qui dure toute sa vie, lui donne entre autres les stratégies nécessaires pour résister aux forces meurtrières des sorciers. La consultation d'un anti-sorcier en cas d'agression de sorcellerie n'est qu'un comportement normal appris tout au long du processus d'enculturation. Parlant de ce processus, Herskovits le décrit en ces termes:

Comme tout ce qui a trait au comportement, le phénomène d'enculturation est très complexe. Dans les premières années de la vie de l'individu il consiste surtout en l'acquisition d'habitudes fondamentales: manger, dormir, parler, être propre. Elles contribuent fortement à modeler la personnalité et les modèles d'habitudes qui caractérisent l'adulte. L'enculturation ne se termine pas avec la première enfance. Elle se poursuit à travers la jeunesse et l'adolescence jusqu'à l'âge adulte pour ne prendre fin qu'à la mort (121).

Cette description anthropologique du phénomène d'enculturation est confirmée par un proverbe bantou qui dit: "on ne cesse de s'instruire que dans la tombe"; en

(121) HERSKOVITS, M.J., op. cit., p. 30.

langue manianga, "masembo kasuka ku mpemba", les conseils ne prennent fin qu'au pays des morts.

Le processus d'enculturation contribue à l'assimilation des pensées magico-religieuses, des systèmes ethno-parentaux, de la vision bantu du monde. Cette assimilation se fait au sein des communautés parentales traditionnelles. C'est dans ces institutions que se passent d'ailleurs les combats de sorcellerie. Et ces combats sont étroitement liés aux règles d'échanges qui fonctionnent au sein des structures ethno-parentales. D'où la nécessité de les interpréter en tenant compte des rapports de parenté qui existent entre les individus qui y sont impliqués.

Les rapports entre le discours de la sorcellerie et la structure ethno-parentale traditionnelle envisagés dans le cadre de la causalité culturelle des Bantu nous donnent les véritables références du combat anti-sorcier. Ce sont ces références qui constituent la symbolique de la parole sorcière.

Mais qu'entendons-nous par symbolique de la parole sorcière? Ce thème sera abordé à la fin de la deuxième partie. Pour l'instant, nous voulons tout simplement poser le problème de la lecture symbolique du

discours de la sorcellerie en le situant dans le cadre théorique du symbolisme africain tel que défini par Maurier. Dans la Philosophie de l'Afrique noire, Henri Maurier, après avoir abordé la question du symbole positivement dans le contexte socio-culturel africain, définit avec E. Ortigues les symboles en ces termes:

Les symboles sont des valeurs distinctives opposables entre elles dont les possibilités de combinaisons significatives attestent une règle d'échanges ou d'obligations mutuelles: ta loi sera ma loi. Deux idées paraissent donc essentielles: 1. le principe du symbolisme: liaison mutuelle entre des éléments distinctifs dont la combinaison est significative, et 2. l'effet du symbolisme: liaison mutuelle entre des sujets qui se reconnaissent engagés l'un à l'égard de l'autre dans un acte, une alliance (divine ou humaine), une convention, une loi de fidélité (122).

Approfondissant l'examen de cette description d'Ortigues, Maurier constate que "l'usage du terme symbole est beaucoup plus large que celui de la tessère antique". Il précise sa remarque en situant le symbole dans l'alignement du signe ou du signifiant:

(122) ORTIGUES, E., Le discours et le symbole, 1962, pp. 60-61. Cité par MAURIER, H., dans Philosophie de l'Afrique noire, Bonn, Studia Instituti, Anthropos, 1976, p. 166. Note. Nous reviendrons sur l'étude de la forme symbolique chez Ortigues E. dans la seconde partie.

Le symbole se situe dans la ligne du signe: chose visible renvoyant à un signifié absent, à un acte à poser, ou à une entité abstraite, non représentable. Le symbole est donc employé à l'évocation du non-perceptible, de l'indicible, du non-sensible sous toutes ses formes (inconscient, métaphysique, surnaturel ou surréel)(.S). (123).

Voyons maintenant comment les deux descriptions reproduites précédemment peuvent servir à l'interprétation du combat de sorcellerie au sein de la structure ethno-parentale des Bantu. Le problème de la lecture symbolique de la parole sorcière ou des accusations de sorcellerie se pose dans l'interprétation de deux concepts fondamentaux dans la vision bantou: la force vitale et la force néfaste, magique ou surnaturelle. Ces deux termes peuvent être considérés comme deux "métaphores" ou deux expressions symboliques du combat sorcier.

La force vitale et la force magique nuisible ou meurtrière sont des valeurs opposables entre elles. Chacune d'elles renvoie à un signifié absent, à un acte à poser, à une entité abstraite, spirituelle, invisible, non représentable. La force vitale renvoie à la vie humaine, à la nécessité de conserver et de protéger la

(123) MAURIER, H., op. cit., p. 166.

vie au sein d'une communauté de sang, au lien métaphysique qui existe entre les vivants et les esprits bienveillants, mais aussi aux relations parentales qui existent entre les membres de cette communauté; tandis que la force magique représente la mort, les puissances maléfiques et meurtrières, les forces opposées à la fécondité, à la solidarité, à l'harmonie et à l'équilibre vital, les puissances des esprits malveillants et les actions destructrices des sorciers. Mais, la force magique exprime aussi les tensions qui règnent entre les individus et les contradictions qui caractérisent l'existence au sein des communautés parentales, lignagères, tribales, claniques ou ethniques. Il y a donc une opposition entre ces deux forces.

Cependant, ces deux réalités opposées peuvent former des combinaisons significatives qui attestent une règle d'échanges ou d'obligations mutuelles du genre: ta loi sera ma loi. Nous retrouvons ici les deux idées essentielles du symbole:

- le principe du symbolisme: liaison mutuelle entre des éléments distinctifs dont la combinaison est significative;

- l'effet du symbolisme: liaison mutuelle entre des sujets qui se reconnaissent engagés à l'égard de l'autre dans un acte, une alliance (divine ou humaine), une convention de fidélité.

En effet, il y a possibilité de liaison mutuelle entre les deux éléments opposés, la force vitale et la force nuisible. Et la combinaison de ces deux réalités est significative dans l'existence des Bantu. Elle atteste une règle d'échanges ou d'obligations sociales, une reconnaissance de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre dans une convention de fidélité ou une alliance de sang.

Par exemple, il y a combinaison de la force magique et de la force vitale chez les aînés de nos familles et les anti-sorcières reconnus. Ces gens utilisent les forces magiques dans le but de protéger, d'augmenter ou de restituer les forces vitales de leurs sujets (cas des chefs de famille) ou de leurs patients (cas des anti-sorcières). En agissant ainsi, ils manifestent leur attachement aux valeurs fondamentales de leurs communautés respectives et leur fidélité à la solidarité familiale ou aux lois des ancêtres et de l'être suprême, lois sur lesquelles se basent les

rapports ethno-parentaux et interpersonnels dans l'univers socio-culturel des Bantu.

Tout homme raisonnable se sent obligé d'assurer la protection de la vie, de son domaine vital et de celui de ses proches. C'est en agissant ainsi qu'il respecte l'alliance de sang. Aucun individu normal ne peut aller à l'encontre de cette alliance sacrée. Car, au sein des communautés ethno-parentales, la loi de l'un c'est la loi de l'autre. Et cette loi tourne autour de la protection et de la croissance de la force vitale tant au niveau communautaire qu'au niveau individuel. L'anti-sorcier suit la même loi sacrée dans sa pratique. C'est pour cette raison qu'il refuse de travailler en complicité avec les sorciers.

La force vitale et les forces magiques des sorciers, des anti-sorciers et des aînés des familles, paraissent comme des expressions symboliques renvoyant à des signifiés absents, à des actes à poser ou à ne pas poser, à des êtres invisibles, mais toujours agissants, non présentables, mais toujours présents dans les communautés et les consciences des Bantu. Ces signifiés peuvent être définis selon les trois ordres distingués dans l'univers des Bantu: l'ordre religieux et magique,

l'ordre social comprenant les institutions ethno-parentales, les lois et les tabous, l'ordre ontologique avec pour principe fondamental la hiérarchie des forces vitales visibles et invisibles. C'est à travers ces différentes sphères de l'univers socio-culturel et métaphysique des Bantu que nous découvrons les véritables significations de la force vitale et de la force magique qui sont en jeu dans le procès de sorcellerie.

L'analyse des oppositions et des combinaisons possibles entre forces de vie et forces néfastes, nous introduit progressivement à l'étude du problème de la signification humaine du combat de sorcellerie chez les Bantu. Et ce problème se pose dans l'existence de tout individu pris dans ce combat.

En réalité la question essentielle qui se pose dans un procès de sorcellerie est celle du drame de la personne humaine au sein des institutions parentales, claniques, tribales ou ethniques. Comment vivre harmonieusement et s'épanouir en tant que personne humaine dans un univers socio-culturel et religieux où le statut et le rôle de chaque individu sont fixés d'avance? Comment parvenir à se définir soi-même sans courir le risque d'être détruit par l'autre ou

d'entraîner l'anéantissement de ceux avec qui on partage la même histoire et le même destin?

La vie communautaire est caractérisée par des relations qui ne sont pas toujours positives. Dans les communautés bantu, les rapports interpersonnels sont le plus souvent tendus. C'est dans des situations de crise entre parents que se pose le problème de la sorcellerie. Le discours de/sur la sorcellerie se présente comme une expression officielle et symbolique des tensions qui surgissent entre individus partageant les mêmes valeurs éthiques et vivant dans les mêmes systèmes religieux et socio-culturels. Il faut l'examiner dans une perspective relationnelle. C'est d'ailleurs dans cette perspective que nous parviendrons au dévoilement de la signification de discours dans l'existence humaine concrète.

En Afrique bantu l'existence de tout homme se définit par rapport aux forces vitales qui la soutiennent et aux forces maléfiques qui cherchent à la détruire. Le drame de l'individu consiste à faire constamment face aux forces néfastes qui menacent son existence. La vie de l'homme dans l'univers des Bantu peut être représentée de la manière suivante:

1. ORDRE SACRÉ

Les forces invisibles
de Dieu et des ancêtres.

2. ORDRE SOCIAL

Les forces humaines
bénéfiques et
maléfiques.

HOMME

le muntu
pourvu d'une
Force vitale.

4. CONNAISSANCES

Les forces de
l'univers négatives
et positives.

3. PUISSANCES INVISIBLES

Les forces maléfiques des
esprits méchants.

- 1°. Les forces divines et ancestrales.
- 2°. Les forces humaines et parentales.
- 3°. Les forces maléfiques invisibles.
- 4°. Les forces de l'univers et de la nature.

L'examen du procès de sorcellerie doit tenir compte des rapports existant entre l'individu - sorcier, ensorcelé ou anti-sorcier - et les autres forces avec lesquelles il entre en contact direct ou indirect. Nous

savons que toutes les forces vitales ou mortelles sont orientées vers l'homme. L'individu est le champ d'action bénéfique ou maléfique de toutes les forces existant dans son univers socio-culturel, physique et métaphysique.

Pour mieux saisir le sens du combat entre les forces vitales et les forces néfastes, nous devons considérer le procès de sorcellerie selon ces trois paramètres:

- la tradition ou la causalité socio-culturelle comprenant les croyances et les pratiques religieuses, les éléments magiques, les institutions sociales ou ethno-parentales, les coutumes, les mœurs, les tabous, les interdits, les connaissances et les techniques héritées des ancêtres, la vision du monde particulière aux Bantu, les systèmes politiques anciens et modernes et les principes fondamentaux de la vie;
- les relations interpersonnelles: les rapports entre père et fils ou filles, mère et filles ou fils, oncles ou tantes et neveux ou nièces, belles-filles et belles-mères, etc. C'est à travers ces rapports sociaux que surgissent les tensions que véhicule le discours de la sorcellerie. Ce discours se présente à ce niveau comme une forme symbolique adaptée aux sociétés magico-religieuses et permettant aux individus d'exprimer leurs conflits personnels et interpersonnels;
- la subjectivité: ce dernier paramètre, lié aux deux premiers, définit la tragédie de la personne vivant au sein d'une communauté dans laquelle les relations sociales et les rapports avec les puissances du monde visible et invisible deviennent de plus en plus complexes et difficiles à gérer et à maîtriser. Le problème des individus

impliqués dans un procès de sorcellerie est d'arriver à se définir et à trouver un équilibre vital au sein de leurs communautés respectives et dans le monde.

Le discours de la sorcellerie leur donne la possibilité de prendre leurs distances par rapport aux normes traditionnelles en s'opposant à l'ordre du sacré et à ses défenseurs officiels. L'accusation de sorcellerie au sein d'une communauté parentale offre à l'ensorcelé la possibilité d'aménager un espace convenable à son épanouissement personnel et à la redéfinition de son statut et de son identité. Cette opération se fait souvent de façon inconsciente à l'intérieur des cadres idéologiques et théoriques élaborés par les anciens Bantu. Elle permet à la communauté de se restructurer.

La lecture ethnophilosophique du procès de sorcellerie nous amène peu à peu aux véritables problèmes qui se posent dans l'existence de l'homme dans l'univers des Bantu. Ce sont ces problèmes que nous dégagerons à travers une analyse réflexive du discours de la sorcellerie formulé durant les cures de désenvoûtement ou en rapport au combat contre les forces maléfiques. Mais avant de nous engager pleinement dans la voie de la recherche du sens, des raisons et des motifs inconscients ou cachés et des conditions de possibilité de la crise de

sorcellerie au sein des structures ethno-parentales des Bantu, nous présenterons d'abord quatre approches différentes de ce phénomène complexe. Ces lectures, devenues classiques dans les cercles scientifiques africains, ont été mises au point et appliquées par:

- Lufuluabo: lecture parapsychologique;
- Hebga : lecture globale et réaliste;
- Buakasa : lecture sociologique;
- Masamba : lecture psychothérapeutique et multidimensionnelle.

La comparaison de ces approches à la grille de la force vitale nous donnera les instruments théoriques indispensables à l'élaboration d'une interprétation en profondeur du drame de la sorcellerie. Cette interprétation devra partir du concept existentiel de force vitale qui permet de jeter le pont entre l'ordre religieux (ou les mondes des esprits des ancêtres), l'ordre social (ou les institutions ethno-parentales), l'ordre cosmique, les forces maléfiques et l'existence individuelle. Tous ces aspects socio-culturels et subjectifs qui s'articulent autour du principe de la force vitale sont présents dans les quatre approches que nous allons parcourir.

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSE I

QUATRE LECTURES BANTU DE LA SORCELLERIE

QUATRE APPROCHES COMPLÉMENTAIRES

2

Tous les livres écrits sur la sorcellerie ne satisfont pas complètement. La raison d'état, l'inconscient collectif, la psychologie des profondeurs, le fait de société, les mentalités archaïques ne suffisent pas à tout expliquer. La sorcellerie demeure, hors de toute littérature, et avec elle cette grande part d'inconnu qui se résorbe peu à peu. Mais on ne vient pas à bout d'un phénomène millénaire aussi "présent" que celui-là avec la faible artillerie de quelques livres, pour brillants qu'ils soient dans leur documentation comme dans leurs analyses (124).

(124) LOVCHI, Jacques, La Sorcellerie, Paris, Librairie Larousse, 1980.

Pourquoi cette première analyse ?

La lecture ethnophilosophique du combat de sorcellerie a contribué à l'élucidation de sa structure de base au sein de la cosmovision bantou ou de la vision bantou du monde. En outre, elle nous a permis de préciser les rapports qui existent entre les institutions ethno-parentales des Bantou, leur vision dynamique du monde visible et invisible, leurs religions anciennes et leurs pratiques parareligieuses.. (la sorcellerie, l'anti-sorcellerie, la divination, la magie, etc.). C'est autour du principe de force vitale que gravitent toutes ces structures présentes dans l'univers socio-culturel et spirituel des peuples bantou.

La lutte entre les forces vitales et les forces malveillantes ou nuisibles constitue la structure dynamique du procès de sorcellerie. La question principale qu'il faut se poser dans l'interprétation de ce procès est celle du sens, de la signification humaine et profonde de la lutte qui se fait constamment entre les forces occultes et les forces vitales au sein des systèmes ethno-parentaux bantou. La position de ce problème nous a conduit à postuler la pratique d'une lecture symbolique des structures de base du combat de

sorcellerie, la force vitale et la force magique ou mortelle. Nous poursuivons cette lecture à la fin de cette seconde partie.

Pour mieux dégager l'importance et la nécessité de la pratique d'une approche analytique et symbolique du discours de/sur la sorcellerie, nous procéderons à l'examen de quatre lectures mises au point par quatre chercheurs bantou dans le cadre d'une série d'investigations en profondeur de ce phénomène humain très complexe.

Le cinquième chapitre portera sur l'étude parapsychologique de la pratique anti-sorcière d'une femme appartenant à la tribu luba du Kasai oriental, au Zaïre. L'analyse de la pratique thérapeutique de cette femme nous amènera à poser le problème de l'interprétation et du dépassement du discours magico-religieux dans le but de saisir le contenu réel et humain du conflit de sorcellerie.

Le sixième chapitre présentera les trois dernières lectures qui se donnent comme trois interprétations scientifiques et objectives du phénomène de la sorcellerie. L'analyse de ces lectures conduira à l'élucidation des principaux niveaux du discours de/sur la sorcellerie.

Le septième chapitre viendra démontrer le caractère symbolique du discours magico-religieux et la nécessité de dévoiler son contenu latent ou caché, ses conditions de possibilité, sa genèse et sa véritable signification dans les consciences individuelles et l'existence collective ou parentale. C'est en pratiquant cette archéologie que nous parviendrons à découvrir le vrai sens du combat contre les forces nuisibles dans les consciences et l'existence des individus impliqués dans un procès de sorcellerie au sein des institutions traditionnelles des Bantu, voire dans les grandes cités de l'Afrique moderne. Cette première analyse nous prépare donc à la réalisation de notre propre lecture du procès de sorcellerie.

CHAPITRE V

L'APPROCHE PARAPSYCHOLOGIQUE DE LA SORCELLERIE

L'Anti-sorcier face à la science de Lufuluabo (125)

L'anti-sorcier face à la science est le titre d'une étude de 126 pages effectuée par le prêtre franciscain muntu-luba Lufuluabo sur le phénomène de la sorcellerie tel qu'il se manifeste dans le discours et les pratiques thérapeutiques d'une femme anti-sorcière, Makenga wa Nzambi ou la pauvre souffrante de Dieu.

L'étude de Lufuluabo, préfacée par le cardinal Malula, archevêque de Kinshasa, comprend une introduction et deux parties divisées chacune en deux chapitres de longueurs inégales.

L'introduction porte sur l'impasse dans laquelle se trouve encore le discours théologique africain à cause de son manque d'adaptation à la vision bantou du monde dont la pierre angulaire est le concept existentiel de la force vitale.

(125) LUFULUABO, M., L'Anti-sorcier face à la science, MBUJIMAYI, Éd. Franciscaines, 1977.

Après cette remarque, Lufuluabo donne une esquisse de la méthode qu'il a suivie dans ses enquêtes, méthode exclusivement basée sur le discours et les techniques thérapeutiques d'une femme anti-sorcière. C'est par l'entremise de cette femme qu'il est parvenu à l'élucidation du mystère de la sorcellerie chez les peuples bantu-luba du Kasai.

Son introduction s'achève par la définition des individus que les Baluba appellent sorciers, "bene mupongo" ou "bena buloji", anti-sorciers, "les batabale", c'est-à-dire les gens aux yeux ouverts ou les clairvoyants, les protecteurs de la vie. Nous avons déjà fait allusion à toutes ces catégories dans la première partie de cette recherche.

Le premier chapitre de la première partie de l'Anti-sorcier face à la science relate l'histoire de la découverte d'un don supranormal par une femme anti-sorcière. Il comprend deux articles. Le premier présente la personne de Makenga et son pouvoir paranormal ou métapsychique; le second analyse ou décrit sa pratique thérapeutique.

Le deuxième chapitre expose la prodigieuse connaissance supranormale sur le plan médiumnique. C'est

en réalité une présentation détaillée de quelques cas traités par la femme anti-sorcière suivant les principes donnés dans la dernière section du premier chapitre. Ces principes sont conformes à la pensée magico-religieuse et aux systèmes ethno-parentaux des Bantu-luba..

La seconde partie est une justification théorique du don médiumnique qui est en action dans la pratique de l'anti-sorcière. Cette justification se fait à partir des recherches menées dans les domaines parapsychologique et métapsychique en Europe et en Amérique du Nord.

Notre analyse consistera à dégager les thèses principales de l'Anti-sorcier face à la science concernant l'origine du don paranormal de Makenga, sa pratique thérapeutique et l'interprétation parapsychologique de ce don et de cette pratique.

11. La personne de Makenga, son don et sa pratique thérapeutique

Nous présenterons l'itinéraire parcouru par ce don en retraçant schématiquement son histoire à partir du grand-père spirituel de Makenga, Katompa Théodore.

Katempa Théodore est un Mukua Cisumba qui habitait le village de Tomba, situé non loin de Mbuji-Mayi. Cet homme possédait des mici(126), c'est-à-dire des plantes magiques. Il traitait les envoûtés avec ses mici et les délivrait de l'emprise de la sorcellerie. Un jour, après avoir soigné un certain Kadima Mikalayi, il l'autorisa d'utiliser ses mici pour la délivrance des envoûtés. Pendant qu'il remettait les mici à son ancien patient et lui transmettait le pouvoir de soigner les ensorcelés, il l'assura qu'il y aura parmi ses patients des gens qui recevront le don de clairvoyance, c'est-à-dire la puissance de voir les actions secrètes des sorciers. Cependant, Mikalayi ne reçut pas lui-même ce don mystérieux. Il devint un simple tradi-praticien, c'est-à-dire un spécialiste en médecine traditionnelle.

Katempa Théodore, le mutabale en ciluba, le miso nga en lingala (l'homme éveillé ou le

(126) Le terme mici signifie en langue luba plantes. (Voir le tableau des classes en langue luba. LUFULUABO, M., reproduit le même tableau dans La notion luba-bantoue de l'être, Louvain, Église vivante, 1964, p. 6.

clairvoyant), finit par devenir complice de certains sorciers après avoir initié Kadima Mikalayi. Découvert par ses disciples, il fut déclaré traître. L'un de ses enfants spirituels vint lui dire ouvertement qu'il s'était égaré sur la voie de la malfaisance, et que par conséquent il venait de commettre un péché impardonnable dans les cercles anti-sorciers. Il prédit sur place le jour et l'heure de sa mort. Celle-ci se produisit subitement le lendemain à 15 h, conformément à la prédiction du disciple de Katompa. Telle fut la fin tragique de celui que Makenga considère comme son grand-père spirituel.

Lufuluabo ne donne pas le nom de cet anti-sorcier qui vint prédire la mort du vieux Katompa. Néanmoins, on peut penser à un disciple qui était jaloux de son maître. La mort de ce dernier serait alors un parricide. Il y a lieu de se demander si le vieux anti-sorcier ne se trouvait pas en conflit ouvert ou latent avec quelques-uns de ses fils spirituels, à l'instar du père de la psychanalyse qui se brouillait souvent avec ses anciens élèves. La réponse à cette question ne pourra provenir que de Makenga. L'étude de Lufuluabo ne nous fournit aucune indication dans ce sens.

Retenons tout simplement que le grand-maître anti-sorcier Katompa est mort après avoir été déclaré complice de certains sorciers par l'un de ses propres disciples.

Après Katompa, c'est Kadima Mikalayï, un villageois illettré, originaire de Bakua kalonji, Bakodile, Bena Biaya, qui était devenu le maître des anti-sorciers. Cet homme, né d'une famille de sept enfants, était le seul survivant. Sa mère, après avoir perdu six enfants, vint s'établir chez son père à Bena Ntomba, le village thérapeutique. Mikalayï grandit dans ce village de son grand-père maternel. Après son mariage, il eut six enfants qui périrent tous, l'un après l'autre. Affligé par cette tragédie, il alla consulter Katompa qui le délivra de la malédiction qui pesait sur son domaine vital. Après le traitement, Mikalayï fut initié à la pratique thérapeutique anti-sorcière. C'est ainsi qu'il devint tradi-praticien.

Un jour, Mikalayï fut consulté par une femme qui s'appelait Nzeba; l'époux de cette patiente répondait au nom de Musampa Justin. La femme tombait souvent malade et avait perdu tous ses

enfants. Elle cherchait à chasser les puissances maléfiques de la sorcellerie. Mikalayi soumit cette femme et son mari sous l'influence de ses mici. Nzeba fut instantanément guérie et devint anti-sorcière. Elle reçut sur place le don de connaître les choses et les actions secrètes de baloji (sorcières). À partir de ce moment, elle adopta un nouveau nom, celui de Makenga wa Nzambi, la pauvre souffrante de Dieu (127).

Pour Lufuluabo ce changement de nom exprime la reconnaissance de Nzeba à l'égard de Dieu qui l'avait secourue dans la misère et lui donna la victoire sur les forces de la mort. Tout en acceptant cette explication magico-religieuse, nous tenons à souligner que ce changement de nom est la manifestation d'une mutation profonde dans l'existence de Nzeba. En effet, nous savons que le nom c'est la personne chez les Bantu (128). En adoptant un nouveau nom, Nzeba exprimait ouvertement le changement radical qui s'était produit dans sa personne. Alors

(127) LUFULUABO, M., op. cit., pp. 15-21.

(128) En effet, le nom est un critère définissant l'individu chez les Bantu. Voir à ce propos dans La philosophie bantoue de TEMPELS, P., pp. 71-74.

qu'elle dépendait jadis de la force clanique ou paternelle pour survivre et se protéger contre les agressions extérieures, désormais elle s'appuiera sur le secours de Nzambi (Dieu) et de son don supranormal. Elle ne sera plus la petite fille protégée par ses pères ou son clan paternel (puisque les baluba ont un système à filiation agnatique). La pauvre souffrante de Dieu est une femme qui a appris à se protéger elle-même dans le monde invisible et dans la société luba.

Le changement de nom exprime ainsi un changement profond, une mutation radicale dans les rapports qui existent entre les forces vitales de l'individu Makenga et les forces claniques visibles et invisibles. Cette mutation est liée au problème de l'acquisition de l'autonomie par le biais du discours anti-sorcier. En effet, Makenga prend ses distances par rapport au système clanique dès qu'elle supprime sa première identité, c'est-à-dire le nom par lequel elle était définie au sein de sa parenté. Elle cesse d'être "fille de..." pour devenir "la pauvre souffrante de Dieu", la femme qui ne dépend que de Dieu et non des hommes.

L'analyse rapide de cette expérience de Makenga nous donne quelque lumière sur le problème fondamental

qui se pose à travers le langage symbolique de la sorcellerie. Nous y reviendrons dans la partie analytique. Le cas de Makenga sera considéré comme un cas type dans cette approche analytique.

Après avoir esquissé l'histoire du don de Makenga, il est nécessaire de montrer sa vraie nature. Quelle est la nature de ce don paranormal? Telle est la question que se pose tout observateur étranger à la pratique anti-sorcière.—Makenga est mieux qualifiée pour répondre à cette question.

D'après elle, ce don est comme une épée à deux tranchants. Celui qui en est pourvu doit observer une morale très stricte au risque de perdre sa propre vie. Elle cite comme exemple le cas de Katempa Théodore, cet anti-sorcier qui périt subitement après avoir enfreint la loi sacrée de son art. Cette loi se résume en ces mots:

Jamais de haine contre le prochain, jamais souhaiter du mal à personne injustement; jamais commettre une injustice par le vol ou la calomnie; par de méconduite, et par-dessus tout, jamais s'engager dans la recherche des "mici" (plantes) des sorciers, c'est-à-dire, les plantes qui réveillent chez eux le don de voir des choses secrètes, mais don qu'ils veulent utiliser pour nuire aux autres (129).

(129) Ibid., p. 20.

Le caractère ambigu du don de l'anti-sorcier pose un problème difficile à trancher; ce problème est celui de sa spécificité par rapport à la puissance du sorcier. Y a-t-il une différence entre les mîci des anti-sorciers et celles des sorciers? Le pouvoir supra-normal de la sorcellerie n'est-il pas aussi en action dans la pratique médiumnique du désorceleur? La pratique de ce dernier n'est-elle pas de la sorcellerie déguisée en thérapie?

Toutes ces questions méritent d'être posées. Car, les Bantu affirment que l'anti-sorcier manipule les mêmes forces invisibles que son rival, c'est-à-dire le sorcier. À l'instar de celui-ci, le désorceleur est capable de tuer, de lancer un sort, d'attaquer le domaine vital de l'agresseur de son patient. Il est donc très difficile d'établir une distinction claire et nette entre son pouvoir et celui du sorcier. Ce problème est à la base de l'ambiguïté du statut de l'anti-sorcier au sein de la plupart des ethnies africaines.

Il existe toujours une certaine ambiguïté des chasseurs de sorciers, se manifestant par les sentiments ambivalents avec lesquels les Africains les perçoivent; en effet, s'agissant de magie et d'activités nocturnes, "souterraines", il est difficile de faire la part entre

le bénéfique et le maléfique, en tout cas, on peut passer, facilement, de l'un à l'autre. Chasseur de sorciers et sorciers participent du même monde "nocturne". Comme le note D. PAULME (...), chez les kissi (de la Guinée forestière), le "wulumo" (chasseur de sorciers) s'identifie avec le "kuino" ("sorcier"). L'opinion publique ne conteste pas le rôle bénéfique du chasseur de sorciers: le wulumo combat un danger public, le sorcier est l'ennemi de tous. Mais l'idée d'une pareille lutte n'en paraît pas moins suspecte; comment (...) le chasseur de sorcier connaîtrait-il les sorciers et pourrait-il les combattre, si lui-même n'était pas un kuino, un assassin mangeur de chair humaine (130).

Telle est la question que se posent le plus souvent ceux qui vont consulter un désorceleur en Afrique noire, notamment dans les ethnies bantu. Les consultants sont à la fois attirés par ce personnage mystérieux et méfiant à l'égard de sa force extraordinaire, dévastatrice ou meurtrière.

De plus, dans le personnage de l'anti-sorcier s'incarnent les aspects fondamentaux de l'existence humaine: la force vitale et les forces de la mort. Sa puissance l'aide à restituer les forces vitales dérobées et à détruire les puissances nuisibles de la sorcellerie. Mais jusqu'à quel point ce pouvoir demeure-t-il

(130) SOW, I., Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire, Paris, Payot, 1978, pp. 85-86.

bienfaisant et positif pour les individus concernés par une lutte contre la mort? Quel est le critère qui permet au désorceleur de distinguer le véritable sorcier du bouc-émissaire, et d'éviter ainsi la mort des innocents? L'étude de la pratique thérapeutique de Makenga nous donnera peut-être quelque lumière à ce sujet.

La pratique mantique et thérapeutique de Makenga

L'étude de la pratique de Makenga liée à la divination et à la médecine traditionnelle, nous permettra de réunir les éléments principaux d'une cure anti-sorcière. Nous dégagerons ces éléments suivant les différentes étapes de la consultation de la femme de Tomba: il y a d'abord les préparatifs et l'entrée en la matière, le recueillement et le saut dans le monde invisible, puis la divination et la recherche de la cause de la maladie ou de l'infortune, enfin la désignation du sorcier et le traitement mystique ou "médical" du patient.

Au début de la consultation médiumnique, Makenga a besoin d'un chapelet, de la poudre fumée et d'un linge pour se cacher le visage lorsqu'elle boit. Elle prend une grande quantité de boisson alcoolique durant la cure. Le chapelet lui sert de "radar". C'est à travers cet instrument qu'elle lit l'histoire dramatique de son patient.

Après avoir terminé ses préparatifs, l'anti-sorcière s'installe devant son chapelet posé sur une petite table basse. Elle répand un peu de poudre dans l'air et se recueille profondément. Elle atteint alors l'état supranormal qui lui donne le pouvoir de connaître l'histoire de son consultant et les actions secrètes de ceux qui l'agressent. Elle demeure dans cet état jusqu'à la fin de la consultation.

Quand elle se met à diviner sur le problème de son patient, ses regards restent fixés sur son chapelet. Elle manipule constamment cet instrument et n'observe pas le comportement de ses visiteurs.

Quand elle cherche sur quoi on est venu la consulter, elle ne fixe pas ceux qui sont venus la consulter, pour essayer de lire la réponse sur leurs visages. Non, elle fixe son chapelet en le manipulant. C'est au chapelet qu'elle demande la réponse; c'est à travers le chapelet qu'elle lit, comme à travers un miroir. Ceci encore, la différencie totalement des devins ordinaires (131).

Makenga est donc une manticienne extraordinaire. Elle fait l'admiration du prêtre et de ses clients parce qu'elle est en mesure de dévoiler les problèmes de ses patients sans passer par les médiations

(131) LUFULUABO, M., op. cit., pp. 22-23.

ordinaires. Elle fixe son regard sur son chapelet et détecte par ce "radar" les situations qui perturbent les vies de ses patients.

Mais la fixation et la manipulation du chapelet ne sont-elles pas des techniques apprises dans une "science" mantique ou divinatoire? La réponse à cette question ne peut provenir que d'une enquête sur les diverses pratiques divinatoires bantu et négro-africaines. C'est en procédant à une telle enquête que le Dr Sow est arrivé à distinguer deux grands types de divination:

1) la mantique inspirée, comprenant toutes les techniques dites de possession, visant, finalement, à interroger les couches profondes du psychisme de techniciens professionnels: techniciens de l'état de transe induite et organisée par un maître d'oeuvre. Le prototype le plus connu est le Bori (Haoussa); mais cette technique d'interrogation est partout employée.

2) la mantique déductive, "objective", ayant un support matériel, dans laquelle le travail du manticien consiste strictement, au plan des opérations et des interprétations, à examiner des faits (séquences de configurations mantiques) et à en tirer des conclusions, rigoureusement, selon la logique interne et les codes de la science (mantique) (132).

(132) SOW, I., op. cit., p. 52.

Note. Sur la divination en Afrique noire: lire l'étude phénoménologique du béninois LALEYE, I.P., Pour une anthropologie repensée, Ori l'oni-she (...) ou de la personne comme histoire, Paris, la Pensée Universelle, 1977. Cette étude porte sur le phénomène divinatoire dans l'univers socio-culturel Yoruba. L'auteur appartient lui-même à cette ethnie et semble exceller dans la pratique mantique traditionnelle.

La pratique mantique de Makénga peut se classer dans la première catégorie: la mantique inspirée. Car, dans son déploiement discursif, elle se manifeste comme une technique visant l'exploration du drame existentiel du consultant. Ce drame s'inscrit dans les couches profondes du psychisme. C'est dans ces couches que se cachent tous les problèmes qui provoquent les conflits de sorcellerie.

La transe donne à Makenga la possibilité d'explorer les profondeurs obscures de son patient et de découvrir les problèmes qui l'opposent à ses rivaux, c'est-à-dire aux sorciers. Cependant, la transe n'est pas l'unique moyen utilisé dans la cure de l'anti-sorcière. Elle utilise aussi son chapelet durant la consultation mantique. Cet instrument joue un rôle important dans sa divination.

La lecture et l'interprétation de la situation dramatique d'un sujet bien déterminé à travers le chapelet relèvent du domaine de la mantique objective dans la mesure où elles donnent à Makenga l'occasion d'analyser des faits vécus et d'en tirer des conclusions selon une logique de la vie typique au système patriarcal luba et à la causalité magico-religieuse.

La transe donne à l'interprétation objective une connotation mystique ou magique. Elle joue le rôle de l'intuition mystique dans la thérapie anti-sorcière. C'est elle qui conduit la manticienne à saisir directement les réalités profondes et cachées de ses patients et de leurs familles respectives. La mantique subjective est donc inséparable de la mantique objective dans la cure de Makenga.

La thérapie de l'anti-sorcière consiste avant tout à décrire la maladie, l'histoire familiale et les déboires de son consultant. Après cette description, elle passe à la recherche des causes véritables de ces effets.

Et là, il n'y a que deux possibilités: ou c'est l'oeuvre de Dieu, ou c'est l'oeuvre de personnes malveillantes (133).

Quand c'est l'oeuvre de Dieu, l'anti-sorcière se déclare publiquement incapable de soigner le malade ou de le délivrer. Mais lorsqu'il s'agit d'une attaque des esprits malveillants, elle dénonce le nom de la personne qui est à la base de cette agression et se dit capable de guérir ou de libérer l'envoûté. Dans ce cas précis, la cure consistera à:

(133) LUFULUABO, M., op. cit., p. 25.

- dénoncer le ou les nom(s) de celui ou de ceux qu'elle considère comme sorcier(s);
- décrire les circonstances concrètes dans lesquelles s'est effectué l'ensorcellement;
- révéler les moyens de délivrance et de guérison du sujet attaqué.

Ces moyens sont:

- la suppression ou l'éradication des effets de la malveillance par une opération mystique d'extraction des objets introduits par les agresseurs dans l'organisme de leur victime;
- et, si c'est nécessaire, le traitement du patient aux mici, plantes médicinales (magiques ou non).

Parfois ces traitements sont précédés, accompagnés ou suivis par une vaccination permettant d'assurer la protection du patient contre les attaques éventuelles des esprits maléfiques. L'opération peut être aussi suivie ou accompagnée par un travail de restitution des organes dérobés par les agresseurs. Il s'agit le plus souvent du coeur, de la matrice, des intestins, etc.

En cas de malchance ou d'infortune, le consultant n'est pas soigné avec les mici. L'effet néfaste est automatiquement neutralisé par la parole de l'anti-sorcière. Après cette neutralisation, la situation du malheureux s'améliore rapidement.

Avant de présenter quelques cas soignés par Makenga selon les procédés que nous venons de présenter brièvement, notons le fait que cette anti-sorcière n'est pas uniquement une devineresse. Elle est aussi une tradi-praticienne ou une guérisseuse. Rappelons-nous de l'origine de son don supranormal. En effet, elle reçut ce don lors d'un traitement aux mici chez un simple tradi-praticien. Ce sont les plantes de cet homme qui firent surgir chez elle le don médiumnique. En plus de ce don, Makenga soigne aussi les maladies physiques avec des mici. C'est ce que Lufuluabo nous dit dans sa recherche. Il insiste sur cette double profession de l'anti-sorcière en ces termes:

Je vous rappelle que Makenga n'est pas seulement une "voyante"; c'est aussi une guérisseuse très habile. C'est ainsi qu'après avoir débarrassé le malade de l'effet néfaste d'une action malveillante, elle se transforme en guérisseuse, utilisant des plantes médicinales, lorsqu'il s'agit réellement de maladie.

Cependant, quand elle se transforme en guérisseuse, elle redevient très modeste (134).

L'anti-sorcière de Tomba a une double personnalité. Elle se comporte d'une manière inconsciente pendant la transe; mais elle redevient normale et consciente quand elle se met à soigner ses patients avec des plantes médicinales. Ces traitements relèvent du champ de la connaissance (médicale et pharmaceutique) objective.

Quelques cas soignés par Makenga wa Nzambi

L'étude de ces cas consistera à présenter de façon succincte la consultation de Makenga, ses diagnostics et ses traitements.

Cas n° 1. Guérison d'un jeune épileptique à Tomba.

Un soir, Makenga, comme il lui arrive de temps en temps, avait allumé un feu à l'extérieur, et s'était mise à chanter autour de ce feu. Comme toujours en pareil cas, des voisins affluent, car on sait qu'elle est alors sous l'action de son don, et qu'elle va faire d'intéressantes révélations. Il faut noter à ce sujet un phénomène, en soi extraordinaire, mais qui lui est devenu ordinaire. Le feu qu'elle allume ainsi est entretenu par les gens groupés tout autour. Il arrive un moment où Makenga, sans

(134) Ibid., p. 28.

chaussures aux pieds, se met à marcher dessus pour éteindre ce feu avec ses pieds nus. L'étonnant est que ses pieds ne sont pas brûlés, ni ses pagnes non plus, alors qu'ils sont plongés dans les flammes. Les voisins, habitués à contempler ce spectacle, ne s'en étonnent pas, alors qu'on est en face d'un phénomène véritablement prodigieux... L'ami de notre malade lui proposa d'aller assister au spectacle. Le malade n'en avait pas envie, mais son ami ayant insisté, il accepta pour lui faire plaisir. L'ami insistait parce qu'il estimait que ce spectacle distrairait le malade (135).

Cette scène se passe dans le village Tomba, transformé en véritable centre de lutte contre la sorcellerie. Le jeune garçon malade se trouvait comme par hasard dans ce village thérapeutique où il était allé passer quelques jours de repos chez son ami de classe. C'est cet ami qui l'invita au spectacle de l'anti-sorcière Makenga. Il agissait comme annonciateur auprès du malade.

— Pendant que les deux amis contemplaient le spectacle présenté par la célèbre danseuse aux pieds-nus, ils virent l'anti-sorcière se diriger vers le malade et le saisir par la main. Elle le traîna au centre de la séance et commença à diviner sur son histoire familiale et sa maladie incurable. Voici les principaux éléments de cette analyse mantique:

(135) Ibid., p. 30.

- le garçon souffrait d'épilepsie;
- il était attaqué par certains membres de la famille paternelle qui n'étaient pas contents du standing de son père, ni du fait qu'il avait tant d'enfants, qui, à sa mort, allaient hérité de ses biens (136).
- les sorciers étaient la tante et l'oncle paternels. Ce dernier était déjà dans l'outre-tombe;
- les deux sorciers avaient introduit dans l'organisme du garçon un petit paquet contenant un morceau de linge, un peu de cheveux, quelques bouts d'ongles, un petit bousier et un morceau de chair retiré du front de son front;
- cette vaste opération mystique était surtout l'oeuvre de la tante paternelle encore vivante. Celle-ci devait succomber après le travail de Makenga. Quant à l'oncle déjà mort, son travail s'était limité au retrait du coeur de son neveu. Celui-ci n'était plus qu'un mort vivant.

Le diagnostic de l'anti-sorcière était ferme:

Tant que le petit paquet ne lui serait pas retiré du corps, et que son coeur ne lui serait pas restitué, l'enfant était condamné à mort (137).

L'opération d'extraction du corps étranger et de restitution du coeur de l'enfant eut lieu devant ses parents et Lufuluabo dans le village thérapeutique de Tomba.

(136) Ibid., p. 31.

(137) Ibid., p. 31.

Après la "récupération" et la restitution du coeur de la victime, tout ce qui empêchait sa guérison complète était pratiquement écarté. Le jeune homme devait tout simplement suivre des soins aux plantes médicinales pendant quelques semaines auprès de Makenga pour son rétablissement total. À la fin de ce traitement, il retrouva pleinement sa santé et put fréquenter normalement l'école.

Cas 2. Le deuxième cas consulté par Makenga fut une analyse de la situation dramatique d'un individu sur base de sa photo. L'anti-sorcière mise à l'épreuve par Lufuluabo, parvint à découvrir l'identité de cet homme qui résidait à Kananga.

L'épreuve consistait justement à découvrir le lieu de résidence de la personne en question et le problème qui le tourmentait. Manipulant et fixant son chapelet, la femme de Tomba est arrivée à découvrir que:

- cet homme n'appartenait pas à la famille de Lufuluabo;
- le sujet en question n'habitait pas Mbujimayi, mais Kananga;

- sa fille qui était nubile souffrait d'épilepsie;

- l'homme était originaire du village du grand chef Lulua, le chef Mukenge Kalamba.

L'anti-sorcière connaissait même les membres de la famille élargie de cet homme. Elle cita plusieurs noms que Lufuluabo eut le soin de noter sur place. Après vérification auprès de son ami de Kananga, le père franciscain, put constater l'exactitude de ces révélations.

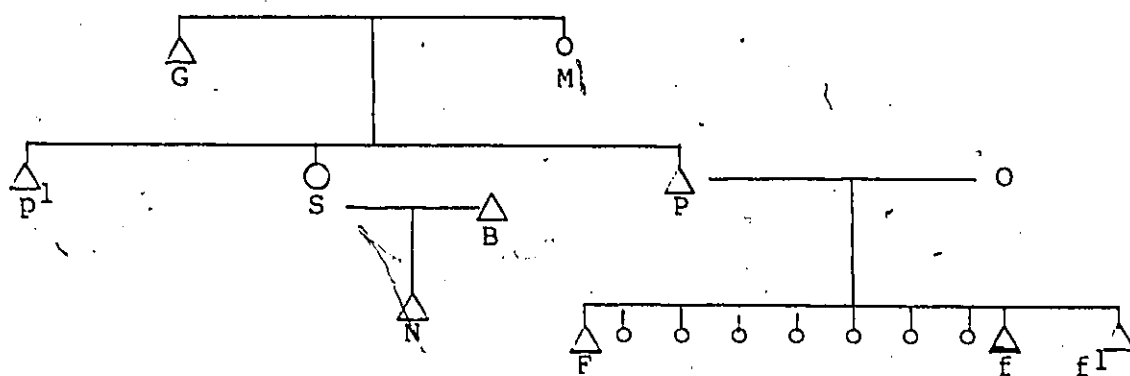
De plus, Makenga dénonça trois noms d'individus qui avaient causé la maladie de la fille. Ces gens appartenaient tous au clan du père.

Cas n° 3. Le troisième cas consulté par Makenga était un jeune religieux qui souffrait d'une maladie incurable. Cette consultation eut lieu au domicile des parents du jeune garçon qui avait été guéri de l'épilepsie lors de la première rencontre du père Lufuluabo avec Makenga à Tomba. Ce troisième cas ne nous intéresse pas dans la présente recherche. Car, il s'agit tout simplement d'un exercice divinatoire dans lequel l'anti-sorcière ne fait pas mention du sorcier qui était à la base de la maladie du jeune religieux.

Cas n° 4. Un cas psychologique soigné par Makenga wa Nzambi. Le drame se passe dans une famille luba très catholique et vivant au mitoyen de la tradition et de la modernité. Il est intéressant de constater dans cette tragédie les rapports qui s'établissent entre les conflits psychiques individuels et l'accusation de sorcellerie.

Nous présenterons ce cas en le situant dans les structures parentales luba. Les individus concernés de près ou de loin par ce conflit de sorcellerie seront désignés par les sigles suivants: G (grand-père paternel), M (grand-mère paternelle), P (père, fils de G et de M), F (fils de P, souffrant d'une crise psychique, en conflit latent puis manifeste avec son père), f (fils de P, mort accidentellement), f¹ (fils de P, malade du coeur), p¹ (frère de P, oncle paternel de F, f et f¹), N (neveu maternel de P), S (soeur de P), B (mari de S).

Voici la représentation graphique de toute cette famille traversant une véritable crise de sorcellerie:



G, le père de P, de p^1 et de S, est âgé de 90 ans. C'est un vieux catéchiste de l'église catholique. Le frère aîné de P, p^1 , est totalement dépendant de son cadet. Il n'a pas réussi dans la vie. D'où la jalousie à l'égard des enfants de son frère qui sont considérés comme les héritiers légitimes des biens de leur père. S est la soeur de P. Elle a eu des conflits avec son époux à cause de N qui était devenu rebelle à son père B. Pour résoudre ce problème qui risquait de briser son ménage, P se décida de prendre son neveu N chez lui.

N sera à l'origine du premier conflit qui éclatera entre P et F. Ce conflit aura pour explication psychologique la jalousie de F à l'égard de son cousin paternel qui semblait avoir gagné l'affection et la confiance de P.

Notons au passage que P avait sept filles et deux fils. Ce qui était très malheureux pour une famille luba dont tous les espoirs étaient fondés sur les garçons. Ce déséquilibre dans la composition familiale de P était en soi un signe de malédiction.

La mort inopinée de f, le changement brusque du comportement de F à l'égard de son père et la maladie de coeur du cadet constituaient des preuves manifestes de la malédiction qui pesait lourdement sur le domaine vital de P.

Mis au courant de cette situation dramatique, Lufuluabo, qui était le curé de la famille concernée, demanda à P d'aller voir la femme de Tomba. En examinant les deux fils malades, la mutabale (voyante) découvrit des dents de chèvre dans le front de l'aîné. Ce sont ces dents qui le rendaient idiot et méchant. Mais de qui venaient ces dents (et comment ont-elle été introduites dans le front de F)? De G, le père de P, le grand-père de F et de f¹. C'est le même G qui avait tué f, le fils de P qui s'était noyé dans un puits situé derrière la maison familiale à Mbujimayi.

L'explication de l'anti-sorcière amena P à découvrir le sens de ces paroles prononcées par G à la

tombe de f¹ quelques heures après l'enterrement de ce dernier:

"Pars pour de bon, ne reviens pas me chercher" (wamanyi kufua pebe, - ilamu kashidi, kuvu kunkemba to). On fait remarquer que ce sont là des paroles propres au sorcier, conscient d'avoir causé la mort de quelqu'un de sa famille, qui sait que celui-là va le savoir maintenant après sa mort, et qui craint une vengeance de sa part (138).

Comme l'a bien dit Jeanne Favret-Saada, la sorcellerie c'est la parole; une parole qui provoque la malédiction et la mort. En sorcellerie, quand c'est la parole c'est la guerre. C'est pour cette raison que les paroles de G suffisaient pour confirmer la dénonciation de l'anti-sorcière.

Après le dévoilement du nom du sorcier, Makenga était disposée de traiter les deux fils envoûtés. Le traitement eut lieu au village thérapeutique de Tomba.

Deux ans après la consultation de Makenga, Lufuluabo rendit visite à la famille de P. Il remarqua que f¹ était totalement délivré, tandis que la guérison de son frère aîné était toujours partielle. Le jeune homme

(138) Ibid., p. 37.

pouvait soutenir une conversation et suivre un raisonnement cohérent. Toutefois, il devenait farouche lorsqu'on abordait le chapitre de ses études. Car, selon lui, c'est son père qui était responsable de son retard scolaire. Il continuait à empêcher l'ascension de son fils héritier, tout en favorisant celle de sa petite soeur.

Il y a ici un combat entre le père et le fils. Et ce combat remonte au temps où vivait le grand-père de F. En effet, P s'était opposé à son père G qu'il prenait pour un sorcier. Après la mort de ce dernier, P est considéré par son fils F comme celui qui est à la base de son retard scolaire. Cette accusation n'est pas loin de la dénonciation de la sorcellerie. Bien plus, elle dévoile le contenu affectif de ce combat meurtrier. La lutte entre le fils héritier et le père ressemble au mythe d'OEdipe roi. Nous reviendrons sur cette conclusion dans la partie analytique.

L'échec du traitement de Makenga dans le cas de F nous pousse à réfléchir sur le contenu psychique et le sens caché du procès de sorcellerie. La thérapie divinatoire et magique n'est pas parvenue à résoudre ce conflit profondément enraciné dans l'histoire parentale et les psychismes du père et du fils héritier. D'ailleurs le

travail mantique de la femme de Tomba n'a pas du tout résolu le problème qui opposait P à son père G. La solution qu'elle a proposée dans ce cas était l'élimination physique du vieux G. Mais que signifie cette liquidation du "père-sorcier"? Que veut dire le désir de voir la tante et l'oncle paternels sorciers mourir? La mort de l'autorité paternelle présumée sorcière n'est-elle pas semblable au parricide commis par OEdipe? Nous approfondirons cette question dans la troisième partie après avoir distinguer le langage symbolique de la sorcellerie de son contenu affectif ou psychique et de sa signification profonde.

Dans L'Anti-sorcier face à la science, l'auteur n'établit aucune différence entre les croyances magico-religieuses des Bantu et la pratique thérapeutique de Makenga. Son interprétation de la sorcellerie réduit ce phénomène à sa dimension métapsychique ou magique. Mais, le langage parapsychologique et ésotérique du procès de sorcellerie n'exprime-t-il pas une réalité profonde et cachée? Le champ d'opération du combat de sorcellerie ne se situe-t-il pas dans l'inconscient de chaque individu impliqué dans ce procès?

Lufuluabo ne se préoccupe pas de cette dimension profonde du phénomène de la sorcellerie. Ce qui

l'intéresse c'est son caractère magique ou supranormal. La seconde partie de son enquête donne une explication parapsychologique des phénomènes médiumniques observés auprès de l'anti-sorcière de Tomba. Mais à travers cette approche parapsychologique de l'activité divinatoire, une vérité profonde échappe sans cesse à la conscience de l'anti-sorcière; celle de l'inconscient qui s'exprime dans un langage à peine voilé. Une brève analyse de la seconde partie de L'Anti-sorcier... nous donnera l'occasion de vérifier cette affirmation.

12. L'interprétation parapsychologique du don de
Makenga et l'inconscient

La deuxième partie de L'Anti-sorcier face à la science interprète les phénomènes exposés dans la première partie à travers les concepts élaborés par des spécialistes occidentaux et nord-américains dans les domaines parapsychologiques et métapsychiques.

Le premier chapitre de cette partie comprend deux articles. Le premier développe l'histoire de la recherche métapsychique en Europe et en Amérique du Nord. Le second donne les raisons du retard connu par l'Afrique en ce domaine. Ces raisons se résument en un mot: le

sous-développement de la recherche scientifique en Afrique et la jeunesse des institutions universitaires.

Le second chapitre, divisé en deux articles, présente la nature de certains phénomènes supranormaux bien connus. Le premier article étudie les phénomènes paranormaux subjectifs ou psychologiques; tandis que le second aborde quelques phénomènes objectifs comme les mouvements et bruits paranormaux, les mouvements d'origine médiumniques, les bruits et les mouvements sans médiums, ni causes apparentes. Ce dernier article ne sera pas examiné dans cette recherche, car il ne nous donne aucune information utile au sujet du don et de la pratique de Makenga.

Ce qui nous intéresse ici c'est l'élucidation du rapport existant entre l'activité médiumnique et l'inconscient de l'anti-sorcière.

L'élucidation de ce rapport entre l'inconscient et le conflit de sorcellerie se fera de la manière suivante: en premier lieu nous analyserons l'action de l'inconscient à travers quelques processus dynamiques du don paranormal de l'anti-sorcière en oeuvre au sein de la structure patriarcale luba; en second lieu nous dégagerons quelques composantes du discours thérapeutique de Makenga.

Que signifie l'expression phénomènes paranormaux dans L'Anti-sorcier face à la science? Y a-t-il un rapport entre le travail des forces inconscientes et l'action des phénomènes paranormaux dans l'existence des envoûtés baluba?

L'expression phénomènes paranormaux englobe ou désigne tous les phénomènes qui se déroulent en dehors des voies et moyens naturels, et dont les causes précises échappent à la sagacité de l'homme de science (139). Par exemple la poche secrète du sorcier ou le likundu, les opérations d'empoisonnement invisible, les vols nocturnes, l'extraction des organes introduits mystérieusement dans les corps des envoûtés, la restitution des organes dérobés par des sorciers, etc.

Parmi les phénomènes paranormaux, Lufuluabo distingue deux catégories principales: les phénomènes subjectifs ou psychologiques et les phénomènes objectifs ou physiques. Les phénomènes subjectifs sont des phénomènes mentaux qui relèvent de la connaissance supra-normale. Le don de Makenga se trouve dans ce groupe.

(139) Ibid., voir aux pp. 68-69.

Deux phénomènes paranormaux sont directement reliés à la pratique médiumnique de Makenga: la télépathie et la métagnomie. La télépathie est une communication supranormale des pensées ou des intentions entre deux individus éloignés l'un de l'autre. Le contact entre les deux individus se fait indépendamment des moyens ordinaires de communication. La métagnomie est une connaissance acquise hors des facultés cognitives ordinaires de l'être humain. Les deux processus sont en oeuvre dans la thérapie de la femme anti-sorcière.

En effet, l'anti-sorcière est capable de communiquer avec d'autres personnes situées loin de son village thérapeutique lorsqu'elle est en extase. Elle est aussi en mesure de connaître l'histoire familiale et individuelle de son patient sans recourir aux médiations ordinaires.

Mais à quel niveau s'effectuent cette connaissance métagnomique et cette communication télépathique? Lorsque Makenga divine sur la situation dramatique de son consultant, est-elle consciente de ses opérations médiumniques? À cette question, Lufuluabo répond en ces termes:

En étudiant notre médium Makenga, nous avons fait remarquer que son don ne se révèle que quand il perd sa personnalité consciente. Revenu à sa conscience normale, ce médium ne se rappelle rien. Les facultés supranormales semblent donc opérer au niveau du subconscient, et en ce qui concerne la télépathie, la relation entre deux individus s'effectue à ce niveau (140).

En réalité ce que Lufuluabo qualifie de subconscient relève du domaine de travail de l'inconscient. L'activité divinatoire de l'anti-sorcière s'effectue dans la sphère de l'inconscient. Il y a derrière cette activité tout un réseau des forces inconscientes qui poussent la femme de Tomba à diviner sur les situations conflictuelles de ses patients.

L'inconscient de l'anti-sorcière est composé de deux éléments principaux: les éléments qui n'ont jamais été conscients, par exemple les représentants du ça, incluant ceux des forces pulsionnelles; les éléments qui ont d'abord été conscients, mais ont été refoulés par la suite. De quoi est constitué le matériel refoulé? À cette question nous répondrons avec Georges Devereux de la façon suivante:

(140) Ibid., p. 74.

Le matériel refoulé est constitué par les traces d'empreintes mnésiques laissées tant par les expériences objectives extérieures que par les expériences subjectives - émotions, fantasmes, états somatiques antérieurs. Il comprend les mécanismes de défense et la majeure partie du Sur-Moi (141).

Dans le cas de Makenga, le matériel refoulé est composé des éléments constitutifs de sa personnalité ethnique et des expériences personnelles reformulées culturellement, c'est-à-dire dans un langage magico-religieux.

Le segment inconscient de sa personnalité luba (ethnie) désigne ce que Devereux appelle l'inconscient culturel (à ne pas confondre avec l'"inconscient racial" de Yung).

Chaque culture permet à certains fantasmes, pulsions et autres manifestations du psychisme d'accéder et de demeurer au niveau conscient et exige que d'autres soient refoulés. C'est pourquoi tous les membres d'une même culture possèdent un certain nombre de conflits inconscients (142).

La culture luba par exemple permet à ses membres d'exprimer les fantasmes de dévoration et la lutte contre le clan patriarcal en termes de sorcellerie.

(141) DEVEREUX, G., Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard, 1970, p. 4.

(142) Ibid., p. 6.

Mais, à l'instar de tous les Bantu, ils ne sont pas autorisés de manifester ouvertement leurs frustrations et leurs conflits personnels ou leur insatisfaction à l'égard du système parental ou de l'autorité clanique traditionnelle.

L'anti-sorcière Makenga exprime ses propres conflits à travers le langage de la sorcellerie. La fonction de n'importe quel anti-sorcier est d'élaborer des modèles magico-religieux permettant d'exprimer les conflits de la personnalité ethnique et les frustrations individuelles dans un langage symbolique.

De plus, il refaçonne en termes culturels tant ses conflits typiques que ses conflits subjectifs, en exploitant les défenses fournies par sa culture - visions, révélations ou pratiques initiatiques à vertus palliatives "autothérapeutiques" - ou en se soumettant lui-même au traitement chamanique afin de guérir d'une maladie organique ou d'un désordre psychique dont il souffre (143).

Makenga était souvent malade et troublée avant de devenir anti-sorcière. Elle était en conflit avec son clan paternel. Le traitement aux mici la délivra de sa maladie et de ses désordres psycho-claniques. Elle devint guérisseuse et anti-sorcière et adopta un nouveau nom, Makenga wa Nzambi, exprimant ainsi sa transformation

(143) Ibid.,

radicale et son émancipation au sein du système patriarcal luba. Cette émancipation est manifeste tant au niveau clanique qu'au niveau personnel et profond, c'est-à-dire sur le plan de l'inconscient idiosyncrasique.

D'après Devereux (144) l'inconscient idiosyncrasique est composé des éléments que l'individu a été contraint de refouler sous l'action des stress uniques qu'il a dû subir. Dans l'histoire de Makenga, ces stress sont de deux genres:

- les expériences qui ne sont pas typiques à la culture luba, mais qui surviennent assez souvent dans l'existence humaine pour être reconnues et formulées culturellement. Par exemple les expériences de la maladie et de la mort. Makenga souffrait d'une maladie incurable et avait perdu la plupart de ses enfants. Ces expériences l'ont profondément marquée dans sa vie. Elles ont été à la base de son initiation à la pratique anti-sorcière.

- les expériences typiques à l'univers socio-culturel des Baluba et qui atteignent certains individus.

(144) Ibid., voir aux pp. 6-7.

Les enfants, les femmes, les neveux, ceux qui sont stériles, les vieillards, les tantes et les oncles paternels, etc., sont soumis à de nombreux traumatismes parfaitement typiques à la société luba-bantu. Le procès de sorcellerie véhicule le plus souvent ces traumatismes typiques et les expériences humaines universelles telles que la souffrance, la maladie et la mort.

Le désorceleur muntu qui analyse la situation d'un sujet ayant subi plusieurs traumatismes et troublé par la maladie et l'imminence de la mort, utilise souvent, sinon toujours, le modèle magique de la sorcellerie dans la symbolisation de ces expériences socio-culturelles et individuelles. Il faut interpréter son discours thérapeutique comme une expression magico-religieuse de l'inconscient ethnique et individuel. Mais l'individu n'est pas seulement constitué de ces deux sortes d'inconscient:

Il va sans dire que l'être humain n'a pas seulement un inconscient ethnique et individuel: il subit au cours de sa vie des traumatismes à la fois numériquement fréquents et typiques de son milieu, et cela à des proportions variables. Ce qui importe, c'est le fait que les principaux conflits du chaman sont surtout localisés dans son inconscient ethnique alors que ceux du déviant "privé" sont localisés dans son inconscient idiosyncrasique (145).

(145) Ibid., p. 7.

Makenga a subi au cours de son existence plusieurs traumatismes. Ses conflits personnels et socio-culturels l'ont pour ainsi dire amenée à devenir anti-sorcière et autonome. Son autonomie est liée à son statut d'anti-sorcière. Ce statut lui donne la possibilité de vivre en dehors des cadres tracés par les autorités du clan paternel. L'anti-sorcière dépend totalement des esprits qui l'habitent. Elle est l'intermédiaire entre les humains et le monde invisible. Cette fonction s'exprime à travers trois phénomènes principaux: l'étrange phénomène d'identification homme-animal, le phénomène d'incorporation et la xénoglossie ou le parler en langue des esprits.

L'anti-sorcière connaît l'animal qui entretient une relation intime avec un sorcier. Elle est en mesure d'attaquer la force vitale du sorcier en tuant son répondant animal. Cette action s'enracine dans les croyances magiques des Bantu, en l'occurrence celles de Luba. Selon cette ethnie tout individu a un répondant animal.

Chacun s'identifie avec son répondant, de sorte que l'un venant à être tué, l'autre meurt également, de la même blessure. Le répondant est censé être l'homme lui-même, vivant simultanément sous l'aspect humain et sous l'aspect animal. Ainsi, les sorciers se transforment la nuit en hiboux. Les immenses yeux du hibou, qui luisent dans l'ombre de la nuit par intermittence, comme chez les lucioles, sont le

moyen par lequel les sorciers se reconnaissent la nuit, pour aller se réunir aux "points stratégiques" (146).

La plupart des Luba ignorent leurs répondants. Seuls les sorciers et les anti-sorciers peuvent les connaître. Cette connaissance leur donne un pouvoir sur la vie de leurs congénères.

Le second phénomène qui donne un pouvoir supranormal à l'anti-sorcière est celui d'incorporation. L'incorporation est le processus par lequel un sujet déterminé parvient à s'identifier à un défunt. C'est l'esprit du défunt qui parle à travers l'anti-sorcière pendant l'opération divinatoire. La plupart des désorceleurs luba sont habités par des esprits. Après avoir effectué une enquête au sujet de la force supranormale du devin, Lufuluabo déclare ce qui suit:

Au niveau médiumnique où elle est plus intense, elle est entièrement de caractère spiritoïde, les médiums africains - je n'ai pas encore rencontré d'exception jusqu'à présent - se réclament tous d'un Esprit de défunt, soit esprit du mal - les sorciers - soit esprit du bien - les anti-sorciers... (147).

(146) LUFULUABO, M., op. cit., p. 95.

(147) Ibid., p. 120.

L'individu possédé par un esprit de défunt perd sa conscience. Toutes ses actions se font d'une manière inconsciente. Son parler devient étrange. Makenga parle une langue étrange durant les séances mantiques. Cette langue est composée des bribes de ciluba, de swahili et de l'otetela. C'est par cette langue qu'elle communique avec les esprits.

La télépathie, la métagnomie, la connaissance du répondant animal d'un sorcier ou de n'importe quel individu et la cohabitation avec un ou plusieurs esprit(s) défunts sont donc liées à la xénoglossie. Tous ces phénomènes paranormaux donnent à l'anti-sorcière de communiquer avec le monde des esprits. Ils la situent au mitoyen du monde humain et de l'univers invisible.

La pratique anti-sorcière est en rapport avec l'activité de l'inconscient. Aucun anti-sorcier ne peut communiquer avec les esprits dans un état normal ou conscient. Mais quelles sont les forces inconscientes qui sont à l'origine de cette communication supranormale? Ce sont les pulsions de vie et de mort. Car la lutte contre la sorcellerie n'est en réalité qu'un combat contre la mort. C'est une question de vie ou de mort.

La pratique de Makenga traduit l'attachement à la vie et la peur de la mort qui caractérisent l'homme en général, particulièrement les Bantu. Car pour ces peuples la vie représente la plus grande aspiration de l'humanité. D'où la nécessité de lutter contre toutes les forces nuisibles à la vie.

La lutte pour la vie s'inscrit à l'intérieur des structures claniques et parentales. Pour les Luba-bantu par exemple ce combat se fait au sein de la structure patriarcale traditionnelle. Les sorciers désignés par Makenga appartiennent presque toujours au clan paternel. Les victimes de la sorcellerie sont le plus souvent des "fils héritiers".

Le combat de sorcellerie symbolise et manifeste les conflits qui ont lieu entre l'autorité paternelle traditionnelle et les fils ou les filles. L'attaque de sorcellerie est une traduction symbolique et magique de l'échec subi par les autorités du système patriarcal luba dans la résolution des problèmes opposants les pères aux fils et aux filles. Le mot père ici doit être pris au sens le plus large. Il désigne tous ceux qui appartiennent au groupe paternel (les frères, les soeurs, les cousins et cousines du père).

L'anti-sorcière Makenga se présente comme la personne qui défend les victimes de la sorcellerie contre les attaques meurtrières de leurs agresseurs. Sa cure et son discours s'insèrent dans le contexte socio-culturel bantou et la structure parentale luba. Mais quelles sont les différentes composantes de sa pratiques thérapeutique?

13. Les principales composantes du discours thérapeutique de Makenga

Dans notre analyse de l'Anti-sorcier face à la science nous avons mis entre parenthèses le rapport que Lufuluabo a voulu à tout prix établir entre la puissance médiumnique et le fondement du discours théologique africain. Ce rapport est basé sur une confusion entre la force vitale et la force magique. La puissance médiumnique relève du domaine de la magie et non de la force vitale. Par conséquent elle ne peut pas être à la base du discours théologique africain. Il existe une opposition radicale entre la divination et la foi chrétienne. La réflexion sur le contenu évangélique de la foi et la tradition de l'église tient compte de la différence qui existe entre la puissance de Simon le magicien et celle de Pierre (148).

(148) Cf. Actes 8:5-25, Deutéronome 18:9-14, dans La Bible de Jérusalem, Édition du Cerf, 1974, aux pp. 1582-1583 et 221.

Pour mieux saisir cette différence, nous suggérons la lecture de l'ouvrage très documenté du D^r Kurt E. Koch: Occultisme et cure d'âme (149). Dans cet ouvrage, l'auteur procède à une analyse matérielle et formelle des phénomènes occultes. L'analyse matérielle lui permet d'expliquer scientifiquement les diverses manifestations occultes observées dans cent vingt cas tirés d'un échantillon de six cents cas d'occultisme pratique enregistrés en Europe. Les explications tirées de la médecine, de la psychologie et de la parapsychologie, l'amènent à dégager la spécificité des pratiques occultes par rapport à l'Ancien et au Nouveau Testaments.

L'analyse formelle lui permet de classifier ces pratiques selon leur portée spirituelle. L'examen systématique des faits occultes fait découvrir au chercheur allemand la complexité et le mystère qui caractérisent le monde des forces invisibles. C'est en tenant compte de ces caractères qu'il arrive à l'élaboration d'une psychologie pastorale s'inspirant de la spiritualité biblique et fondée sur une approche pluridisciplinaire des cas d'atteinte occulte.

(149) KOCH, K. E., Occultisme et Cure d'âme, (traduction française de Seelsorge und Okkultismus), Saint Léger, Éditions Emmaus, 1972.

À l'instar du D^r Koch, nous prenons au sérieux le discours sur l'existence des phénomènes occultes et leurs actions dans l'existence humaine. Cependant, nous ne pensons pas que la théologie chrétienne africaine devra trouver son fondement théorique sur les puissances médiumniques anti-sorcières traditionnelles. La théologie africaine ne saura se réduire en une simple interprétation parapsychologique ou métapsychique des croyances et pratiques magico-religieuses traditionnelles.

D'ailleurs la pratique divinatoire, telle qu'elle se présente dans la cure de la femme de Tomba n'est ni théologique ni religieuse. Elle est avant tout et essentiellement une instance thérapeutique. Sa finalité consiste à redonner la force vitale aux patients menacés par une attaque de sorcellerie.

Ce qui importe lorsqu'on analyse cette pratique c'est son enracinement dans la personnalité ethnique des Baluba, leur vision du monde et leurs structures parentales et claniques. Il y a un rapport étroit entre le travail de l'anti-sorcière de Tomba et la vision du monde spécifique aux Bantu, vision basée sur la recherche permanente de la protection et de la croissance de la force vitale. Quels sont les principaux aspects ou les

principales composantes qui définissent et maintiennent ce rapport à travers les cures de Makenga?

Le premier aspect ou la première composante humaine et sociale que nous dégagons dans les cures de cette anti-sorcière est la parole. C'est par la parole que s'effectue toute la consultation mantique et la lutte contre le sorcier présumé. Nous savons, grâce à l'enquête de l'ethnographe française et à notre expérience au sein de la communauté bantou, qu'en ce qui concerne le combat de sorcellerie, "quand c'est la parole, c'est la guerre".

Chez les Baluba du Kasai (oriental ou occidental), comme d'ailleurs chez la plupart des peuples bantou, la sorcellerie est essentiellement une question de parole, une parole maléfique ou meurtrière. Par exemple, la parole prononcée par G après la mort de son petit-fils constitue la preuve objective de sa pratique sorcière. L'anti-sorcière vient tout simplement confirmer cette indication.

Le combat entre le sorcier et l'anti-sorcière se passe dans l'univers de la parole. Le travail de Makenga consiste à retourner la parole meurtrière à son émetteur après l'avoir démasqué, c'est-à-dire nommé. Le

fait de découvrir le nom du sorcier représente une étape déterminante dans la lutte anti-sorcière. L'individu nommé perd toute sa puissance maléfique et court le risque de périr. C'est pourquoi la parole de la femme de Tomba consiste d'abord à nommer le meurtrier et à dévoiler ses actions secrètes.

Le dévoilement des actions maléfiques du sorcier se fait durant la transe. Et l'anti-sorcière est inconsciente tout au long de la consultation. Cet état lui donne la capacité de voir ce qui se fait dans le monde des forces invisibles.

La question que nous nous posons à propos de la parole de Makenga et celle du sorcier présumé concerne leur nature réelle. Pouvons-nous affirmer que ces paroles sont de nature magique? Nous répondrons à cette question lorsque nous examinerons la question des effets que provoque la parole dans la conscience des individus. Nous procéderons à cet examen dans la partie réflexive et analytique. Nous verrons alors comment la bénédiction ou la malédiction influencent positivement ou négativement la vie et la santé des individus dans l'univers des Bantu. Pour le moment, il faut tout simplement retenir le fait qu'il n'existe pas de parole neutre dans le monde magico-religieux. Toute parole est chargée d'une

puissance maléfique ou bénéfique. La croyance en la sorcellerie et la pratique anti-sorcière sont étroitement liées à cette conception de la parole. D'ailleurs, la plupart des procès de sorcellerie ont lieu après une querelle au sein d'une parenté, d'un clan ou entre deux individus vivant dans un même espace socio-culturel.

La seconde composante présente dans le discours thérapeutique de Makenga est la structure clanique ou parentale luba. Makenga a une connaissance extraordinaire en ce domaine. Elle arrive même à nommer certains parents que ses patients ignorent. Son insistance sur la parenté constitue une indication précieuse à propos du rapport existant entre la parole sorcière, la consultation mantique et la structure parentale bantu-luba.

Les individus que Makenga qualifie de sorciers appartiennent aux clans paternels de ses patients. Ils ne sont donc pas choisis au hasard. Il s'agit presque toujours du grand-père, de la grand-mère, des oncles ou des tantes paternels. Dans tous les cas décrits par Lufuluabo jamais la femme de Tomba n'a désigné un sorcier appartenant au clan maternel de la victime.

Tenant compte de cette constatation, force est de conclure que le problème de la sorcellerie, tel qu'il

se présente chez les Baluba qui consultent Makenga, se pose à l'intérieur de la structure patriarcale. Nous savons que l'ethnie luba du Kasai est caractérisée par une organisation parentale basée sur une filiation agnatique. Dans ce système, les enfants héritent des biens de leur père après sa mort. Cette situation ne satisfait pas toujours les membres du clan paternel. D'où la jalousie de ceux-ci à l'égard des fils héritiers. Cette jalousie est à la base de la plupart des procès de sorcellerie traités par Makenga wa Nzambi. L'approche parapsychologique de ces procès ne nous donne pas les instruments nécessaires à l'analyse et à la résolution des conflits qu'ils véhiculent. Nous montrerons au chapitre sixième le genre d'approche qui nous permettra de saisir la structure profonde de ce conflit au sein du système parental traditionnel du peuple luba-bantu. Cette même approche pourra s'appliquer à la compréhension du rapport existant entre la pratique de la sorcellerie, le travail de l'anti-sorcier et les diverses structures parentales des Bantu.

Autour de ce rapport gravitent tous les problèmes provoqués par la rencontre de l'Afrique bantu avec le système parental occidental. En effet, l'adoption progressive du système parental européen en Afrique est à la base de la lutte qui se fait entre la famille au

sens large et la famille nucléaire, la structure familiale traditionnelle et la structure familiale dite moderne. Et cette contradiction se trouve à la base de plusieurs procès de sorcellerie enregistrés dans les cités urbaines. Elle est le reflet de la tragédie qui caractérise les africains engagés dans le processus de la modernisation de leurs sociétés respectives tout en restant attachés aux structures fondamentales de leurs systèmes ethniques traditionnels.

La troisième composante de la thérapie de Makenga c'est l'inconscient. La femme de Tomba opère au niveau inconscient dans le but de dévoiler les conflits qui opposent ses patients aux sorciers nommés. Cette façon de procéder ne constitue-t-elle pas une indication du caractère inconscient des motifs qui se trouvent à l'origine d'un combat de sorcellerie? Ne sommes-nous pas devant des véritables conflits psychologiques? L'analyse des positions occupées par les sorciers et les ensorcelés au sein de leurs parentés respectives nous permettra d'élucider cette question. Notons en passant le fait que chez les sujets analysés par Makenga, le discours de la sorcellerie se présente comme un instrument de contestation de "l'autorité paternelle" par les fils héritiers. Nous vérifierons cette hypothèse dans la partie analytique.

La quatrième et dernière composante qui nous intéresse dans le discours et la pratique thérapeutiques de Makenga c'est l'usage des plantes ou mici. La femme de Tomba utilise les mici pour soigner ses patients. Elle a donc une connaissance objective des propriétés de ces plantes médicinales. L'étude de ces plantes ne doit-elle pas faire l'objet d'une science particulière, différente de la parapsychologie?

En outre, nous savons que le don médiumnique de Makenga a été provoqué par des mici ou plantes (dites) magiques. Mais qu'est-ce qui distingue ces dernières plantes de celles utilisées dans le traitement des envoûtés? Les mici de Makenga ne sont-elles pas semblables au yohimba ou au l'ibonga utilisés par les candidats devins en Afrique dans leur initiation?

Le yohimba et l'ibonga sont bus en Afrique par les candidats prophètes; après les avoir bus on remarque tous les nerfs qui se tendent, l'homme devient inconscient et dans son inconscience il prophétise, il dit des choses de l'avenir (150).

(150) MAKANZU M., Quand Dieu te gêne, (Tome I), Wuppertal (Allemagne fédérale), Éditions V.E.M., 1985, p. 186. (Le pasteur Makanzu a obtenu cette information de l'ouvrage de Rouhier, A., Les plantes divinatoires, 1927).

La connaissance médiumnique de l'anti-sorcière de Tomba ne résulte-t-elle pas d'une consommation d'un produit fabriqué à partir des plantes divinatoires? Seule une enquête auprès de cette femme pourra nous aider à obtenir une réponse adéquate à cette question. En attendant cette enquête, nous nous réservons d'affirmer ou d'infirmer l'origine supranormale de son don.

Pour conclure cette analyse du cas Makenga, nous voulons souligner le rapport que sa pratique thérapeutique entretient avec la causalité culturelle magico-religieuse et la vision du monde des Bantu. Ce rapport se manifeste dans le langage et les rites de l'anti-sorcière.

Makenga se nomme La pauvre souffrante de Dieu. Elle exprime ainsi sa dépendance à l'égard de l'être suprême et des esprits auxquels croient les Bantu. Elle soigne au nom de la divinité. Sa cure s'inscrit dans l'univers religieux des ancêtres tout en ayant sa propre finalité et ses principes.

Les interprétations de Makenga sont formulées selon les deux catégories principales de la vision des Bantu: la force vitale et la force magique. Elle combat la force magique de la sorcellerie pour restituer la force

vitale de son consultant. Et cette lutte se fait au nom de la vie qu'il faut protéger.

L'approche de cette femme est donc basée sur le modèle causal traditionnel. Selon ce modèle la maladie et l'infortune proviennent soit de Dieu soit du sorcier. Si c'est Dieu qui en est la cause, l'anti-sorcière avoue qu'elle ne peut rien dans cette situation. Sa cure n'est efficace que dans les cas d'attaque de sorcellerie.

La question que nous nous posons à propos de ce modèle causal est celle de la possibilité de l'existence d'une série des causes objectives de la maladie et des infortunes en dehors ou à côté de l'intervention de Dieu et de l'attaque de sorcellerie. Envisager cette troisième possibilité causale revient à remettre en question les interprétations mantiques de la femme de Tomba. L'adoption de cette attitude scientifique rend possible la falsification ou la mise à l'épreuve des présupposés magiques de la cure de Makenga et des explications parapsychologiques de Lufuluabo.

En remettant en cause le modèle causal qui supporte l'édifice de la pratique interprétative et thérapeutique anti-sorcière, nous venons d'ouvrir la voie

à l'analyse des motifs profonds du procès sorcellerie. Cette analyse portera sur les structures dynamiques et inconscientes du discours de/sur la sorcellerie. Nous présenterons brièvement ces structures après avoir esquissé les différents niveaux d'interprétation distingués par les camerounais Hebga et les zaïrois Buakasa et Masamba dans leurs recherches sur le phénomène de l'envoûtement en Afrique bantou. La présentation des méthodes suivies par ces trois chercheurs nous donnera l'occasion de préciser la spécificité de notre approche analytique et réflexive du discours de la sorcellerie.

CHAPITRE VI

TROIS INTERPRÉTATIONS SCIENTIFIQUES DE LA SORCELLERIE DES BANTU

La première interprétation que nous venons de présenter au chapitre cinquième est une lecture parapsychologique et magique du phénomène de l'envoûtement et de la pratique anti-sorcière. Les trois approches que nous verrons dans ce chapitre se présentent comme trois lectures réalistes, objectives et rigoureuses du discours de la sorcellerie. Elles cherchent à reconstruire les véritables significations des éléments constitutifs de ce discours en tenant compte des individus qui le formulent et de leurs contextes socio-culturels. Elles peuvent être considérées comme trois lectures complémentaires d'un seul et unique phénomène humain, la sorcellerie des Bantu.

Tandis que l'interprétation globale et réaliste du jésuite camerounais Meinrad Hebga contribue à la mise en évidence des aspects spirituels et culturels du problème de la sorcellerie, l'approche sociologique du Dr Buakasa cherche à élucider ses dimensions conflictuelles et sociales, et la psychothérapie multidimensionnelle du psychologue et théologien zaïrois Masamba ma Mpolo

analyse ses composantes psychiques et son contenu latent. Nous procéderons à une brève présentation de diverses étapes de chacune de ses démarches scientifiques dans le but de mieux dégager leurs contributions concernant la compréhension de l'énigme de la sorcellerie chez les peuples bantu.

14. L'interprétation globale et réaliste de Meinrad

Pierre Hebga

Hebga s'applique à l'interprétation globale et réaliste du phénomène de la sorcellerie dans son ouvrage intitulé: Sorcellerie: chimère dangereuse...? (151). Cette étude de 301 pages comprend une introduction suivie de deux parties dont la première est descriptive et la seconde interprétative. C'est cette dernière partie qui nous intéresse ici. Mais avant de l'analyser, disons un mot sur l'introduction et la partie descriptive.

Dans l'introduction, l'auteur, après avoir brièvement présenté l'intérêt du sujet dans le contexte de l'Afrique déculturée, contexte caractérisé par l'écartèlement de l'individu entre deux appartenances

(151) HEBGA, M.-P., op. cit.

culturelles (les systèmes culturels anciens et ceux importés de l'Europe et de l'Amérique du Nord) et religieuses (les religions ancestrales et celles de l'Occident et du monde islamique), définit succinctement certains termes clés tels que la religion, le sorcier, la sorcellerie, la magie, le fétiche, la divination, l'ordalie, etc. Ses définitions opérationnelles sont précédées par une remarque non moins importante. En effet, Hebga précise que:

les Bantu et autres familles de peuples africains ne se préoccupent guère de distinguer en autant de termes les idées de sorcellerie, de magie, art de guérir, religion, ou de magicien, sorcier, médecin, prêtre... (152).

Autrement dit, les définitions formulées par l'auteur sont ses propres explications opératoires. Elles lui permettent de distinguer les domaines de la religion africaine de celui de la sorcellerie.

Après avoir donné ces précisions terminologiques, le père jésuite trace les limites de son aire d'investigation. En principe ses recherches portent sur l'Afrique bantou, notamment les ethnies bantou du Cameroun,

(152) Ibid., p. 15.

son pays natal. Cependant, ses analyses, sa méthode de lecture ou d'interprétation et ses conclusions, même partielles, ont une valeur de modèles d'interprétation. Bien plus, elles constituent une invite à des investigations similaires dans les diverses ethnies de la civilisation bantou et négro-africaine.

En outre, Hebga a eu le privilège de voyager et de donner cours et conférences dans plusieurs pays africains: Côte-d'Ivoire, Bénin, Togo, Ghana, Sénégal, Nigéria, Zambie, Gabon, Congo, Zaïre. Il est donc bien placé pour nous présenter avec rigueur et objectivité les diverses conceptions du phénomène de la sorcellerie chez les peuples bantou ou/et les autres ethnies négro-africaines. Sa contribution en ce domaine fondamental dans l'existence de la plupart des africains mérite une attention particulière.

Dans cette analyse de la méthode suivie par Hebga dans Sorcellerie: chimère dangereuse...?, nous laisserons de côté la première partie pour nous concentrer sur la partie interprétative. En effet, c'est dans cette seconde partie que se trouvent les étapes principales et les présupposés de base de sa conception et de son approche du phénomène de la sorcellerie chez les Bantu.

En réalité, la première partie n'est qu'une description des principaux phénomènes de l'univers de la sorcellerie tels que; le monde de la nuit ou l'invisible (chap. 1), les imprécations et les malédictions (chap. 2), l'envoûtement (chap. 3), les possessions sorcières (chap. 4), le hu, l'evu ou le likundu (chap. 5), la métamorphose d'hommes en animaux (chap. 6), la voyance, la divination, les ordalies et les rêves (chap. 7), le pouvoir de bénir (chap. 8), la maîtrise des éléments (du monde visible et invisible) et celle du destin (chap. 9), et le pouvoir de guérir (chap. 10). Comme on peut le constater, la plupart de ces phénomènes ont déjà été analysés dans la première partie et le cinquième chapitre de cette recherche. Ce qui nous intéresse c'est l'interprétation qu'en donne notre exorciste camerounais. Ladite interprétation est présentée comme une conception globale et réaliste de la sorcellerie.

Les principaux niveaux de la lecture de Meinrad Hebga

Le passage de la première à la deuxième partie s'effectue à travers le dixième chapitre. Ce chapitre qui va de la page 193 à la page 214 est consacré à la description de la pratique du personnage que nous nommons anti-sorcier, spirito-psychothérapeute traditionnel,

guérisseur ou tradi-praticien. Dès le début du chapitre l'auteur pose le problème de la terminologie. En effet, pour lui:

l'appellation de guérisseur est contestable et contestée, et cela pour plusieurs raisons. Elle ne rend pas correctement celle en usage dans nos langues africaines. E. de Rosny lui-même, qui utilise abondamment le confesse sans ambages:

Les hommes et les femmes auxquels je dois ces récits sont maladroitement appelés guérisseurs. Ils portent dans leur propre langue le titre plus imposant de "bato ba mianga", au sens fort "les hommes doués de puissance". Comment les désigner autrement? "Médecin traditionnel" n'évoque pas les combats livrés contre le mal. "Anti-sorcier" qui est le titre souvent adopté dans les ouvrages d'ethnologie, ne rend pas compte de leur rôle d'intercesseurs auprès des esprits. Faute de mieux je conserve le terme conventionnel de guérisseur vague à souhait... (153).

On peut appeler ce personnage, homme doué de puissance numineuse, médecin traditionnel ou tradi-praticien, combattant du monde invisible ou anti-sorcier, devin ou médium, guérisseur, etc. En pays bassa au Cameroun on nomme ces hommes anti-sorcières, mianga; en ewondo, ngengan ou mbibian, en bambara, fwadoma, en kikongo du Bas-Zaïre, nganga. Lufuluabo les désigne par le terme baloji en langue luba. Mais il prend le soin de distinguer leur baloji (c'est-à-dire leur puissance

(153) Ibid., pp. 193-194. (Voir aussi chez ROSNY, E. (de), dans Ndimisi. Ceux qui soignent dans la nuit. Yaoundé, Ed. Clé, 1974, p. 6.

numineuse) de celle des baloji sorcier. C'est pourquoi il les appelle anti-sorciers. Ce terme est d'ailleurs accepté par la plupart des peuples bantu du Zaïre.

Ce qui importe lorsqu'on analyse l'art de l'anti-sorcier traditionnel ce n'est pas le nom qu'on donne à ce personnage, mais le rôle qui lui est assigné au sein de la communauté. En Afrique bantu, le nganga (pour le désigner dans notre langue maternelle) intervient dans le traitement de la plupart des cas dramatiques. En cas d'inceste, il préside le rite de sanation et de purification. En cas de maladie provoquée par une agression sorcière, il détecte le sorcier, tente de délivrer la victime et de la soigner avec ses plantes. Il pratique aussi l'exorcisme sur les patients qui se plaignent de la hantise d'un esprit maléfique. Sa fonction principale est de lutter contre les forces de la mort et de protéger la vie de ses patients.

L'examen de la pratique de l'anti-sorcier et de son pouvoir supranormal amène Hebga à la formulation de la question principale de son enquête: "Finalement, c'est vrai la sorcellerie et la magie? Faut-il y croire?"(154). Il aborde cette question dans la deuxième

(154) Ibid., p. 215.

partie de la Sorcellerie: chimère dangereuse...? La recherche de la réponse à cette question centrale se fait suivant les différents niveaux distingués ci-après:

Le niveau du langage symbolique

À ce niveau la sorcellerie se présente comme un langage symbolique et ésotérique traditionnel, mieux un langage magique réservé aux initiés. Ce langage se manifeste à travers les expressions suivantes:

- le phénomène de métamorphose ou d'assimilation:
d'après Hebga les grands initiés recourent intentionnellement à un langage ésotérique et symbolique. Ils utilisent le symbolisme magique traditionnel pour se communiquer entre eux les secrets de leurs confréries dirigeantes. "S'ils vont jusqu'à se déguiser en léopards ou en éléphants et à semer la terreur au village, ils ne sont pas eux-mêmes dupes de cette mise en scène épouvantable..." (155). L'interprète du langage magique doit donc tenir compte de l'aspect symbolique et de la fonction dramatique de la croyance en la métamorphose d'homme en animal ou en l'identification à un esprit défunt.

(155) Ibid., p. 215.

- Le cannibalisme sorcier. Que signifie manger de la chair humaine dans le langage sorcier sinon détruire, anéantir, supprimer la vie d'un individu? À ce propos Buakasa et les Ortigues parlent d'anthropophagie imaginaire. Cependant, Hebga affirme que leur concept n'est valable que pour les non-initiés, les vulgaires profanes. Quand aux membres des confréries secrètes, il s'agit plutôt d'anthropophagie symbolique et ésotérique (156).

Mais que signifie ce concept d'anthropophagie imaginaire ou l'expression anthropophagie ésotérique dans la pratique du sorcier muntu et la conscience de l'envoûté? Hebga ne donne aucune réponse satisfaisante à cette question. L'énigme de la sorcellerie garde ainsi tout son mystère. Seuls les initiés connaissent ce qui se passe dans cet univers plein de secrets.

- Le Hu. Hebga considère ce phénomène comme le symbole du mal. Lorsque les camerounais parlent du Hu, ou les Bulu de l'Evu, les Bakongo de Dikundu, il s'agit toujours de la puissance qui

(156) Cf. Ibid., p. 234.

donne au sorcier le pouvoir de faire le mal, c'est-à-dire de tuer. Ce pouvoir symbolise la présence de la source du mal dans le sorcier. "Tout ce qui a trait à lui fait partie de ce que l'on pouvait appeler une approche générale du mal..." (157).

La lecture symbolique du discours de/sur la sorcellerie conduit ainsi l'auteur de la Sorcellerie: chimère dangereuse...? à poser les problèmes de l'origine et de la présence du mal dans le monde humain. Elle constitue une introduction à la réflexion sur la signification du mal et de la mort dans la conscience du muntu. En réalité toute la question de la sorcellerie chez les Bantu tourne autour du mal qui habite dans la conscience humaine et de la mort qu'il entraîne. Le premier niveau d'interprétation du langage de la sorcellerie nous amènera à poser ce problème à travers une exégèse des expressions fondamentales de ce combat meurtrier, notamment la métamorphose d'hommes en animaux, l'identification aux esprits défunts, le cannibalisme sorcier et le Hu ou le likundu.

(157) Ibid., p. 235.

Note. Le sorcier est dit ndoki en kikongo du Zaïre et du Congo, essany chez les Avikam de la Côte d'Ivoire, Abarozi en kinyarwanda, mulog ngo enpfri chez les Bateke du Congo, Njamb chez les Maka de la province de l'Est du Cameroun.

Le niveau des illusions et des apparences

Après avoir mis en évidence le caractère symbolique du langage de la sorcellerie, l'auteur aborde au chapitre douzième le problème de la présence des illusions dans un procès de sorcellerie. La question qu'il se pose dans ce chapitre est la suivante: "Les phénomènes de sorcellerie et de magie décrits dans cet ouvrage doivent-ils être tenus pour des illusions engendrées par des apparences trompeuses?". Il répond à cette question après avoir formulé des remarques à l'endroit des approches sociologiques et psychologiques. Ces remarques se résument en ces termes:

L'approche sociologique et psychologique nous éclaire sur le jeu des illusions et des apparences qui trouve dans la magie et la sorcellerie son terrain d'élection. Il reste pourtant des faits troublants, un résidu réfractaire à la simple démystification et qui exige d'autres types d'explication (158).

Hebga veut dépasser l'approche sociologique (pratiquée par Buakasa dans son étude de la sorcellerie en pays kongo) et l'approche psychanalytique (suivie par les Ortigues dans Oedipe Africain). Car, selon lui, le

psychologue ne s'intéresse pas aux transformations d'hommes en animaux. À ses yeux, elles ne peuvent être que des illusions ou des hallucinations.

Quand au sociologue, il dit que les phénomènes de sorcellerie ne sont qu'un ensemble de techniques (ou une idéologie) inventées par la classe dirigeante de nos sociétés traditionnelles pour se maintenir en place. La critique de Hebga vise ici les conclusions théoriques avancées par Buakasa. Nous examinerons ces conclusions dans la section suivante.

Que faut-il retenir au sujet de ce second niveau d'interprétation distingué par Hebga? Une seule hypothèse: la sorcellerie ne se réduit pas à un ensemble d'illusions engendrées par des apparences trompeuses. Elle n'est pas non plus un simple discours idéologique inventé dans le but d'assurer le maintien de l'ordre ancien. D'où la nécessité d'interpréter ce phénomène d'une manière réaliste et objective.

Les niveaux de l'interprétation réaliste

Hebga distingue trois niveaux d'approche réaliste du phénomène de la sorcellerie:

- Le premier niveau est le réalisme total ou le niveau populaire. À ce niveau, on affirme tout simplement de façon massive l'existence de la sorcellerie. On ne remet pas en question les histoires racontées sur ce phénomène. C'est le niveau magique.

- Le niveau métapsychique. À ce stade, l'auteur souligne l'intervention des esprits dans l'existence humaine. Cette intervention surnaturelle illustre la possibilité d'utiliser des puissances numineuses pour détruire ou protéger la force vitale d'un individu.

- Le niveau scientifique. À ce niveau l'auteur situe les recherches menées dans le domaine psychologique, surtout en parapsychologie. Cette dernière discipline s'est intéressée à la compréhension et à l'explication des phénomènes occultes. Il retrace l'histoire de cette exploration selon les étapes suivantes:

- en 1870, création de la métapsychique par analogie avec la métaphysique (William Grookes est l'un des créateurs de l'association de métapsychologie);

- en 1953, adoption du nom de parapsychologie au congrès international d'Utrecht;

- de nos jours des savants comme le Dr Rejdack de l'école de Prague proposent de remplacer ce terme par celui de psychotronique. Et il définit la psychotronique comme la science qui étudie les facultés extraordinaires de l'homme en, des phénomènes dans lesquels l'énergie est dégagée par le processus de la pensée ou par la pulsion de la volonté humaine (159).

C'est en s'inspirant des informations enregistrées dans ces domaines de recherche que Meinrad Rebga entreprend sa lecture réaliste des phénomènes constatés dans l'univers de la sorcellerie et de l'occultisme comme l'existence des fantômes en Afrique bantou, les maisons hantées, le lancement des sorts; etc. Pour notre chercheur muntu, ces phénomènes ne sont pas des produits de l'imagination africaine. Car, la communication avec le monde des esprits et des morts peut être comprise dans le cadre de la suggestion télépathique. Pour soutenir cette opinion, il renvoie ses lecteurs à l'ouvrage d'Oscar

(159) Cf. Ibid., p. 275.

Gonzales-Quevedo: La faccia occulta della mente, Roma, Ed. Astrolabo, 1972, particulièrement à la page 172.

Appréciation de ces niveaux d'approche par Hebga

L'approche sociologique et psychologique se mouvait déjà elle-même en terrain scientifique, et la parapsychologie la considère comme un aspect essentiel de sa propre recherche. L'analyse du langage symbolique et ésotérique nous avait aussi donné un éclairage précieux sur le monde de la nuit. Bien conscient des limites des résultats obtenus quand à la connaissance de la magie et de la sorcellerie, nous nous félicitons du moins de n'avoir pas cédé à la facilité, ni affiché des certitudes qui nous font défaut. Vraiment le problème n'est pas simple (160).

Le problème de la sorcellerie est très complexe, surtout lorsqu'on l'envisage au niveau magique et occulte. Cependant, sa complexité, loin de nous décourager, nous pousse à entreprendre une interprétation en profondeur des expressions principales de ce phénomène humain. Ladite interprétation sera basée sur la reconnaissance de l'existence de la pratique de la sorcellerie et la nécessité de comprendre cette pratique en tenant compte de son langage symbolique, de ses illusions et de ses apparences, de ses dimensions parapsychologiques, sociologiques et psychiques.

(160) Ibid., pp. 284-285.

Dans le dernier chapitre de Sorcellerie: chimère dangereuse...?, l'auteur met le chrétien et le prêtre africains en face de la sorcellerie, cette réalité qui ne cesse de miner l'unité de nos communautés parentales et l'harmonie de nos sociétés (161). Après avoir avoué sa croyance en l'existence de certains individus doués d'une force paranormale dont la nature n'a pas encore été déterminée, il propose à ses lecteurs une vision neuve de ce problème, vision qui donnera aux chrétiens, aux prêtres et pasteurs africains l'autorité de lutter contre la sorcellerie sur le terrain spirituel à l'instar de Moïse et Aaron en Egypte, de Paul luttant contre le magicien Elimas ou de Pierre conduisant Simon le magicien à une nouvelle conception de la puissance de Dieu. Les analyses du professeur Hebga constituent des jalons pour une approche catéchétique et pastorale de la sorcellerie en Afrique noire (162).

La question que nous nous posons, après avoir présenté les différents niveaux de lecture distingués par le prêtre camerounais, a trait au rapport existant entre

(161) Lire au chap. 14 du même ouvrage.

(162) Cf. HEBGA, M.-P., Sorcellerie et maladie en Afrique noire. Jalons pour une approche catéchétique et pastorale, dans la revue Teleda (Lève-toi et marche), Zaïre, Kinshasa, (Huitième année), n° 32 (octobre-décembre), 1982, pp. 5-48.

le discours de la sorcellerie et le symbolisme traditionnel. Comment comprendre le langage symbolique et ésotérique de la sorcellerie sans passer par une initiation au symbolisme traditionnel de la civilisation des Bantu? Nous aborderons cette question à la fin de ce chapitre. En attendant, approfondissons notre analyse des composantes principales du phénomène de la sorcellerie en examinant l'approche sociologique de Buakasa Tulu kia Mpansu.

15. L'interprétation sociologique du discours de la sorcellerie

Buakasa développe son approche sociologique du discours de la sorcellerie dans sa thèse doctorale portant sur L'Impensé du discours, "kindoki et nkisi" en pays kongo du Zaïre. Cette thèse a été préparée sous la direction du sociologue français Georges Balandier à la Sorbonne, à Paris. Elle comporte trois parties principales: une introduction consacrée à l'histoire de la recherche, à la présentation du pays kongo, de l'objet d'étude et des méthodes d'investigation (163). La première partie comprend quatre chapitres dans lesquels

(163) BUAKASA T.M., op. cit., p. 170. Voir aussi l'article du même auteur: Le discours de la "kindoki" ou sorcellerie, dans Cahiers des Religions Africaines, II, 6^e année, janvier, 1972 (vol. 6).

le phénomène de la sorcellerie est décrit à partir des faits vécus. Cette partie commence par l'analyse du cas autobiographique de Kimputu et s'achève par l'examen du contenu de kindoki en tant que notion, c'est-à-dire de la sorcellerie telle que comprise et perçue par les Bakongo du Zaïre (164). La deuxième partie traite de nkisi. Elle comprend trois chapitres précédés par une introduction portant sur le terme kikongo nkisi que l'auteur refuse d'appeler fétiche; le premier chapitre aborde le thème de l'identité des nkisi; le chapitre deuxième approfondit la notion de nkisi; et le troisième chapitre analyse l'art du nganga avec ses nkisi. La troisième partie, composée de trois chapitres, se présente comme un essai d'interprétation des phénomènes kindoki et nkisi, phénomènes qui sont en interaction dans ce que Buakasa appelle la civilisation spirituelle kongo. Le premier chapitre de cette dernière partie est consacré à l'étude scientifique des processus de formation et du mode d'organisation des faits de kindoki. Dans ce chapitre, l'auteur distingue trois niveaux qui s'articulent dans chaque cas de kindoki, selon un même ordre, qui n'est qu'un ordre illusoire ou apparent. Ces niveaux sont:

(164) Cf. BUAKASA, T.M., L'Impensé du discours..., UNAZA-CEDAF, 1973, pp. 27-152.

- le niveau de l'événement (scène manifeste);
- le niveau du système (relais);
- le niveau latent ou sous-jacent de la scène manifeste (165).

Selon notre sociologue africain, cet ordre est illusoire ou apparent. En réalité il est inversé par rapport à l'ordre réel formé historiquement. Au fond, il n'y a que deux ordres, deux scènes, deux textes ou discours, que l'analyse nous montre comme répartis en trois niveaux. Ces deux niveaux sont: "le discours manifeste et le discours latent".

Le problème qui se pose ici est celui de savoir dans quel sens Buakasa comprend cette distinction entre le contenu manifeste et le contenu latent du discours de kindoki ou de la sorcellerie. C'est au chapitre trois qu'il tente de répondre à cette question fondamentale. Mais déjà dans le premier chapitre, on peut constater qu'il donne un contenu sociologique au discours latent, un contenu idéologique au niveau relais et un contenu historique, existentiel, événementiel et factuel au premier niveau. Son approche est une véritable analyse sociologique du discours de la sorcellerie en pays kongo du Zaïre.

(165) Ibid., p. 284.

Au deuxième chapitre de la dernière partie de son ouvrage, Buakasa considère en deux temps le processus de formation et le mode d'organisation des nkisi ou fétiches. Dans un premier moment, il élucide les rapports existant entre les simbi (génies) et les vivants. Ces rapports peuvent être bons ou mauvais, selon qu'on est en accord ou en désaccord avec les génies. En effet, selon les Bantandu, les simbi, propriétaires des terres, des rivières et des forêts, peuvent protéger un individu ou nuire à sa vie. L'ordre des simbi est lié à la terre.

A côté des simbi il y a l'ordre des ancêtres, des nkulu ou bakulu. Cet ordre est en rapport avec le lignage. Aucun lignage ne peut exister sans nkulu ou ancêtre. L'ordre de ndoki est extérieur à l'ordre des nkulu et des simbi. Alors que les nkulu et les simbi vivent dans l'au-delà, les ndoki vivent avec les autres membres de la lignée.

Un ndoki peut agir sur n'importe quel membre d'un lignage donné (on est 'proche ici de l'ordre des nkulu), et dans n'importe quel village (quel que soit le lignage). Cette deuxième dimension de l'attaque sorcière est proche de l'ordre de simbi qui transcende l'espace lignagère et le temps (166).

(166) Cf. Ibid., p. 294.

Dans un deuxième moment, Buakasa traite de la constitution de l'objet nkisi comme un mécanisme et un mode de domestication, de mise en cage, mieux de capture des simbi ou des esprits dans un objet matériel qui, à la fois, les représente et les dédouble (167). C'est le nganga, le féticheur, qui effectue cette opération de capter et de dompter la puissance des esprits appelés simbi.

Le chapitre trois qui aborde les phénomènes kindoki et nkisi constitue le chapitre clé de l'étude sociologique de Buakasa. Arrêtons-nous un peu sur les deux concepts présentés dans ce chapitre, le kindoki et le nkisi, afin d'examiner le contenu et la signification que notre sociologue donne à ce qu'il appelle l'impensé du discours de kindoki en pays kongo du Zaïre.

Kindoki et nkisi. L'impensé du discours

Selon l'auteur "kindoki et nkisi désignent des objets de culture. La culture est "entendue comme l'ensemble des modèles de comportement actualisés dans une société donnée (168)".

(167) Ibid., p. 298.

(168) Ibid., p. 298.

Le kindoki, représenté parmi les hommes par le ndoki (sorcier) à comme caractéristique principale d'agresser les gens. Les nkisi sont utilisés par le nganga (désorceleur) dans le but de neutraliser les agressions des ndoki et de guérir les envoûtés qui viennent le consulter.

Kindoki et nkisi sont ainsi liés dans leur opposition. L'un représente la mort, la force du mal, l'autre représente la vie, la force positive. Buakasa affirme que ces deux réalités constituent une structure, en tant qu'elles offrent deux "lectures possibles, deux leçons simultanées et contraires, où chacun (des sujets) peut trouver espoir et peur, mais jamais celui-là sans celle-ci (169)". Kindoki et nkisi forment une même structure du point de vue de leur forme ou de leur système, et non du point de vue de leur langage ou de leur fonction.

Nous avons deux termes: Kindoki et Nkisi. Chacun de ces termes occupe une "région": la "région" Kindoki et la "région" Nkisi. Donc, le terme kindoki avec, au niveau de la société, un homme appelé ndoki occupe une "région". Dans cette "région", nous voyons se débattre un autre homme, la victime du ndoki, la chair humaine à "manger". De l'autre côté, le terme nkisi avec, au niveau de la société, un homme appelé nganga, occupe l'autre "région", dans laquelle nous voyons une personne victime des ndoki qui,

(169) Ibid., p. 298.

confiante et pleine d'espoir, demande l'intervention d'un nganga pour retrouver la santé" (170).

La victime du ndoki est aussi le patient, le client du nganga (anti-sorcier et féticheur). Les nkisi de ce dernier lui sont transmis par les simbi. Selon Buakasa, les nkisi ne proviennent pas directement du nganga, mais des esprits. Cependant, il ne faut pas confondre les simbi (génies qui assurent la protection des terres, des eaux et forêts) au nkisi. Le nkisi peut ne pas être l'émanation de simbi et le simbi peut agir sans le nkisi.

Il appert de tout ce qui vient d'être avancé précédemment que les structures principales qui forment le tissu du phénomène de kindoki chez les Bantandu du Bas-Zaïre sont:

- la structure constituée par les simbi, dans leurs rapports (directs ou indirects) avec les hommes. Buakasa qualifie cette structure de parareligieuse. L'étude des actions des esprits pourra faire l'objet d'une approche parapsychologique;

(170) Ibid., p. 298.

- la structure constituée par les nkulu dans leurs relations avec les vivants au sein d'un lignage déterminé. Cette structure est qualifiée de religieuse. Nous l'avons déjà dégagée dans la première partie au chapitre consacré à la religion des ancêtres.

Comme nous avons pu le constater dans ce chapitre, beaucoup d'ouvrages ont été rédigés sur l'expérience religieuse africaine, notamment sur les pratiques religieuses traditionnelles, les rites et les cérémonies qui les accompagnent. Parmi les ouvrages les plus classiques en cette matière nous avons retenu ceux de Mulago, de John Mbiti et de Jomo Kenyatta. Leurs études nous ont permis de dévoiler les principales composantes de la religion ancestrale. Cependant, après avoir dégagé ces éléments il faudra rechercher leurs significations dans l'existence des africains qui les pratiquent encore aujourd'hui.

A superficial description of religious beliefs and practices would not enable us to understand what religion means in African experience (171).

(171) ANYANWU, K.C. (Dr.), African religious experience, dans African philosophy, Rome, Catholic Book Agency - Officium Libri Catholici, 1984, (pp. 161-176), p. 161.

La phénoménologie de l'expérience religieuse africaine nous donne la possibilité de décrire les diverses significations existentielles impliquées dans les principales formes du langage religieux traditionnel: le culte des ancêtres, l'invocation de l'être suprême, les sacrifices, les rituels et les cérémonies qui accompagnent ce culte. Nous ne pratiquerons pas cette phénoménologie dans la présente recherche. Notre visée étant de découvrir la signification profonde du procès de sorcellerie dans l'existence du muntu. Poursuivons donc l'analyse des structures découvertes par Buakasa dans son approche sociologique de la sorcellerie chez les Bantandu du pays kongo du Zaïre.

- la troisième et dernière structure est constituée par l'objet principal de son étude, les nkisi et le kindoki (172).

D'après lui, la croyance en la sorcellerie (kindoki) et au fétiche (nkisi) est liée à la croyance en l'intervention des simbi (génies) et des nkulu (ancêtres) dans l'existence des vivants. Les ndoki et les nganga sont des hommes qui ont accès à l'univers des puissances

(172) BUKASA, T.M., op. cit., voir pp. 297-309.

invisibles occupé par les nkulu et les simbi. Nous retrouvons ici l'articulation que nous avons mise en évidence dans la première partie de cette recherche. Il s'agit du rapport entre le discours de la sorcellerie, la pratique du désorceleur traditionnel et les conceptions magico-religieuses des peuples bantou. Le sorcier, le désorceleur, le ndoki et le nganga, trouvent leurs puissances numineuses dans le commerce qu'ils entretiennent avec les puissances du monde invisible, c'est-à-dire les simbi et les nkulu. Il existe des bons et des mauvais esprits ou génies; il y a aussi des bons et des mauvais défunts. Les sorciers sont en contact avec les esprits maléfiques et les anciens sorciers vivant dans l'outre-tombe; tandis que les anti-sorciers sont en relations avec les esprits et les défunts bienveillants. Telle est la dimension magico-religieuse du procès de sorcellerie.

Dans l'Impensé du discours..., Buakasa laisse de côté cet aspect magique et religieux du phénomène de la sorcellerie pour l'envisager comme "une forme de pensée fournissant une assistance aux structures politiques ou socio-économiques de la forme sociale en place...". D'où la confirmation de la thèse de l'auteur selon laquelle le ndoki et les nkisi sont des institutions qui servent à reproduire les structures sociales traditionnelles, en

entretenant l'angoisse et en donnant de l'espoir, en exprimant et en contrôlant les désirs et les rapports sociaux (173).

De là l'expression de Buakasa:

la kindoki (174) et les nkisi sont un "jeu de société", un "scénario organisé". Nous savons fort bien, en disant cela, que les gens qui se trouvent dans ce "jeu" ne mentent pas. La société, mieux, son impensé, n'étant pas transparent aux sujets qui "jouent", fonctionne en rendant ces derniers inconscients des conditions de leur existence, donc du pourquoi réel de leur "jeu" dans la kindoki et les nkisi. Les sujets croient à ceux-ci comme à des vérités matérielles, qui existeraient réellement, alors que la kindoki et les nkisi n'ont d'existence que celle de "vérité historique", c'est-à-dire celle de vérité construite, produite, "dans" les sujets, au cours de leur histoire "réelle", et cela pour faire allusion principalement aux débats proches ou lointains qui ont lieu au niveau de cette histoire "réelle". "Scénario organisé" ou "jeu de société", la kindoki et les nkisi se définissent donc par rapport à un système culturel dont ils font partie intégrante, mais ne s'appréhendent, ne se manifestent qu'en certains points de ce système, là où ils dénoncent les failles en révélant les contradictions. C'est pourquoi nous les qualifions d'"objet culturel". Leur champ épistémologique est celui de l'analyse de la production sociale, avec le concours de la psychologie, de la linguistique et d'autres sciences humaines (175)

(173) Ibid., p. 307.

(174) Le mot kindoki peut s'écrire au masculin ou au féminin. Nous adoptons ici le masculin. Buakasa l'a écrit au féminin. Nous respecterons sa transcription dans les citations tirées de son ouvrage.

(175) Ibid., p. 308.

L'impensé du discours de kindoki n'est autre chose que l'impensé de la société traditionnelle, les rapports sociaux où il y a des conflits et des tensions. Ils constituent une structure qui entretient l'angoisse et donne de l'espoir, qui exprime et contrôle les désirs et les rapports sociaux, dans le but de reproduire la société traditionnelle.

Une telle interprétation de l'impensé du discours de kindoki suffit-elle pour nous éclairer sur les significations profondes du langage de la sorcellerie et ses motifs inconscients? L'étude sociologie de la sorcellerie considérée comme une instance idéologique spécifique à nos sociétés traditionnelles ne nous amène-t-elle pas à poser le problème du combat meurtrier entre le sorcier et l'ensorcelé au niveau de l'inconscient psychique? En outre, il nous faut souligner le fait que le procès de sorcellerie est avant tout un procès familial (parental, lignager, ethnique) avant d'être un discours idéologique et sociologique. C'est dans la conscience de ceux qui sont engagés dans ce procès qu'il faudra chercher ses motifs inconscients, son histoire concrète, sa genèse et ses visées profondes.

Le problème de la sorcellerie est avant tout un problème de vie ou de mort avant d'être une idéologie.

Il est donc nécessaire d'analyser ses structures dynamiques et profondes afin de dégager son contenu latent, tragique et subjectif. Un tel programme ne peut se réaliser qu'à travers une approche multidimensionnelle et pluridisciplinaire du discours de/sur la sorcellerie.

16. La psychothérapie multidimensionnelle de Masamba
ma Mpqlo

Le professeur Masamba est docteur en théologie et spécialiste en psychologie pastorale. Dans sa thèse doctorale présentée le 2 juin 1972 à l'école de théologie de Claremont, en Californie, il expose une nouvelle approche du discours "de l'envoûtement" appelée psychothérapie dynamique et multidimensionnelle. La libération des envoûtés est un véritable traité de psychothérapie des envoûtés élaboré à partir d'une analyse de la personne envoûtée, de son mode de perception, des facteurs de développement qui influencent sa personne et fondent des principes utilisables sur le traitement de n'importe quel sujet malade (176).

(176) MASAMBA, M., La libération des envoûtés, (traduit de l'anglais par Jean Géli), Yaoundé, Éditions Clé, 1976, voir à la p. 9.

L'ouvrage commence par une introduction dans laquelle l'auteur expose le sens, le but de sa recherche, sa thèse principale et sa methodologie. Cette brève introduction est suivie de cinq chapitres. Le premier analyse les croyances et la cosmologie africaines; le second expose la conception bantu du monde, et le diagnostic de sorcellerie; le troisième explicite la manifestation de l'esprit africain dans la recherche des causes de la maladie et la pratique d'une psychothérapie dynamique et globale; le quatrième chapitre entreprend une application théologique des méthodes psychothérapeutiques traditionnelles et le cinquième et dernier chapitre donne le point de départ et les principes de base de l'approche multidimensionnelle du phénomène de l'envoûtement.

Les cinq chapitres susmentionnés sont suivis de cinq appendices qui viennent nuancer ou illustrer les thèses exposées et défendues dans cette étude. Le premier appendice est une reproduction d'une lettre de John Mbiti qui affirme que la préoccupation de l'envoûté c'est la recherche de sa sécurité personnelle et non la restauration d'une identité perdue. Le deuxième appendice relate le cas d'un prophète de Dieu qui guérit et soigne les maladies visibles et invisibles; il chasse aussi les esprits maléfiques. Ce prophète travaille dans la cité urbaine de Kinshasa, la capitale du Zaïre. Le troisième

appendice traite du symbolisme des rêves en Afrique bantou. Nous aborderons plus loin ce problème. Le quatrième appendice porte sur la thérapeutique alaḍura (mot qui signifie en langue yoruba "prieant"). Cette thérapeutique inventée et pratiquée par une église fondée en 1930 chez les yoruba d'Ibadan et d'Onitsha, au Nigeria, consiste à soigner les envoûtés par la prière. Le cinquième et dernier appendice rapporte un programme de guérison spirituelle introduit à l'hôpital Sister Buck Memorial en Rhodésie, à Ghikore. Ce programme fut mis sur pied par le pasteur Mundeta.

En réalité, les quatre derniers appendices constituent des exemples concrets de la pratique de la psychothérapie multidimensionnelle dans le traitement des sujets envoûtés en Afrique. La présente section présentera les présupposés de base, les principaux niveaux et les principes fondamentaux de cette approche ou de cette thérapie.

Les présupposés de base de la psychothérapie multidimensionnelle

La psychothérapie multidimensionnelle a pour présupposés de base:

- l'universalité africaine du problème de l'envoûtement. Les envoûtés se trouvent partout en Afrique. On les rencontre dans les villages, les villes, les hôpitaux modernes, les universités, les cliniques traditionnelles, les parlements; etc.;
- l'envoûtement permet de comprendre la notion africaine de la maladie. La maladie, le malheur, les infortunes et la mort ont le plus souvent des causes surnaturelles dans la mentalité négro-africaine;
- l'envoûtement est une maladie qu'il faut prendre au sérieux. En le considérant ainsi, le psychothérapeute, le médecin et les agents de la pastorale pourront contribuer efficacement au développement des soins dynamiques et multidimensionnels.
- "l'envoûté est une personne sociale et culturelle, et pas seulement une créature biologique sensible à certaines excitations physiologiques" (177). Par conséquent, la médecine et la

(177) Ibid., p. 7.

psychiatrie positives et matérialistes ne suffisent pas pour comprendre sa situation tragique et l'aider à surmonter son problème;

- le discours de la sorcellerie reflète le désir inconscient de l'individu. "les croyances au kindoki sont une représentation des tendances inconscientes de la personne vers l'intégrité (178).

- le discours de kindoki (sorcellerie) est un discours symbolique.

Par kindoki, l'individu utilise l'ego du groupe pour extérioriser ses peurs et ses pulsions. C'est un moyen de maturation de la personne et de formation de l'identité qui conduit à l'intégrité. Le symbolisme de kindoki fournit le contexte dans lequel l'individu se découvre et s'actualise (179).

C'est à partir de ces présupposés de base que l'auteur distingue les différents niveaux de l'approche multidimensionnelle.

(178) Ibid., p. 8.

(179) Ibid., pp. 8-9.

Les principaux niveaux de la psychothérapie
multidimensionnelle

L'approche multidimensionnelle du discours des envoûtés s'enracine dans le cadre socio-culturel dans lequel se développe la personnalité du muntu. C'est dans ce contexte concret què résident les bases ethniques, sociales, religieuses, culturelles, parapsychologiques, psychologiques et subjectives du conflit de kindoki.

Au premier niveau de ce conflit se trouve la dynamique des croyances et les visions du monde des Bantu. Les croyances et les cosmologies africaines traditionnelles jouent un rôle explicatif dans le problème de sorcellerie. Ce sont des modèles d'explication causale adaptés au contexte magico-religieux. L'auteur insiste sur la fonction explicative de la croyance dans l'univers négro-africain.

Une croyance sert d'explication, de réponse à un état d'âme. Une croyance devient un moyen d'élaborer une théorie de l'interprétation de l'expérience quotidienne, qu'elle soit générale ou personnelle. Les études récentes sur les cosmologies africaines suggèrent par exemple que les "dieux" d'une culture donnée forment un schéma qui est une interprétation de la diversité de l'expérience quotidienne (...) (180).

(180) Ibid., p. 11. L'auteur fait allusion aux études de MIDDLETON, J., Lugboro Religion, (London 1960) et de LIENHART, G., Divinity and Experience, (Clarendon Press, Oxford 1961).

Envisagée dans cette perspective, la croyance au kindoki se présente comme une théorie de l'interprétation de l'expérience quotidienne. Par conséquent, le problème de la compréhension du conflit de sorcellerie revient à celui de l'interprétation du langage symbolique utilisé dans ses manifestations verbales et sociales. Et ses manifestations empruntent leurs figures et leurs formes aux cosmologies traditionnelles et aux croyances magico-religieuses. D'où la nécessité de rechercher les significations que véhiculent ces figures et ces formes à travers les conflits ou les procès de sorcellerie.

Le second niveau que Masamba dégage dans son interprétation du discours des envoûtés relève du monde social. Ce second niveau contient plusieurs aspects dynamiques dont les principaux sont:

- La dynamique clanique. Après avoir consulté 605 cas d'envoûtement dans le Bas-Zaïre et à Kinshasa entre 1966 et 1970, Masamba est parvenu à constater que les accusations de kindoki étaient dirigées contre les membres du clan maternel chez les bakongo du Bas-Zaïre; "d'où le dicton: Ndoki kadilanga va nzo anganiko: Ndoki ne mange pas en dehors du clan (181)". Le

(181) Ibid., p. 36

problème de la sorcellerie est donc lié aux relations claniques chez les Bakongo. Dans cette ethnie à filiation utérine le ndoki est le plus souvent un membre du clan maternel.

- La dynamique féminine: "le nombre des femmes ndoki accusées par les patients, est légèrement plus élevé que celui des hommes (182)". Les Bakongo craignent plus les femmes sorcières que les sorciers.

- La dynamique socio-économique. Le ndoki est habituellement un aîné, un individu âgé, un ancien du clan maternel. Le discours de kindoki se présente dans ce contexte comme une tension entre l'autorité des aînés et la liberté des jeunes gens.

- Les bakongo suspectent aussi les riches de pratiquer le kindoki. Pour ce peuple, un individu ne devient riche qu'après avoir donné des sacrifices humains. Kindoki devient une explication possible de la tension qui existe entre le système traditionnel basé sur la vie clanique

(182) Ibid., p. 38.

et le système moderne fondé sur le succès individuel et la famille restreinte.

La troisième dimension dégagée dans le conflit de kindosi c'est la dimension psychologique. Au niveau psychologique la sorcellerie se présente comme une expression de la culpabilité. La psychologie nous rappelle que la source de la culpabilité de l'homme réside dans ses rapports avec ses parents, sa société, sa culture. Le discours de la sorcellerie reflète les tensions qui existent entre l'individu et l'autorité parentale, clanique ou ethnique. Ces tensions s'expriment surtout à travers les rêves. D'où l'importance d'analyser le rêve d'un envoûté.

Le rêve devient un des canaux les plus intenses par où le rêveur réagit habituellement contre le monde hostile ou revit le monde amical qu'il crée autour de lui. C'est un important moyen d'exprimer les sentiments douloureux qu'il a réprimés. La thérapeutique a montré combien de nombreux rêveurs s'expriment plus ouvertement dans leurs états de rêve que dans leur langage normal (...). Le rêve semble faire partie de la réalité vitale réprimée. Dans le rêve nous avons un document admirable de nos mois supprimés, inexprimés, ou comme William James les appelle, abandonnés ou tués (183).

L'analyse des rêves d'un ensorcelé permet de déceler ses angoisses, ses frustrations, ses peurs, ses

(183) Ibid., p. 47.

complexes, ses intentions cachées et ses aspirations les plus intimes. Nous montrerons l'importance de cette analyse dans la partie qui sera consacrée à l'exploration psychanalytique de certains aspects du phénomène de la sorcellerie. Cette exploration nous ramènera au symbolisme de rêve ébauché par Masamba dans La libération des envoûtés.

En effet, Masamba utilise l'analyse d'un rêve du sujet envoûté comme une méthode de diagnostic. C'est par ce procédé qu'il parvient à découvrir le désir refoulé dans l'inconscient. L'examen du document onirique exige la considération de deux dimensions:

- la dimension exégétique: portant sur l'investigation des significations acceptées dans un univers socio-culturel déterminé;
- la dimension phénoménologique: consistant à situer les divers éléments constitutifs du rêve dans l'histoire personnelle et la situation existentielle du sujet envoûté.

C'est en tenant compte de ces deux dimensions que notre théologien et psychologue arrive à tracer un

tableau de quelques composantes des rêves avec leurs interprétations (184).

En parcourant ce tableau, nous sommes surpris de constater qu'il ne fait aucune allusion au symbolisme sexuel. Nous discuterons de cette question lorsque nous aborderons le problème du rapport existant entre le conflit de sorcellerie et la sexualité chez les Bantu. Pour le moment, poursuivons l'analyse des principales dimensions du discours de kindoki selon la psychothérapie multidimensionnelle.

En plus de la dynamique des croyances, des aspects socio-économiques, féminins et psychiques, il y a les dimensions psychophysiologiques du kindoki. Le discours de l'envoûtement se donne chez les Bakongo comme une interprétation socio-culturelle des réponses de l'organisme à des troubles physiologiques. Ces troubles peuvent être causés par des facteurs nerveux ou glandulaires (185). "La croyance au kindoki fournit une ligne de diagnostic pour les maladies et les malaises... (186)".

(184) Ibid., voir aux pp. 127-128.

(185) Ibid., voir aux pp. 56-58.

(186) Ibid., p. 59.

Le kindoki contient aussi une dimension parapsychique. Il existe des moyens extra-psychiques de communication utilisés dans la pratique de la sorcellerie. Ces moyens peuvent être la clairvoyance, la pré-cognition, la télépathie, etc. Masamba admet l'existence de ces phénomènes dans l'univers de kindoki. Il le considère comme des possibilités de communication extra-sensorielle.

Tout en tenant compte de toutes ces dimensions dynamiques, nous pouvons considérer le discours de kindoki comme étant avant tout un modèle causal spécifique à l'univers magico-religieux, une théorie de l'origine du mal, de la maladie, des malheurs, de la souffrance et de la mort.

Le discours de la sorcellerie tel qu'il se présente dans la société matriarcale kongo ou dans l'ethnie patriarcale luba, permet à l'envoûtement de poser les problèmes claniques traditionnels. Il offre à l'individu la possibilité de douter de ce qu'on dit à propos du caractère sacré de son appartenance à un système social qui l'empêche de se développer dans la liberté.

La possibilité pour l'individu de douter de son environnement et des gens qui l'entourent selon le symbolisme culturellement défini, est le point de départ de la croissance de la personnalité. La méfiance de l'individu pour les systèmes sociaux et les valeurs, tels que

le conformisme, les exigences et l'attente de la société, est l'outil personnel utilisé par les patients sous la forme symbolique du kindoki pour défier les maladies sociales. Son doute, sa révolte passivement agressive, sont donc un essai à signification culturelle pour établir un équilibre entre ce qu'Erikson appelle la confiance de base et la méfiance de base (...). L'envoûtement devient ainsi une approche dynamique convaincante des maladies sociales, des relations humaines rompues, aussi bien que de l'infirmité de la personnalité individuelle(187).

À travers le procès de sorcellerie, le sujet envoûté cherche à se réaliser en tant que personne. Ce projet existentiel se fait par le renversement de l'ordre traditionnel, de l'autorité parentale, du système clanique oppressif et aliénant. Car, en réalité, l'envoûtement résulte de l'opposition entre l'individu et l'autorité traditionnelle. C'est pour cette raison que Masamba le considère comme une approche dynamique des maladies sociales, des relations humaines rompues.

La question qui se pose à la suite de ce diagnostic est celle du pourquoi de ces maladies sociales. De plus, pourquoi ces maladies sociales, ces relations humaines rompues s'expriment-elles en termes de sorcellerie? Quelle est la fonction du symbolisme de sorcellerie dans ce contexte existentiel? Quels sont les motifs profonds qui sont à la base de la rupture des relations humaines s'exprimant à travers le discours de la sorcellerie?

(187) Ibid., p. 67.

Répondre à ces questions c'est entreprendre une analyse réflexive du conflit de sorcellerie. Nous nous engagerons dans cette voie après avoir défini la nature du langage symbolique utilisé par les sujets envoûtés. Mais avant de passer à cette définition donnons d'abord les principes de base de la thérapie multidimensionnelle.

Les principes de base de la psychothérapie
multidimensionnelle

L'étude des principaux niveaux distingués dans le procès de sorcellerie nous a montré d'une part la complexité du discours des envoûtés et, d'autre part, ses relations avec les systèmes ethniques et le moi (individuel). C'est à la lumière de ces données que l'approche multidimensionnelle parvient à dégager les principes thérapeutiques suivants:

- l'écoute du discours du sujet envoûté, de ce qu'il dit sur les "autres", de ses rêves, de ses sentiments envers ses aînés, etc., est le point de départ de la thérapie multidimensionnelle;
- la confrontation de l'individu, du moi individuel, à lui-même et à son groupe parental ou lignager. Cette confrontation permet au

sujet envoûté de découvrir son moi individuel et de prendre position en face du groupe dans une perspective éducative et constructive;

- l'analyse des rêves, l'exploration des images culturelles et les dramatisations sont considérées comme des moyens de sensibiliser l'individu envoûté aux causes profondes de ses peurs, de ses complexes, de ses maladies mentales et physiologiques et de ses infortunes; ce sont ces outils qui permettent à l'analysant d'explorer son inconscient;

- donner aux patients l'occasion ou la liberté de parler de leurs rêves et des actes par lesquels ils structurent leurs vies; leur permettre de tracer leurs propres visions du monde, de l'homme et de la société. C'est de cette façon que le thérapeute arrive à établir une communication transparente et significative avec ses patients.

4 Par la dynamique de la palabre, la thérapie multidimensionnelle devient une cure de changement dans un rapport enseignement-apprentissage, à la fois au plan personnel et au plan social. L'approche multidimensionnelle utilise les rêves, les fantasmes, les peurs et le diagnostic du patient, mais, aussi les

interprétations des membres signifiants de l'entourage de l'envoûté, les découvertes de laboratoire, le jeu des interactions humaines, sociales et psychiques: il (sic) ne le traite pas comme des entités isolées, mais comme des composantes intégrées pour la guérison de l'envoûté, aussi bien que pour soigner le mal de la communauté (188).

Tel est le condensé de la pensée de Masamba sur les principes de base de l'approche multidimensionnelle du discours des envoûtés. Cette méthode se présente comme une approche inductive qui élabore ses techniques d'interprétation et de traitement à partir du discours de l'individu et du cadre social dans lequel se pose le problème de l'envoûtement. Elle intègre ainsi les expériences dramatiques de l'individu dans une recherche qui tend vers la découverte de soi, la guérison et l'intégration personnelle et sociale.

Que pouvons-nous conclure à partir de ces quatre lectures du phénomène de la sorcellerie dans l'univers des Bantu? La première lecture nous a montré le caractère mystique et métapsychique de ce phénomène. Cette approche parapsychologique du discours de la sorcellerie était basée sur les croyances magiques des Bantu et leur vision métadynamique. L'analyse globale et réaliste de Hebga nous a amené à découvrir la nature ésotérique du langage

(188) Ibid., p. 124.

de la sorcellerie. L'approche sociologique de Byakasa nous a présenté ce phénomène comme une instance idéologique contribuant au maintien du système ethno-parental traditionnel. D'où la distinction d'un contenu manifeste et d'un contenu latent dans tout procès de sorcellerie. La psychothérapie de Masamba nous a dévoilé le caractère multidimensionnel du conflit de sorcellerie et son enracinement dans le moi individuel et les structures socio-culturelles. Elle nous a aussi permis de montrer son caractère symbolique.

En effet, d'après la lecture multidimensionnelle et dynamique, le kindoki ou la sorcellerie est le cadre symbolique à travers lequel l'individu envoûté exprime ses tensions, ses frustrations, ses peurs, ses angoisses, ses désirs, ses passions et ses aspirations personnelles (conscientes ou inconscientes). Le discours de kindoki manifeste l'opposition du sujet à l'égard de l'autorité clanique ou parentale.

Le symbolisme de kindoki permet à l'ego individuel de s'opposer à l'ego du groupe ou au superego qui est l'élément dominant de sa structure psychologique. Certains épisodes de Kindoki, qui ressemblent à des états délirants (...), représentent des comportements appris par lesquels peuvent se préciser les frontières entre l'ego et le superego (189).

(189) Ibid., p. 8.

Deux domaines fondamentaux retiennent notre attention dans cette description du symbolisme de kindoki; il s'agit de l'ego et du superego, de la subjectivité et du groupe. Ces deux données représentent les deux pôles du procès de sorcellerie. C'est dans ces deux pôles que nous retrouvons le contenu manifeste et le contenu latent de ce phénomène humain très complexe.

Les divers niveaux distingués à travers les quatre lectures que nous venons de parcourir (les niveaux parapsychologique, métapsychique, réaliste, sociologique, clanique, psychique, etc.) se distribuent entre les deux pôles susmentionnés. Tous ces niveaux comprennent plusieurs éléments ou ingrédients dont les principaux sont: les éléments symboliques relevant du langage magico-religieux, les éléments culturels, institutionnels et sociaux, les éléments psychiques, conflictuels, personnels et interpersonnels.

Le contenu latent du procès de sorcellerie est composé des données psychiques conflictuelles et des aspirations profondes des individus. Tandis que le contenu manifeste comprend:

- au niveau apparent, les croyances magico-religieuses et les pratiques anti-sorcières;

- au niveau profond, les règles, les interdits, les coutumes, les visions du monde qui supportent les systèmes ethno-parentaux traditionnels, les théories causales magiques, les autorités parentales et les institutions ethniques anciennes.

Le procès de sorcellerie traduit la tension qui existe entre les aspirations personnelles et les valeurs du groupe au sein des systèmes socio-culturels des Bantu. Cette traduction se fait à travers un langage symbolique.

Instance métapsychique ou parapsychologique, discours ésotérique exprimant des réalités profondes qui relèvent du moi individuel et du groupe parental et ethnique, lieu de résolution des conflits personnels et interpersonnels, idéologie contribuant au maintien des structures aliénantes de la société traditionnelle, théorie de la causalité adaptée au monde magico-religieux, la sorcellerie se présente dans l'univers des Bantu comme un discours pluridimensionnel et polysémique. Au fond, ce discours est une forme symbolique traditionnelle qui permet aux sujets négro-africains de manifester ouvertement leurs tensions et leurs intentions profondes et cachées. Mais que signifie l'expression forme symbolique traditionnelle? Pouvons-nous comprendre le contenu caché

dû conflit de sorcellerie sans passer par l'interprétation de son langage symbolique ou ésotérique?

En effet, le véritable problème théorique qui se pose dans toute analyse d'un procès de sorcellerie est celui de l'interprétation de son langage. Ce problème est présent dans les quatre lectures que nous venons de parcourir. Au fond, ces lectures nous incitent à réfléchir sur le sens ou la signification du symbolisme ou de la forme symbolique de sorcellerie. C'est après avoir élucidé ou clarifié son sens précis que nous serons en mesure d'entreprendre une réflexion analytique sur le procès de sorcellerie dans l'univers des Bantu.

CHAPITRE VII

LA SORCELLERIE COMME FORME SYMBOLIQUE TRADITIONNELLE

Les quatre lectures du phénomène de la sorcellerie que nous venons de parcourir constituent quatre angles de vision d'une seule et unique réalité humaine. À travers ces grilles de lecture, la sorcellerie se présente comme un phénomène énigmatique, très complexe, multidimensionnel et polysémique. D'où la difficulté de comprendre son langage ésotérique et d'appréhender sa signification profonde.

Le problème de l'interprétation du procès de sorcellerie réside en grande partie dans la complexité du rapport que sa forme verbale ou son langage symbolique entretient avec son contenu (manifeste ou latent). Et la compréhension de ce rapport ne peut résulter que d'une initiation à la lecture du symbolisme traditionnel.

Mais que signifie l'expression symbolisme traditionnel? La sorcellerie est-elle une forme symbolique ancienne? Nous répondrons à ces deux questions en nous inspirant de l'étude d'Edmond Ortiques intitulée: Le



discours et le symbole (190). Les analyses que contient cet ouvrage apportent des précisions sur la spécificité de la fonction symbolique par rapport au discours rationnel ou conceptuel. Ces précisions sont nécessaires pour comprendre le mécanisme profond du langage de la sorcellerie.

17. Le discours et le symbole

Le propre du discours consiste à rendre séparables d'une part le signe et l'idée, d'autre part la réalité immédiate de la chose et l'idée. Cette caractéristique n'appartient qu'au discours. La forme symbolique ne la possède pas. Seul le discours a la propriété de diviser: le signe de l'idée, la chose représentée de sa représentation mentale.

Le discours est une expression régie par une forme linguistique de communication, et dont le sens peut être développé par transitions successives jusqu'à ce qu'il soit reconnu vrai ou faux (191).

Le discours, pris comme une forme de communication, est un ensemble des rapports constants entre

(190) ORTIGUES, E., Le discours et le symbole, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1962.

(191) Ibid., p. 24 (souligné dans l'ouvrage).

expressions variables. La forme du langage est par essence même forme de communication. Elle est nécessairement définie par le rapport d'une expression à d'autres expressions.

Chaque société humaine prend forme dans le langage qu'elle se donne. La forme linguistique ne se surajoute pas à une société bien établie dans ses institutions, ses coutumes, ses croyances et ses pratiques religieuses, techniques, scientifiques et magiques. Elle est contemporaine à la société humaine.

On peut dire que le langage est la forme des formes, il est ce qui fait que n'importe quelle forme est médiatisée en elle-même, inclut sa propre réflexion dans le mouvement par lequel l'existence humaine tente ses possibilités. Le langage en tant qu'il est constitutif de la société proprement humaine est forme médiatrice entre expression et signification... (192).

Dans cet extrait, E. Ortigues semble emboîter le pas à Ernst Cassirer (193). En effet, à l'instar de ce dernier, il reconnaît et soutient le fait que le langage est la forme des formes. Mais pour le philosophe des formes symboliques, le mythe, la science et l'art constituent

(192) Ibid., p. 25.

(193) Cf. CASSIRER, E., La philosophie des formes symboliques, T.I, Paris, Minuit, 1972.

à côté du langage autant de façons originales d'exprimer ou de symboliser l'expérience humaine. Il considère toutes ces expressions comme étant des formes symboliques.

Edmond Ortigues prend ses distances vis-à-vis de cette solution pluraliste. Il établit une distinction entre la forme symbolique au sens strict et le discours. Selon lui, dans le discours la forme est séparable du sens; tandis que dans le symbole la forme et le sens sont inséparables. C'est en tenant compte du rapport forme-sens qu'il faudra désormais envisager la différence existant entre le discours et le symbolisme traditionnel ou artificiel.

Le sens est "ce qui est dit". Il est le développement du concept en discours. Le sens ne réside pas dans une idée isolée. Il consiste dans une idée en tant qu'elle est développable et qu'elle implique son propre devenir. Le sens ne se constitue qu'à travers le processus discursif. Il appartient au discours de dire la vérité (194).

La forme symbolique ne dit rien. Elle montre tout simplement la structure dont il est un opérateur

(194) ORTIGUES, E., op. cit., p. 180.

fonctionnel. En réalité, la forme symbolique telle qu'elle se présente dans le combat de sorcellerie est à la fois une forme vide et pleine de sens. On peut dire qu'elle ne dit rien parce qu'elle dit tout. Elle exprime tout ce que l'individu ne sait pas dire autrement qu'à travers un langage chiffré.

Il existe principalement deux sortes de symbolisme. Le symbolisme artificiel dont le paradigme est le symbole mathématique, et le symbolisme traditionnel dont les formes de base sont les interdits et les sacrifices.

Le symbolisme artificiel ou mathématique ne nous intéresse dans la présente recherche que dans la mesure où il nous aide à comprendre la nature et la fonction du symbolisme en général.

Qu'est-ce qui caractérise la fonction symbolique en général? À cette question E. Ortigues répond en ces termes:

On a souvent insisté sur le fait que dans le symbolisme mythique, poétique, onirique, on ne pouvait pas séparer la forme et le sens. Il faut dire la même chose du symbolisme mathématique et logique, bien que cette "inséparabilité" se présente sous des conditions tout à fait différentes. La fonction symbolique

peut produire des effets très variés, même les effets contraires, mais elle n'en reste pas moins essentiellement une dans ses principes fondamentaux (195).

Le langage mathématique est un symbolisme. D'après Ortigues, on l'appelle langage de façon impropre. Car, il ne se parle pas, sinon par le truchement d'une langue traditionnelle. Il ne peut engendrer à lui seul aucune structure allocutive (196).

Le langage mathématique ne dit rien du tout. C'est un simple opérateur de structure, un moyen d'effectuer des oppositions distinctives, des permutations, des combinaisons nécessaires à l'existence d'une structure signifiante en tant que telle.

Ce qui est intéressant dans l'étude de E. Ortigues c'est le fait que le modèle mathématique reflète le fonctionnement du symbole en général. La forme symbolique joue un rôle important au sein du discours à cause de son caractère formel et abstrait. Les différentes valeurs symboliques constituent des éléments formels d'une tradition scientifique, technique, magique, politique, sociale ou humaine. Elles donnent au discours la capacité d'exprimer l'ineffable.

(195) Ibid., pp. 175-176.

(196) Ibid., p. 171.

Le symbole est pour ainsi dire le moteur du discours humain et le coeur de toute tradition humaine. Il revêt un pouvoir indispensable au mouvement du langage.

Le symbole traduit par conséquent la fonction de négativité essentielle au langage; ce qui veut dire qu'il correspond, à l'intérieur même du Logos, à ce qui est action, travail, opération qui transforme le donné naturel (et à ce titre le nie, refuse de s'en contenter) et par là est essentiellement génératrice de valeurs formelles médiatees (197).

Le symbole est l'âme même du discours. C'est lui qui donne au discours le mouvement, la profondeur et la vie. C'est pourquoi la pensée spéculative et le langage humain ne peuvent se passer de son travail. Le symbolisme prête à la pensée sa substance et son dynamisme. L'explicitation de la vérité ne peut se faire sans le recours à la poésie, aux rêves, aux mythes et à la métaphore. Nous touchons ici le sol du symbolisme traditionnel.

Après avoir brièvement décrit la nature et la fonction du symbolisme en général, disons un mot sur la forme symbolique traditionnelle. Il existe trois caractéristiques du symbolisme traditionnel:

- premièrement ce symbolisme est lié à la psychologie de l'imaginaire. Dans ce contexte

précis, on réserve le nom de symbole à des figures visuelles telles que les emblèmes et les fétiches;

- deuxièmement, le fait sociologique en tant que tel est toujours symbolique: les institutions, les titres hiérarchiques, les pratiques magiques, les rites, les sacrifices, les interdits, les tabous, etc.;
- troisièmement, la fonction symbolique est inséparable du discours dans la mesure où elle implique toujours des impératifs, des règles, des interdits, des promesses ou des adhésions.

De ces trois caractéristiques émanent les conséquences suivantes:

- il ne faut pas réduire la question du symbolisme traditionnel à la psychologie de l'imaginaire;
- il ne faut pas réduire le discours rationnel ou réflexif exprimant sa propre logique interne et se réfléchissant lui-même dans son propre développement, à la symbolisation traditionnelle;

- il faut rechercher l'essence de la fonction symbolique du côté d'une homologie entre le fait social et le fait linguistique, dans une zone intermédiaire entre la psychologie de l'imaginaire et la vérité conceptuelle (198).

Tenant compte de tous les éléments dégagés précédemment, le domaine de la symbolisation se définit comme une idéologie dont les concepts fondamentaux:

se présentent comme "un champ de force", c'est-à-dire un signifié plus ou moins virtuel, capable d'être explicité en des expressions de genres différents au cours de nombreux siècles et de plusieurs civilisations;

- ensuite et surtout, ... cette idéologie est inscrite en des rites et des institutions sociales. Et la société dont il s'agit est celle qui est formée, pétrie, articulée par la règle symbolique (199).

Il y a donc un lien entre la forme symbolique et l'organisation sociale. Les idées véhiculées par les symboles sont inscrites dans les rites et les institutions sociales. Et la société est elle-même articulée et modelée par la règle symbolique. Par exemple, toutes les structures tribales des Bantu sont formées, pétries, articulées par le lien de sang. Le lien de sang constitue pour ainsi dire la règle symbolique de base du système

(198) Cf. Ibid., pp. 190-191.

(199) Ibid., p. 200.

parental et clanique. Nous la retrouvons dans la plupart des procès de sorcellerie ayant lieu à l'intérieur des structures familiales traditionnelles.

Il existe un rapport entre le système parental bantou et le combat de sorcellerie. La sorcellerie se présente comme une manifestation des problèmes qui se posent entre certains individus partageant les mêmes valeurs socio-culturelles et religieuses. Mais peut-on réduire le phénomène de la sorcellerie en une simple idéologie typique aux sociétés tribales? Avant de répondre à cette question, examinons d'abord les richesses culturelles que renferme le langage de la sorcellerie.

18. Le langage de la sorcellerie: une forme symbolique traditionnelle

Comme nous l'avons montré dans la section précédente, le symbole a pour fonction essentielle de rendre inséparables la forme et le sens. C'est cette caractéristique qui le distingue du discours conceptuel. Mais le symbolisme joue un rôle très important dans le discours. Il est l'âme même du discours. Il correspond à l'intérieur du logos à ce qui est travail, action, opération qui transforme le donné naturel (la mort, la vie, le lien de sang, etc.).

La sorcellerie est une forme symbolique traditionnelle. En elle les formes (forces vitales, forces magiques, esprits, défunts, ancêtres, puissances malveillantes, institutions parentales, lignagères, ethniques, tribales, claniques, etc.) sont inséparables du sens. D'où la difficulté d'appréhender les significations concrètes et humaines d'un procès de sorcellerie.

De plus, la sorcellerie transforme les données naturelles en réalités humaines ou culturelles. Les envoûtés ne perçoivent pas la mort comme le terme naturel de la vie. Pour eux, ce phénomène tragique est le résultat d'une action humaine invisible, l'attaque de sorcellerie. Et cette attaque s'effectue dans le monde des forces numineuses. D'où la nécessité de lutter contre les puissances nuisibles et de défendre les forces vitales.

Le langage symbolique de la lutte entre les forces magiques et les forces vitales transforme la réalité naturelle de la mort en un phénomène humain causé par une action mystérieuse. Dans ce langage la forme est étroitement liée au sens. Comment parvenir à distinguer ces deux aspects au sein d'un procès de sorcellerie?

Revenons à la première partie de cette recherche pour dégager les éléments formels du discours de la sorcellerie. Ces éléments nous les nommerons: modèles culturels des peuples bantu. Ils sont au nombre de quatre.

Le premier modèle culturel que nous retrouvons dans le combat de sorcellerie relève du domaine métaphysique. C'est la conception dynamique de l'être. L'être est force. Cette conception constitue la structure "rationnelle" du procès de sorcellerie. On ne peut saisir l'arrière-plan de ce procès sans tenir compte de la réalité de la force vitale. Car la lutte que l'envoûté et l'anti-sorcier mènent contre le sorcier présumé n'a pour but que la protection ou la défense de la force vitale ou du domaine vital de la victime.

Le deuxième modèle qui est en action dans le combat de sorcellerie est le modèle magique. L'anti-sorcier affirme que le sorcier attaque ses victimes par sa puissance magique. La force magique sert ainsi de grille de lecture du phénomène d'envoûtement. D'ailleurs l'approche parapsychologique considère la sorcellerie comme une réalité magique et mystérieuse. Cette considération résulte du fait que la forme magique est inséparable du contenu du procès de sorcellerie. Bien

plus, le modèle magique permet au discours sur la sorcellerie de déformer son sens, de voiler son contenu profond.

Le troisième modèle présent dans le phénomène de la sorcellerie est le modèle religieux traditionnel. Les croyances aux esprits et à l'intervention des ancêtres dans l'existence de leurs descendants constituent la base spirituelle de la consultation mantique. Les conceptions et les pratiques religieuses ancestrales se présentent comme le champ de travail des forces invisibles. C'est dans ce champ que se situe le lieu de rencontre entre le monde des humains et celui des esprits.

Le quatrième et dernier modèle qui articule le donné naturel dans le procès de sorcellerie c'est le modèle ethno-parental basé sur le lien de sang et le principe de primogéniture. Ce modèle véhicule en son sein toutes les représentations socio-culturelles de l'univers bantou. Il est construit sur les croyances et les pratiques ancestrales. C'est pourquoi la croyance en la sorcellerie, en tant que forme symbolique traditionnelle, reste liée à ce modèle qui englobe toutes les institutions sociales, tous les interdits et les sacrifices.

Les quatre modèles dégagés précédemment forment le signifiant, le contenant du conflit de sorcellerie. Ce contenant est symbolisé par: la force vitale, la force magique, les esprits maléfiques et bénéfiques, le monde visible et invisible, le lien de sang, la parenté, la force des aînés, la poche secrète du sorcier, etc. Ces représentations relèvent de quatre registres: métaphysique, parapsychologique, religieux et ethno-parental ou social.

Le caractère symbolique du procès de sorcellerie rend inséparables ces registres. De plus, la fonction symbolique de la sorcellerie contribue au voilement et à la déformation de la signification profonde que véhiculent les modèles socio-culturels présents en son sein. D'où la confusion entre les conflits qui s'expriment à travers le phénomène de la sorcellerie et leurs représentations socio-culturelles ou magico-religieuses. Il faut chercher leurs significations véritables au-delà et en deçà de ces représentations. Autrement dit, le sens d'un procès de sorcellerie ne se réduit pas totalement à l'une des ses manifestations.

L'approche parapsychologique de Lufuluabo confond ce procès et ses représentations magiques. La vision globale et réaliste de Hebga s'arrête à son langage

ésotérique et à ses pratiques mystérieuses. L'étude sociologique de Buakasa le considère comme une forme de pensée fournissant une assistance aux structures socio-économiques de la forme sociale en place. Mais la psychothérapie multidimensionnelle de Masamba dévoile son caractère symbolique et ses différentes composantes objectives et subjectives. C'est à partir de l'approche multidimensionnelle de la fonction symbolique de la sorcellerie que nous sommes parvenu à distinguer en son sein les aspects formels de son sens. Les analyses faites par Ortigues à propos du discours et du symbole nous ont permis de mieux définir le phénomène de la sorcellerie par rapport aux modèles socio-culturels traditionnels.

La forme symbolique de sorcellerie est inséparable du discours socio-culturel et magico-religieux des Bantu. Elle implique des impératifs, des règles, des interdits, des promesses, des adhésions, des aveux, des sacrifices, etc. Elle est le lieu de résolution des conflits qui opposent les individus au sein des structures parentales, lignagères, tribales, ethniques ou sociales anciennes ou modernes.

Mais que signifie cette forme symbolique traditionnelle dans l'esprit du muntu? Que veut dire l'accusation de sorcellerie pour un envoûté, pour un

sorcier et un anti-sorcier? Quel est le sens d'un procès de sorcellerie dans le contexte socio-culturel et magico-religieux des 'Bantu? Que véhiculent les diverses représentations utilisées dans un conflit de sorcellerie? Seule une exégèse du symbolisme traditionnel des peuples bantu pourra nous aider à réunir les éléments nécessaires à la formulation d'une réponse adéquate à cette question portant sur le sens de ce phénomène. Mais avant d'entreprendre cette démarche dans la troisième partie, précisons d'abord la notion du sens dans le combat magique.

Dans ce combat, le sens est avant tout le but que vise chaque belligérant. Le sorcier veut tuer sa victime; l'envoûté cherche à défendre sa force vitale menacée par les attaques mystiques de son agresseur invisible; l'anti-sorcier vise la restitution de la force vitale de son patient et la destruction du meurtrier.

Le combat de sorcellerie est donc une lutte entre les forces de la vie et les forces de la mort. La lutte pour la vie constitue le sens caché de ce combat meurtrier. Car tous ceux qui s'y engagent cherchent à protéger leurs domaines vitaux contre les puissances de la mort. Telle est l'intention profonde qui s'exprime à travers les diverses représentations magico-religieuses ou socio-culturelles du conflit de sorcellerie. Toutes ces

représentations sont d'ailleurs des objets intentionnels.

Elles sont pleines de signification.

Car pour l'homme, son comportement et ses désirs, et les émotions qu'il éprouve sont des objets intentionnels, c'est-à-dire, ils sont compris sous certains concepts ou à travers certaines images, bref à l'aide de certaines significations... (200).

L'attaque de sorcellerie représente ou signifie la mort. Tandis que le travail de l'anti-sorcier représente le combat pour la protection de la vie. Mais pourquoi cette lutte pour la vie, ce combat meurtrier? Quels sont les raisons et les motifs profonds qui sont à la base de ce procès?

Pour répondre à cette dernière question, il faudra d'abord analyser le rapport qui existe entre le langage symbolique de la sorcellerie et les intentions profondes des individus au sein des structures ethno-parentales des Bantu. L'analyse de ce rapport nous conduira à distinguer le modèle causal magico-religieux des interprétations formulées par les individus impliqués dans un procès de sorcellerie.

(200) TYLOR, C., Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme, dans Sens et existence, en hommage à Paul Ricoeur, Paris, Editions du Seuil, 1975, (pp. 124-137), p. 129.

Ce qui nous empêche jusqu'ici de dévoiler les intentions subjectives, les motifs et les raisons profondes de ce combat c'est la fusion du langage symbolique, c'est-à-dire de la forme magico-religieuse avec les modèles socio-culturels ou ethno-parentaux. Cette fusion voile les conflits personnels et interpersonnels qui s'expriment dans le procès de sorcellerie.

La fonction symbolique de la sorcellerie est une expression magico-religieuse et socio-culturelle des problèmes qui se posent dans l'existence humaine au sein des structures tribales bantu. Dans ce sens, elle se donne comme un champ de forces, un signifié plus ou moins virtuel, capable d'être explicité en des expressions de genres différents à travers le temps et l'espace. En elle s'incarnent les valeurs formelles, les rites, les institutions profanes et religieuses qui composent la fondation spirituelle de la société tribale. La modernisation de l'Afrique n'a pas pu détruire cette fondation spirituelle. Ses modèles métaphysiques, ses formes magico-religieuses et sa structure parentale basée sur le lien de sang survivent dans les sociétés modernes. Le symbolisme familial demeure la structure de base de la société négro-africaine.

Il y a donc ici prévalence du symbolisme familial. Nous entendons par là les systèmes de relations destinés à introduire dans la communauté humaine l'être même des individus en tant qu'il est délimité par la naissance et la mort, limites entre lesquelles se situent les différences de sexe et d'âge articulées par les liens de sang et l'alliance (201).

L'idée de la force vitale, la croyance en l'existence de la force magique et des puissances invisibles, le culte des ancêtres, bref toutes les valeurs formelles des systèmes socio-culturels et magico-religieux des Bantu sont articulées par le symbolisme familial ou parental, c'est-à-dire la loi de sang et les alliances matrimoniales ou patrimoniales.

La fonction symbolique de la sorcellerie tend à remettre en question les valeurs formelles traditionnelles. Elle donne aux sujets envoûtés, aux sorciers et aux anti-sorciers la possibilité de contester les statuts fixés par la tradition et d'exprimer librement leurs conflits personnels et interpersonnels. Cette fonction symbolique manifeste la tragédie de l'existence humaine au sein d'une communauté dans laquelle le groupe supprime toutes les libertés et les initiatives individuelles.

(201) ORTIGUES, E., op. cit., p. 224.

La conscience du muntu qui parle de la sorcellerie semble se développer sur le fond d'un antagonisme entre le lien tribal et la liberté individuelle. Cet antagonisme est le reflet des conflits qui opposent chaque muntu à l'autorité matrilineaire ou patrilineaire. On ne peut saisir les motifs profonds de ces conflits que si on les situe dans leurs cadres socio-culturels et dans les consciences des individus impliqués dans un procès de sorcellerie. Telle est la conclusion à laquelle nous sommes parvenu après avoir analysé un échantillon de 518 cas d'ensorcellement parmi les Bantu vivant en Afrique, en Europe, aux États-Unis et au Canada. Nous analyserons quelques-uns de ces cas après la définition des diverses étapes de notre approche du phénomène de la sorcellerie. Notre visée est de parvenir au dévoilement des motifs cachés et des intentions profondes que véhicule ce symbolisme traditionnel à travers ses représentations magico-religieuses et socio-culturelles. Ces motifs et ces intentions cachés constituent la dimension inconsciente, dynamique et subjective du conflit de sorcellerie. C'est au niveau de l'inconscient de chaque individu engagé dans un combat de sorcellerie que se situe le contenu latent de ce phénomène humain. La consultation médiumnique traditionnelle consiste justement à l'exploration de cette dimension profonde suivant un procédé adapté à l'univers

socio-culturel magico-religieux. Notre approche analytique se propose de dépasser les résultats obtenus par la consultation mantique en posant le problème du conflit de sorcellerie au niveau de l'inconscient "individuel", c'est-à-dire de ce qui a échappé au contrôle de la conscience et qui ne peut s'exprimer que par un langage symbolique.

...Qu'est-ce par exemple que la psychanalyse appelle l'"inconscient" sinon ce qui, d'une manière ou d'autre, ayant échappé à notre contrôle ou étant rejeté hors du champ de notre conscience actuelle, fait retour dans notre parole par le moyen du symbole ou de l'expression indirecte? Inutile de chercher la vérité d'une réalité humaine dans les "faits d'expérience", la "science positive", le "déterminisme", car il n'y a pas d'alibi. Et, certes, n'importe quoi peut devenir alibi... (202).

N'est-ce pas ce qui a échappé au contrôle du sujet ensorcelé, du sorcier et de l'anti-sorcier, ou ce qui a été rejeté hors du champ de leurs consciences, qui fait retour dans leurs paroles? Telle est la question centrale que nous aborderons dans la partie analytique en partant des diverses représentations dégagées dans les deux premières parties.

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE II

LA CAUSALITÉ CULTURELLE MAGICO-RELIGIEUSE ET
L'INTERPRÉTATION DE LA DÉNONCIATION DE LA SORCELLERIE



La sorcellerie est fortement ancrée dans la mentalité africaine. Il n'arrive de malheurs, d'accidents, de maladie, ou de mort qui ne relèvent d'une organisation de sorcellerie ou de magie (203).

-
- (203) BURTON, R. F., Two trips to Gorilla Land and the cataracts of the Congo, Low, London, 1876, p. 103. (Citation traduite par RETEL-LAURENTIN, A., dans Sorcellerie et ordalie, l'épreuve du poison en Afrique Noire, essai sur le concept de négritude, Paris, Ed. Anthropos, 1974, pp. 161-162.)

Le modèle causal (204) de la sorcellerie
et son contenu latent

La dénonciation de la sorcellerie telle qu'elle se présente dans la cure du désenvoûtement est une structure causale magique conforme à la conception bantu du monde, de l'existence humaine et de la vie communautaire. Il n'est donc pas étonnant que le phénomène de la sorcellerie se retrouve dans la plupart des tribus, des ethnies, des clans et des familles bantu ou négro-africains.

Le point de vue de l'esprit de l'Africain, dit M. NASSAU, toutes les fois que quelque chose d'insolite se présente, est celui de la sorcellerie. Sans chercher une explication dans ce que les civilisés appelleraient les causes naturelles, sa pensée se tourne immédiatement vers le surnaturel. En fait, ce surnaturel est un facteur si constant dans sa vie, qu'il lui fournit une explication de ce qui arrive aussi rapide et aussi raisonnable que notre appel aux forces reconnues de la nature (205).

(204) Par modèle causal de la sorcellerie nous désignons le schéma théorique traditionnel visant à rendre compte des relations existant entre les souffrances d'un individu bien déterminé et les actions maléfiques d'un sorcier présumé. Le modèle causal de la sorcellerie englobe les structures servant à exprimer et à représenter le système complexe du combat sorcellaire.

(205) NASSAU, M., cité par LEVY-BRUHL, L., dans La mentalité primitive, Paris, F. Alcan, 1925, p. 18.

L'interprétation causale de la sorcellerie s'enracine dans les visions du monde des peuples bantu, leurs pratiques religieuses ancestrales, leurs croyances magiques, leurs connaissances ésotériques et leurs systèmes ethniques. L'anti-sorcier interprète les situations dramatiques de ces consultants en tenant compte des différentes composantes de leur univers culturel. Ces composantes trouvent leur cohérence dans l'idée de la lutte entre les forces vitales (F.v.) et les forces magiques (F.m.).

Le combat entre F.v. et F.m. s'inscrit dans le contexte des rapports que les peuples bantu établissent entre les forces visibles et les puissances invisibles, les vivants, les morts, les esprits des ancêtres et l'esprit divin. Les explications formulées à propos d'une crise de sorcellerie s'insèrent dans cette relation vitale qui constitue la structure de base de la culture magique. D'ailleurs le phénomène de la sorcellerie continue à survivre dans le monde, particulièrement dans l'univers bantu, grâce à cette croyance à l'existence des rapports entre le monde visible et l'invisible, entre les vivants et les défunts. C'est cette donnée culturelle que veut souligner Jean Michel Oughourlian quand il déclare:

Le sorcier et l'ensorcelé sont pris dans une même culture. C'est par l'intermédiaire nécessaire de cette culture que la sorcellerie peut exister. La sorcellerie est donc un discours que l'on ne peut entendre ni pénétrer qu'en se laissant prendre dans la culture qui le contient, c'est-à-dire en adhérant aux croyances qui rendent précisément ce discours opérant. C'est pourquoi, ainsi que Jeanne Favret-Saada l'a bien vu, ce type d'études est si difficile, si éprouvant et si dangereux.

Le sorcier ne peut agir sur l'ensorcelé que par l'intermédiaire de la culture et de la croyance qui leurs sont communes (206).

Les différentes approches suivies par des chercheurs bantú ou étrangers interprètent la sorcellerie en référence à la culture magico-religieuse et aux différentes institutions ethno-socio-culturelles des peuples bantou et négro-africains.

L'approche parapsychologique présente ce phénomène comme l'effet de l'intervention invisible de la puissance qui habite le sorcier. Ladite puissance est conçue comme une composante psychique ou une entité spirituelle qui excite le sorcier à détruire le domaine vital de sa victime. Mais quelle est la signification humaine et cachée de l'intention maléfique du sorcier? Quel est le sens réel et profond de la réaction de

(206) OUGHOURLIAN, J.-M., Un mime nommé désir, (Essai), Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 49.

l'ensorcelé ou de la dénonciation de l'anti-sorcier? Une analyse en profondeur du procès de sorcellerie et des rêves des envoûtés nous donnera les éléments indispensables à la formulation des réponses adéquates à ces questions.

L'approche ethnophilosophique nous montre la structure de base du combat sorcellaire: F.v. supérieure contre F.v. inférieure, engendre le déséquilibre de la F.v. tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Mais quelles sont les conditions de possibilité et les motifs profonds de l'antagonisme existant entre une F.v. supérieure et une F.v. inférieure au sein d'une communauté parentale, tribale, clanique, ethnique ou sociale? Seul un examen sérieux du discours ethnophilosophique des envoûtés, des anti-sorciers et de leurs interprètes pourra nous donner la réponse à cette interrogation.

Les explications ethno-sociologiques ou ethno-parentales de la sorcellerie nous présentent ce phénomène comme une expression culturelle ou idéologique de la lutte entre les puissances dominantes des institutions traditionnelles et les nouvelles générations de l'Afrique moderne. Mais qu'est-ce qui se cache derrière cette expression culturelle, magique ou idéologique? Peut-on considérer le combat de sorcellerie comme le reflet

d'une "lutte" des classes" au sein des "sociétés ethniques?

Les explications ethnophilosophiques et parapsychologiques, les descriptions ethnographiques et folkloriques, les analyses ethno-sociologiques du procès de sorcellerie (de ses aspects manifestes et latents, de son langage ésotérique et symbolique, de ses pratiques magiques et meurtrières, etc), ne nous dévoilent pas ses causes psychiques (subjectives) et sa signification humaine. Ces différentes approches nous initient tout simplement au langage causal magique et à la logique des systèmes ethno-parentaux traditionnels. Elles nous livrent les expressions rationnelles, culturelles et symboliques des conflits réels et imaginaires qui se cachent derrière les formes magiques de l'accusation de sorcellerie. Quelle est la méthode qui nous permettra de dévoiler ces conflits psychiques inconscients qui s'expriment à travers le langage symbolique de la sorcellerie?

Le huitième chapitre exposera la méthode psychanalytique que nous suivrons dans l'analyse de la dénonciation de la sorcellerie, de ses aspects inconscients, de ses intentions cachées et de sa signification humaine. Cette méthode s'inspirera du rapport et de la

distinction établis par P. Aulagnier (207) entre la causalité culturelle (le domaine des convictions partagées; dans cette recherche il s'agit de la causalité magico-religieuse) et les causalités interprétées par l'analyste et l'analysant (dans la thérapie anti-sorcière nous parlerons de la causalité interprétée par le désenvoûteur et de celle qu'interprète l'envoûté). Après avoir dégagé la différence entre le démontré (le culturel) et l'interprété (le domaine subjectif), nous poserons le problème du renversement de la dénonciation de la sorcellerie en langage de l'inconscient; ce renversement se fera selon la loi du retournement mythe-fantasme préconisée en anthropologie psychanalytique par Jean-Paul Valabrega (208).

Le neuvième chapitre s'appliquera à l'examen de quelques crises de sorcellerie suivant la méthode élaborée au chapitre précédent. L'analyse des cas de sorcellerie consistera à dévoiler leur contenu psychique, leurs conditions de possibilité et leurs véritables significations.

(207) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., Les destins du plaisir, Paris, P.U.F., 1979.

(208) Cf. VALABREGA, J.-P., Le problème anthropologique du phantasme, dans Le désir et la perversion, (ouvrage collectif), Le champ freudien, Paris, Seuil, 1967, pp. 163-191.

Note. Pour l'orthographe du mot "fantasme" ou "phantasme", voir la note (226).

Le dixième et dernier chapitre développera le problème du langage de l'inconscient dans l'univers de la sorcellerie. Le développement de cette question nous introduira inéluctablement à la réflexion philosophique sur le problème de l'identité à travers la parole symbolique et ésotérique de sorcellerie.

Notre conclusion portera sur les questions fondamentales que se posent implicitement ou explicitement les individus qui sont impliqués dans un procès de sorcellerie. La position de ces questions nous donnera l'occasion d'approfondir la connaissance du contenu caché du phénomène de la sorcellerie et du sens de ses diverses formes symboliques traditionnelles dans l'existence humaine et les rapports interpersonnels.

CHAPITRE VIII

L'APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DE LA DÉNONCIATION DE LA SORCELLERIE

Au septième chapitre, la sorcellerie nous est apparue comme une forme symbolique traditionnelle dans laquelle la forme reste liée au sens. Le présent chapitre aura pour tâche d'élaborer la méthode qui permettra de séparer les deux aspects principaux de la dénonciation de la sorcellerie.

Le procès de sorcellerie se présente dans la cure de désenvoûtement sous la forme d'un modèle d'explication causale spécifique à la culture magico-religieuse. À travers ce procès, l'anti-sorcier cherche à établir des rapports entre les événements qui se sont produits dans le domaine vital de son consultant et ses relations interpersonnelles (parentales, ethniques, tribales, claniques, etc.). L'établissement de ces rapports constitue l'essentiel de l'analyse mantique. Cette analyse donne à l'envoûté une certaine connaissance sur les causes qui sont à l'origine de son malheur ou de sa maladie.

La recherche causale n'est en réalité qu'une pulsion dont le but, l'objet est la connaissance. Et la connaissance donne un certain pouvoir sur les forces de la nature et de la société. C'est pourquoi l'explication causale fait partie du nécessaire. Cette vérité est confirmée tant par la conception mythique que par la religion (209).

C'est en cette nécessité universelle, dans cette base commune à toutes les cultures humaines que nous trouvons la possibilité de passer de la causalité magico-religieuse à la causalité psychique inconsciente analysée dans la cure psychanalytique. C'est à travers cette base que nous parvenons à saisir l'identité et les différences caractérisant les diverses formes de causalité développées dans les sciences humaines et les sciences physico-mathématiques.

Il n'existe pas de modèle causal universel. À côté de la causalité dite scientifique ou du modèle physico-mathématique (appelé symbolisme artificiel par Ortigues), il y a d'autres formes de causalité qui sont valables dans d'autres champs de recherche. Par exemple

(209) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., op. cit., p. 63.

la causalité psychique inconsciente exploitée dans le domaine psychanalytique et la causalité magique analysée dans la cure du désorceleur. Le premier type de causalité (la causalité psychique) contribue à l'élucidation des mécanismes du système inconscient (Ics) déterminant certains comportements anormaux des individus, le second (la causalité magique) est essentiellement limité au dévoilement des phénomènes invisibles et des agents humains qui sont à la base du bonheur ou du malheur, de la chance ou de la malchance, de la santé ou de la maladie d'un individu.

Le modèle abstrait de la causalité physico-mathématique ne supprime pas le développement et l'application de deux formes causales évoquées précédemment. Cependant, chacune de ces trois formes de causalité doit être fondée sur des règles méthodologiques strictes capables d'assurer sa cohérence. Par exemple l'interprétation psychanalytique est dite vraie lorsqu'elle est compatible avec l'ensemble factuel ou énonciatif qu'il est censé éclairer, traduire, mettre en perspective, etc. Maurice Dayan distingue deux raisons qui peuvent conduire au rejet d'une explication analytique (210).

(210) Cf. DAYAN, M., Causalité psychique et interprétation dans Topique, Revue freudienne, 27, EPI s.a., Éditeurs,, mai 1981, p. 107.

- la non-conformité aux règles de la méthode spécifique qu'on utilise pour établir des correspondances propres à un certain domaine;
- l'incompatibilité entre le discours interprétatif et les éléments significatifs de l'interprété.

Toutefois, selon Dayan, certaines interprétations restent valides même si elles ne répondent pas à la deuxième exigence (211). Il illustre son propos par l'exemple de l'écart qui existe entre la "théorie scientifique" et l'expérience en sciences de la matière et de la vie.

Dans ce chapitre nous nous intéressons à la causalité interprétée en psychanalyse. L'approche psychanalytique constitue un instrument méthodologique efficace dans la reconstitution du sens humain et le dévoilement des conflits psychiques cachés dans la dénonciation de la sorcellerie. Elle nous permet de déchiffrer et de redéployer les significations cachées du symbolisme magique à travers lequel s'effectue l'échange entre l'envoûté, l'anti-sorcier ou l'analyste traditionnel et le sorcier présumé.

(211) Ibid., p. 108.

Mais pour parvenir à découvrir les causes inconscientes qui s'expriment à travers le langage symbolique de la sorcellerie, il faudra distinguer dans cette forme causale magique, la causalité psychique, les interprétations de l'anti-sorcier et du consultant, et le domaine de convictions partagées.

Le problème du rapport entre la causalité culturelle magico-religieuse et les interprétations du conflit de sorcellerie constitue la question centrale de notre exploration. De sa clarification dépend la compréhension de l'énigme de la sorcellerie et de sa signification profonde.

En examinant attentivement les différentes théories psychanalytiques inventées dans cette seconde moitié du vingtième siècle, deux contributions se sont révélées comme étant adaptées à la position et à l'élucidation du problème anthropologique de l'inconscient. Il s'agit du double principe de causalité découvert par P. Aulagnier et de la loi du retournement mythe-fantasme, appliquée par J.-P. Valabrega à l'étude du problème anthropologique du fantasme.

L'exploitation du double principe de causalité (causalité culturelle et causalité interprétée)

et de la loi du retournement dans l'examen du contenu inconscient de la dénonciation de la sorcellerie nous donnera la possibilité de passer du discours culturel magico-religieux au discours de l'inconscient et d'éviter la confusion entre les deux domaines.

19. La causalité culturelle et les causalités interprétées

Dans La violence de l'interprétation (212)

P. Aulagnier aborde la causalité à partir de deux angles bien distincts:

- celui qui est inclus dans l'activité de la représentation;
- celui de l'étiologie des psychoses (schizophrénie et paranoïa). La causalité analysée du point de vue de l'étiologie des psychoses ne nous intéresse pas dans cette recherche. Nous nous limiterons à celle qui a trait à l'activité de la représentation, la parole de sorcellerie étant une opération de représentation dans l'univers des Bantu.

La causalité analysée sous l'angle inclus dans la représentation se produit selon un schéma

(212) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., La violence de l'interprétation, du pictogramme à l'énoncé, Paris, Le fil rouge, P.U.F., 1975.

relationnel immuable assurant en chaque système l'assimilation de l'objet à la structure du représentant. Ce schéma est déterminé par un postulat caractéristique à chaque processus:

- auto-engendrement pour l'originnaire;
- tout pouvoir du désir de l'autre pour le primaire;
- intelligibilité causale pour le secondaire.

L'imputation causale n'est effectuée de façon discursive et explicite que dans le troisième niveau du système, celui où est advenu un Je capable de produire des énoncés portant sur les origines. Cependant, il y a dans l'originnaire et dans le primaire des précurseurs de cette causalité que le Je va devoir penser sur le mode de la rationalité communicable ou sur le mode du délire, dès lors qu'au-delà de l'espace maternel il sera en mesure de poser sa propre représentation, c'est-à-dire de déployer devant lui un monde sensé.

L'idée pensée (troisième niveau), la mise en scène figurée (deuxième niveau) et le pictogramme (peint, premier niveau) coexistent durant toute la vie. Aucun de ces trois moments ne peut s'imposer seul dans la vie psychique et réduire au silence les exigences de ses deux concurrents. Cette mise au point est très importante.

Elle nous éclaire sur la situation de la causalité interprétable par le Je. Cette causalité reste liée aux figures et aux images qui la manifestent. Mais quel est le rapport du Je à la causalité?

Dans Les destins du plaisir, il est précisément question, tout au long d'un chapitre, des rapports du Je à la causalité. En excipant d'une distinction entre le démontré et l'interprété, un double principe de causalité peut être énoncé (213).

La causalité démontrée ou le domaine de la culture
et des convictions partagées

Dans l'ouvrage cité précédemment, P. Aulagnier définit la causalité démontrée en ces mots:

...J'appelle causalité démontrée l'ensemble des définitions causales auxquelles le sujet fait appel dans sa mise en sens de la réalité extérieure, ensemble de présupposés auxquels il fait confiance parce qu'ils s'accompagnent d'une "garantie culturelle" qui lui assure qu'ils ont été soumis aux vérifications exigibles et exigées. Si je relie la présence de l'orage à une "causalité démontrée", c'est que la lecture de n'importe quel livre scolaire m'expliquera ou me rappellera la relation présente entre l'effet orage et les conditions atmosphériques qui en sont la cause (214).

(213) DAYAN, M., La causalité psychique et l'interprétation, dans op. cit., p. 102.

(214) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., Les destins du plaisir, Paris, P.U.F., 1979, p. 56.

La causalité démontrée que P. Aulagnier appelle encore causalité culturelle ou partagée, décrit un champ de convictions auxquelles le psychotique n'a plus guère accès. Elle met à la disposition de chaque individu normal un ensemble de notions et de représentations nécessaires à la mise en sens, à la structuration de ses relations avec l'autre et le monde extérieur. C'est le rôle que joue la causalité magico-religieuse dans l'univers bantou:

Elle permet à tout un chacun de rendre compte, en s'appuyant sur des savoirs acquis, de ce qui arrive dans la réalité (215).

La causalité magico-religieuse, comme d'ailleurs l'ensemble des valeurs socio-culturelles du monde bantou et négro-africain, est partagée par la plupart des groupes d'individus qui vivent dans les diverses structures ethno-parentales anciennes. Elle n'est pas écrite dans des livres scolaires, mais gravée dans les esprits des individus et conservée dans la tradition orale.

La causalité démontrée ou la causalité culturelle est toujours accompagnée d'une garantie culturelle qui assure aux gens que ces présupposés ont été soumis

(215) DAYAN, M., La causalité psychique et l'interprétation, dans op. cit., p. 103.

aux vérifications exigibles et exigées. En réalité, cette garantie repose sur l'expérience des anciens et la tradition. Cette indication est très importante pour faire le partage entre le domaine des convictions socio-culturelles ou ethniques et la causalité interprétée par des individus.

Le phénomène de la sorcellerie par exemple est basé sur la causalité culturelle inventée et partagée par les anciens Bantu. Cependant, les interprétations du sorcier, de l'anti-sorcier et de l'ensorcelé relèvent d'une autre forme de causalité.

Les causalités interprétées par l'analyste et l'analysant
et les interprétations de la sorcellerie

À côté de la causalité culturelle qui garantit aux énonçants d'un même ensemble ethnique ou social une présomption d'innocence, chaque socius adjoint une causalité interprétée au sujet de sa propre situation et des rapports avec les autres et le monde extérieur.

Revenant à son exemple de l'orage considéré comme l'effet de conditions atmosphériques qui en sont la cause, Aulagnier explicite la causalité interprétée en ces termes:

Mais supposons maintenant qu'au moment où le sujet sort pour se rendre à un rendez-vous particulièrement important éclate un orage qui l'empêche d'y arriver à l'heure: la causalité démontrée de l'orage ne sera pas remise en question, mais cela n'empêchera pas que sa rencontre en ce moment précis avec le phénomène orage posera une question à laquelle il répondra en faisant appel à ce que je nomme la causalité interprétée; la rencontre entre lui et l'orage deviendra signe de sa chance ou de sa malchance, de sa capacité ou de son incapacité à prévoir de tels accidents météorologiques, du destin qui fait toujours échouer ou réussir ses plans, dans un certain milieu on mettra en cause le désir inconscient d'aller ou de ne pas aller au rendez-vous (216).

Dans le système socio-culturel où est née la psychanalyse les deux types de causalité coexistent chez tout sujet:

À la "causalité démontrée" concernant la réalité, le sujet adjoint une "causalité interprétée" concernant sa réalité (217).

Les analystes ne mettent pas en question cette dualité. Leur travail d'interprétation se base d'ailleurs sur ce fait; une partie du procès analytique consiste à permettre au sujet analysant de faire passer du côté des causes démontrées ce qui était jusqu'alors sous l'égide de l'interprété, et à faire passer du côté de la cause interprétée ce qu'il situait du côté de la cause démontrée, c'est-à-dire dans le domaine culturel.

(216) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., Les destins du plaisir, P.U.F., 1979, pp. 56-57.

(217) Ibid, p. 57.

L'interprétation psychanalytique ne peut avoir lieu que dans la mesure où l'analyste et le sujet analysant adhèrent aux mêmes principes de causalité, partagent les mêmes convictions culturelles. L'interprétation,

au sens analytique du terme, exige chez l'interprète et chez celui auquel on interprète l'adhésion, avant toute interprétation, aux mêmes principes de causalité (218).

Il faut toujours distinguer dans toute interprétation psychanalytique, l'interprétation de l'analyste et celle de l'analysant. Cette distinction s'applique aussi à l'interprétation du discours thérapeutique de l'anti-sorcier. Celui-ci est en réalité un analyste traditionnel dans l'univers magico-religieux.

Dans l'interprétation mantique nous retrouvons deux sujets, le désorceleur et l'ensorcelé, vivant dans le même univers socio-culturel. Le médium et son consultant adhèrent aux mêmes principes de causalité. Cependant, l'interprétation du premier n'est pas nécessairement celle du second. Cette remarque est importante dans la compréhension des aspects conflictuels qui amènent le sujet envoûté à consulter plusieurs désenvoûteurs. En effet, le consultant n'est pas toujours satisfait de de l'explication que lui donne un anti-sorcier, sur sa

(218) Ibid., P. 57.

situation. Cette insatisfaction le pousse à rechercher lui-même les causes qui sont à la base de ses souffrances. Nous illustrerons ce point de vue au neuvième chapitre. Pour l'instant, notons que P. Aulagnier ne reconnaît pas l'existence d'un clivage entre l'ordre démonstratif, communicable, et l'ordre interprétatif, incommunicable et subjectif, dans la pensée mythique.

Pour cette psychanalyste européenne, la culture mythique fait l'économie de ce clivage. Elle expose sa position en ces termes:

... Si nous restons hors du registre de la psychose, nous savons qu'existent et ont surtout existé, dans le passé, des conceptions culturelles de la causalité qui faisaient l'économie de ce clivage. La pensée mythique offre des exemples frappants; dans certaines cultures, ce qui arrive dans l'espace du monde, du corps, de la pensée, est également référé à une cause unique qui fait de l'ensemble des phénomènes naturels les effets et les signes d'une cause surnaturelle. Cette relation de cause à effet peut être connue par l'ensemble du groupe grâce au récit mythique qui propose et impose à la totalité des sujets une relation de cause à effet une fois pour toutes posée et à jamais interchangeable, ou elle peut n'être révélée au sujet que grâce à l'intermédiaire de ces interprètes que sont les chamans, les devins, les prêtres. Peu importe du reste, sinon qu'il faut souligner que dans ce dernier cas l'interprète et le sujet auquel on interprète partagent un même type de causalité (219).

(219) Ibid., P. 59.

Note. C'est nous qui soulignons les termes interprètes, chamans, devins, déjà évoqués dans les deux parties précédentes.

La dernière affirmation de P. Aulagnier est universellement valable. L'analyste freudien et l'analysant partagent un même type de causalité culturelle, une même vision du monde. Cette vision peut être matérialiste ou rationaliste. Mais tout en adhérant à la même causalité démontrée, chacun peut élaborer sa propre interprétation causale à propos de la situation du sujet analysant. Cette interprétation sera différente de la causalité culturelle occidentale.

Si nous nous tournons vers les sociétés africaines anciennes, nous rencontrons le même phénomène découvert par Aulagnier dans les sociétés occidentales. En effet, les pensées magiques, religieuses et ancestrales constituent la causalité démontrée ou culturelle de la plupart des ethnies négro-africaines ou bantu. Cependant, il existe à côté de cette causalité une autre forme de causalité interprétée par des individus. Cette dernière se manifeste dans les procès de sorcellerie traités par l'anti-sorcier.

Un examen rapide du travail thérapeutique de l'anti-sorcière Makenga, nous montre l'existence d'un clivage entre le démontré et l'interprété dans le système culturel luba. L'interprétation causale donnée dans la cure du désenvoûtement ne se confond pas aux convictions

partagées par la thérapeute et ses consultants. Elle se présente comme une instance thérapeutique spécialisée dans le traitement des conflits et des crises de sorcellerie.

En outre, les sujets consultants ne sont pas toujours satisfaits par les discours thérapeutiques de leurs désorceleurs. Ils peuvent remettre en question les interprétations divinatoires et formuler leurs propres explications au sujet de leurs situations tragiques. Nous examinerons cette question lorsque nous aborderons le problème d'interprétation dans la cure de l'anti-sorcière de Tomba.

Mais avant d'appliquer le double principe de causalité au discours thérapeutique traditionnel et à la forme symbolique de sorcellerie, précisons d'abord le sens technique de l'interprétation dans le domaine psychanalytique.

Que signifie interpréter dans le travail psychanalytique? À cette question, P. Aulagnier répond de la manière suivante:

interpréter ne veut pas dire démontrer; je ne peux pas démontrer à l'analysé que ce sujet est son père, ni l'inverse. Je peux lui interpréter son doute comme l'expression du désir que son père n'ait pas eu des rapports sexuels avec

sa mère, où, à l'inverse, son exclusion de tout doute comme sa tentative de fuir une question qu'il avait toute raison de se poser.

Ce que je vais donc interpréter est la cause inconsciente responsable du rapport de ce sujet au doute et à la certitude, à la réalité et à sa cause. C'est la tâche de l'analyste de permettre au sujet de consolider ce que j'avais appelé "les points de certitudes nécessaires à un repérage identificatoire", de l'aider à retrouver et à renforcer les limites que le doute se doit de respecter, mais aussi de le rendre capable de douter...(220).

De tout ce qui précède, il ressort clairement que:

- interpréter au sens analytique ne veut pas dire démontrer;
- l'objet de l'interprétation psychanalytique c'est la cause psychique inconsciente responsable de la relation que le sujet analysant entretient avec le doute ou la certitude, la réalité et sa cause;
- cet objet quelles que soient les connaissances, sur lesquelles s'appuie l'analyste pour l'approcher, reste hors des prises d'une quelconque démonstration.

La causalité analytique que recherche l'analyste se situe à mi-chemin de la causalité culturelle et de la causalité interprétée par le sujet analysant (lui-même). Telle sera la situation de la causalité que nous

(220) Ibid., p. 73. (C'est nous qui soulignons).

analyserons dans la pratique thérapeutique de l'anti-sorcier et la dénonciation de la sorcellerie. Elle se trouvera à mi-chemin de la causalité culturelle magico-religieuse et des explications causales données par l'anti-sorcier et les ensorcelés.

Les principaux concepts exploités par P. Aulagnier dans sa théorie de la pratique analytique occidentale - causalité culturelle, causalité interprétée, cause psychique inconsciente, analyste, analysant, certitude, doute, etc - nous donnent un nouvel éclairage sur les rapports que la thérapie de l'anti-sorcière entretient avec la vision bantou du monde et les interprétations ou les comportements des envoûtés. Le double principe de causalité nous confère la possibilité de distinguer dans la "pratique analytique du désenvoûteur": d'une part la causalité culturelle magico-religieuse, la causalité interprétée pendant la cure manique ou le traitement d'une crise de sorcellerie, et, d'autre part, l'interprétation du désorcelleur et celle du sujet envoûté, (remettant en question ou acceptant naïvement le discours de son analyste).

L'interprétation causale du désorcelleur est le lieu de la manifestation officielle de la crise de sorcellerie. Elle oriente l'individu vers la recherche

d'une interprétation personnelle de sa situation par rapport à la vie et à la mort. Cette recherche peut entraîner la remise en question de toutes les structures et les croyances traditionnelles.

Le sujet envoûté, troublé dans son organisme et dans son psychisme par la peur de la mort, commence à douter de la sécurité que lui procure les autorités parentales, claniques ou tribales. Ce doute intervient souvent lorsqu'il passe du processus primaire - phase de la représentation fantasmatique - au processus secondaire - phase de la représentation idéique. Ce passage s'effectue quand l'individu entreprend sa propre mise-en-sens des représentations de la réalité par l'activité de sa pensée. C'est ce que veut dire P. Aulagnier lorsqu'elle écrit ces lignes:

Si nous considérons le binôme processus primaire et processus secondaire, on retrouve la présence d'un caractère différentiel sur lequel j'ai souvent insisté: la mise-en-sens des représentations de la réalité par l'activité de pensée propre au Je va confronter, à partir d'un certain moment, cette instance à l'épreuve du doute. Cela reste vrai pour toute culture puisque le Je commence par douter non pas de la définition, qu'elle soit scientifique ou mythique, de la réalité, mais bien de la "vraie" intention présente dans le discours que lui adresse la mère et par lequel elle lui donne connaissance de ces définitions (221).

(221) Ibid., pp. 66-67 (c'est nous qui soulignons).

Le moment du doute est essentiel à la structure du Je et à l'émergence de la conscience personnelle. Les conflits de sorcellerie surgissent le plus souvent lorsque le sujet envoûté commence à douter de la vraie signification du discours que lui adressent ses aînés. C'est par le biais de la remise en question des certitudes traditionnelles qu'il entreprend la mise en place d'une activité de penser tenant compte de la réalité. Cette réalité est constituée en grande partie de la violence et des tensions qui caractérisent la vie humaine au sein des ethnies bantu. La fonction de la thérapie magique n'est-elle pas de voiler cette tragédie?

Après maintes observations et quelques lectures, je compris que, dans une société traditionnelle, tout concourt à voiler la violence. La société la cache, la repousse, tente de l'escamoter: si elle lui laisse libre cours, elle risque d'éclater. Je l'ai souvent sentie comme un feu qui couvre cette violence. Ainsi, dans le quartier de Deïdo parmi les hommes assis et tranquilles, les jeunes jouant au ballon, les femmes rentrant lentement chez elles... soudain, deux voitures s'accrochent, sans même blesser quelqu'un, et tous se précipitent, s'agglutinent, debout, dans un espace de quelques mètres carrés, autour des deux chauffeurs, comme libérés du carcan de l'ordre, prêts à se battre. Contre de tels risques, les sociétés excellent à sécréter des institutions, des coutumes, des habitudes données dès l'enfance, pour cacher à leurs membres le pouvoir de la violence. Parmi ces systèmes de détournement, le plus éprouvé et le plus raffiné est peut-être celui de la sorcellerie (222).

(222) ROSNY, E. (de), Eric, Les yeux de ma chèvre, (Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée), Paris, PLON, 1981, pp. 360-361.

Cette expérience faite par le jésuite Eric de Rosny parmi les Douala des îles Wouri au Cameroun résume la situation tragique dans laquelle vivent la plupart des individus au sein des ethnies bantu. La forme symbolique de la sorcellerie et les pratiques magiques et meurtrières qui l'accompagnent tendent à déformer le sens de cette tragédie humaine. Mais, l'analyse manique de

l'anti-sorcier contribue au retour du refoulé. La remise en question de cette analyse vient achever le travail amorcé dans la cure du désorceleur. Elle fait surgir les conflits psychiques inconscients et les tensions interpersonnelles qui se cachent dans le langage symbolique de la sorcellerie et se manifestent à travers les pratiques anthropophagiques et magiques.

Les conflits psychiques inconscients et les tensions interpersonnelles constituent en réalité le contenu latent de la forme symbolique de sorcellerie. Ce contenu est transféré dans la thérapie du désenvoûteur sur une ou plusieurs personnes appelées sorcières.

Cette notion de transfert est fondamentale en sorcellerie, nous dit J.-M. Oughourlian:
 . Le mal, c'est-à-dire la causalité originelle et unique de tout malheur, de tous les maux - qu'il s'agisse de l'accident de voiture ou de la vache qui ne vèle pas-, est transféré sur un seul, désigné comme sorcier.
 . Le désorceleur "prend tout sur lui" et transfère sur lui-même le conflit violent. La cure de désenvoûtement consiste donc en un double transfert sacrificiel:

. Le premier transfert débarrasse l'ensorcelé de sa culpabilité.

. Le second le débarrasse de sa violence, le décharge de la vengeance qu'il serait "légitimement" en droit d'exercer après l'identification du "coupable".

Cela est tellement vrai que tout l'art du désorceleur, comme celui de tous les politiques et les grands prêtres, consiste dans le choix de la victime de substitution, ici le sorcier... (223).

Mais pourquoi le choix d'une victime de substitution? Est-ce uniquement pour empêcher une crise généralisée de sorcellerie, crise que Jean-Michel Oughourlian appelle en langage girardien crise sacrificielle? Non, nous pensons qu'il s'agit d'un mécanisme psychique inconscient qui consiste à cacher ou à révéler le vrai rival du sujet ensorcelé. C'est ce mécanisme inconscient qui donne au désorceleur la capacité de restaurer l'équilibre vital de son consultant. Pour vérifier cette hypothèse il faudra suivre jusqu'au bout les réactions positives ou négatives du sujet ensorcelé à l'égard de l'interprétation de son thérapeute et éviter d'interpréter les conflits de sorcellerie par la théorie du "bouc émissaire" élaborée par René Girard. Nous pourrions ainsi arriver à provoquer le renversement de la crise de sorcellerie en un discours de l'inconscient,

(223) OUGHOURLIAN, J.-M., op. cit., p. 79.

discours révélant tour à tour les fantasme et les désirs cachés du sorcier, de l'ensorcelé et de l'anti-sorcier. C'est dans la faille créée par ce renversement que se situe le vrai problème qui s'exprime à travers le langage symbolique de la sorcellerie et le discours thérapeutique de l'anti-sorcier. L'étude de l'attitude de l'envoûté à l'égard de l'interprétation de son "analyste" nous dévoilera la véritable nature et le contenu de ce problème. Mais pour parvenir à ce dévoilement, nous devons admettre l'existence d'un processus transférentiel de la dénonciation de la sorcellerie. Notre travail consistera à analyser le transfert dans la pratique thérapeutique du désorceleur et le discours des envoûtés qui le consultent. La remise en question du discours formulé pendant le "travail analytique" de l'anti-sorcier entraîne la séparation entre l'interprétation mantique et celle du sujet envoûté.

Ce moment du doute n'est ni culturel ni réservé au doute fondé scientifiquement ou philosophiquement. L'exercice du doute est une pratique qui fait partie de ce que P. Aulagnier appelle "les universaux du fonctionnement psychique". Autrement dit, le doute est un phénomène universel.

... Si ce caractère était culturel, si le doute était réservé au doute fondé scientifiquement, écrit P. Aulagnier, nous devrions postuler que la pensée mythique, comme la pensée religieuse, ignorent le principe de réalité; la formulation d'un tel énoncé suffit à en démontrer l'absurdité (224).

Le moment du doute est présent aussi bien dans les consciences des individus vivant dans les systèmes socio-culturels magico-religieux que dans celles de ceux qui ont hérité de la pensée de René Descartes ou de Francis Bacon. Cela est vrai parce que toute pensée reconnaît d'une façon ou d'une autre l'existence du principe de la réalité. Ce qui varie c'est la manière dont on envisage les faits objectifs selon qu'on se trouve dans une société magique ou dans un système socio-culturel basé sur les connaissances scientifiques.

Le moment du doute c'est le moment de l'interrogation du Je, aussi bien sur ce qu'il a toujours entendu que sur la pensée par laquelle il se l'est approprié. Durant cette étape cruciale, le sujet doutant pose la nécessité de juger de la vérité ou de la fausseté du discours culturel, maternel ou paternel.

(224) CASTORIADIS-AULAGNIER, P. Les destins du plaisir, P.U.F., 1979, p. 67.

Dans les cultures négro-africaines et bantu le sujet remettant en question le discours culturel se pose la question de la vérité ou de la fausseté du discours magico-religieux. En réalité, il se demande si le discours de/sur la sorcellerie tenu par les autorités traditionnelles et les anti-sorciers est vrai ou faux. Au fond cette question fondamentale peut être formulée en ces termes:

indépendamment du contenu de ce qu'il énonce, le porte-parole veut-il me faire connaître la vérité ou veut-il me tromper, m'induire en erreur?... (225).

En ce moment intervient l'exercice du jugement personnel du sujet envoûté sur l'interprétation causale de l'anti-sorcier et le discours familial. Ce jugement:

- va butter sur ce que la réalité des besoins physiques et psychiques impose au sujet comme démenti (existence des causes physiques et psychiques de sa maladie, de son malheur ou de ses souffrances);
- va très vite déboucher sur une relation conflictuelle: le sujet entrera directement en conflit avec la pensée de l'autre (son rival ou son bourreau potentiel) sans craindre la remise en question de sa propre pensée;

- va continuer à entretenir le doute dans la conscience du sujet ensorcelé à propos de la vraie cause de son malheur. Tout en exerçant son propre jugement sur le discours du désorceleur, le sujet concerné est incapable de découvrir par lui-même la cause réelle et véritable de son malheur. Cette incapacité le pousse à réagir violemment contre certains membres de son entourage (familial ou social), le plus souvent contre son père, ses oncles et ses tantes paternels (dans les systèmes à filiation agnatique) ou contre ses oncles, ses tantes, ses cousins et cousines maternels (dans les systèmes à filiation utérine).

La remise en question du discours de/sur la sorcellerie entraîne l'apparition des traces ou des symptômes des conflits psychiques refoulés dans l'inconscient (Ics) et sublimés ou voilés par l'interprétation magique du désorceleur. D'où la nécessité de rechercher les causes inconscientes (contenus inconscients) et profondes qui supportent le discours de la sorcellerie et déterminent les rapports du sujet ensorcelé au doute et à la certitude, à sa situation réelle ou imaginaire et avec ses rivaux parentaux et ethniques.

La tâche de l'analyste d'une crise de sorcellerie est de permettre au sujet envoûté de consolider ce que P. Aulagnier appelle dans le contexte du traitement de

la névrose "les points de certitude nécessaires à un repérage identificatoire", afin de l'aider à retrouver et à renforcer les limites que le doute se doit de respecter, mais aussi de le rendre capable de douter.

Mais quelle est la finalité d'une telle démarche analytique sinon de parvenir à dévoiler les fantasmes et les intentions profondes qui s'expriment d'une manière voilée et détournée dans le langage symbolique et magique de la sorcellerie? Peut-on réaliser ce dévoilement de l'inconscient du sujet ensorcelé sans avoir renversé au préalable le discours magique en discours de l'inconscient? Un tel renversement ne devient possible que si l'on admet la possibilité d'un retournement du mythe en fantasme et du fantasme en mythe.

20. Le principe du retournement mythe-fantasme,
fantasme-mythe

Dans son étude du problème anthropologique du fantasme Jean-Paul Valabrega affirme que le fondement de l'anthropologie psychanalytique réside dans le renvoi du mythe au fantasme et du fantasme au mythe (226). C'est

(226) VALABREGA, J.-P., Le problème anthropologique du phantasme, dans op. cit., p. 167.

Note. Dans cet article l'auteur orthographie "phantasme" et non "fantasme". Nous adoptons la dernière orthographe. La graphie "phantasme" n'apparaîtra, le cas échéant, que dans les citations.

ce renvoi qu'il appelle la loi du retournement. Avant d'examiner dans les détails cette loi ou ce mécanisme, définissons d'abord les termes fantasme, pulsion, et imago.

À la suite du fondateur de la psychanalyse, Valabrega définit le fantasme comme un "mixte", un métis, un sang-mêlé; par conséquent, comme pour le rêve et le mythe, il existe deux contenus, deux lectures, deux versions du fantasme: le manifeste et le latent, le conscient et l'inconscient.

On ne peut opposer le fantasme à la réalité, à moins de revenir à la préoccupation réaliste. Pour Valabrega, la réalité provoque la collision entre fantasme et symbole dans le rêve. D'où l'infiltration du reste diurne dans l'élaboration du fantasme (226).

Suivant deux textes de Freud tirés de l'article sur l'Inconscient: l'un sur la pulsion, l'autre sur le fantasme, Valabrega établit le rapport suivant entre fantasme et pulsion:

- la pulsion demeure de nature inconsciente, tandis qu'elle est représentée au niveau de l'inconscient par une idée.

(226) Ibid., p. 168.

Et l'idée représentative inconsciente, c'est le fantasme. Les pulsions sont des intermédiaires entre le psychisme et le somatique; par conséquent elles sont aussi des êtres mixtes. Freud dit que "les pulsions sont des êtres mythiques", "la doctrine des pulsions est notre mythologie (228).

- Les pulsions et les phantasmes sont en relation étroite et nécessaire, puisque les seconds sont les représentations - ou, sous forme de représentants, les rejetons - des premières.
- Les pulsions - ces êtres mythiques - et les phantasmes, ces êtres mixtes, comme l'Androgyne ou les centaures, par exemple, dans la mythologie,
- sont tous deux à leur manière des intermédiaires (229).

L'imago c'est l'image inconsciente. Cette représentation est du côté du fantasme. L'imago signifie l'image d'une personne formée pendant l'enfance. Associée aux expériences primitives, aux frustrations et aux satisfactions infantiles, cette image porte une forte charge affective. Par la suite, en vertu du mécanisme de projection, l'imago agit comme un prisme déformant: le sujet a tendance à percevoir chez certaines personnes de son milieu les caractéristiques essentielles de l'image

(228) Cf. Ibid., p. 172. Référence à ce que dit Freud sur la pulsion en 1908 et en 1932 dans les articles sur la Création littéraire et sur l'Angoisse et la vie pulsionnelle.

(229) Ibid., p. 173.

conservée. En réalité, l'image est un intermédiaire entre projection et introjection; c'est l'aspect statique du fantasme.

Le phantasme serait assez bien défini comme l'aspect dynamique de l'imgo, ou l'imgo comme l'élément statique du phantasme -... (230).

L'imgo est un mixte, un intermédiaire. Contrairement à l'image, l'imgo comprend des éléments somatiques et psychiques.

Ces quelques remarques sur le fantasme, la pulsion et l'imgo, nous donnent les fondements théoriques du problème anthropologique du fantasme, problème qui se pose, rappelons-le, dans le retournement fantasme-mythe, mythe-fantasme. Avant d'aller plus loin, retenons que:

- les pulsions sont des mixtes somatiques et psychiques;
- les fantasmes sont des intermédiaires entre conscient et inconscient, des idées représentatives des pulsions au niveau inconscient, des aspects dynamiques de l'imgo;
- l'imgo est un intermédiaire entre projection et introjection; c'est l'aspect statique du fantasme.

Ces mixtes, ces intermédiaires définissant les données de base de la psychanalyse sont-ils présents dans

(230) Ibid., p. 174.

les conflits de sorcellerie? La réponse à cette question viendra du retournement de la dénonciation de la sorcellerie en langage de l'inconscient.

Mais que signifie la loi du retournement en psychanalyse? Freud a-t-il dit quelque chose à ce propos? À cette seconde question Valabrega répond de la manière suivante:

...je ferai remarquer que le passage de Freud sur le retournement, dans l'article sur les Pulsions (1915), a un tout autre accent que celui qu'il a pris ultérieurement comme mécanisme de défense du Moi. Le retournement, notamment, signifie aussi retour à l'objet narcissique, marque Freud à propos du sadomasochisme (231).

Explicitons le mécanisme de cette loi en revenant aux deux premières notions abordées au départ, la pulsion et le fantasme. Dans le cas de la pulsion, le retournement consiste dans la notion de conversion psychosomatique. En ce qui concerne le fantasme, Valabrega signale que Freud lui-même le découvre et l'interprète en utilisant la loi du retournement.

Relisez l'article sur les Souvenirs écrans (1899), par exemple, et vous verrez comment

(231) Ibid., p. 175. Voir à ce sujet dans Métapsychologie, Éditions Gallimard, 1940, pp. 25-44 (sur le renversement et le retournement des pulsions).

Freud établit le phantasme derrière le souvenir. "Apporter des fleurs à une jeune fille" signifie "lui prendre sa fleur, la déflorer". Je n'ai pas besoin non plus de vous rappeler l'interprétation du retournement du gheschlagen, un peu comme si on appliquait le proverbe: "Qui aime bien châtie bien", ou son retournement: "Qui bat bien aime bien", voire "Qui bat bien baise bien (232)".

Après avoir montré comment Freud établit le fantasme derrière les souvenirs, Valabrega évoque par l'intermédiaire du proverbe toute une série de productions culturelles ou anthropologiques apparentées ou liées au fantasme.:

les données du folklore, les contes, les légendes, les familienromans enfin et surtout les mythes, toutes productions auxquelles Freud ne cesse de se référer et de revenir tout au long de son oeuvre (233).

(232) Ibid., p. 176.

(233) Ibid., p. 176.

Citons-en quelques étapes en dehors de la Traumdeutung (1900), de la Psychopathologie de la vie quotidienne (1901), du Mot d'esprit (1905), de Totem et Tabou (1912): l'article déjà cité sur les Souvenirs écrivains (1899), Gravida (1907), les Théories sexuelles des enfants (1907-08); Actes obsessionnels et exercices religieux (1907), le Poète et la phantasmagorie (1908), le Roman familial du névrosé (1909), les sens opposés des mots primitifs (1910), les Contes dans le rêve (1913), les Trois Coffrets (1913), le Tabou de la virginité (1918), l'Acquisition du feu (1932), Moïse (1937-39), la Tête de Méduse (1940), et d'autres que j'ai pu oublier... (Ibid., pp. 176-177).

Dans toutes ces références échelonnées du début à la fin de l'oeuvre de Freud, Valabrega découvre le lien entre les productions anthropologiques et les fantasmes. Les rapports entre le domaine culturel et le fantasme ne sont donc pas accidentels en psychanalyse. D'où le retournement du discours culturel en discours de l'inconscient.

Le retournement opère surtout entre le fantasme et le mythe. Il n'est donc pas surprenant de voir Freud recourir au mythe d'OEdipe pour dire le complexe nucléaire. C'est dans ce mythe qu'il a trouvé ce qui se cachait au coeur même de l'inconscient.

... Le problème, en vérité, est de savoir comment il se fait que ce qui est au coeur de l'inconscient - le complexe nucléaire - puisse se trouver aussi "ailleurs", et à l'occasion "en clair" dans le mythe (234).

C'est un fait incontestable que le complexe nucléaire se trouvait déjà dans le mythe d'OEdipe avant la découverte de Freud. Mais comment est-il parvenu à rendre compte du fait que le théâtre antique disait en clair ce qui est voilé dans l'inconscient? Freud est arrivé à réaliser cette prouesse en retournant le langage mythique en discours de l'inconscient. Dans OEdipe, le

(234) Ibid., p. 178.

mythe vient occuper toute la place de la théorie et du fantasme. Ce mythe est à la fois une donnée culturelle (un langage symbolique) et un discours fantasmatique, une explication culturelle du drame de la personne et une expression symbolique de l'inconscient.

... Freud est allé chercher l'OEdipe là où il ne se trouvait absolument pas d'une façon manifeste: dans le phantasme du rêve. Mais c'est ensuite, par un retour au mythe, qu'il l'a non pas trouvé, mais retrouvé et que, dans ce mouvement même, il lui a donné son nom. C'est précisément en ceci que consiste, dans ce cas on ne peut plus central, la loi du retournement. Là, on la saisit dans son état naissant et l'on peut voir que Freud y a été soumis dans sa découverte même (235).

En réalité tout était dit à travers la tragédie de Sophocle. Mais en même temps que le mythe exposait en clair la vérité, il la cachait derrière ses images et ses symboles. Le mérite de la psychanalyse est d'avoir découvert que la tragédie grecque n'était qu'un fantasme retourné. Le complexe d'OEdipe a été dégagé en retournant le langage mythique en langage fantasmatique. Le principe du retournement est donc à l'origine de la découverte de ce complexe nucléaire.

(235) Ibid., p. 178.



L'application de la loi du retournement à la dénonciation de la sorcellerie consistera à renverser le langage symbolique magico-religieux en langage de l'inconscient, et à comprendre la relation que le mythe, les images et les symboles entretiennent avec le fantasme dans l'univers des Bantu.



Il y a des conflits psychiques inconscients dans le discours thérapeutique de l'anti-sorcier et la causalité interprétée par l'envoûtement. Ces conflits se manifestent (ouvertement) lorsque le sujet consultant commence à douter de la vérité du discours de l'analyse et amorce son propre procès d'interprétation au sujet de sa tragédie. L'interprétation causale de l'ensorcelé exprime ses propres fantasmes, ses intentions personnelles et ses conflits inconscients. La contestation de l'interprétation divinatoire provoque le renversement de la causalité magique (du symbolisme de la sorcellerie) en langage de l'inconscient. C'est le contenu de ce langage que nous dévoilera l'application du double principe de causalité et de la loi du retournement à la dénonciation de la sorcellerie. Cette application se fera en tenant compte des aspects anthropologiques de ce symbolisme traditionnel.

Par kindoki, l'individu utilise l'ego du groupe pour extérioriser ses peurs et ses pulsions. C'est un moyen de maturation de la personne et de formation de l'identité qui conduit à l'intégrité. Le symbolisme de kindoki fournit le contexte dans lequel l'individu se découvre et s'actualise (236).

(236) MASAMBA, M., op. cit., pp. 8-9.

CHAPITRE IX

ANALYSE DES QUELQUES CAS DE SORCELLERIE

Dans L'impensé du discours (237), Buakasa distingue trois niveaux dans le discours de/sur la sorcellerie: le niveau des événements et des scènes manifestes, le niveau de la lecture ou de l'interprétation de ces événements et de ces scènes, et celui des conflits sociaux. À ces trois niveaux, nous ajouterons deux autres paliers: le domaine subjectif et la dimension transcendante de la dénonciation de la sorcellerie.

Analyser le drame de la sorcellerie c'est dévoiler le contenu psychique inconscient et les intentions profondes qui s'exprimaient à travers le symbolisme traditionnel et les pratiques magiques. Mais avant d'entreprendre cette analyse, donnons quelques précisions concernant les cinq niveaux de la tragédie de la sorcellerie.

Le niveau des événements et des scènes manifestes renvoie à tout ce qui survient dans le domaine

(237) Cf. BUAKASA T. M., L'impensé du discours..., UNASA-CEDAF, 1973, pp. 284-291.

vital de l'envoûte, du sorcier nommé et de l'anti-sorcier. L'événement est constitué par tout ce qui se produit dans le groupe concerné par le drame de l'envoûtement. Tandis que les scènes manifestes forment un ensemble d'actes que les sujets impliqués dans un combat meurtrier croient reconnaître au-delà de l'événement, et qu'ils considèrent comme la cause de leurs souffrances. Cet ensemble est le plus souvent, sinon toujours constitué des paroles prononcées par le sorcier présumé. C'est sur les paroles maléfiques du sorcier que se base l'accusation de sorcellerie. Ces paroles sont liées aux événements douloureux observés dans le domaine vital de l'envoûte.

Les deux aspects, événement et scène manifeste, sont donnés à l'observateur comme des données immédiates, des évidences. C'est ce qu'on voit quand on va dans les villages. Toujours dits explicitement, ils constituent le niveau où la kindoki se laisse saisir comme "objet" d'étude, par exemple. Ils forment en effet le matériel empirique immédiat... (238).

C'est à partir des événements et des scènes manifestes que les Bantu parlent de l'envoûtement. Ces données constituent le matériel empirique de tout procès de sorcellerie. C'est ce matériel que nous appelons le contenu manifeste ou l'aspect apparent du symbolisme magico-religieux.

(238) Idem, Le discours de la "kindoki" ou "sorcellerie", dans Cahiers des Religions Africaines, 6^e année, janvier 1972, vol. 6, (pp. 5-67), p. 43.

Le deuxième niveau est celui de la lecture ou de l'interprétation des événements et des scènes manifestes. Buakasa considère cette instance comme :

un champ général d'interprétation, ou un champ général d'indétermination ou aussi, simplement, un "système d'interprétation" (239).

Il y a plusieurs champs particuliers au sein de ce système, plusieurs chaînes signifiantes ou registres. Le travail d'interprétation faite par l'anti-sorcier consiste à localiser une chaîne signifiante, à faire jouer un modèle, un registre ou un champ d'interprétation, située à l'intérieur des rapports entre les forces vitales d'une structure parentale. La sorcellerie n'a de sens que dans la mesure où elle assume et exprime le combat inévitable, réel ou imaginaire, entre les forces négatives et les forces positives d'une structure ethno-parentale bien déterminée. Elle fonctionne comme une théorie explicative des conflits qui ont lieu au sein des structures parentales traditionnelles.

Parlant de la kindoki comme système ou "théorie", plutôt que de dire qu'elle constitue un champ ou un système général d'interprétation, il faudrait dire une "région" ou un fragment d'un champ des croyances et des représentations (images, mythes, idées ou concepts) au sein d'une société donnée (240).

(239) Ibid, p. 46.

(240) Ibid., p. 47.

Ce champ est une région de la vision magico-religieuse du monde. L'analyse des différents cas de sorcellerie que nous présenterons dans le présent chapitre consistera à dévoiler et à reconstruire les significations profondes que véhicule ce champ d'interprétation, ce fragment des croyances et des représentations, mieux cette causalité culturelle magico-religieuse.

Le troisième niveau défini par Buakasa est composé des conflits individuels et sociaux. À ce niveau, les scènes manifestes se présentent comme des substituts reposant sur un substrat des rapports sociaux. Les événements et les scènes manifestes ne sont en dernière analyse que des expressions des conflits individuels et sociaux (241).

Il s'avère, d'après les analyses faites, que les événements ne sont que des occasions, des moyens des prétextes, des lieux privilégiés d'expression des désirs, des intérêts et des relations sociales. Par le biais de la notion de cause (d'un événement), une relation sociale est reproduite dans l'esprit. Cette personne, c'est un oncle, une mère, un père, un neveu, un fils, etc. On remarquera que cette personne est nommée en terme de parent comme s'il s'agissait d'une relation biologique. En fait, comme la société fonctionne dans ses rapports sociaux par des relations de parenté, la

(241) Cf. Ibid., p. 50.

personne nommée comme cause est bel et bien prise au sein des rapports sociaux où l'on vit (242).

Les accusations de sorcellerie sont considérées par Buakasa comme des occasions, des moyens, des prétextes, des lieux privilégiés, des manifestations symboliques des désirs, des intérêts et des relations sociales. Mais quels sont les désirs et les intérêts qui sont en jeu dans le procès de sorcellerie et poussent les envoûtés à souhaiter la mort de leurs parents sorciers? Pour parvenir à la formulation d'une réponse adéquate à cette question, il faut replacer le combat de sorcellerie dans son contexte parental. En effet, la causalité magico-religieuse utilisée dans la dénonciation de la sorcellerie reproduit des relations parentales dans la conscience de l'envoûté. C'est à l'intérieur de la structure parentale que résident les motifs inconscients et les raisons profondes qui poussent le sorcier à souhaiter la mort de sa victime. Replacée dans le contexte de la parenté (large ou restreinte) la sorcellerie devient une version magico-religieuse du mythe d'OEdipe qui tue son rival, c'est-à-dire son père, pour se marier à sa mère. Mais le complexe nucléaire de la psychanalyse n'est-il pas un phénomène spécifique à la civilisation occidentale?

(242) Ibid., pp. 51-52.

L'universalité du complexe d'OEdipe a été démontrée dans le contexte socio-culturel négro-africain par les Ortigues dans OEdipe Africain. La lecture de cet ouvrage rédigé à partir des observations cliniques des cas de sorcellerie, nous a permis de confirmer la présence de l'OEdipe dans l'histoire individuelle du négro-africain. À ce sujet E. Ortigues écrit ce qui suit:

Enfin la plupart des discussions pour ou contre l'universalité du complexe d'OEdipe, paraissent sans objet, tant elles sont loin des problèmes qui se posent effectivement dans la clinique. Lorsque nous sommes allés travailler au Sénégal, nous avions tendance à penser, comme on nous le répétait de tous les côtés, qu'il n'y avait pas de complexe d'OEdipe en Afrique. Et puis il a bien fallu nous rendre à l'évidence: quel que soit le système familial, partout où une psychothérapie analytique est possible, on retrouve le problème oedipien... (243).

La quatrième dimension que nous définirons dans la tragédie de la sorcellerie sera l'inconscient individuel dont le noyau est constitué par le complexe nucléaire de la psychanalyse. Ce complexe s'exprime à travers le désir de tuer l'autre. En effet, dans le combat de sorcellerie l'ensorcelé souhaite la mort de son bourreau qui n'est autre que son parent (un représentant

(243) ORTIGUES, E., La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie, dans La notion de la personne en Afrique Noire, Colloques internationaux du C.N.R.S., n° 544, Paris, 11-17 octobre 1971, p. 566.

de l'autorité parentale: un père, un grand-père, un oncle, une tante, un neveu, etc.). La causalité culturelle magico-religieuse donne au sujet envoûté une justification officielle de son désir ou de son intention. À travers ce système causal (culturel), le phénomène de la sorcellerie se manifeste comme un complexe des conflits et des tensions subjectives et interpersonnelles.

Il y a donc toute une histoire des conflits et des tensions à faire. On verrait comment ceux-ci naissent, sont refoulés, s'expriment, etc. Mais quelle que soit cette histoire, il est acquis qu'elle est une histoire complexe: qu'au sein d'elle les conflits et tensions viennent d'horizons divers, sont lointains ou présents, rencontrent parfois des difficultés de s'exprimer, connaissent des transformations ou des modifications, sont déplacés, déguisés, transposés, etc. (244).

Quelle est cette histoire des conflits et des tensions que nous devons écrire ou reconstruire? Est-ce une simple histoire des tensions sociales? Ne percevons-nous pas l'existence des conflits psychiques inconscients derrière le masque des rapports sociaux et ethniques? Comment parvenir à démontrer les mécanismes inconscients qui supportent la dénonciation de la sorcellerie et exploitent la causalité culturelle?

(244) BUAKASA T. M., Le discours de la "kindoki" ou "sorcellerie", dans op. cit., p. 61.

La position de toutes ces questions fondamentales nous amène à chercher en deça des conflits sociaux et parentaux et des explications magico-religieuses, les aspects inconscients de la tragédie de la sorcellerie. Ce sont ces aspects qui échappent au contrôle de la "conscience collective" et influent sur les comportements des envoûtés, des anti-sorcières et des sorcières. Leur dévoilement ne peut se faire que par le biais d'une lecture psychanalytique du drame ou de la dénonciation de la sorcellerie.

L'interprétation psychanalytique du discours de l'envoûtement et de son langage symbolique consistera à renverser la causalité magico-religieuse en causalité psychique inconsciente. Ce renversement sera provoqué par l'analyse des processus transférentiels dans le symbolisme de sorcellerie.

En effet, la méthode psychanalytique est spécialisée dans l'interprétation du transfert et de la résistance, des fantasmes de désir et des diverses formations de l'inconscient comme les rêves, les traumatismes infantiles et le complexe d'Œdipe.

Ce qui importe dans l'approche psychanalytique de la dénonciation de la sorcellerie c'est

l'interprétation du transfert et du contre - transfert. Pour Ghyslain Charron, s'inspirant de M. Neyraut, le transfert est le "quiproquo" de l'inconscient (245); c'est la mobilisation de l'inconscient de l'analysant en relation avec son analyste. Dans les procès de sorcellerie, le transfert se présente comme la mobilisation des aspects inconscients de l'envoûté et du sorcier nommé en rapport avec le discours interprétatif de l'anti-sorcier. Le contre - transfert, défini en psychanalyse comme la mobilisation de l'inconscient de l'analyste en relation avec l'analysant, est aussi présent dans la cure de désenvoûtement. En effet, pendant la cure mantique, l'anti-sorcier mobilise son inconscient en relation avec l'inconscient de son patient. D'ailleurs son travail divinatoire s'effectue au niveau inconscient. L'interprétation psychanalytique de la cure du désenvoûtement et de la dénonciation de la sorcellerie n'est possible qu'à partir du transfert et du contre - transfert.

Le propre de la psychanalyse par rapport aux autres techniques thérapeutiques est de considérer le transfert comme la mise en scène des désirs inconscients et de faire l'interprétation son acte fondamental. Les analystes sont

(245) CHARRON, G., Observer, interpréter et théoriser en psychanalyse, dans la Revue de l'Université d'Ottawa, vol. 55, octobre-décembre, 1985, n° 4, (pp. 74-84), p. 74.
Cf. NEYRAUT, M., Le transfert, Paris, P.U.F., 1974, p. 7.

convaincus que les autres techniques - thérapie comportementale, bio-énergie, techniques du corps psychodramatique, etc., - tiennent leurs résultats du pouvoir transférentiel mis en jeu à leur insu. Alors que ces techniques utilisent essentiellement la suggestion et la catharsis, la psychanalyse postule que, grâce au travail interprétatif et à la perlaboration, vérité et efficacité peuvent converger. Elaboration du sens, analyse de la relation transférentielle, remémoration des souvenirs et interprétation des fantasmes, vont de pair. De même, selon cette théorie vont de pair la dissolution du transfert et la dissolution des identifications inconscientes qui aliénaient le sujet et le ligotaient... (246).

La pratique de l'anti-sorcier, comme d'ailleurs le discours de la sorcellerie en général, est une instance transférentielle. Elle est la mise en scène des désirs inconscients de l'anti-sorcier, de l'envoûté et du sorcier présumé. L'approche psychanalytique permet d'interpréter son acte fondamental. D'ailleurs le travail thérapeutique du désorceleur traditionnel tient ses résultats du pouvoir transférentiel agissant à son insu. Son efficacité symbolique dépend du transfert et du contre-transfert.

En tenant compte des mécanismes inconscients qui sont en oeuvre dans le procès de sorcellerie, nous serons en mesure de provoquer la dissolution du transfert

(246) Ibid., p. 79.

et des identifications inconscientes qui aliènent et ligotent les sorciers, les anti-sorciers et les ensorcelés.

Après avoir écouté depuis notre naissance le discours de la sorcellerie et vécu dans l'angoisse et la peur qu'engendre l'imminence de la mort, le temps est venu d'interpréter nos fantasmes, d'exhumer nos souvenirs et d'analyser nos relations transférentielles et contre-transférentielles qui s'expriment à travers le langage symbolique traditionnel. Une telle démarche analytique servira à la mise au point d'une technique d'interprétation du phénomène de la sorcellerie tel qu'il se présente dans l'univers ethno-parental des Bantu.

L'élaboration du sens caché du discours de/sur la sorcellerie et de son symbolisme traditionnel entraîne inéluctablement la délivrance des sujets envoûtés. Car, elle contribue à la transformation de leur histoire, présente, passée et à venir, à la découverte et à l'actualisation de leurs personnalités.

L'écoute et l'analyse de la dénonciation de la sorcellerie nous montre une cinquième dimension de ce drame ou de cette tragédie humaine: la recherche de l'identité, de la liberté, du sens de l'existence.

individuelle et collective. Telle est la signification ultime de la lutte que mène sans cesse l'envoûté contre le sorcier au sein des différentes formations ethno-culturelles traditionnelles. Cette signification profonde constitue ce que nous appellerons désormais la dimension transcendante virtuelle présente dans le combat de sorcellerie. Nous ne parviendrons à découvrir cette réalité qu'après avoir renversé le discours magico-religieux de/sur la sorcellerie (la causalité culturelle magique) en discours de l'inconscient. L'analyse de l'inconscient nous dirigera au coeur de la conscience de tout sujet impliqué dans un procès de sorcellerie et qui cherche à donner un sens, une signification humaine à son existence, c'est-à-dire à sa vie et à sa mort. Refaire le chemin tortueux que parcourt le sujet muntu en reconstruisant l'histoire de ses tensions et de ses conflits, tel est le but que nous poursuivons dans cette approche psychanalytique de quelques cas de sorcellerie tirés d'un échantillon de 518 personnes traitées entre 1978 et 1984 dans le service pastoral des envoûtés du Renouveau Charismatique (247).

(247) Le Renouveau Charismatique est un mouvement de prière et d'étude biblique qui réunit tous les chrétiens du monde autour du Christ. Il existe au Zaïre depuis 1973-1974. L'auteur de cette thèse a été animateur de ce mouvement de 1974 à 1982; il s'est particulièrement occupé de la délivrance des envoûtés à Kinshasa, à Lubumbashi (Zaïre), à Bruxelles et à Ottawa.

L'approche ou la lecture psychanalytique de la dénonciation de la sorcellerie débutera par la description et l'examen du cas psychologique soigné par l'anti-sorcière Makenga wa Nzambi à Mbuji-Mayi et au village thérapeutique de Tomba, dans la région (province) du Kasai-Oriental au Zaïre. L'étude de cette tragédie humaine nous donnera l'occasion d'élaborer la technique d'interprétation que nous utiliserons dans l'analyse de quatre cas de sorcellerie observés pendant trois ans dans le cadre de la pastorale des envoûtés banpu au Zaïre et en Europe (en Belgique).

Notre démarche analytique comprendra trois phases. La première phase sera une présentation succincte des événements et des scènes manifestes. La seconde phase procédera à l'analyse de l'interprétation causale de l'anti-sorcière et de ses rapports avec les sujets concernés par ce procès de sorcellerie. La troisième étape établira la distinction entre la causalité culturelle magique et la causalité psychique inconsciente. Cette dernière phase examinera les aspects subjectifs et inconscients (de la crise de sorcellerie) par le biais de l'interprétation du transfert et du contre-transfert.

Dans la cure du désenvoûtement le transfert et le contre-transfert agissent tant dans le discours

thérapeutique de l'anti-sorcière que dans les paroles et les réactions de ses consultants et de l'annonciateur. L'analyste de la dénonciation de la sorcellerie doit surveiller les divers mouvements de l'inconscient, ses déguisements, ses déformations et ses manifestations symboliques et magiques à travers l'interprétation de l'anti-sorcière et les commentaires des envoûtés. Cette surveillance lui permet de dévoiler et de démonter les mécanismes profonds et le contenu latent du symbolisme de la sorcellerie. Les pratiques et les paroles de l'anti-sorcière peuvent être considérées comme des expressions culturelles et techniques des conflits personnels et interpersonnels. L'approche psychanalytique de la thérapie traditionnelle s'intéresse à l'analyse des aspects conflictuels de la crise de la sorcellerie.

21. Premier cas. Makenga et l'interprétation d'une crise parentale de sorcellerie.

Les événements et les scènes manifestes.

Au sein du domaine vital de P (le père des enfants ensorcelés)

- La mort de son troisième fils.
- Les paroles sorcelleriques prononcées par le grand-père à la tombe du jeune défunt.

- Les paroles prononcées par le fils héritier de P le jour où ils sont allés manger la viande de chèvre chez le grand-père: "Papa, je ne veux plus jamais aller manger de ces chèvres de malice (248).
- La conduite du fils héritier à l'égard de son père:
"L'enfant n'obéissait plus à son père, et ne supportait même plus sa présence, puisqu'il refusait d'ouvrir la porte de sa chambre quand son père voulait y entrer (249). Seule sa mère pouvait entrer dans sa chambre.
- L'échec du fils héritier à l'école.
- La maladie incurable du plus jeune fils de la famille.

Dans le cadre de la consultation mantique

- Il y a d'abord la rencontre de P avec Lufuluabo, le père franciscain luba-muntu qui faisait des enquêtes sur la sorcellerie.
- La rencontre de Lufuluabo avec l'anti-sorcière.
- le contact de P avec Makenga et l'interprétation mantique.

(248) LUFULUABO, M., L'Anti-sorcier..., Éditions Francis-caines, 1977, p. 49.

(249) Ibid., p. 50.

L'interprétation anti-sorcière et les réactions des
envoûtés

Lors de la première consultation qui eut lieu au domicile de P à Mbujimayi, Makenga affirma que:

- les deux époux concernés par le drame de la sorcellerie étaient honnêtes;
- le couple avait beaucoup d'enfants (signe de bénédiction), surtout des filles (signe de malédiction), deux garçons seulement;
- les deux garçons étaient malades.

...; le petit souffre du coeur, le grand souffre de la tête... Ils sont tous deux condamnés à mort; le petit devait mourir en janvier 1975, et le grand, en décembre 1974 (250).

On demanda alors à Makenga d'où venait la maladie. Elle n'était pas l'oeuvre de Dieu; elle était due à la malveillance des hommes. Quels étaient ces hommes,...? ... Elle ne cita qu'un seul nom; celui du père, grand-père des enfants (251).

Cette dénonciation du coupable provoqua une série des réactions chez l'annonciateur et le consultant. Examinons ces réactions pour mieux poser le problème de l'existence d'une causalité psychique inconsciente dans cette crise parentale de sorcellerie.

(250) Ibid., p. 45.

(251) Ibid., p. 46.

La réaction de Lufuluabo, l'annonciateur

L'annonciateur joue un rôle très important dans la dénonciation de la sorcellerie. C'est lui qui suggère au sujet envoûté d'aller consulter un anti-sorcier capable de le protéger contre les attaques de sorcellerie. Il est l'intermédiaire entre le thérapeute et le consultant, le premier initiateur (officiel) à l'interprétation anti-sorcière.

Lufuluabo occupe la position d'annonciateur dans le cas de sorcellerie que nous sommes en train de décrire. Sa réaction à l'égard de l'interprétation anti-sorcière exprime ce qui se passe dans l'esprit d'un sujet qui est engagé dans un combat invisible. Reproduisons cette réaction avant d'aller dégager son contenu inconscient.

Personnellement, dit Lufuluabo, je m'attendais à entendre citer le nom du grand-frère du père des enfants, leur oncle paternel. En effet, son attitude, depuis longtemps, était étrange. Quand les enfants étaient malades, non seulement il n'en était jamais affecté, mais, semblait s'en réjouir... J'étais au courant de son attitude, et je m'attendais, à cause de cela, entendre Makenga le désigner comme coupable.

... C'est un homme qui a échoué dans sa vie, et qui est en parfait contraste avec son frère,

homme honnête et travailleur, qui a réussi dans sa vie par son travail et son honnêteté. Il est en effet très estimé de ses patrons, qui lui ont confié d'importantes responsabilités. Il était donc compréhensible que son frère ressentait profondément son échec, et que sa rancune se reverse sur les enfants de son frère, qu'il souhaite voir son frère perdre tous ses fils, c.a.d. ses héritiers, ce qui lui aurait permis d'avoir éventuellement une large part d'héritage.

Et bien, contrairement à ce que je pensais, Makenga ne cita en aucun moment son nom... (252).

La réaction de Lufuluabo dénote le conflit qui existe le plus souvent entre les frères aînés et leurs puînés dans la plupart des ethnies bantou et négro-africaines. Le paradigme de ce conflit nous est donné par le récit biblique du meurtre d'Abel, le juste, par son frère aîné Caïn. L'interprétation africaine de ce récit nous amène à conclure que Caïn est le premier sorcier de l'humanité.

Mais qu'est-ce qui poussa Caïn à commettre ce meurtre? La Sainte Bible nous dit qu'il était jaloux de son frère Abel sur qui l'Éternel porta un regard favorable (253). À l'instar de Caïn, l'aîné d'une famille négro-africaine, jaloux du succès de son puîné,

(252) Ibid., p. 46.

(253) Cf. La Sainte Bible. Traduction Second, Gn. 31: 4-8.

souhaite la mort de celui-ci dans le but de s'emparer de ses richesses. Cette attitude engendre des tensions au sein de la fratrie.

Dans les structures patriarcales bantu-luba, les conflits de sorcellerie qui opposent deux frères sont le plus souvent liés au problème d'héritage ou de partage des richesses entre les fils héritiers et les oncles paternels. D'ailleurs nous retrouvons le même phénomène dans la plupart des ethnies bantu et négro-africaines, patrilineaires ou matrilineaires.

Lufuluabo vit dans ce combat meurtrier entre les frères aînés et les jeunes gens qui ont réussi dans leur vie sociale et professionnelle. Il interprète la situation dramatique de son ami à partir de son vécu. Mais l'explication causale de Makenga ne tient pas compte de cette réalité. D'où la surprise de l'annonceur.

J'ai demandé à notre ami comment il se faisait que Makenga ne voyait pas les dispositions mauvaises de son frère, qui ne faisaient pourtant aucun doute, mais seulement celles de son père. Il m'a répondu que son frère a peu de personnalité, et qu'il vit entièrement soumis à leur vieux père. S'il a de mauvaises dispositions vis-à-vis des enfants, cela ne doit pas venir initialement de lui: "Il vivait d'abord sous mon toit, et partageait notre table, a-t-il continué, mais un jour il s'est enfui et est allé se réfugier

chez nos vieux parents, sous prétexte que chez moi il était combattu par des êtres mystérieux" (254).

La question que pose Lufuluabo à P mérite d'être analysée en profondeur. Pour Lufuluabo, Makenga devait en principe désigner le frère aîné de P comme sorcier. Mais l'anti-sorcière nomma le père de P au lieu du frère aîné. Cette désignation n'exprime-t-elle pas les conflits psychiques inconscients qui existent entre un père très autoritaire et ses fils? En outre, la rivalité entre les deux frères n'est-elle pas une conséquence de ces conflits psychiques profonds?

La recherche des réponses adéquates à ces deux questions ramène à notre mémoire le souvenir d'un rêve que nous a raconté un sujet envoûté. C'était un intellectuel qui avait bien réussi dans sa carrière universitaire et qui voyait en rêve son frère aîné. Celui-ci voulait à tout prix la disparition physique de son puîné.

Une nuit, alors que le petit frère dormait profondément, il se retrouva en face d'un inconnu qui avait un poignard dans ses mains. Observant attentivement le visage de cet individu, il se rendit compte que c'était son père bien-aimé. Cette révélation le troubla. Il se

mit alors à prier et à demander la véritable identité de l'inconnu. Pendant la prière, le visage du père devint celui de son frère aîné. Il cessa de prier et se réveilla.

En parlant avec cet homme, nous avons constaté qu'il aimait beaucoup son père et détestait son frère aîné. Il sentait aussi qu'il avait une dette à l'égard de son père qui l'avait mis au monde et bien élevé.

En analysant plus tard ce rêve, nous sommes parvenus à découvrir son contenu latent. En effet, ce rêve était l'expression déguisée d'un conflit psychique inconscient qui existait entre le fils et le père. Mais ce conflit s'était incarné dans le procès de sorcellerie qui avait lieu entre le fils bien-aimé du père et le frère aîné.

L'interprétation psychanalytique de ce rêve nous a permis d'aider le sujet envoûté à découvrir le véritable motif qui était à la base de son conflit avec son frère. Arrêtons-nous un peu à la lecture psychanalytique de rêve pour montrer le procédé que nous avons suivi dans la découverte du contenu inconscient de notre ami.

D'après la méthode d'investigation psychanalytique, le rêve tel qu'il se trouve dans notre mémoire doit être opposé au matériel qui nous sera livré plus tard par l'analyse. Le premier texte du rêve est son contenu manifeste; tandis que le deuxième texte est son contenu latent.

Le travail du rêve consiste à transformer le rêve latent en rêve manifeste. Le travail d'analyse est l'opposé du travail du rêve; il aboutit à une transformation en sens inverse (du rêve manifeste en rêve latent) (255).

Dans le rêve manifeste de notre sujet envoûté, le visage du père était devenu le visage du frère aîné. Dans l'analyse, nous avons pratiqué l'opération inverse; le visage du frère aîné est redevenu le visage du père. le contenu manifeste de ce rêve était bel et bien lié à son contenu latent.

Il y avait donc un rapport entre l'inconnu portant un poignard dans ses mains, le visage du père et celui du frère aîné sorcier. Mais le travail de

(255) Cf. FREUD, S., Le rêve et son interprétation, Gallimard, 1925.

condensation et le procès de dramatisation compliquèrent et brouillèrent le sens profond de cette liaison. La croyance en la sorcellerie déplaça toute l'attention du rêveur sur le sorcier nommé, l'empêchant ainsi d'analyser son propre conflit.

L'analyse de ce rêve nous montre qu'il y a un lien entre "le drame de dépasser les frères (256)" et la tension existant entre l'autorité paternelle et le fils héritier en Afrique noire. Cette découverte a déjà été réalisée par les Ortigues au Sénégal. En effet, l'étude clinique des cas 92, 108, 202 dans OEdipe africain présente la lutte entre frères comme un déplacement de la réalité oedipienne (257). N'est-ce pas ce qui se passe entre Makenga et Lufuluabo. L'anti-sorcière désigne le grand-père des enfants comme coupable. Mais Lufuluabo pense que c'est le frère aîné de P (cet homme qui n'a pas réussi dans sa vie), qui envoûte les deux garçons malades.

La dénonciation du père provoque un contre-transfert chez l'annonciateur. Ce contre-transfert manifeste la résistance de l'inconscient dans le discours de

(256) Cf. ORTIGUES, E. et M.C., OEdipe Africain, L'Harmattan, 1984, pp. 80-115.

(257) Ibid., p. 92 (voir la première partie de cette recherche).

la sorcellerie. La réaction inconsciente de Lufuluabo veut déguiser et déformer les motifs profonds de cette crise de sorcellerie en déplaçant l'attention du sujet envoûté sur son frère. C'est le même travail de déplacement que nous retrouvons dans les rêves. Freud explique cette opération complexe en ces termes:

Pendant que le travail de rêve s'accomplit, l'intensité psychique des idées et des représentations qui en font l'objet se transporte sur d'autres, sur celles précisément que nous ne nous attendions pas du tout à voir ainsi accentuées."

C'est ce transfert de l'accent psychique qui contribue le plus à obscurcir le sens du rêve et à rendre méconnaissables les relations entre rêve manifeste et rêve latent (258).

Dans les rêves d'envoûtement l'accent est mis sur le sorcier ou l'attaque de sorcellerie. Le sorcier constitue le contenu manifeste de ces rêves. Mais ce contenu n'est en réalité qu'une dramatisation des conflits psychiques profonds.

Dans le rêve analysé précédemment, le frère aîné sorcier symbolisait les désirs inconscients du sujet envoûté; c'est la manifestation dramatique de la face inconnue de sa vie intime. Le poignard que portait l'homme au visage inconnu représentait tout ce qui

l'avait traumatisé et blessé dans son enfance, c'est-à-dire durant la période où l'envoûté était totalement soumis à l'autorité de son père.

L'analyse en profondeur de ce rêve nous a permis d'aider le sujet envoûté à prendre conscience de ses conflits réels et imaginaires. Ce sont ces conflits qui formaient le contenu latent de sa crise de sorcellerie.

En exhumant le souvenir de ce rêve pendant l'analyse de la dénonciation de la sorcellerie formulée par Makenga, nous entreprenons l'analyse du transfert de l'anti-sorcière et du contre-transfert de l'annonciateur.

Le travail de Makenga a contribué à la mobilisation de l'inconscient de Lufuluabo, c'est-à-dire de sa peur d'être ensorcelé par un frère qui a échoué dans sa vie et qui est jaloux de sa réussite sociale et professionnelle. Il projette sa peur dans la situation dramatique de P.

La réaction de P face à la dénonciation de l'anti-sorcière

Contrairement à Lufuluabo, le chef du domaine envoûté accepta sans aucun doute l'interprétation causale

de Makenga. Le jugement de P était fondé sur le changement qu'il avait constaté dans le comportement de son vieux père, les paroles que celui-ci avaient prononcées à la tombe de son petit-fils et la déclaration faite par le fils héritier au sujet de la viande de chèvre offerte par le grand-père.

Ce qui est très intéressant, c'est la réaction de P lorsque Makenga déclara que sa mère était innocente. Cette déclaration provoqua un sentiment d'admiration chez P. Il était heureux de savoir que sa mère aimait beaucoup ses petits-fils, tandis que son père les haïssait. Qu'est-ce qui se cachait et s'exprimait à travers cette hostilité envers le père et l'attachement à la mère? Nous aborderons cette question après avoir distingué la causalité culturelle magique et la causalité psychique inconsciente dans cette dénonciation de la sorcellerie.

La causalité culturelle magique et l'interprétation anti-sorcière

La causalité démontrée à laquelle adhèrent tous les sujets impliqués dans ce procès de sorcellerie, c'est la causalité magique ou la causalité culturelle mystico-religieuse. L'anti-sorcière interprète le drame de la famille de P en s'inspirant de cette conception causale

traditionnelle. Mais sa thérapie, mieux son discours thérapeutique, est une interprétation particulière de la situation de son consultant. Elle s'enracine dans le cadre anthropologique et magique traditionnel, et est déterminée par la situation particulière qu'elle analyse.

L'interprétation mantique, en tant que système de pensée et pratique thérapeutique, est fondée et garantie par une réponse vraie, une divination correspondant aux faits vécus par le sujet envoûté. Sa principale fonction est d'éclairer l'individu sur l'origine ou les causes de ses malheurs. Elle accomplit cette tâche en fournissant une interprétation satisfaisante au patient. Cette interprétation est basée sur la lutte entre les forces nuisibles et les forces bénéfiques dans l'existence humaine. Les désordres psychiques, la malchance, les souffrances et les maladies sont interprétés comme des effets de cette lutte permanente. D'où la nécessité de chercher leurs véritables causes dans la communauté parentale composée de plusieurs forces qui sont en interaction. La première tâche de l'anti-sorcier est de dévoiler les causes de la misère et de la maladie dans l'existence de son patient.

La maladie étant une source de désordre non négligeable, les populations, pour assurer bonheur, paix, sécurité, avaient, très tôt, mis en place des institutions multiples ayant une

fonction préventive ou curative, garantissant aussi bien l'individu (dans sa totalité organo-psychique) que le groupe (totalité socio-culturelle) contre les diverses agressions.

Détectant les causes d'agression et réduisant la violence issue des conflits se développant à l'intérieur du microcosme humain (opposition des hommes entre eux) - d'où la multiplicité hiérarchisée, des institutions d'arbitrage des conflits possibles, à telles enseignes que tous les cas de figures possibles sont théoriquement, prévus - ou de l'inquiétant espace mésocosmique (le monde "naturel"), qui l'entoure, avec ses implacables lois, assurant ou rétablissant le bien-être physique ou mental ainsi que, généralement, la concorde dans la collectivité, les praticiens sont d'indispensables médiateurs; agents de consensus, garants de la culture, ils détiennent les principes d'harmonie, d'équilibre dont tous ont besoin (259).

L'anti-sorcière Makenga travaille dans le cadre d'une institution de recherche mise en place par les anciens Bantu-Luba pour prévenir et traiter les cas de sorcellerie, afin de garantir la sécurité tant au niveau de l'existence individuelle qu'au niveau de la communauté clanique et parentale. Elle atteint cet objectif lorsqu'elle parvient à découvrir le sorcier qui attaque ses patients et veut les tuer.

(259) SOW, I., Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire, Payot, 1978, p. 55. (Le chapitre 2 de cet ouvrage étudie le statut du thérapeute traditionnel en Afrique Noire).

Après la désignation du coupable, Makenga démontre l'efficacité de sa pratique anti-sorcière en délivrant les sujets ensorcelés de leurs souffrances et de leurs maladies. Cette délivrance se manifeste normalement par la guérison organo-psychique des patients et le rétablissement de la paix au sein de leurs communautés parentales. Une telle opération implique la mise en sourdine des conflits réels et imaginaires qui sont à la base du procès de sorcellerie.

Dans le cas de P, la thérapeute traditionnelle arrive à déplacer les conflits inconscients qui existent entre l'autorité du clan patriarcal (G) et son fils aimé en les transformant en combat magique. Le symbolisme magique de la sorcellerie lui donne la capacité de sublimer les tendances agressives de P. (son hostilité envers son père, son attitude autoritaire à l'égard de son fils héritier et son dédain vis-à-vis de son frère aîné qui n'a pas réussi dans la vie) et de projeter sa culpabilité et ses conflits psychiques sur le sorcier désigné. Toutes ces opérations s'effectuent de façon inconsciente à travers la cure divinatoire de Makenga.

Les mêmes opérations étaient en oeuvre dans le premier entretien que l'anti-sorcière a eu avec le fils héritier. En effet, pour apprivoiser ce garçon devenu

farouche, elle lui dit qu'il était un beau garçon. Puis elle affirma que c'était son grand-père qui lui avait mis des dents de chèvres dans son front. Elle transféra ainsi toute son hostilité (à l'égard de son père) sur le grand-père sorcier. Cette opération transférentielle contribua à la réconciliation (partielle et temporaire) du fils héritier avec son père.

En écoutant attentivement l'interprétation de Makenga, nous sommes surpris de constater le silence que cette thérapeute affiche à propos de tous les conflits réels ou illusoire qui déchirent et perturbent l'équilibre psychique de tous les sujets impliqués dans ce procès. De plus elle ne donne à ses patients aucune possibilité d'exprimer leurs conflits personnels.

D'ailleurs Makenga monopolise la parole. Elle fait juste le contraire de ce que ferait un analyste freudien. Elle parle elle-même, au lieu de laisser parler le patient. C'est elle qui donne l'interprétation de toutes les situations tragiques vécues par la famille de P. Les sujets envoûtés ne prennent la parole que pour approuver le discours divinatoire de la thérapeute traditionnelle.

F, le fils héritier souffrant d'une crise psychologique et concerné au plus haut point par cette attaque de sorcellerie, n'intervient pas dans la cure de l'anti-sorcière. Il n'a même pas été informé de ce qui se passait autour de lui et dans la maison paternelle. Son père fit recourt au principe de bienséance pour le contraindre à recevoir Makenga dans sa chambre. Il ne l'avertit même pas du motif de leur voyage au village thérapeutique. F subit une véritable violence de l'interprétation.

En outre, le grand-père sorcier ne dit aucun mot devant l'anti-sorcière. Ce silence du sorcier permit à l'analyste traditionnelle d'imposer son interprétation. Elle parvint aisément à transférer les maux de tout le clan paternel sur le vieillard. Ce transfert provoqua une réelle satisfaction chez P.

En fait, P était très heureux de savoir que sa mère aimait beaucoup ses enfants, tandis que son père les haïssait et cherchait à les tuer. Cette attitude exprimait clairement les désirs inconscients de cet individu au sujet de son père. Il voulait supprimer son père qui l'empêchait de jouir librement de l'amour maternel. N'est-ce pas le même désir que nous découvrons chez son fils héritier?

L'interprétation magique et culturelle utilisée dans la thérapie de Makenga aveugle P et l'empêche de devenir conscient de ses désirs cachés. La dénonciation de la sorcellerie lui donne la capacité de refouler ses conflits inconscients. Mais la désignation du père comme coupable, la contestation timide de l'annonceur et la réaction (après-coup) du fils héritier nous révèlent tour à tour le contenu latent de cette crise parentale de sorcellerie. Ce contenu se manifeste surtout à travers la causalité interprétée par F.

La causalité interprétée de F et la causalité
psychique inconsciente

F est l'héritier légitime de tous les biens de P. C'est lui qui devra un jour assumer la tâche de chef de famille après la mort de son père. Cette position explique toute l'attention que P donne à la réussite scolaire et sociale de son fils aîné, mais aussi les conflits psychiques inconscients qui opposent les deux personnes.

Le père et son héritier sont à la fois semblables et différents. Ils ne se comprennent pas. Et pourtant ils cherchent tous les deux le bonheur de la famille et les succès personnels. Mais le fils ne veut

pas faire le singe de son père. Il réclame sa liberté et cherche sa propre identité..

Dès le début de la crise psychologique de F, il s'est établi une divergence entre l'interprétation du père et celle du fils héritier. Mais le père, sûr de son autorité, n'a pas tenu compte de cette divergence.

Comme nous l'avons souligné précédemment, il s'agit dans cette tragédie humaine d'une véritable violence de l'interprétation (au sens que P. Aulagnier donne à cette expression dans La violence de l'interprétation (260) de la part d'un père très autoritaire, élevé lui-même par un père ayant une personnalité imposante. C'est cette violence de l'interprétation (individuelle) qui est à la base de la réaction violente du fils héritier à l'égard de son père. Ne pouvant plus tolérer de subir la loi du père, F demande son autonomie auprès de P. Cette recherche d'autonomie coïncide avec ce que Aulagnier appelle "l'avènement du JE".

(260) Cf. CASTORIADIS-AULAGNIER, P., La violence de l'interprétation. (Voir aussi l'article de CHARRON, Ghislain, P. CASTORIADIS-AULAGNIER: La violence de l'interprétation, du pictogramme à l'énoncé... dans Interprétation, n° 21, Printemps, 1979).

Il existe un rapport entre le JE et la causalité interprétée. Pour montrer ce rapport, reconstruisons le processus qui a amené F à devenir une personnalité capable d'interpréter sa propre situation. La reconstitution de ce processus se fera selon la causalité envisagée sous l'angle inclus dans la représentation.

D'après Aulagnier, l'activité de représentation implique trois processus constitutifs de l'espace psychique:

- la représentation pictographique implique le processus originaire;
- la représentation fantasmatique, le processus primaire;
- la représentation idéique, le processus secondaire, l'avènement du JE.

L'avènement du JE ne peut s'accomplir sans la violence primaire de l'infans par le porte-parole, la mère. Dans le cas de sorcellerie que nous analysons, cette violence se fait par le biais de l'initiation aux pratiques et au langage magiques. Cette initiation est assurée par les parents, l'annonceur et l'anti-sorcière de Tomba.

L'excès de violence, c'est-à-dire la violence secondaire pousse le JE à recourir à la "pensée magique" pour donner sens à son éprouvé. Le JE tombe ainsi dans une "sorte de délire d'interprétation"; il tire des déductions erronées de faits (vrais) qui se passent dans son existence. C'est un type de pathologie très répandu chez les Bantu (qui traversent souvent des crises d'envoûtement).

Pour ce qui concerne F, nous ne sommes pas en mesure de reconstituer son vécu au niveau original. Lorsqu'il avait commencé à détester ouvertement son père et à manifester son attachement à l'endroit de sa mère, il fonctionnait déjà selon le postulat du primaire; il se posait comme un effet de tout-pouvoir du désir de l'autre.

Dans ce stade, le désir de l'autre était devenu la seule obsession de F. Cette obsession s'exprime en ces mots: "Mon père ne m'aime plus parce qu'il aime un/une autre à ma place (mon cousin paternel et ma petite soeur qui ont réussi dans leurs études). Il me refuse le plaisir qu'il me doit".

Derrière cette plainte, nous voyons le fils héritier réclamant à son père son héritage. Ne sommes-nous

pas en face d'une scène fantasmatique? Que désire obtenir F de la part de son père?

La première solution apportée par P à la crise de son fils héritier exprime clairement le désir de ce dernier. Lorsque le père demanda au fils ce qu'il voulait obtenir comme compensation à la perte d'affection occasionnée par la présence de son cousin paternel à la maison familiale, F lui réclama beaucoup de choses. Et le père lui procura tout ce qu'il avait exigé, essayant ainsi de réparer sa faute. Mais les biens matériels ne pouvaient satisfaire le désir inconscient du fils.

Après la réception de ses nombreux cadeaux, le fils héritier changea son attitude à l'égard de son cousin paternel croisé. Par contre, il devint l'ennemi juré de son père et commença à entendre une voix étrange qui lui disait: "C'est inutile; il ne faut plus te donner cette peine-là. À quoi bon! Ton papa te tourmente pour rien!" À force d'entendre cette voix à l'oreille, F ne pouvait plus étudier.

Mais la voix qu'entendait F n'était-elle pas la contestation inconsciente du destin que son père voulait à tout prix lui imposer? "Tu dois devenir un homme riche

et honnête comme ton père". En refusant d'aller à l'école, F ne remettait-il pas en question la voix du père, c'est-à-dire son autorité?

Nonobstant les efforts déployés par P pour le rétablissement psychologique et la réussite scolaire de son fils héritier, celui-ci a totalement échoué dans sa vie et demeure un problème psychologique et familial. Lors de sa dernière rencontre avec Lufuluabo, le conseiller spirituel de la famille, il affirma ce qui suit: "C'est mon père qui est la cause de mon retard en classe; il ne veut pas me laisser vivre dans la liberté". Telle fut l'interprétation causale de l'ensorcelé. Et cette explication n'est ni magique, ni religieuse, ni symbolique, mais fantasmatique. Elle renverse la dénonciation de la sorcellerie en un langage de l'inconscient.

À travers ce renversement du symbolisme magique en un discours fantasmatique, nous voyons le précurseur du JE, le sujet de l'inconscient qui n'est autre chose que le sujet de la dénonciation de la sorcellerie.

Le sujet de l'inconscient est cette auto-représentation dans, et par laquelle, le phantasme se reconnaît comme réponse et effet de l'interprétation que l'activité primaire forge du désir de l'Autre (261).

(261) CASTORIADIS-AULAGNIER, P., La violence de l'interprétation, P.U.F., 1975, p. 91.

F interprète son échec en fonction de sa haine contre son père qui le prive de la satisfaction de son désir d'être libre de jouir de l'amour maternel.

Le même phénomène se présente dans les rapports que P entretient avec G, son propre père, le grand-père de F. En prenant son père pour sorcier, c'est-à-dire un homme capable de détruire la vie de ses petits-fils et de vouloir le malheur de son fils, P interprète les événements qui se sont produits dans son domaine vital en fonction de la haine qu'il éprouve inconsciemment à l'égard de G qui l'a toujours privé de l'amour maternel. L'interprétation de Makenga a propos du comportement de la mère de P et de la conduite de G nous met ainsi en face du complexe nucléaire de la psychanalyse. C'est le même complexe que nous retrouvons dans l'accusation formulée par F à propos de P. Précisons d'abord le sens de ce complexe avant d'approfondir l'analyse de ses mécanismes profonds dans la dénonciation de la sorcellerie. Dans OEdipe africain, les Ortigues définissent le complexe nucléaire de la psychanalyse en ces mots:

On appelle "complexe d'OEdipe" le processus psychologique de la différenciation sexuelle entre fille et garçon qui se manifeste par une attirance de l'enfant pour le parent de sexe opposé, accompagnée d'ambivalence ou de rivalité pour le parent du même sexe. Cette définition est purement symptomatique ou éthologique. L'apparition de la sexualité

infantile semble correspondre à une période de sensibilisation au congénère comparable à ce que les ethologues ont observé chez les animaux. Les jeux d'attirance et de rivalité sexuelles ne sont pas propres à l'espèce humaine, et l'inhibition qui retient le jeune mâle à copuler avec sa mère a pu être observé chez des singes et d'autres espèces. Ce qui distingue l'homme de l'animal c'est que la référence au père s'inscrit d'une manière stable dans le langage et les institutions, ce qui fait apparaître une importante différence entre l'inhibition et l'interdit (262).

Aucun sujet humain n'échappe aux jeux de rivalité et d'attirance sexuelles que décrivent les Ortigues. Ce phénomène a d'ailleurs été observé tant chez les hommes que chez les animaux. La différence entre l'être humain et l'animal réside dans le fait que chez le premier la référence au père est inscrite d'une façon stable dans le langage et les institutions. D'où la distinction entre l'interdit (dont le paradigme est l'interdit de l'inceste) et l'inhibition.

Par exemple, dans le cas tragique traité par Makenga, la référence au père de P est inscrite de façon stable dans la dénonciation faite par l'anti-sorcière, dans l'interprétation du sujet envoûté et le contre-transfert de l'annonceur. Nous retrouvons aussi cette référence dans l'institution patriarcale luba.

D'ailleurs, cette dernière est une véritable incarnation de la loi du père.

Les paroles de l'anti-sorcière de Tomba ont une fonction symbolique au sein du système parental bantu-luba. Il y a une relation profonde entre la crise de sorcellerie, le langage magique et symbolique de l'anti-sorcière, l'autorité paternelle luba et les jeux d'attirance et de rivalité sexuelles qui sont en action dans l'univers inconscient de chaque individu concerné par cette tragédie familiale. La parole sorcière se présente à travers cette relation comme une fonction symbolique traditionnelle permettant l'articulation des diverses composantes de cette tragédie. L'usage de cette parole magique donne aux individus la capacité de symboliser et de voiler leurs conflits psychiques inconscients. N'est-ce pas ce que veulent dire les Ortigues lorsqu'ils écrivent:

L'usage de la parole confère au procès de différenciation sexuelle une fonction symbolique dans la genèse des règles sociales. Que faut-il entendre par "fonction symbolique"? Essentiellement deux choses: d'une part l'usage d'une syntaxe et d'un vocabulaire linguistique; d'autre part la possibilité, inhérente au langage, de marquer des positions personnelles et des intentions individuelles. Pour le clinicien et l'anthropologue c'est ce dernier point qui est le plus important pratiquement et qui demande quelques explications (263).

Nous savons qu'il existe une syntaxe et un vocabulaire spécifiques à la dénonciation de la sorcellerie ou à la parole magique de l'anti-sorcière. Nous développerons cette question lorsque nous examinerons le problème du langage de l'inconscient dans l'univers de la sorcellerie bantou. Ce qui nous intéresse pour le moment c'est la possibilité, inhérente au langage, de marquer et de définir des positions personnelles et des intentions individuelles. Cette seconde fonction de la forme symbolique traditionnelle est manifeste à travers les paroles de sorcellerie prononcées par Makenga et ses consultants.

Le langage symbolique de la sorcellerie n'est pas un simple procédé de représentation des images et des valeurs traditionnelles. Les divers procédés de représentation n'acquièrent une valeur symbolique que s'ils donnent

aux individus la possibilité de se reconnaître soit de façon générale comme des personnes, des membres de la communauté humaine, soit de façon plus particulière comme des partenaires liés entre eux par un type de convention ou de solidarité (264).

(264) Ibid., p. 10.

Le symbolisme de la sorcellerie utilisé dans la dénonciation de l'anti-sorcière amène les envoûtés à se reconnaître comme des personnes et des membres de la communauté patriarcale luba. Il leur rappelle leur humanité (ki-muntu en kikongo du Bas-Zaïre, bo-moto en lingala du Haut-Zaïre, de Mbandaka et de Kinshasa) et leur appartenance au clan paternel.

Le symbolisme de la sorcellerie est donc un fait social et humain. Sa valeur est définie par sa fonction au sein du système ethno-parental luba et dans conscience de l'individu ou du muntu-luba. Cette fonction consiste à introduire des règles de communication entre les membres de cette formation parentale.

Le symbolisme de la sorcellerie contraint les sujets envoûtés à se reconnaître comme des partenaires liés entre eux par le lien de sang. Par conséquent, cette fonction symbolique traditionnelle est liée aux systèmes parentaux traditionnels et aux institutions ethniques et claniques. C'est une expression symbolique des diverses contradictions des systèmes et des institutions inventés par les anciens bantu.

Mais il y a plus. Tout en nous renvoyant aux différentes formations sociales traditionnelles, la dénonciation de la sorcellerie nous révèle le combat que mène l'individu pour sa réalisation personnelle dans l'univers parental. Elle donne à l'envoûté la possibilité d'utiliser l'ego du groupe pour extérioriser ses peurs, ses pulsions, ses frustrations et ses intentions cachées. Elle se présente comme un cheminement vers la maturité personnelle.

C'est un moyen de maturation de la personne et de formation de l'identité qui conduit à l'intégrité. Le symbolisme de kindoki fournit le contexte dans lequel l'individu se découvre et s'actualise (265).

Mais l'individu peut-il parvenir à la découverte et à l'actualisation de sa personne sans passer par la prise de conscience de ses propres conflits psychiques inconscients? Et comment parvenir à cette prise de conscience de soi par soi sinon en examinant le contenu inconscient de l'analyse mantique et du langage symbolique traditionnel.

En effet, le symbolisme de la sorcellerie défini comme la possibilité, inhérente au langage, de

(265) MASAMBA, M., op. cit., pp. 8-9.

marquer des intentions individuelles et des positions personnelles, exprime clairement l'inconscient de la personne envoûtée. D'ailleurs le sujet envoûté et le sorcier sont analysés et définis par rapport à leurs paroles, c'est-à-dire au langage.

Les bantu définissent et jugent l'individu par ses paroles, ses regards et ses attitudes. La personnalité humaine est liée au langage. C'est pourquoi en sorcellerie quand c'est la parole, c'est la guerre. La conception traditionnelle de la personne est déterminée par cette interprétation de la parole humaine. Nous retrouvons la même interprétation dans la lecture psychanalytique de la tragédie d'Œdipe.

Une personne est en général définie comme étant un être doué de parole, capable de communiquer ses intentions (maléfiques ou bénéfiques) par l'intermédiaire du langage.

Le concept de personne enveloppe donc la forme générale du langage dans sa définition. Dans ce cas très général, la personnalité, le concept de personne, est un prédicat défini par trois positions possibles relativement à l'acte de la parole: la position du locuteur (première personne), la position de l'auditeur ou du destinataire (deuxième personne), et la position neutre de l'objet dont on parle (dite troisième personne) (266).

(266) ORTIGUES, E., La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie, dans op. cit., p. 567.

La parole ou l'acte de parole magique définit et caractérise les différents acteurs de la tragédie familiale de sorcellerie analysée par Makenga. Elle assigne à chaque acteur une position bien déterminée, tenant compte de ses intentions individuelles et de la puissance de sa force vitale dans la parenté et l'univers de la sorcellerie.

L'anti-sorcière Makenga occupe la position de locutrice. Son intention est de protéger la force vitale de son patient. C'est elle qui interprète la crise parentale de sorcellerie. Elle monopolise la parole et agit en maîtresse du combat invisible.

Les consultants et l'annonceur Lufuluabo occupent la position des auditeurs ou des destinataires du message anti-sorcier. Ils n'interprètent le phénomène de la sorcellerie qu'après avoir écouté et assimilé les explications magiques de Makenga. L'étude des processus contre-transférentiels qui sont en action dans leurs réactions (positives ou négatives) à propos de la dénonciation faite par l'anti-sorcière nous permet de découvrir le contenu inconscient de leur combat.

Le sorcier nommé, le grand-père de F, occupe la position neutre. Il est l'objet du discours de la

sorcellerie. Placé dans la position neutre, il est neutralisé par la parole anti-sorcière et attend sa mort. Son silence rend possible la formulation de l'interprétation magique. C'est pourquoi, le sorcier désigné n'a pas droit à la parole. Il doit se taire et se résigner.

Après avoir fixé la position du sorcier et dévoilé ses actions et ses intentions maléfiques, la parole anti-sorcière donne à sa victime la capacité de se protéger contre les agressions invisibles. Cette capacité se manifeste par la possibilité d'exprimer ses intentions malveillantes à l'égard de son bourreau.

Dans le cas psychologique traité par Makenga, P ne perçoit plus son père, c'est-à-dire le mari de sa mère et le grand-père de ses enfants, comme un parent. Le patriarche est perçu comme sorcier, c'est-à-dire mangeur de chair humaine.

En réalité, le vieillard est décrit suivant trois registres: le registre du réel (c'est un homme qui est marié à une femme, qui a engendré des fils et des filles et qui est âgé d'environ 90 ans), le registre symbolique (ce grand-père est l'incarnation du système

patriarcal luba, le représentant de l'interdit et du pouvoir paternel) et le registre imaginaire et magique (il est le sorcier, le mangeur de chair humaine).

Le dernier registre exprime les intentions malveillantes du vieillard. Mais ces intentions qui sont dévoilées par l'anti-sorcière et P ne sont-elles pas une expression symbolique des conflits psychiques de l'envoûté lui-même?

La peur d'être mangé par le père contraint le sujet ensorcelé à souhaiter la mort du sorcier. Ainsi, le fantasme de dévoration entraîne le fils à commettre un parricide. Que signifie dans ce contexte précis l'accusation de sorcellerie sinon l'accomplissement magique et symbolique du désir inconscient du sujet envoûté.

Dans le Vocabulaire psychanalytique, les auteurs définissent l'accomplissement du désir comme une

Formation psychologique dans laquelle le désir est imaginativement présenté comme réalisé. Les productions de l'inconscient (rêve, symptôme et par excellence le fantasme) sont des accomplissements de désir où le désir s'exprime sous une forme plus ou moins déguisée (267)

(267) LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 4.

Dans la dénonciation de la sorcellerie formulée par Makenga et approuvée par P, le fantasme de dévoration fonctionne comme un accomplissement symbolique du désir. Le désir inconscient du sujet envoûté s'exprime (à travers le symbolisme de la sorcellerie) sous une forme plus ou moins déguisée. Il se manifeste ouvertement à travers le sort réservé au sorcier désigné, c'est-à-dire la mort.

Les conflits de sorcellerie se présentent dans la cure de l'anti-sorcière comme une expression dramatique, magique et symbolique de l'agressivité d'un fils qui se sent aliéné par la puissance de son père. Psychanalytiquement, nous pouvons décrire cette agressivité comme une

Tendance ou un ensemble de tendances qui s'actualisent dans des conduites réelles ou fantasmatiques, celles-ci visant à nuire à autrui, le détruire, le contraindre, l'humilier, etc.... La psychanalyse a donné une importance croissante à l'agressivité, en la montrant à l'oeuvre très tôt dans le développement du sujet et en soulignant le jeu complexe de son union et de sa désunion avec la sexualité. Cette évolution des idées culmine avec la tentative de chercher à l'agressivité un substrat pulsionnel unique et fondamental dans la notion de pulsion de mort (268).

(268). Ibid., p. 13.

L'accusation de sorcellerie et la désignation de G comme coupable actualisent les tendances agressives de P. Celui-ci cherche à tout prix l'élimination physique de son père. C'est pourquoi, il essaie de le détruire et de l'humilier par l'entremise de l'anti-sorcière Makenga. Mais qu'est-ce qui se cache derrière cette agressivité ou cette tendance qui s'actualise dans les comportements et les paroles de l'anti-sorcière et du sujet envoûté? L'agressivité de P n'est-elle pas un effet psychologique d'un problème affectif et familial? La réponse à ces deux questions nous a été suggérée par le retournement du symbolisme de la sorcellerie en un langage de l'inconscient. Nous pouvons poursuivre cette opération, et dégager les rapports qui existent entre les conflits de sorcellerie et le complexe d'Edipe.

Dans le cas de P, il nous suffit de dévoiler le jeu complexe de l'union et de la désunion de son agressivité avec la sexualité. Ce jeu nous est révélé au tout début de la cure de l'anti-sorcière.

En effet, lors de sa première rencontre avec la famille de P, Makenga constata d'abord que le maître de la maison était monogame. Elle affirma aussi que sa femme était une personne honnête. Ces deux déclarations

suffirent pour écarter tout soupçon au sujet du comportement sexuel du couple envoûté.

L'approche psychanalytique du discours de l'anti-sorcière nous permet de remonter dans l'histoire parentale de P, c'est-à-dire dans ce qui est antérieur et ce qui est antérieur à l'antérieur. Au bout de cette remontée nous découvrons le fantasme qui constitue le noyau de cette crise parentale de sorcellerie. Ce fantasme s'exprime dans l'attachement de P à sa mère et dans son hostilité à l'égard de son père.

Le comportement du fils est une réaction violente à l'interdit paternel, c'est-à-dire à l'inceste. Nous retrouvons la trace de cet interdit dans les deux premières déclarations de l'anti-sorcière: le mari est monogame, la femme est fidèle. Ces déclarations révèlent et cachent un conflit sexuel inconscient dont le fantasme de dévoration n'est que l'expression magique et symbolique. D'ailleurs ce fantasme qui pousse le fils à tuer le père n'est qu'une version mythique du complexe d'OEdipe. Il y a donc un renversement du mythe en fantasme.

D'où que l'on prenne le problème, par conséquent, il y a un retournement du mythe en phantasme, non moins que réciproquement, du phantasme en mythe, ce qui fait qu'en toute

rigueur, mieux vaudrait peut-être parler d'une loi du double retournement ou du retournement réciproque 269).

La lecture psychanalytique de la tragédie de P entraîne un double retournement du mythe de la sorcellerie en fantasme et du fantasme en mythe.⁴ Le premier retournement opéré par l'explication causale du fils de P et petit-fils de G, F, nous a montré les aspects inconscients ou fantasmatiques de cette tragédie familiale. Le dévoilement de ce contenu latent nous met en face de la structure profonde et dynamique de ce procès de sorcellerie. C'est cette structure qui se manifeste et se cache à travers le langage symbolique magico-religieux. Son renversement nous reconduit à la dénonciation formulée par l'anti-sorcière et approuvée par le père de la famille envoûtée.

Il y a donc une relation profonde entre le procès sorcellaire et les conflits psychiques inconscients. L'existence d'une telle relation autorise le passage du symbolisme magique au langage de l'inconscient et vice versa.

(269) VALABREGA, J.-P., Le problème anthropologique du phantasme, dans op. cit., p. 179.

Dans la tragédie parentale traitée par Makenga, la dénonciation du sorcier se présente comme une projection et une inversion des pulsions agressives dans des réactions persécutives. Ces opérations s'effectuent au niveau de l'inconscient de l'anti-sorcière et de son consultant.

De plus, le fantasme de dévoration offre au sujet envoûté la possibilité d'exprimer dans un langage reconnu par le clan paternel ses pulsions hostiles à l'égard de son père. La psychanalyse établit un lien entre le désir de tuer son père et le complexe d'OEdipe. Sur ce sujet, Freud s'exprime en ces termes dans le manuscrit N.

Les pulsions hostiles à l'égard des parents (désir de leur mort) sont également partie intégrante des névroses. Elles viennent consciemment au jour sous la forme d'idées obsessionnelles. ... Il semble que chez les fils les désirs de mort soient dirigés contre le père, et chez les filles contre la mère (270).

Chez P le désir de mort est dirigé contre son père. Ce désir trouve sa justification magique dans le fantasme de dévoration. En effet, la peur d'être dévoré

(270) FREUD, S., Naissance de la psychanalyse, trad. A. Berman, Paris, P.U.F., 1956, pp. 183-184.

par le sorcier désigné par l'anti-sorcière pousse le sujet ensorcelé à commettre un parricide. Il y a un lien profond entre le fantasme de dévoration et le meurtre du père.

Dans la dénonciation de la sorcellerie formulée par Makença, le désir de tuer le père est renversé en fantasme de dévoration: "Mon père veut manger tous mes fils, il faut à tout prix l'éliminer". Pour réaliser son souhait, l'ensorcelé recourt au pouvoir magique de l'anti-sorcière. Cette spécialiste en combat invisible va officialiser l'intention cachée de son patient: "C'est vrai que ton père est sorcier, il doit mourir".

Le discours anti-sorcier renvoie explicitement à deux figures oedipiennes: celle de l'autorité paternelle et celle de la tendresse maternelle. C'est entre ces deux figures que se joue le drame de P.

La structure du complexe d'OEdipe est donc intégralement présente, mais elle se déroule moins sur le mode "romanesque" de l'aventure individuelle et de sa culpabilité que sur le mode "tragique" de la persécution par les puissances du destin. (271).

(271) ORTIGUES, M. C. et E., OEdipe Africain, Paris, Editions l'Harmattan, 1984, pp. 162-163.

Celui que Makenga désigne sorcier n'est autre chose que le père géniteur, l'incarnation des puissances du destin de P et de sa famille. Le nom du sorcier marque dans ce procès la place du père. C'est ce symbole de l'autorité paternelle que l'envoûté conteste dans sa dénonciation. L'intégration de la loi paternelle constitue donc l'essentiel du drame de la famille envoûtée. Nous retrouvons le même problème dans le discours du fils héritier de P. Le conflit qui oppose F à son père s'enracine dans la fonction séparatrice du symbole paternel entre la mère et l'enfant. Comme le notent les Ortigues:

Dans les sociétés anciennes plus qu'aujourd'hui, le statut de l'enfant qui vit dans une intimité corporelle avec sa mère s'oppose au statut de l'adulte dans la société des hommes où se transmet la parole des ancêtres. La fonction séparatrice du père entre la mère et l'enfant est plus fortement marquée que dans les sociétés contemporaines, puisque ce sont les mâles qui ont autorité aussi bien pour marier la fille que pour initier le garçon. Suivant l'éthique traditionnelle des classes d'âge, le père châtie ses fils, le grand-père est bon avec ses petits-fils. L'affrontement et la protection, la contrainte et la douceur obéissent à la règle de distanciation optimale entre les générations (272).

Dans le cas analysé par Makenga, la règle de distanciation optimale entre les générations du

(272) Ibid., p. 274.

grand-père, du fils et du petit-fils est transgressée par le pouvoir matériel de P. Cette transgression de la hiérarchie des forces vitales entraîne la lutte entre le grand-père et les autres générations. Le contenu latent de cette lutte s'exprime ouvertement dans la réaction du petit-fils à l'endroit de son père. Cette réaction révèle ce qui se cachait derrière le combat entre les forces magiques du vieillard et celles de l'anti-sorcière.

Le combat anti-sorcier n'est en réalité qu'une manifestation dramatique de la contestation de l'interdit paternel et de la crainte de perdre la structure anthropologique minimale en deçà de laquelle la subjectivité se dissoudrait dans l'innommable. La loi du père ou l'interdit de l'inceste est le lieu de rencontre de la structure parentale avec le complexe d'OEdipe. C'est en ce lieu que se définit la structure minima de la personnalité.

Le fait que le sexe soit une relation binaire et la personnalité une relation ternaire constitue pour la psychanalyse la structure minima, celle en deçà de laquelle on ne peut régresser sans retrouver purement et simplement la biologie. C'est cette structure minimale qui s'exprime dans ce qu'on appelle le complexe d'OEdipe (273).

(273) ORTIGUES, E., La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie dans op. cit., p. 570.

Le complexe d'OEdipe se définit par rapport à la sexualité infantile et à la parenté. Chez le muntu, le problème oedipien se pose lorsque la nécessité d'introduire le symbole de l'autorité du père s'impose à la conscience. Le père représente à la fois le moi idéal, le sur-moi, le pouvoir des ancêtres et l'obstacle à l'épanouissement de la personne.

L'avènement du symbole paternel entraîne inévitablement la séparation du fils avec sa mère. C'est autour de cette séparation douloureuse que gravitent les conflits de sorcellerie. Le fantasme de dévoration n'est qu'une expression magique de cette question fondamentale.

En Afrique bantou l'autorité paternelle empêche le fils de jouir de l'amour maternel et de développer sa propre identité. Elle définit l'individu comme un enfant devant se soumettre toute sa vie à la loi des ancêtres. La dénonciation de la sorcellerie offre à la personne envoûtée ou aliénée la possibilité de remettre en question le caractère sacré de l'autorité ou de la loi du père. Le meurtre du père n'est qu'une conséquence logique de cette remise en question de la parole sacrée et de l'attachement du fils à la mère.

L'analyse de la tragédie de la famille de P nous amène à conclure à l'existence d'une relation profonde et inconsciente entre les conflits oedipiens et la dénonciation de la sorcellerie au sein d'une structure parentale bien déterminée. Pour vérifier la validité de cette conclusion, nous examinerons quatre cas d'envoûtement enregistrés entre 1982 et 1985. L'étude de ces cas se fera à travers les grilles du double principe de causalité et du retournement mythe-fantasme, fantasme-mythe. Le renversement de la causalité magique en causalité psychique inconsciente nous permettra de découvrir les conditions de possibilité de la dénonciation de la sorcellerie et ses rapports avec les questions fondamentales de l'existence humaine et personnelle dans l'univers des Bantu.

22. Quatre cas de sorcellerie, quatre versions magiques de l'inconscient (274).

Deuxième cas: A., une femme luba du Kasai oriental, âgée d'environ 40 ans, vivant depuis quelques années à

(274) Ces quatre cas de sorcellerie ont été tirés d'un échantillon de 518 discours sur l'envoûtement enregistrés entre 1979 et 1985. Ces enregistrements ont été réalisés lors des séances de délivrance demandées par des sujets ensorcelés qui étaient à la recherche d'une protection divine ou surnaturelle. (Voir la table de nos consultations au début de la thèse.)

Bruxelles avec ses enfants et sa belle-soeur et se plaignant d'avoir été ensorcelée par sa belle-mère.

A est venue nous consulter pour la première fois lors de notre passage dans la capitale belge en octobre 1984. Elle était au courant de notre travail sur le phénomène de la sorcellerie et pensait obtenir un secours surnaturel à propos de son combat contre sa belle-mère.

Pour cette femme, séparée de son mari, sa belle-mère était une véritable sorcière. D'après les divinations des anti-sorcières qu'elle avait consultées, la mère de son mari l'avait maudite et voulait à tout prix manger son petit-fils, le fils unique de A. C'est d'ailleurs cette sorcière qui avait provoqué la dissolution du mariage de son fils aîné.

A s'était séparée de son mari, un Luba du Kasai oriental, à cause d'un malentendu avec sa belle-mère. Après son divorce, elle vint s'établir à Bruxelles, loin de sa propre famille et de sa belle-famille. Cet éloignement lui permettait de se protéger contre les attaques de sorcellerie.

Nous avons suivi le cas de cette femme pendant plus d'une année. Durant cette période nous étions à la recherche de la cause profonde de sa rivalité avec la mère de son mari et de son divorce.

En décembre 1985, elle nous expédia une lettre dans laquelle elle exprimait le souhait de se réconcilier avec son ex-mari après la disparition de sa deuxième femme. Dans la même lettre, elle soulignait que le mari était tout à fait convaincu qu'il devait renouer avec l'épouse qui lui a été donnée par son défunt père depuis sa jeunesse. En se séparant de A, l'homme était conscient qu'il allait à l'encontre de l'interdit paternel et que par conséquent il courait le risque d'être maudit par les puissances invisibles de son père. Mais sa mère, encore vivante, voulait à tout prix la dissolution de son mariage. Elle haïssait la femme de son fils aîné.

Ce qui nous a le plus frappé dans cette lettre du mois de décembre 1985, ce sont les paroles que la mère avait dites à son fils quand celui-ci était venu lui demander l'autorisation de reprendre sa femme. Elle réagit en ces termes: "Avant de te réconcilier avec ton épouse, je te demande de coucher d'abord avec moi ta mère. Si tu ne te soumet pas à mes ordres, tu mourras.

Je suis ta mère. Tu dois m'écouter. Tu pourras t'acheter une autre femme. Mais tu ne trouveras jamais un marché au monde où l'on te vendra une mère comme moi."

Le fils était contraint de suivre les ordres de sa mère. Il pouvait vivre avec des concubines; mais il lui était formellement interdit de reprendre l'épouse choisie par son père dans son foyer.

La réaction de la mère devant la proposition de son fils aîné dévoila l'existence d'un conflit psychique profond au sein de cette famille. C'est ce conflit qui était à la base de la séparation de A avec son mari, le fils préféré de la mère et le remplaçant du père.

Le drame de ce couple nous rappelle l'histoire d'un diplomate zaïrois d'origine luba qui était obligé de se séparer de sa femme par sa petite soeur. Celle-ci détestait l'épouse de son frère et voulait à tout prix demeurer chez lui. Après le divorce, le diplomate resta seul avec sa soeur et la prit pour sa partenaire.

Dans ce dernier cas, il y avait un lien profond entre les jeux de rivalités et d'attraction sexuelles (l'interdit de l'inceste) et les conflits provoqués entre le mari et la femme par la présence de la soeur du

premier au foyer. Mais l'épouse du diplomate, initiée à la culture magique, interpréta son divorce comme l'effet d'une attaque de sorcellerie perpétrée par la soeur de son mari.

Le symbolisme magique de la sorcellerie contribua à la déformation du sens caché et de la cause profonde de ce conflit matrimonial. Cependant, la transgression de l'interdit de l'inceste par le mari et sa soeur renversa ce symbolisme et dévoila son contenu latent.

La même opération a été observée dans le conflit de la citoyenne A. En effet, la réaction violente de sa belle-mère provoqua le retournement des explications anti-sorcières et révéla le sens caché de cette tragédie humaine.

L'obéissance du mari de l'envoûtée à l'ordre de sa mère n'était qu'une manifestation de son attachement à la parole maternelle et de sa contestation de l'interdit de celui qui avait désigné sa femme, le mari de la mère.

Troisième cas: M, âgé de 38 ans, docteur en économie, soupçonne sa femme de l'avoir envoûté. Il souffrait d'insomnie et d'hypertension artérielle.

M appartient à l'ethnie luba du Kasai occidental. Il est venu nous consulter en juin 1982, après avoir fréquenté une "clinique" anti-sorcière. Selon les divinations de l'anti-sorcière, son hypertension et ses insomnies étaient causées par sa femme qui était sorcière.

Suivant les conseils de l'anti-sorcière, M devait se séparer de son épouse et continuer à vivre avec ses deux fils, sa mère et sa petite soeur, âgée de 25 ans. Cette dernière était très attachée à son frère et détestait sa belle-soeur.

Lors de la première consultation, nous avons posé à M une série de questions sur sa vie conjugale, ses relations avec ses parents et ses beaux parents, son opinion sur le phénomène de la sorcellerie et la place de son père dans sa vie.

D'après l'envoûté, ses relations conjugales n'étaient pas bonnes. Il était insatisfait de ses rapports sexuels avec son épouse et du fait qu'il ne pouvait pas jouir intensément de l'affection de celle-ci.

Concernant ses relations avec ses beaux-parents, il exprima sa méfiance à l'égard du père et de

la soeur de sa femme qui voulaient toujours se mêler à leurs problèmes conjugaux. Selon lui, ces deux personnages faisaient partie d'une même association de sorcellerie avec sa femme.

L'étude psychanalytique de son discours débuta par l'analyse de son identification à son défunt père. C'est en examinant le symbole du père de famille et le sentiment de remords provoqué par la mort inopinée de son père que nous sommes parvenus à découvrir ensemble les traces du conflit qui se cachait et s'exprimait à travers sa crise de sorcellerie. Au centre de ce conflit se trouvait le complexe d'OEdipe.

Comme le signalent les Ortigues dans OEdipe Africain, l'essentiel du problème oedipien peut être formulé comme suit: "Comment puis-je m'identifier symboliquement à mon père? (275)". C'est cette question fondamentale qui s'exprime symboliquement à travers le langage magique de sorcellerie. Le sujet envoûté n'arrive pas à résoudre ce problème parce qu'il ne dispose pas de la puissance invisible et mystérieuse du père. En réalité, il cherche sa propre personnalité, son propre moi, à travers l'autorité paternelle. Le fantasme de la

(275) ORTIGUES, M.C. et E., OEdipe Africain, L'Harmattan, 1984, p. 115.

sorcellerie ou de la mort n'est qu'une version magique de cette quête de l'identité personnelle à travers l'image du père.

Quatrième cas: I, un fonctionnaire d'État, appartenant à l'ethnie patriarcale Mongo de l'Équateur, âgé de 36 ans, marié, père de trois enfants, traversant une crise d'affection interprétée à travers le symbolisme de la sorcellerie.

Sur demande de son père qui voulait à tout prix sauvegarder le mariage de son fils héritier, I est venu nous exposer le cas de sa femme accusée d'avoir pratiqué la sorcellerie pour charmer le cœur de son mari et de son beau-père.

L'homme était convaincu par les révélations de sa mère et de deux anti-sorcières que sa femme était une sorcière. La mère l'aurait vue plusieurs fois dans des rêves se transformer en serpent et se lancer vers son mari et son beau-père pour les envoûter avec un paquet de viande mystique.

Les révélations de la mère ont été confirmées par deux femmes anti-sorcières, dont l'une est devenue la deuxième épouse de l'envoûté. Notons en passant que ces

deux anti-sorcières étaient aussi impliquées dans la tragédie de M. Cette indication était très précieuse pour l'analyse de la cause psychique inconsciente responsable de la relation que le sujet ensorcelé entretenait avec la certitude du discours sorcellaire tenu par sa mère.

D'après les deux anti-sorcières, I devait divorcer avec sa femme s'il voulait reprendre ses forces vitales, notamment sa virilité. Mais son père s'opposa à cette résolution et conseilla à son fils héritier d'aller consulter un homme bien instruit sur les phénomènes supranormaux. C'est ainsi qu'il se décida de venir chez nous à l'Institut Supérieur de Théologie en juin 1981.

Après un mois de consultation, nous avons résolu d'interroger la sorcière, afin de confronter sa version aux rêves de sa belle-mère et aux divinations des anti-sorcières. Cette proposition fut acceptée par la mère et le père de l'envoûté. La rencontre avec l'épouse sorcière eût lieu en juillet 1981. Durant cette entrevue, notre interlocutrice mit l'accent sur l'attitude hostile de sa belle-mère à l'égard de son mariage. Pour elle, la mère de son mari était la cause de ses troubles conjugaux. Elle ne l'avait jamais acceptée comme épouse de son fils. Elle souhaitait que ce dernier se marie

avec la femme anti-sorcière. Et pourtant celle-ci était une prostituée.

À la fin de cet entretien avec la femme présumée sorcière, nous demandâmes à l'envoûté d'organiser une réunion familiale chez ses parents afin d'amorcer un processus de réconciliation entre la mère et sa belle-fille. Cette réunion eut lieu en juillet 1981.

La mère de l'envoûté n'était pas satisfaite des résultats atteints par cette "thérapie familiale". Mais le père se disait heureux de voir son fils héritier garder la femme qu'il lui avait donnée.

Une année après cette réconciliation, le fils se révolta contre son père et prit la décision de se séparer définitivement de sa femme, donnant ainsi satisfaction à sa mère.

Examinant le problème de ce sujet, une année après son divorce, nous avons découvert qu'il n'avait jamais aimé la femme choisie par son père. La dénonciation de la sorcellerie formulée par la mère et les deux anti-sorcières lui permit de se débarrasser officiellement de ce personnage représentant l'autorité paternelle. Le pouvoir magique de la jeune femme n'était qu'une

version symbolique du pouvoir du père sur son fils héritier.

L'analyse nous montra l'agressivité du fils s'exprimant sous la forme de réactions persécutives. Les pulsions agressives de l'envoûté et de sa mère étaient projetées sur la sorcière. Celle-ci devint le champ où se jouaient les jeux de rivalité et d'attraction entre le fils héritier, son père et sa mère. Le symbolisme magique de la sorcellerie donna au sujet envoûté la capacité d'exprimer ses pulsions agressives en les transformant en un combat magique. Cette transformation était une véritable projection.

Le mécanisme de la projection est privilégié par la culture comme moyen de formuler le problème du mal. L'ensemble des rapports interpersonnels est fortement coloré par le fait que chacun se perçoit facilement comme persécuté. On pourrait dire qu'une partie de l'énergie qui, dans un autre contexte, serait employée à s'affirmer en agissant, est ici consommée à se défendre. En toutes circonstances, il convient de se protéger des intentions menaçantes (276).

Dans la tragédie du citoyen I, la belle-mère se protégeait contre les intentions menaçantes de sa belle-fille qui avait apprivoisé son fils aimé et son mari. Le fils héritier se défendait contre l'autorité et le

(276) ORTIGUES, M.C. et E., OEdipe Africain, p. 93.

pouvoir invisible de son père qui l'avaient rendu esclave d'une femme qu'il n'avait pas choisie. Le père luttait contre son fils qui contestait ses exigences.

En tant que fils héritier, l'envoûté était contraint de faire sien le point de vue de son père sur son mariage et sa vie. Il devait se constituer un sur-moi, un ensemble de règles morales par l'introjection des exigences de son père dont la pierre angulaire était le mariage avec la sorcière. Mais les rêves et le discours de sa mère l'empêchèrent de réaliser cette introjection et lui donnèrent la permission de transgresser l'interdit paternel.

Quel était le sens caché du serpent et du paquet de viande mystique rêvés par la mère de l'ensorcelé? Une brève analyse de ces documents oniriques nous révélera le contenu latent et la signification de la dénonciation de la sorcellerie dans l'existence personnelle de I.

D'après la rêveuse, le paquet magique représentait le poison magique que sa belle-fille avait donné à son fils et à son beau-père pour maîtriser leurs personnalités. Le serpent personnifiait la sorcière qui

envoûtait ses deux victimes et cherchait à dominer tous les membres de sa belle-famille.

Mais en procédant à une lecture psychanalytique de ces symboles et en les replaçant dans l'histoire personnelle et familiale de l'envoûté, nous sommes parvenus à découvrir leurs significations profondes. Le gros paquet de viande symbolisait les bourses du fils héritier, tandis que le serpent représentait son pénis. La mère ne voulait pas que la femme de son fils aimé s'empare de ses organes sexuels et le rende impuissant. Le sujet envoûté manifestait ouvertement la peur de perdre sa virilité lorsqu'il allait s'accoupler avec sa femme. Cependant, il se réjouissait d'avoir des relations sexuelles avec la femme anti-sorcière, une ancienne prostituée.

La découverte de l'ingrédient sexuel dans le rêve de la mère et le comportement de l'envoûté nous donne pour ainsi dire la clef de l'interprétation de cette crise de sorcellerie. En analysant aujourd'hui le contenu latent du discours de l'ensorcelé, nous constatons que ce sujet exploitait inconsciemment le symbolisme magique pour exprimer dans un langage officiel son angoisse de castration. La même angoisse était manifeste dans les documents oniriques de la mère.

Le sujet ensorcelé peut être considéré comme un grand enfant qui craignait de perdre la puissance sexuelle contestée par son père. La mère protégeait la virilité de son fils en lui donnant la liberté d'investir pleinement sa libido. Tel fut le sens caché de la réaction violente de la belle-mère à l'égard de sa belle-fille qui avait envoûté son fils aimé.

À la lumière de l'analyse précédente et de celles que nous avons pratiquées dans trente cas semblables, force est de conclure qu'en Afrique bantu, comme ailleurs dans le monde,

Le pénis est ressenti par l'enfant comme le lieu et la preuve de sa puissance. Puissance contestée par l'adulte et donc menacée. D'où une angoisse de castration plus ou moins refoulée mais au total facile à mettre à jour chez l'analysant. Autour d'elle se noue une crainte générale, assurément fondée, de ne pouvoir accomplir dans le réel l'illimité de son désir (277).

L'angoisse de castration découverte dans la tragédie de I se situe à mi-chemin de la causalité culturelle et de la causalité interprétée dans la cure anti-sorcière et par sa mère. Elle constitue la cause

(277) GAGEY, J., Freud et le christianisme, Paris, Desclée, p. 279.

psychique inconsciente responsable de la relation que le sujet envoûté entretient avec la certitude du discours maternel.

L'interprétation magique de ses conflits matrimoniaux est le lieu de la manifestation dramatique de cette angoisse. En remettant en question cette interprétation, nous aidons le sujet à prendre conscience de ses peurs, de ses pulsions agressives, de la cause profonde de son hostilité à l'égard de son père et de son attachement à sa mère. La fonction du discours thérapeutique traditionnel est de voiler ces éléments fantasmatiques en les transférant sur la rivale de la mère, l'épouse désignée et aimée par le père du fils héritier.

En rompant son alliance matrimoniale avec la femme choisie par son père, I remet en question l'autorité patriarcale pour obéir à l'ordre de sa mère. Le drame de ce sujet envoûté était une manifestation magique de la lutte qu'il menait entre l'interdit paternel et l'affection maternelle. En optant pour l'affection de sa mère, il se fraya un chemin pour échapper à l'angoisse de castration.

L'interprétation psychanalytique de cette tragédie de sorcellerie nous montre l'angoisse de castration

liée au conflit oedipien. Comme l'indique E. Ortigues, "toute angoisse est en définitive l'angoisse de perdre cette structure minimale sans laquelle il n'y a plus d'humanité (278)". Nous retrouvons ainsi le complexe d'OEdipe dans ce procès de sorcellerie impliquant le père, le fils héritier, la mère et la belle-fille. Le fait que tous ces personnages s'expriment dans cette tragédie nous permet de saisir aisément son contenu psychique inconscient.

Cinquième cas: cinq fils, cinq sorciers issus d'une mère luba du Kasai oriental et de pères appartenant à cinq ethnies bantu.

En janvier 1982, nous avons eu la visite d'une femme libre qui se plaignait d'avoir mis au monde cinq sorciers. La femme était âgée de 39 ans et vivait au seuil de la pauvreté. Les âges de ces cinq fils variaient entre 15 et 6 ans.

La mère se battait souvent avec son fils aîné et avait peur d'être ensorcelée par tous ses enfants. Elle haïssait les cinq sorciers et regrettait de les avoir portés dans son sein.

(278) ORTIGUES, E., La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie, dans La notion de la personne en Afrique noire, p. 571.

Après trois semaines de consultation, la femme envoûtée commença à nous parler de ses problèmes sexuels. Elle nous confia qu'elle fut violée dans son enfance par son oncle paternel avec qui elle eut son premier fils à l'âge de 13 ans. Cette histoire l'avait traumatisée.

Devenue prostituée, elle était souvent battue par des hommes cupides et pervers. Elle considérait tous les hommes comme étant des sorciers. D'après elle, les hommes ne savent que mentir et exploiter les femmes.

Après l'avoir écoutée pendant plus de quatre mois, nous lui avons demandé de suivre une session sur "le trauma sexuel infantile" et la sorcellerie. À la fin de cette session, elle vint nous affirmer qu'elle haïssait ses cinq fils parce qu'elle pensait qu'ils allaient un jour la violer à l'instar de leur grand-père paternel. Cette déclaration nous permit de voir jusqu'à quel niveau cette femme était devenue consciente de son "traumatisme sexuel infantile", de ses angoisses et de ses frustrations.

Il y avait donc chez cette envoûtée une relation inconsciente entre le trauma sexuel et la dénonciation de la sorcellerie. C'est cette relation qui

constituait le fondement psychique de sa croyance en la sorcellerie et de sa haine à l'égard de ses enfants. Mais elle ne pouvait prendre conscience de l'action de cette structure inconsciente dans son discours qu'après avoir eu quelques rudiments de l'approche psychanalytique en langue lingala. Cette initiation à la psychanalyse l'a amenée à renverser ses explications magiques en langage de l'inconscient.

L'interprétation psychanalytique du discours et du comportement de cette femme envoûtée par ses fils et violée par son oncle paternel contribua au dévoilement du sens caché de sa dénonciation de la sorcellerie. L'élaboration du sens latent de cette tragédie familiale et la prise de conscience de l'affect transféré et transformé dans le symbolisme magique eurent lieu après-coup. La théorie psychanalytique de l'après-coup nous avait permis de montrer à l'envoûtée ce qu'elle refoulait à travers le langage symbolique et magique de la sorcellerie. La prise de conscience du refoulé produisit des effets thérapeutiques dans la pensée et le comportement maternel de l'analysant en dissolvant le transfert de l'éprouvé qui agissait derrière l'accusation de sorcellerie. Cette opération complexe provoqua le renversement de la causalité magique en causalité psychique inconsciente et la libération de l'analysant.

Il faut établir un rapport profond entre la prise de conscience de l'affect et la théorie de l'après-coup. Comme le signale Gyslain Charron dans son étude sur l'interprétation psychanalytique:

La théorie de l'après-coup explique pourquoi la prise de conscience des désirs et des mécanismes inconscients peuvent délivrer le sujet de son histoire passée, pourquoi vérité et efficacité convergent, pourquoi l'élaboration du sens transforme non seulement le présent et l'avenir mais le passé lui-même. Le concept d'après-coup est une pièce fondamentale de la conception psychanalytique de la temporalité et de la causalité psychique. Cette théorie de l'efficacité psychique justifie la pratique analytique et fonde la conviction que l'interprétation dans le transfert est capable de produire des effets thérapeutiques (279).

L'approche psychanalytique du cas de cette femme qui avait peur d'être envoûtée par ses propres fils nous donna la possibilité de comprendre et d'expliquer pourquoi la prise de conscience de son traumatisme sexuel infantile entraîna la délivrance de ce sujet de son histoire passée, l'élaboration du sens de sa dénonciation de la sorcellerie transforma non seulement son présent et son avenir mais aussi son passé. La théorie de l'après-coup fournit à l'analysant les instruments conceptuels qui lui permirent de prendre conscience de son affect et

(279) CHARRON, G., Observer, interpréter et théoriser en psychanalyse, dans op. cit., p. 79.

de démonter les mécanismes du transfert et de la résistance en oeuvre à travers la dénonciation de la sorcellerie. Aussi parvint-elle à interpréter son conflit avec ses cinq fils comme un effet de son traumatisme sexuel infantile et de son désir de tuer l'oncle paternel qui l'avait violée dans sa jeunesse.

Le symbolisme magique et les sentiments de haine et de honte fonctionnaient chez cette femme comme des fantasmes et des symptômes de ses désirs inconscients, de ses identifications parentales, de ses frustrations et de ses traumatismes. La dissolution du transfert de ces données inconscientes entraîna progressivement la réduction des identifications parentales qui l'aliénaient et la ligotaient à travers la peur d'être envoûtée. Au lieu de voir dans chaque individu du sexe masculin la figure du "père autoritaire" qui la força à transgresser l'interdit de l'inceste, la femme commença à établir des différences entre son ancien agresseur, ses propres enfants et les hommes qui l'aimaient. Le démontage des mécanismes inconscients de l'affect de l'envoûtée produisit des effets thérapeutiques dans sa pensée, ses sentiments et son comportement maternel. L'approche psychanalytique de cette tragédie familiale donna lieu au renversement de la causalité magique en causalité psychique inconsciente.

Dans la dénonciation de la sorcellerie formulée par la femme envoûtée, on peut constater comment le renversement de l'amour paternel en sentiment de haine incita le sujet à détester ses propres fils, son clan paternel et le sexe masculin. Son sentiment de haine et son accusation de sorcellerie étaient liés au déplaisir sexuel provoqué par le viol de l'interdit de l'inceste. Son discours sur la sorcellerie de ses cinq fils n'était qu'une version magique, pour ne pas dire fantasmatique, du déplaisir senti lors de son acte sexuel avec l'oncle paternel, le représentant de son père.

La dénonciation de la sorcellerie permet à cette femme de manifester sa haine à l'égard de l'autorité parentale et de lutter pour la conservation et l'affirmation de son identité ou de son moi. À travers le symbolisme magique de la sorcellerie, nous constatons que:

Le moi hait, déteste, poursuit avec l'intention de détruire tous les objets qui sont pour lui sources de sensation de déplaisir, qu'ils signifient une frustration de la satisfaction sexuelle ou de la satisfaction des besoins de conservation. On peut même soutenir que les prototypes véritables de la relation de haine ne proviennent pas de la vie sexuelle mais de la lutte du moi pour sa conservation et son affirmation (280).

(280) FREUD, S., Métapsychologie, Paris, Éditions Gallimard, 1940, p. 41.

Mais que signifiait la lutte pour sa conservation et son affirmation dans le cas de cette femme sinon le fait de chercher à tout prix à protéger sa structure minimale en deçà de laquelle elle perdrait son humanité et régresserait au niveau de la vie animale. Comme nous pouvons le constater, la crise de la sorcellerie traversée par cette femme n'était qu'une version magique et une dramatisation culturelle des conflits oedipiens. Ces conflits étaient provoqués par la transgression de la loi de l'inceste par l'oncle paternel. Le souvenir du viol qu'elle avait subi dans sa jeunesse était à la base de son aversion à l'égard de ses fils. La femme craignait que ces derniers puissent un jour transgresser l'interdit sacré.

L'analyse de ce cas nous a révélé l'existence d'une relation profonde entre la dénonciation de la sorcellerie, la paternité, la maternité, l'interdit de l'inceste et le complexe d'Œdipe. Nous avons retrouvé cette même relation dans 123 cas de sorcellerie dont 73 appartenaient à des ethnies à filiation agnatique et 50 relevaient des groupes ethniques à filiation utérine.

Dans tous ces cas analysés à travers les grilles de double principe de causalité et du retournement mythe-fantasme, fantasme-mythe, la dénonciation de

la sorcellerie nous est apparue comme une version magique des conflits psychiques inconscients dont le centre est occupé par le complexe d'OEdipe. Les cinq cas analysés dans cette recherche illustrent suffisamment cette trouvaille. Dans ces cinq cas nous avons découvert l'existence d'un rapport entre la causalité magique et la causalité psychique inconsciente qui s'exprime à travers les conflits de sorcellerie. Ce rapport est manifeste dans le fantasme de dévoration et le désir de tuer le sorcier désigné. Le fantasme de dévoration est la version magique du complexe d'OEdipe et de l'angoisse de castration. Tandis que le désir de tuer magiquement son père, sa mère, sa belle-fille, son épouse, ses enfants, son oncle paternel ou maternel, est l'accomplissement imaginaire du parricide ou du matricide.

Le renversement du symbolisme magique de la sorcellerie en langage de l'inconscient suscite dans notre esprit une série de questions concernant la fonction de la dénonciation de la sorcellerie dans la cure du désenvoûtement, les conditions de possibilité d'un combat meurtrier et la signification de la lutte que mène le sujet envoûté contre les forces nuisibles.

L'approche analytique de quelques procès de sorcellerie nous a révélé le texte caché de la causalité

culturelle exploitée dans les différentes tentatives de recherche des causes du malheur, de la maladie ou de la mort. Ce modèle causal traditionnel est une médiatisation des conflits personnels et interpersonnels.

Le symbolisme de la sorcellerie constitue un résumé de tout ce qui se passe entre l'individu et les mondes visibles et invisibles. Les systèmes parentaux, l'univers religieux, les croyances magiques et les pratiques ésotériques sont exploités par l'individu dans la mise en sens de ses conflits conscients et inconscients.

Le langage magique manipulé par l'anti-sorcière et ses patients consiste à produire des "équivalences formelles" dans des contenus matériels variables. Ces structures n'ont en réalité aucun sens. Elles sont des modes d'imagination et d'expression donnant au sujet la capacité de symboliser ses angoisses, ses traumatismes et ses aspirations les plus profondes.

La cure de désenvoûtement aide le sujet à se défouler en vivant intensément l'angoisse de la mort et l'espérance de la vie. Nous pouvons comparer la fonction de la magie dans la cure anti-sorcière au rôle que joue la théorie psychanalytique dans la thérapie freudienne. Cette comparaison a d'ailleurs été suggérée par Claude

Levi-Strauss dans son Anthropologie structurale. Faisant un rapprochement entre la cure psychanalytique et la cure chamanique, le père du structuralisme écrivit ce qui suit:

Il s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique consistant essentiellement dans une réorganisation structurale, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'étage du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la fonction à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette propriété inductrice que possèderaient les unes par rapport aux autres des structures formellement homologues pouvant s'édifier avec des matériaux différents aux différents étages du vivant: processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie~(281).

Dans la cure de l'anti-sorcière Makenga par exemple, le patient est amené à vivre intensément le mythe de la sorcellerie, c'est-à-dire la vérité profonde concernant la haine entre les humains et le problème de la mort. La structure de cette vérité profonde symbolisée par le langage magique est, au niveau du psychisme inconscient, analogue à celles dont on voudrait déterminer les fonctions aux niveaux de l'organisme de l'envoûté et de ses rapports ethno-parentaux.

(281) LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, pp. 222-223.

Pour obtenir la guérison de son corps et réaliser son équilibre psychique, l'ensorcelé a recours à la technique thérapeutique du désenvoûtement. Cette thérapie utilise les différents matériaux présents dans le système culturel du patient afin de mieux le soutenir dans ses épreuves et de contribuer efficacement à sa guérison et à son intégration au sein de son groupe ethnique et dans sa parenté. Le symbolisme de la sorcellerie est très utile dans l'exploitation des diverses structures pouvant favoriser la reconstruction de la personnalité et du domaine vital de l'envoûté. Il sert de véhicule aux différents matériaux utilisés dans la cure du désenvoûtement.

Le langage magique fonctionne dans la thérapie anti-sorcière comme un instrument de formalisation. C'est une structure qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même. Ce langage causal traditionnel peut produire des effets très variés, même des effets contraires. Mais là où il se manifeste, il signifie le combat pour la mort, mieux la lutte pour la conservation de la vie, la lutte contre les forces aliénantes et destructrices.

Les conditions de possibilité de ce combat et sa
signification ultime

Quelles sont les conditions de possibilité de ce combat meurtrier, de cette lutte pour la conservation de la vie? Quelle est sa signification dans l'existence du sujet qui le déclenche et le supporte jusqu'au bout?

La première condition de possibilité de ce combat magique est l'existence d'une croyance aux forces sorcières dans une culture donnée. On ne peut pas parler de la lutte contre la sorcellerie dans un univers culturel qui ne contient pas de croyance en la sorcellerie et aux forces magiques.

Le sorcier et l'ensorcelé sont pris dans une même culture, la sous-culture magique. la sorcellerie des Bantu n'existe que par l'intermédiaire de cette sous-culture. On ne peut s'engager dans un procès de sorcellerie qu'après avoir adhéré à cette sous-culture qui l'actualise.

C'est en se basant sur la culture magique que l'envoûtement et l'anti-sorcière trouvent la capacité de manier les rapports interpersonnels, claniques, ethniques, parentaux, matrimoniaux, professionnels ou

socio-politiques, en recourant au langage causal traditionnel qui frappe le plus l'imagination du muntu et provoque la manifestation de ses peurs, de ses instincts réprimés, de ses angoisses, de ses traumatismes infantiles, de ses frustrations et de ses désirs individuels.

La deuxième condition de possibilité d'une tragédie de sorcellerie est l'existence d'une rivalité ou d'un conflit manifeste ou latent entre deux ou plusieurs parents ou alliés. Ce conflit est le plus souvent lié aux questions fondamentales de la vie humaine: le sens de la vie, la peur de mourir, l'angoisse de perdre sa virilité et son identité, la crainte d'être haï et tué par ceux qui en principe doivent nous aimer et assurer la protection de notre domaine vital, à savoir le grand-père, la grand-mère, le père, la mère, la soeur, les belles-mères les belles-filles, les beaux-pères, les oncles, les tantes, les neveux, les nièces, les petits-fils, les petites-filles, les amis, etc. Toutes ces questions s'enracinent dans le conflit qui oppose l'individu aux représentants de son système parental. C'est en analysant la face cachée de ce conflit que nous pouvons découvrir la signification profonde et humaine du procès de sorcellerie.

La troisième et dernière condition de possibilité d'éclatement d'un combat magique est l'existence d'une pratique anti-sorcière basée sur les croyances magiques traditionnelles, les religions ancestrales et l'ethnophilosophie ancienne. Souvenons-nous du fait que le discours et les pratiques thérapeutiques de l'anti-sorcière sont basés sur la théorie magique de la lutte entre forces vitales et forces nuisibles. Nous retrouvons cette théorie dans tous les procès de sorcellerie. Elle constitue la structure de base de la croyance et du discours de la sorcellerie. L'ethnographie des sorts de Jeanne Favret-Saada est basée sur cette structure théorique.

La notion de la lutte entre forces vitales et forces magiques fournit des modèles pour les conduites humaines au sein des ethnies bantu et dans tout groupe humain ayant une sous-culture magique dans ses univers spirituels et sociaux. C'est à travers cette notion que les gens interprètent le monde et le sens de leur existence. Comprendre la signification du combat entre forces vitales et forces magiques, équivaut à reconnaître la sorcellerie comme étant un fait humain, un fait de culture, une création de l'esprit, et non une irruption pathologique de la mentalité primitive. Le phénomène de la sorcellerie n'a de sens que dans le contexte de la

culture magique. Le muntu, comme le bocain de Jeanne Favret-Saada, participe à une culture et à une vision du monde qui favorisent ce combat meurtrier. C'est à travers sa vision du monde qu'il appréhende à la fois les composantes particulières et la configuration générale du monde, de l'univers invisible, de l'homme et de son domaine vital. Comme l'affirme Georges Devereux.

l'individu qui participe à une culture ne la vit pas seulement comme quelque chose d'externe, qui le ballotterait comme des courants contraires plus ou moins organisés.

S'il n'est pas définitivement psychotique. (...), il vit sa culture comme quelque chose de profondément intériorisé, quelque chose qui est partie intégrante de sa structure et de son économie psychique (282).

La vision dynamique du monde, les diverses structures de la parenté mises au point par les ancêtres, les religions anciennes, les pratiques et les croyances magiques, la sorcellerie et l'anti-sorcellerie font partie de la structure de la personnalité du muntu et de son économie psychique. Le symbolisme de la sorcellerie n'est donc qu'une donnée formelle de la culture des Bantu.

(282) DEVEREUX, G., Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard, 1970, p. 365.

Pouvons-nous alors considérer la dénonciation de la sorcellerie comme un problème spécifique aux ethnies bantou? L'enquête menée par Jeanne Favret-Saada chez les bocains a suffisamment prouvé l'universalité humaine de ce combat magique. Il ne faut donc pas interpréter ce phénomène comme une donnée caractéristique à une culture ou à une société humaine bien déterminée.

Notons que la sorcellerie a toujours été considérée comme une réalité culturelle appartenant au domaine qu'explorent les spécialistes des sociétés primitives, les ethnographes, les ethnologues ou les anthropologues. On a souvent oublié que ce phénomène énigmatique est avant tout une réalité humaine, une forme symbolique traditionnelle. Comme tout langage symbolique, la sorcellerie en soi ne signifie rien du tout. Elle n'a de sens que lorsqu'elle exprime la tragédie d'un individu engagé dans le combat de la vie, cherchant à conserver sa personnalité et à affirmer son identité personnelle au sein d'un système social qui l'aliène, l'étouffe et le tyrannise.

La dénonciation de la sorcellerie est avant tout une lutte menée par l'individu contre l'autorité parentale, le représentant de la loi ou du sur-moi. Cette lutte ne s'effectue pas seulement aux niveaux

culturel et imaginaire. La culture et l'imaginaire ne sont que des canaux de transmission des messages entre les individus (qui se haïssent).

En réalité le combat meurtrier de sorcellerie se passe dans les profondeurs obscures des individus. C'est ce que nous a révélé l'analyse de la pratique thérapeutique de l'anti-sorcière Makenga wa Nzambi. Au niveau apparent, ce combat magique se présente comme un échange des paroles maléfiques entre deux parents ou alliés qui se détestent. Mais au niveau latent, le symbolisme de la sorcellerie fonctionne comme une dramatisation des conflits ethno-parentaux et personnels. Ces conflits nous sont révélés par le renversement de la causalité magique en langage de l'inconscient.

Si le niveau manifeste peut faire l'objet d'une enquête ethnographique et d'une étude ethnologique ou anthropologique, le niveau latent ne peut être exploré que par une approche multidisciplinaire qui va de l'anthropologie psychanalytique à la réflexion philosophique sur le sens du discours du sujet envoûté et la théorie de la dénonciation de la sorcellerie.

Comme nous pouvons le constater, la méthode psychanalytique occupe une place centrale dans cette

approche multidisciplinaire. Elle nous oriente inévitablement vers la recherche du sens caché et de la signification véritable du phénomène de la sorcellerie dans l'existence du moi envoûté. C'est ce moi qui constitue le lieu existentiel des conflits et des tensions qui s'expriment à travers le langage symbolique traditionnel.

Le renversement de ce symbolisme dans les cinq cas que nous venons d'examiner nous a dévoilé les causes psychiques inconscientes du combat meurtrier. L'élucidation de ces causes nous pousse à explorer les domaines cachés des sujets envoûtés, de leurs agresseurs et de leurs anti-sorcières. Dans ces domaines obscurs et subjectifs, les individus, agis par des forces aveugles, se définissent non seulement par rapport à leurs cultures et à leurs systèmes parentaux, mais aussi et surtout par rapport à leurs psychismes inconscients et à leurs intentions profondes et personnelles.

L'analyse psychanalytique nous a montré les divers conflits psychiques inconscients des sujets luttant contre la sorcellerie. Il nous faudra maintenant chercher à découvrir le sens ultime de leurs dénonciations. Quelle est l'intention profonde qui détermine

chaque envoûté dans ses conflits parentaux ou matrimoniaux? C'est l'intention d'être une personne, un individu capable de se protéger soi-même, de définir sa propre identité et de conserver sa force vitale, c'est-à-dire la structure minimale en deça de laquelle sa subjectivité se perdrait dans l'innommable.

Tenant compte de cette seconde signification que nous venons de dégager après la révélation du contenu psychique inconscient dans le langage magique, force est de parler de l'existence de deux formes d'inconscient chez le sujet traversant une crise de sorcellerie: l'inconscient d'en bas et l'inconscient d'en haut. Ces deux instances dynamiques de la conscience humaine sont définies par Joseph Vialatoux en ces termes:

La conscience, en nous, est pour ainsi dire, tendue entre deux inconsciences. Il y a une inconscience d'en bas, celle des instincts obscurs, celle de cet "inconscient" qu'explore la psychanalyse, et dont le diagnostic psychanalytique apporte la "révélation" à la conscience. Il y a aussi une inconscience d'en haut, celle de l'intention obscurément présente en nous au terme initial, vers une transcendance spirituelle et éternelle, dont l'analyse régressive - cette analyse que Husserl appelle "intentionnelle" - s'accompagne d'une prise de conscience progressivement intuitive, d'une "intuition réflexive" (283).

(283) VIALATOUX, J., L'intention philosophique, Paris, P.U.F., (10^e édition), 1973, pp. 71-72.

Il suffit d'observer le fils héritier de P réagissant contre les discours de l'anti-sorcière, de son père et de l'annonceur Lufuluabo pour se rendre compte de l'existence de ces deux inconscients dans sa personnalité: d'une part l'inconscient psychique dévoilé à travers la lecture psychanalytique de cette tragédie familiale, d'autre part, l'intention personnelle, virtuellement présente dans sa révolte contre l'autorité paternelle, le système parental traditionnel et les croyances magiques qui le supportent. Il y a dans cette contestation une valeur réflexive ou transcendante: c'est l'aspiration du sujet vers la liberté.

Au fond, le problème fondamental qui se pose dans la crise d'envoûtement du fils héritier de P, voire dans la dénonciation de la sorcellerie formulée contre son grand-père, est celui de la liberté de l'individu par rapport à l'autre, symbolisant l'autorité suprême des ancêtres et l'interdit. Nous retrouvons le même problème dans tous les cas d'envoûtement analysés dans la présente recherche.

La recherche de la liberté ou de l'autonomie est pour ainsi dire la dimension transcendante, la signification humaine et ultime du combat magique. La dénonciation de la sorcellerie n'est en réalité qu'un

procès qui amène progressivement à la prise de conscience de cette dimension subjective. L'analyse de cette dénonciation est comme une autoréflexion, une sorte d'auto-compréhension de la personne à travers les ensembles symboliques traditionnels qui sont devenus ses propres symptômes. L'application de la méthode psychanalytique à l'interprétation du symbolisme magique dans le combat de sorcellerie prouve jusqu'à quel point la thérapie freudienne constitue un "modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion" (284).

La lecture psychanalytique de la dénonciation de la sorcellerie nous a préparé à l'autoréflexion. Elle a ouvert la voie à l'étude réflexive du langage de l'inconscient dans l'univers magique. C'est cette étude qui nous occupera au dixième et dernier chapitre.

(284) HABERMAS, J., Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976, p. 247.

CHAPITRE X

LE LANGAGE DE L'INCONSCIENT DANS L'UNIVERS

DU COMBAT MAGIQUE

Esquisse d'une théorie de l'énonciation du vrai dans la dénonciation de la sorcellerie

Tout au long de la lecture psychanalytique du discours des envoûtés bantou, trois éléments ont particulièrement retenu notre attention: le langage symbolique traditionnel ou la causalité culturelle magique, l'inconscient qui se déguise et s'exprime à travers le combat meurtrier, les fantasmes de dévoration et les rêves d'envoûtement, et le sujet qui dénonce le sorcier dans l'espoir d'assurer sa survie et de conserver son équilibre vital. Ces trois données fondamentales du discours sorcellaire appartiennent à trois types de discours.

Les paroles maléfiques du sorcier, les accusations formulées par l'envoûté, les sages conseils de l'annonceur et les analyses magiques du désorceleur relèvent du discours de l'action. Dans ce domaine, chaque parole et chaque intention maléfique ou bénéfique représentent les forces invisibles qui influencent négativement ou positivement l'existence et la santé de l'individu engagé dans un combat magique. Le discours

ordinaire de l'anti-sorcière ou celui du sujet envoûté ne distingue pas la force magique du verbe de sa signification symbolique et du mot ou de la phrase qui l'exprime.

Ce premier type de discours sur la sorcellerie dans lequel la forme verbale est confondue au sens et à la force magique a été largement présenté dans la première partie de cette recherche. Dans cette partie, nous avons analysé la lecture ethnophilosophique et magico-religieuse du discours sur la sorcellerie. Cette interprétation dynamique et envoûtante est basée sur les notions clefs de force vitale et de force magique. À travers ces notions, les paroles sorcières et anti-sorcières apparaissent comme des actes illocutionnaires, des mots et des phrases possédant une certaine force invisible.

En définissant les verbes magiques comme des actes illocutionnaires, nous nous référons à la distinction proposée par J. L. Austin dans How to do things with words (285) et reprise par J. Bouveresse dans La parole malheureuse (286), entre:

(285) Cf. AUSTIN, J. L., How to do things with words, Oxford University Press, 1962; traduit en français sous le titre de "Quand dire, c'est faire", Paris, Éditions du Seuil, 1970.

(286) Cf. BOUVERESSE, J., La parole malheureuse, Paris, Minuit, 1971. Voir aux pp. 349-395, sur la signification, les actes proportionnels et illocutionnaires.

le fait d'énoncer une phrase avec une certaine signification (meaning), constituée par ce qu'il appelle "le sens (sense) et la référence", (acte locutionnaire), et le fait d'énoncer une phrase avec une certaine force (acte illocutionnaire), c'est-à-dire le fait de l'utiliser pour une assertion, une question, un ordre, un avertissement, un souhait, etc., (287).

Cette distinction peut être utile dans la compréhension de la conception bantou du verbe magique ou des actes de parole en général. En effet, chez les peuples bantou, comme d'ailleurs chez les bocains ou dans n'importe quelle sous-culture magique, la parole est conçue comme une force capable de détruire ou de protéger la vie humaine. La théorie esquissée précédemment permet d'articuler cette conception magique du verbe à travers le concept de l'acte de parole complet que Bouveresse, s'inspirant d'Austin et de Searle, définit comme étant:

- 1) un acte d'émission (utterance act) qui consiste dans le fait de prononcer des mots et des phrases,
- 2) un acte propositionnel (propositional act) qui consiste à se référer à un certain objet et à prédiquer de cet objet une certaine expression (...),
- 3) un acte illocutionnaire, c'est-à-dire le fait d'asserter, de questionner, de commander, de promettre, etc.,

4) un acte perlocutionnaire, qui consiste dans le fait d'essayer de produire sur l'auditeur certains effets, c'est-à-dire d'influencer ses actions, ses idées ou ses croyances, par exemple de le convaincre, de l'alerter, de le rassurer, de l'éclairer, de l'édifier, etc, (288).

Les paroles prononcées par un sorcier ou un anti-sorcier sont à la fois des actes d'émission, des actes propositionnels, illocutionnaires et perlocutionnaires. Elles consistent dans le fait d'énoncer des mots ou des phrases ayant certaines significations magiques, constituées par ce qu'Austin appelle "le sens (sense) et la référence" (actes locutionnaires), et véhiculant certains commandements (actes illocutionnaires) capables de détruire ou de protéger la force vitale de l'envoûté (actes perlocutionnaires).

Les paroles sorcières et anti-sorcières produisent dans la conscience de l'auditeur certains effets (actes perlocutionnaires) qui peuvent être néfastes ou fastes. Elles ont une influence négative ou positive sur la santé mentale et physique d'un sujet attaqué par un sorcier. Voilà pourquoi dans toute sous-culture magique "quand c'est la parole, c'est la guerre". Telle est la conception mystique de la parole sorcière corroborée par

(288) Ibid., p. 386.

les analyses subtiles de la philosophie linguistique et la lecture ethnophilosophique du "discours ordinaire" des peuples bantu.

Mais qu'est-ce qui se cache derrière le symbolisme magique et ésotérique qui caractérise le discours sur la sorcellerie? L'interprétation du processus transférentiel qui est en oeuvre à travers les fantasmes de dévoration, les documents oniriques des envoûtés et l'analyse divinatoire nous conduit au dévoilement du contenu inconscient de cette forme symbolique traditionnelle. Cette approche, introduite vers la fin de la deuxième partie et exploitée dans la troisième partie, relève du domaine du discours positif ou scientifique. L'application de la méthode psychanalytique à l'interprétation du procès de sorcellerie nous permet de fissurer son langage symbolique en causalité culturelle magique et en causalité psychique inconsciente. Cette opération s'effectue à travers les grilles du double principe de causalité et du retournement mythe-fantasme, fantasme-mythe, grilles autorisant le passage de la lecture anthropologique à l'interprétation psychanalytique du drame de la sorcellerie.

Mais après avoir dévoilé le contenu fantasmatique de la dénonciation de la sorcellerie, il se pose

une question que nous ne pouvons pas éluder: celle de la signification ultime du symbolisme traditionnel dans l'existence du sujet envoûté. La réflexion sur cette question et sur les conditions de possibilité du combat magique exige l'élaboration d'un discours spéculatif sur le langage de l'inconscient et le drame du sujet dans l'univers magique.

Cette nouvelle orientation théorique entraîne un approfondissement de la connaissance du phénomène humain de sorcellerie. Elle nous place devant deux questions fondamentales: celle portant sur les conditions de possibilité de l'énonciation de la vérité dans une accusation de sorcellerie et celle ayant trait aux rapports que l'approche psychanalytique établit entre le symbolisme traditionnel et l'inconscient.

Les deux questions évoquées précédemment seront abordées à la lumière de la théorie de l'énonciation du vrai et du concept d'inconscient élaborés par Vincent Descombes dans L'inconscient malgré lui (289). L'étude de ces questions comprendra deux sections: la première

(289) DESCOMBES, V., L'inconscient malgré lui, Editions de Minuit, 1977.

section développera la théorie philosophique de Descombes sur l'énonciation et l'inconscient: la deuxième section sera une application de cette théorie au langage symbolique de la sorcellerie et une réflexion sur la double signification de l'inconscient qui s'exprime et agit dans cette causalité culturelle. C'est à partir de cette réflexion que nous aborderons le problème de la tragédie de la personne qui parle de la sorcellerie ou dénonce un sorcier.

23. La théorie de l'énonciation de V. Descombes et l'inconscient

Dans L'inconscient malgré lui, Descombes aborde la question de l'existence d'une théorie philosophique de l'énonciation capable d'exposer le concept d'inconscient. La première partie de ce livre traite de la question du partage qui se fait lorsqu'on parle, entre ce qui sera dit et ce qui ne sera pas dit. L'auteur y approche le problème du "non-dit" dans le discours selon le procédé dichotomique recommandé par Platon dans les difficultés de ce genre (290). D'où le titre: "Que n'ai-je pas dit?".

(290) Ibid., p. 8.

La deuxième partie porte sur la possibilité de l'erreur universelle. L'analyse et la réfutation de cette possibilité permettent à l'auteur d'élaborer une théorie de l'énonciation du vrai. C'est à travers cette théorie philosophique que sera défini le concept spéculatif de l'inconscient. En quoi consiste exactement la théorie de l'énonciation du vrai élaborée par Descombes?

L'énonciation du vrai et l'énoncé vrai

Dès le début de l'avant-propos de sa réflexion sur l'inconscient, Descombes établit une distinction entre l'énoncé et son énonciation. L'énoncé est ce qui est dit, tandis que l'énonciation est l'acte de dire ce qui est dit. Nous adopterons cette distinction dans notre analyse réflexive de la dénonciation de la sorcellerie. Elle nous aidera à clarifier la question du rapport que l'acte de dénoncer un sorcier entretient avec son énoncé.

La distinction entre l'énonciation et son énoncé permet à Descombes d'envisager le problème de l'énonciation d'un énoncé vrai en relation avec l'énonciation du vrai.

La distinction de l'énoncé et de l'énonciation conduit donc à poser le problème dans ces termes: à quelles conditions l'énonciation d'un énoncé vrai est-elle aussi l'énonciation du vrai? Il y a énonciation du faux lorsque ce n'est pas le vrai qui est dit, mais autre chose (qui peut être vrai par ailleurs, dans des circonstances différentes). Par conséquent, la première question à traiter est celle du partage qui se fait, lorsqu'on parle, entre ce qui sera dit et ce qui ne sera pas dit... (291).

Lorsqu'un sujet parle, il ne dit pas tout ce qu'il sait au sujet de ce dont il parle. Comment se fait alors le partage entre ce qu'il dit et ce qu'il ne dit pas? Pour répondre à cette question, Descombes distingue dans le discours du sujet énonciateur: ce qu'il dit et ce qu'il ne dit pas, c'est-à-dire le non-dit de son dire.

Dans le non-dit, il y a des choses que le sujet énonciateur ne dit pas parce qu'il n'a rien à en dire, mais il y a aussi des choses qu'il ne veut pas dire parce qu'elles sont secrètes ou interdites. À côté de ces deux premières catégories des choses non-dites, il y a une troisième catégorie comprenant des choses que le sujet ne sait pas dire.

La dernière catégorie des choses non-dites constitue l'indicible perdu dans l'acte d'énonciation.

(291) Ibid., p. 8.

Les choses indicibles ne sont pas exprimables à cause des limites de l'accès du sujet au dicible. Son discours est radicalement fini parce que déterminé, énoncé à partir d'un lieu précis où le dicible universel apparaît limité dans un horizon.

Le sujet énonciateur ne peut pas tout dire. Il est limité par la loi du langage. C'est pourquoi Descombes affirme que:

Le rapport que le sujet de l'énonciation entretient avec son énoncé est commandé par le langage qui impose sa loi. Dans ce rapport surgit l'objet étonnant, tel qu'il ne peut jamais être fourni ou rencontré, très peu objet puisqu'il ne se présente jamais (en vis-à-vis, Gegenstand). On retrouve ainsi les aphorismes de Lacan: le désir est le désir d'autre chose; ou encore, le désir, bien qu'il soit articulé, n'est pas articulable (292).

Entre le sujet de l'énonciation et l'énoncé, il y a le langage. Celui-ci impose sa loi ou ses limites au sujet énonciateur. D'où la difficulté pour le sujet parlant de dire toute la vérité et d'articuler son désir. S'il parvient à exprimer la vérité, il ne le fait que de façon inconsciente, à son insu. Il n'est donc pas possible de dire consciemment toute la vérité. Cependant, il n'est pas possible non plus de ne pas dire la vérité. Comme le signale Descombes:

(292) Ibid., p. 26-27.

La vérité } refoulée est le dit inconscient.
 Impossible tout à l'heure de dire toute la
 vérité. Impossible maintenant de ne pas dire
 la vérité: non sans doute la vérité tout entiè-
 re, mais cette vérité dérobée à l'Autre (293).

Mais la question de la possibilité de l'énon-
 ciation du vrai est liée au problème de la possibilité
 d'une séduction universelle. Aveuglé par cette séduc-
 tion, le sujet énonciateur et l'Autre (c'est-à-dire tous
 ceux qui l'écoutent, lui-même y compris) courent le
 risque de tomber dans l'erreur universelle. Quel est le
 discours qui pourra donner au sujet parlant la capacité
 de sortir de cette impasse? C'est un discours dans
 lequel le sujet énonciateur, tout en attribuant un
 prédicat au sujet de l'énoncé, arrive à prendre en consi-
 dération le fait qu'il a parlé de lui-même.

Par exemple, lorsqu'un muntu déclare que "tout
 muntu a peur d'être ensorcelé", il doit prendre en consi-
 dération le fait qu'il a parlé de lui-même dans sa
 déclaration.

Le discours qui peut rendre compte de cette
 identité entre le sujet de l'énonciation et le sujet de
 l'énoncé, n'est ni un discours d'action, ni un discours

(293) Ibid., p. 74.

positif, mais un discours spéculatif. Il existe un "discours impossible" dans lequel se dit la division du sujet en sujet de l'énoncé et en sujet de l'énonciation. Ce discours est le discours philosophique. Mais que signifie ce discours?

Alexandre Kojève avance cette définition de la philosophie: Est philosophique n'importe quelle "science" (et donc toute "science", ou si l'on veut la "Science", qui parle non seulement de ce dont elle parle, mais encore du fait qu'elle en parle et que c'est elle qui en parle (294).

Selon cette définition, quiconque dit que "tout est jeu de forces dans le combat de sorcellerie", prononce un énoncé (vrai ou faux, peu importe ici) qui appartient à une science (dans ce cas précis il s'agit d'un énoncé appartenant à l'ethnographie et à l'ethnologie des sorts). Mais si le même sujet énonciateur en vient à dire: "Tout est jeu de force", il produit un énoncé philosophique,

car le tout inclut non seulement ce dont il parlait d'abord, mais aussi lui-même qui en parle, et il lui fait assumer ce qui est implicitement affirmé dans son assertion... (295).

(294) KOJÈVE, A., Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, tome I, Gallimard, 1968, p. 30, cité par DESCOMBES, V., dans op. cit., pp. 142-143.

(295) DESCOMBES, V., op. cit., p. 143.

L'énonciation du vrai n'est possible que si le sujet peut être entendu au-delà de ce qu'il comprend lui-même et qu'il soutient consciemment. Le sujet énonciateur peut accéder au sens de son propre discours s'il se met à l'écoute de l'Autre. Car, c'est l'Autre qui entend la vérité perdue dans le discours de l'énonciateur.

L'hypothèse de l'erreur universelle doit donc être écartée. Car, celui qui parle de l'erreur universelle est lui-même dans l'erreur. Le fait de soutenir cette hypothèse ne délivre pas le sujet énonciateur en tant que sujet particulier de la séduction universelle. Ce fait lui donne tout simplement la possibilité de se sauver en réservant l'errement à l'Autre, c'est-à-dire à lui-même et à l'autre de lui-même.

Le sens du discours de l'annonciateur réside dans l'Autre. C'est aussi dans l'Autre que se définit la limite du discours. Le sujet énonciateur ne peut offrir à l'Autre que ce qu'il peut recevoir. La limite de l'Autre définit par conséquent le non-dit de l'énonciation.

L'Autre peut entendre plus que ce que le sujet a dit. Ce qui est "non-sens" pour le sujet énonciateur devient "sens" pour l'Autre. Mais qui est l'Autre?

La difficulté est donc bien que l'Autre, c'est tous, moi inclus. Il semblerait alors qu'un discours étant donné, c'est de deux choses l'une: ou bien personne n'y comprend rien, ou bien tous peuvent l'entendre (à condition d'en entendre la langue); tous, donc moi aussi, et si l'Autre ne peut en entendre plus que moi, il n'y a pas de dit inconscient (296).

Il y a du dicible-indicible dans le dire parce que le vrai qui s'avoue inconsciemment peut être entendu par l'Autre. L'Autre constitue donc la loi de l'énonciation de la vérité perdue dans le langage.

L'inconscient et la théorie spéculative de l'énonciation

Selon Descombes, la tâche de définir le concept d'inconscient incombe à la théorie philosophique de l'énonciation et non au discours positif ou au discours d'action. Telle est la thèse centrale de son livre intitulé: L'inconscient malgré lui. Il résume cette thèse en ces mots:

le problème initial d'une théorie de l'énonciation est celui de la vérité de l'énonciation, qui n'est autre que le problème de l'inconscient. Voici pourquoi: ou bien un discours infini est possible (qui dise tout),

ou bien seulement un discours fini; dans cette seconde hypothèse, ou bien le discours fini peut dire tout ce qui lui est dicible, ou bien il ne le peut pas. Je soutiens donc ceci: il appartient à la théorie de l'énonciation de déterminer les conditions dans lesquelles il est permis de parler d'inconscient. Cette condition, la voici: il y a de l'inconscient si l'acte d'énonciation implique la perte d'une part du dicible. Il y a de l'inconscient s'il y a eu du dicible-indicible (297).

Comme nous venons de le montrer avec Descombes dans la première section, il y a toujours une perte d'une part du dicible dans l'acte d'énonciation. Il existe un dicible-indicible dans tout discours fini. Il appartient à la théorie philosophique de l'énonciation de définir les conditions de possibilité du discours de/sur l'indicible ou l'inconscient.

Il ne faut pas confondre ce concept spéculatif de l'inconscient avec le concept positif forgé par la théorie et la pratique analytique. Le dicible-indicible ne se définit pas comme un "je ne veux pas savoir". Il est ce que le sujet ne sait pas dire, ou plus exactement "ce qu'il dit malgré lui" (298). Le discours philosophique nous fait entendre ce dicible-indicible dans la mesure où il n'exerce aucune séduction sur nous.

(297) Ibid., p. 9.

(298) Ibid., p. 10.

Quelle est la loi de ce discours qui a la capacité de dire l'inconscient? Sa loi est-elle différente de celle du langage? Descombes souligne le fait que le langage ne peut pas tout dire. Sa loi est de ne pas tout exprimer. Mais la loi du discours philosophique est de dire l'identité. Contrairement à la proposition positive dans laquelle on fait abstraction du sujet de l'énonciation au profit du sujet de l'énoncé, dans la proposition philosophique le sujet de l'énoncé est identique au sujet de l'énonciation. C'est pourquoi le discours spéculatif est un discours réflexif.

L'identité du sujet (de l'énoncé) et du prédicat dans la proposition philosophique a pour effet l'impossibilité de s'excepter, autrement dit l'inclusion du sujet de l'énonciation dans l'objet dont il entreprend de parler. Or l'identité du sujet et du prédicat est l'identité (d'un côté la chose dont on parle et dont on fait son objet, de l'autre ce qu'on en dit, la pensée du sujet). Par conséquent, les propositions philosophiques se distinguent des propositions positives en ceci qu'elles sont dialectiques (299).

Il est impossible qu'un sujet énonçant une proposition philosophique puisse s'excepter. La proposition réflexive contraint le sujet énonciateur à s'inclure dans l'objet dont il entreprend de parler.

(299) Ibid., pp. 158-159.

En outre, les propositions décisives de toute philosophie sont dialectiques. Elles ne peuvent dire l'essentiel sans passer par autre chose. En elles, le sujet se divise en sujet de l'énonciation et en sujet de l'énoncé.

La tâche assignée au discours philosophique est de dire l'identité du sujet (de l'énoncé) et du prédicat. Il parvient à dire le dicible-indicible en articulant la différence existant entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. Cette différence ne peut faire l'objet d'une proposition positive ou d'un énoncé magique.

L'énoncé de cette différence est l'énoncé spéculatif comme tel, ainsi qu'ont le lit noir sur blanc, dans la Phénoménologie de l'Esprit. Les concepts d'inconscient et d'énonciation sont donc des concepts spéculatifs (300).

Il y a une relation dialectique entre le sujet de l'énonciation et l'inconscient. Cette relation ne peut être rigoureusement articulée que par un discours spéculatif. C'est pourquoi Descombes conteste la légitimité de toute tentative psychanalytique consistant à aborder l'inconscient en supprimant le sujet ou de toute

(300) Ibid., p. 162.

école qui envisage l'étude de ce concept spéculatif dans l'espace d'une théorie non-philosophique de l'énonciation.

On ne peut penser l'inconscient sans évoquer le sujet de l'indicible. Et ce dernier ne peut devenir un sujet d'énoncés attributifs ou positifs. L'étude de la subjectivité et de l'inconscient relève du domaine spéculatif.

Discours spéculatif et discours positif sont dans un rapport d'exclusion: si l'énoncé spéculatif de la différence doit agir sur le discours positif, ce sera pour le fissurer et non pour le renfermer sur lui-même. À condition bien entendu qu'on ne néglige pas l'héténogénéité entre ces deux discours (301).

Quel genre de rapport faut-il établir entre le discours psychanalytique sur l'inconscient qui se dit à travers la dénonciation de la sorcellerie et le concept spéculatif élaboré par Descombes dans sa théorie spéculative de l'énonciation du vrai? Y a-t-il un lieu de rencontre ou un passage entre le concept spéculatif d'inconscient et l'inconscient interprété dans le transfert, les rêves et les diverses manifestations fantasmatiques que nous avons enregistrés chez les envoûtés? Comment effectuer le passage de l'analyse mantique (effectuée au

(301) Ibid., p. 178.

niveau inconscient ou para-psychique) à l'inconscient défini par Descombes dans sa théorie philosophique de l'énonciation? L'approche psychanalytique, située entre le discours d'action, le discours positif et le discours spéculatif, ne constitue-t-elle pas une sorte de pont qui nous aide à établir ici la liaison entre le langage magique, ésotérique et symbolique de l'inconscient et l'interprétation philosophique du dicible-indicible? Mais quel est le concept clef qui nous autorisera d'ériger ce pont entre le discours magique (discours d'action), le discours psychanalytique sur l'inconscient des envoûtés et le discours spéculatif?

Avant de définir ce concept, notons d'abord le fait que chacun des trois discours distingués précédemment effectue un partage spécifique du dicible et de l'indicible. Par conséquent, ces trois discours sont dans un rapport d'exclusion.

Le discours magique traite le dicible-indicible comme un ensemble de forces inconscientes, invisibles et spirituelles capables de détruire ou de renforcer la force vitale d'un individu. Il ne se soucie pas de la connaissance positive de ces formes dans l'histoire concrète de la personne qui en est pourvue.

Le discours magique n'établit aucune distinction entre les forces psychiques inconscientes du sorcier, de l'envoûté, de l'annonceur et de l'anti-sorcier, et les forces magiques ou spirituelles. Il confond la forme traditionnelle de son langage avec sa signification réelle ou symbolique. Strictement parlant, ce discours n'est pas un vrai discours. C'est une forme symbolique ancienne qui permet aux individus partageant une sous-culture magique d'exprimer dans un langage ésotérique, subtil et envoûtant les drames de l'existence, leurs tensions et leurs intentions. L'approche psychanalytique agit sur cette forme symbolique pour la fissurer et la renverser.

La division de la forme symbolique magique en langage ésotérique et en langage de l'inconscient des sujets impliqués dans un procès d'envoûtement ne devient possible qu'à travers une lecture psychanalytique de la dénonciation de la sorcellerie. C'est une telle lecture qui nous conduit à poser le problème de l'énonciation du vrai dans le langage magique.

Mais après avoir posé ce problème, il nous faudra découvrir un lieu à partir duquel nous pourrions articuler les deux premières expressions de l'inconscient

(l'expression magique et l'expression psychanalytique) avec le concept spéculatif élaboré dans le domaine philosophique. Ce lieu sera défini comme le point zéro du discours de/sur l'inconscient; c'est un concept qui ne sera ni pratique, ni positif, ni philosophique, mais neutre. Cependant, la détermination de ce lieu se fera par rapport aux trois discours en se basant sur leur dénominateur commun, à savoir le fait que dans leurs différentes propositions il y a toujours de l'indicible. Et ce dicible-indicible ne peut être écouté que par l'Autre.

Comme on peut le deviner, le point de rencontre entre ces différents discours de/sur l'inconscient c'est l'Autre. Ce concept n'a pas un contenu concret. La meilleure définition de ce concept nous est donnée par Descombes en ces mots:

L'Autre est, comme tel, infailible. Il n'est pas trompeur, vu qu'il est la condition présumée de toute déclaration du vrai. Il n'est jamais trompé, puisqu'on ne peut pas le séduire. On ne peut séduire que son semblable, et, si nous distinguons l'Autre de l'autre, c'est pour marquer que l'autorité légitime appartient à l'Autre du sujet. L'Autre est le lieu originel du langage dans lequel s'annoncera la loi. Puisqu'il est un lieu qui définit son altérité au sujet, il n'est pas identifiable,

il est foncièrement absent. Ou, si l'on veut, il est représentable seulement comme représenté par un sujet qui parle à sa place (302).

L'Autre constitue le lieu d'énonciation depuis lequel nous pourrions entendre à la fois le dicible-indicible du discours magique, du discours analytique sur la dénonciation de la sorcellerie et de la théorie spéculative de cette même dénonciation. }

L'Autre est la condition présumposée de l'énoncé de sorcellerie, de l'interprétation analytique et du discours spéculatif. Car, il constitue la loi d'énonciation de tout discours. La question que nous nous posons avant d'exploiter le concept de l'Autre dans l'interprétation de la vérité qui se perd dans l'acte d'énonciation de la sorcellerie, est celle de savoir si cette "condition présumposée de toute déclaration du vrai" entretient des relations effectives avec le langage magique et les identifications inconscientes que nous avons dégagées dans l'interprétation psychanalytique de nos cinq tragédies de sorcellerie. Cette question ne peut être résolue que si nous sommes en mesure de savoir si:

(302) Ibid., p. 130.

Entre la loi elle-même de toute énonciation et l'énonciation effective de, cette loi par un sujet empirique singulier, ne se glisse-t-il pas toujours l'écran du fantasme inconscient et partant la méconnaissance? (303).

Dans la deuxième section qui sera consacrée à l'étude de l'énonciation du vrai dans le langage de la sorcellerie nous examinerons les diverses manipulations concrètes et imaginaires de ce lieu originel du langage. Tout en tenant compte du fait que l'Autre n'est qu'un lieu et non un sujet d'énonciation comme l'envoûté, l'annonciateur ou l'anti-sorcier, nous tenterons de montrer comment ce lieu, foncièrement absent, est représentable en tant que représenté par le sujet parlant de la sorcellerie et son analyste traditionnel. D'où la possibilité théorique d'énoncer l'identité du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé dans la dénonciation de la sorcellerie. Cette possibilité se présente à travers l'analyse du langage symbolique de la sorcellerie, lieu de l'élaboration du discours magique et ésotérique dans lequel se perd la vérité du sujet énonciateur.

(303) CHARRON, G., Les discours de/sur l'inconscient: psychanalyse et philosophie, Manuscrit du mois d'août 1983, (24 p.), p. 21. Le même texte a été publié en portugais sous le titre de Os discursos de/sobre, o inconsciente: Psicanálise e Filosofia, dans Análise Psicológica, n° 4, Série III, Abril-Junho, 1983, (pp. 543-553), p. 553. (Cette citation est tirée du texte original rédigé en français.)

24. L'énonciation du vrai dans la dénonciation de la sorcellerie

La question de l'énonciation du vrai dans la dénonciation de la sorcellerie est reliée au problème de l'interprétation du langage symbolique exploité dans la thérapie anti-sorcière. On ne peut dévoiler la vérité qui se dit dans le discours sur la sorcellerie que dans la mesure où on est capable de comprendre la signification de son langage ésotérique.

Il faut distinguer dans la dénonciation de la sorcellerie, le discours sur l'envoûtement et le symbolisme traditionnel qui opère en son sein. Le développement du sens du procès de sorcellerie s'effectue dans le discours. Mais ce discours ne peut être formulé qu'à travers un langage symbolique ou magique. Dans ce symbolisme traditionnel, le sens et la forme sont inséparables.

Que signifie le symbole traditionnel qui est en oeuvre dans le procès de sorcellerie? Considéré en soi, c'est-à-dire en dehors du discours sur la sorcellerie, ce symbolisme apparaît comme une simple forme causale. C'est une structure qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même. Autrement dit, au point de vue formel:

Le symbole ne dit rien; il est un opérateur de structure, un moyen d'effectuer des oppositions; des permutations, des combinaisons nécessaires à l'existence d'une structure signifiante en tant que telle (304).

Le symbolisme traditionnel est donc un opérateur de structure. Dans le discours sur la sorcellerie, le symbole donne à l'anti-sorcier et à l'envoûté la capacité de dire l'ineffable, d'unifier le visible et l'invisible, l'imaginaire et le réel, le rêve et la réalité. La fonction symbolique est inséparable du discours magique. Elle constitue la structure de base de la cure de la parole pratiquée dans les sous-cultures magiques, particulièrement au sein des entités ethniques créées par les peuples bantu. Son essence doit être recherchée du côté d'une "homologie entre le fait social et le fait linguistique dans une zone intermédiaire entre la psychologie de l'imaginaire et la vérité du concept (305).

Dans le discours sur la sorcellerie, l'ordre symbolique se situe entre l'ordre de l'imaginaire et l'ordre social. Le sens de ce discours se dégage à

(304) ORTIGUES, E., Le discours et le symbole, Éditions Aubier Montaigne, 1962, p. 186.

(305) Ibid., p. 191.

travers la loi qui unifie ces trois ordres. Cette loi n'est autre chose que la loi de toute parole. Elle n'est représentable que parce qu'elle est représentée par le sujet parlant. On ne peut la saisir que dans le vide créé par le symbole au sein du discours magique. C'est dans ce vide que l'ordre social s'articule avec l'imaginaire et les fantasmes du sujet parlant.

L'imaginaire se manifeste dans le procès de sorcellerie à travers les images et les représentations magiques. La combinaison de ces images et de ces représentations entraîne la symbolisation des fantasmes de l'anti-sorcier, de l'envoûté et de l'annonciateur.

Entre l'image et les fantasmes se glisse quelque chose de nouveau qui constitue la manifestation indirecte de la fonction symbolique traditionnelle: la référence à autrui, c'est-à-dire au représentant de l'interdit de l'inceste, de l'autorité paternelle et du pouvoir maternel.

La désignation du sorcier n'est autre chose qu'une référence à la loi imposée par l'autre, à l'alliance, au pacte de sang, à la dette. C'est dans cette référence qu'il faudra désormais rechercher la vérité qui se dit dans le discours anti-sorcier. Le

symbole magique ou traditionnel n'est qu'une expression indirecte de cette vérité. Comme le signale E. Ortigues:

Dans le langage, le symbole est un phénomène d'expression indirecte (ou de communication indirecte) qui n'est signifiante que par l'intermédiaire d'une structure sociale, d'une totalité à quoi l'on participe et qui a toujours la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée, d'une fidélité, d'une tradition, d'un lien d'appartenance spirituelle qui fonde les possibilités allocutives de la parole (306).

Qu'est-ce qui constitue le fondement des possibilités allocutives de la parole d'envoûtement sinon la structure ethno-parentale traditionnelle, la loi sacrée des ancêtres, le lien de sang, l'interdit de l'inceste, le serment de fidélité à sa communauté parentale, etc.? Le symbolisme de la sorcellerie n'est qu'un phénomène d'expression ou de communication indirecte qui n'est signifiante que par l'entremise de la forme générale du pacte existant entre l'individu et l'autorité parentale au sein d'une structure socio-ethnique basée sur des croyances magico-religieuses. Il agit à l'intérieur de l'ordre parental traditionnel. Au sein de cet ordre, les formes magiques et les significations concrètes ou imaginaires sont inséparables, sans toutefois être identiques.

(306) Ibid., p. 67.

Comment parvenir à dévoiler la vérité qui se dit dans la dénonciation de la sorcellerie? En interprétant les rapports que son langage symbolique entretient avec les structures parentales traditionnelles, la loi paternelle, la parole maternelle, l'interdit de l'inceste, l'ordre de l'imaginaire et l'inconscient du sujet énonciateur.

L'énonciation du vrai dans la dénonciation,
de la sorcellerie

Le discours sur la sorcellerie dit symboliquement ce qu'il faut taire dans les "sociétés ethniques" et magico-religieuses. La dénonciation des actions secrètes du sorcier entraîne la transgression de la loi du silence imposée par l'autorité parentale. Mais quel est le processus qui conduit à cette transgression? L'analyse de ce problème nous amène à examiner la signification de la relation profonde existant entre le discours sur la sorcellerie et la contestation de la loi du père. Cette relation s'exprime par la présence permanente de la hiérarchie des forces vitales dans les combats magiques.

L'évocation de la hiérarchie des forces vitales, la désignation d'une autorité comme coupable, constitue un indice de la vérité inconsciente qui se dit

dans la cure anti-sorcière. Mais avant d'entreprendre le dévoilement de cette vérité cachée, précisons d'abord la nature des rapports que les structures hiérarchiques des ethnies bantou entretiennent avec le problème d'envoûtement et le discours anti-sorcier.

La hiérarchie des forces vitales engendre dans l'individu les sentiments de dépendance et de peur envers les aînés. Elle oblige le sujet à se soumettre aveuglément à la loi des anciens, fondement de la loi paternelle, de la toute-puissance de la mère, du lien de sang et de l'interdit de l'inceste.

La transgression de la loi des ancêtres provoque la crainte de subir l'attaque des esprits sorciers. D'où la nécessité de recourir à l'intervention de l'anti-sorcière pour assurer la défense de son domaine vital contre les forces destructrices.

Comme nous pouvons le constater, la hiérarchie des forces vitales provoque le sentiment du possible et du nécessaire dans la conscience du sujet muntu. Celui-ci sait qu'il lui est possible de perdre sa force vitale. Par conséquent, il sent la nécessité de se protéger contre les agressions invisibles.

Dans le discours sur la sorcellerie, le senti-
ment du possible et du nécessaire renvoie à d'autres
 modalités intellectuelles et affectives telles que la
 vision dynamique du monde, la nécessité de rendre un
 culte aux ancêtres, la recherche de la bénédiction du
 père et de la mère, la peur d'être maudit, l'angoisse de
 castration, la crainte de perdre son identité et sa
 virilité, etc. À quoi servent toutes ces modalités? À
 cette question, nous répondrons avec les Ortigues en ces
 termes:

Toutes ces modalités ont la même propriété (ou
 impropiété) logique: elles introduisent des
 énoncés non référentiels, des énoncés à valeur
 expressive et fiduciaire, des témoignages nous
 renseignant sur l'attitude de celui qui les
 prononce ou sur son rapport au monde plutôt que
 sur le monde. Elles introduisent le problème
 de la subjectivité (307).

Les diverses modalités présentes dans la dénon-
 ciation de la sorcellerie témoignent de la subjectivité
 de l'énonciateur. Le langage magique de l'anti-sorcière
 contient un ensemble d'attestations de la position et de
 la situation du sujet envoûté. Il nous renseigne sur

(307) ORTIGUES, E. et M. C., OEdipe Africain,
 L'Harmattan, 1984, p. 296.

l'attitude de celui qui formule une plainte d'envoûtement ou sur ses relations au monde traditionnel.

Le discours sur la sorcellerie exprime des valeurs de position. C'est une expression verbale, c'est-à-dire un verbe de pensée ou de sentiment. La dénonciation de la sorcellerie donne au sujet envoûté la possibilité de verbaliser ses pensées et ses sentiments cachés. Cette verbalisation de la vérité du sujet parlant se fait dans un langage magique et ésotérique.

Le verbe magique introduit dans le discours des énoncés qui ne sont pas directement référentiels. C'est pourquoi le discours magique ne nous montre pas directement la situation concrète du sujet envoûté et ses fantasmes. Il nous renvoie à ses aspects dynamiques et linguistiques ou discursifs. C'est en analysant ces aspects que nous arriverons à découvrir la vérité qui s'énonce dans le discours sur l'envoûtement.

Pour mieux aborder la question de l'énonciation du vrai dans la dénonciation de la sorcellerie, nous l'envisagerons à travers l'accusation formulée par "La pauvre souffrante de Dieu" à l'égard du père de P: "C'est ton père, le grand-père de tes enfants, qui envoûte tes fils".

Énonce-t-elle la vérité dans cet acte d'énonciation? Selon les commentaires de la victime et de l'annonceur, l'anti-sorcière énonce la vérité dans sa dénonciation. Le grand-père paternel est réellement un sorcier, c'est-à-dire un mangeur de chair humaine.

L'énoncé de l'anti-sorcière est donc vrai. Makenga impose sa vérité après avoir anéanti la parole du vieillard, l'incarnation de la loi et du pouvoir des ancêtres, le maître de la parole, de la bénédiction et de la malédiction, le représentant de la puissance divine dans la lignée patriarcale de l'ensorcelé. Pouvons-nous conclure que le vrai s'énonce dans le discours de l'anti-sorcière?

Selon la théorie philosophique du dire, "l'énonciation d'un énoncé vrai n'est pas encore l'énonciation du vrai". Cette assertion nous contraint de remettre en question la vérité affirmée dans le discours magique afin de rechercher le vrai qui se perd dans son langage symbolique traditionnel.

Le discours magique formulé par l'anti-sorcière (et approuvé par le sujet envoûté) est un discours soumis à la loi du langage. Par conséquent, il est radicalement fini. Le problème de la cure de la parole magique réside

dans le fait que son langage est limité. D'où la nécessité d'utiliser le symbolisme traditionnel pour dire l'indicible.

Toutefois, le symbole lui-même est aussi soumis à la loi du discours. Il ne peut agir dans le langage qu'en respectant les limites qui lui sont imposées. C'est dans ces limites que se fait l'énonciation du vrai.

Mais la vérité peut-elle directement être perçue dans le langage magique? Non. Car, en plus de la loi que le discours impose à ce langage, il y a les signes et les rites magiques qui l'opacifient et occultent la vérité qu'il énonce. C'est pourquoi le langage magique cache et déforme la vérité que le sujet énonciateur désire à tout prix exprimer.

Les signes qui constituent le langage anti-sorcier n'échappent donc pas au "paradoxe de la présence-absence du signe (308)". Ils ne peuvent révéler la chose signifiée que dans la mesure où ils sont à la fois présents et absents. Comme le note Recanati: dans

(308) RECANATI, F., La transparence de l'énonciation, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 17.

le langage magique, les signes occultent la chose signifiée et s'opacifient. L'opacification du signe entraîne la perte du sujet dans le discours occulte et le monde médiumnique. Dans ce monde, il n'existe aucune distance entre le signe et ce qu'il représente. Tout est magique dans l'univers qui se déploie au sein du discours occulte.

Peut-on alors conclure que le langage magique supprime toute possibilité d'énoncer le vrai dans la dénonciation de la sorcellerie? La vérité du sujet envoûté ne se dit-elle pas de façon inconsciente dans sa propre dénonciation?

Le vrai s'exprime à travers le langage occulte. Par exemple dans l'énoncé: "Le grand-père paternel de tes enfants envoûte tes fils", la vérité s'exprime dans un langage qui est à la fois opaque et transparent, clair et obscur. C'est sur le fond obscur de ce langage occulte que se révèle la vérité du sujet envoûté.

Mais l'énonciateur et l'envoûté, séduits par la puissance du verbe médiumnique, n'entendent pas ce qui s'exprime dans le discours anti-sorcier. Cette vérité la voici: "Ton père, le représentant de la Loi et de

l'Autorité sacrées, veut te tuer pour éviter la perte de son pouvoir. Si tu veux vivre et t'emparer de la puissance paternelle, tu dois commettre un parricide".

Pour entendre ce message qui se dit dans le langage magique, on doit tenir compte de la façon dont s'effectue le partage entre ce qui sera dit et ce qui ne sera pas dit dans le discours anti-sorcier et les commentaires de l'envoûté.

Lorsque l'anti-sorcière Makenga se met à diviner, elle ne dit pas tout ce qu'elle sait au sujet de la sorcellerie et de l'individu qui la consulte. Dans ses analyses, il y a des choses qu'elle ne dit pas parce qu'elles sont interdites par la coutume ou qu'elles sont secrètes. Par exemple, elle ne renseigne pas ses patients sur le repas mystique que prennent les sorciers. Elle évite aussi de faire mention de la sexualité dans son discours. Elle ne dit rien sur les problèmes réels qui existent entre les pères et leurs fils héritiers.

Dans le discours divinatoire de l'anti-sorcière de Tomba, il y a aussi des choses qui ne sont pas évoquées parce qu'elles n'ont rien à faire avec les problèmes de ses patients ou la sorcellerie. Par contre, il y a des choses qu'elle ne dit pas explicitement parce

qu'elles ne sont pas exprimables dans un "langage ordinaire". Elle utilise alors le langage magique et symbolique pour analyser et dévoiler ces choses. C'est à travers ce langage que s'énonce la vérité concernant le sujet envoûté et le sorcier désigné. Mais cette vérité, à l'instar de toute vérité, n'est pas bonne à dire. Le rôle du langage magique est justement de l'éluder. Cependant, elle cache cette vérité en l'exprimant dans un langage symbolique. Le problème qui se pose dans la recherche du vrai qui se dit dans le discours anti-sorciér réside dans la découverte de la loi de son énonciation.

Quelle est la loi de l'énonciation du vrai dans la dénonciation de la sorcellerie? Y-a-t-il un rapport entre cette loi du langage magique et le concept spéculatif de l'inconscient?

Le discours sur la sorcellerie tel qu'il apparaît dans la thérapie anti-sorcière, peut être considéré comme une expression magique et une réalisation imaginaire des désirs du sujet envoûté et de l'anti-sorcière. Cette expression magique et cette réalisation imaginaire sont structurées comme un message adressé au sorcier nommé par la manticienne et reconnu par la victime.

Le message émis dans la dénonciation de la sorcellerie est plein de sens. Il s'exprime à travers des images et des représentations chargées d'affects. Ces images et ces représentations magiques se comportent comme des signifiants..

Le message communiqué à travers le discours anti-sorcier évoque dans sa signification les désirs du sujet envoûté et de son "analyste traditionnel". Ces désirs se manifestent dans le souhait de la mort de l'individu présumé sorcier. Le discours sur la sorcellerie-formulé dans la cure de désenvoûtement véhicule des désirs meurtriers. Il constitue une justification magique du parricide (ou du matricide et du fratricide). Le véritable désir de l'envoûté est de tuer son rival ou celui qu'il considère comme son ennemi juré.

Le désir d'éliminer physiquement le rival s'exprime à travers le fantasme de dévoration. Ce fantasme révèle et cache un sujet inconscient identique au désir. Mais le message de l'anti-sorcière fait oublier au sujet son propre désir en le projetant sur le sorcier nommé. Le sujet envoûté est une personne non réalisée; une personne qui n'a pas encore atteint sa maturité. Il est identique au désir qui s'exprime à travers les images et les représentations magiques. Ce désir est de s'emparer

de la loi du langage qui lui donnera la capacité de se définir lui-même. Mais il ne peut récupérer cette loi pour son propre compte qu'après avoir supprimé celui qui la monopolise, c'est-à-dire le représentant de la loi sacrée, de l'interdit de l'inceste et du système parental traditionnel.

Le problème de la sorcellerie se noue et se dénoue autour de la loi du langage ou de tout discours sur l'autorité. Mais, entre la loi de toute énonciation et l'énonciation effective de cette loi, il se glisse presque toujours l'écran du fantasme inconscient et par conséquent la méconnaissance. Ce fantasme et cette méconnaissance constituent le contenu inconscient du discours sur la sorcellerie. C'est ce contenu que nous a révélé l'analyse psychanalytique de quelques procès d'envoûtement.

Dans la pratique anti-sorcière, l'écran du fantasme inconscient qui s'intercale entre la loi du langage et son énonciation effective, se manifeste symboliquement dans la désignation du sorcier. La nomination du coupable est faite à partir du lieu occupé par l'autorité légitime, à savoir l'Ancêtre ou l'esprit invisible, fondement de la solidarité ethnique et du lien de parenté, garant de la loi parentale.

Mais que signifie la référence à cette autorité mystérieuse sinon l'évocation implicite du "lieu originel du langage dans lequel s'énoncera la loi" (309). À côté de l'inconscient que nous dévoile l'approche psychanalytique du discours anti-sorcier, il y a donc un autre inconscient qui se dit implicitement dans le même discours. Cette nouvelle dimension du contenu inconscient de la dénonciation de la sorcellerie s'exprime dans la contestation de la loi imposée par l'individu présumé sorcier au nom de la vie ou de la loi suprême et universelle.

Dans le cas psychologique analysé par Makenga, la contestation de la loi du père et du droit d'aînesse est faite au nom de la vie qu'il faut protéger. La vie occupe dans le discours thérapeutique la place de la loi universelle ou de la valeur absolue. Le sorcier peut être considéré comme celui qui aliène cette loi et impose sa propre loi et ses valeurs aux autres sujets appartenant à sa formation ethno-parentale.

Le sujet dénonçant les actions secrètes d'un sorcier, remet implicitement en question l'identification

(309) Cf. DESCOMBES, V., L'inconscient malgré lui, Éditions de Minuit, 1977, p. 130.

de la loi humaine à la loi suprême et universelle. Mais tout en contestant l'autorité traditionnelle, il commet l'erreur de considérer son agresseur comme l'origine et le garant de la loi, de l'interdit de l'inceste, de la vie, bref de tout ce qui constitue son humanité. C'est à travers cette erreur que se glissent les fantasmes et les désirs meurtriers.

En considérant le père comme le "dieu" de la terre, le fils lui reconnaît le pouvoir de bénir et de maudire. C'est ce pouvoir qui est en jeu dans le combat meurtrier. Le désir du fils à travers ce combat est de détrôner son père afin de disposer de son pouvoir et d'occuper la position qui lui permettra d'échapper à toute loi aliénante. Mais le père doué d'une force exceptionnelle, ne peut être anéanti que par une force anti-sorcière très puissante, c'est-à-dire un individu capable de transgresser la loi de sa parole et de lui imposer une nouvelle loi. "La Loi n'est donc que la volonté du sujet exceptionnel et tout-puissant (310)". Telle est la signification de la loi patriarcale (ou de la parole maternelle) que nous retrouvons dans la plupart des procès d'envoûtement.

(310) Ibid., p. 131.

Mais cette loi sacrée n'est-elle pas une imposition de la vraie loi de toute parole? Les paroles sorcières et anti-sorcières ne nous renvoient-elles pas à la loi de toute énonciation? Quelle est la vérité qui s'exprime à partir de cette loi universelle dans la dénonciation de la sorcellerie?

Dans le discours anti-sorcier, la loi du sorcier ou de l'autre occupe la place de la loi de toute énonciation. Le sujet énonciateur se réfère implicitement à l'Autre pour parler de l'autre, c'est-à-dire de son rival. Dans l'esprit du sujet envoûté et de l'anti-sorcière, le sorcier (ou du moins sa parole) occupe la place de l'Autre. Mais en réalité c'est l'ensorcelé qui prend cette place dans la dénonciation.

Ce sujet occupe le lieu de l'Autre lorsqu'il s'en autorise pour parler. Ou encore, parle depuis le lieu de l'Autre celui qui tient un discours en vue d'acquitter la dette contractée le jour où il a été nommé par l'Autre et introduit dans le monde des hommes qui vivent selon la loi du langage (311).

On sait qu'en Afrique bantou, l'enfant est obligé de payer toute sa vie durant la dette contractée

(311) Ibid., p. 130.

depuis le jour où il a été nommé par l'Autre et introduit dans le monde des humains. Le discours sur la sorcellerie n'est en définitive qu'une expression magique et dramatique de l'endettement perpétuel du sujet ensorcelé à l'égard des ses parents. Mais comment saisir la vérité énoncée par le sujet envoûté dans la dénonciation de la sorcellerie?

Ce que le sujet énonciateur désire exprimer dans le discours magique se perd dans le langage symbolique. Il y a donc une relation entre le symbolisme traditionnel qui opère à travers le discours anti-sorcier et la perte de la vérité du sujet énonciateur dans ce discours.

La présence du symbolisme magique traditionnel dans le procès de sorcellerie entraîne la perte de la vérité du sujet parlant. Mais cette vérité perdue dans les images et les représentations magiques, finit par se manifester dans le lieu occupé par le sorcier désigné par l'anti-sorcière. Dans ce lieu, l'inconscient du sujet envoûté se présente comme le manque qu'il désire à tout prix combler dans son domaine vital. En d'autres termes, il est le désir de l'Autre, c'est-à-dire de la loi absolue et universelle qui constitue le fondement de tout pouvoir et de tout discours.

Le problème qui se pose dans l'interprétation de la signification du discours sur l'envoûtement est celui de savoir comment parvenir à restituer la vérité qui manque à l'envoûté et à son bourreau. Comment définir le dicible-indicible du discours sur la sorcellerie?

La vérité inconsciente qui s'énonce dans la dénonciation de la sorcellerie doit être définie comme ce que le sujet dit en plus de tout ce qu'il désire et de tout ce qu'il sait. Cette vérité parle du sujet énonciateur lui-même, c'est-à-dire de son identité. Pour la saisir, il faut savoir écouter le sujet parlant.

En parlant de l'autre sujet qui cherche à le tuer, le sujet énonciateur parle inconsciemment et symboliquement de lui-même. Par conséquent, sa dénonciation le fait connaître lui-même comme sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation.

Le sujet ensorcelé parle de sa propre situation en dénonçant le nom de celui qui l'aliène et désire le tuer. Il y a donc coïncidence entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation dans la dénonciation de la sorcellerie. Mais cette identité ne peut être articulée que par un discours spéculatif qui interprète le discours

magique à partir de la loi de toute énonciation. L'Autre est la limite du sens du discours sur la sorcellerie. Au-delà de cette limite rien n'est audible. La vérité qui se dit dans la dénonciation de la sorcellerie ne peut être entendue qu'à partir de l'Autre qui échappe à toute séduction et à tout envoûtement.

L'analyse réflexive de la dénonciation de la sorcellerie nous montre ses principales composantes comme des expressions magiques et symboliques de la vérité du sujet énonciateur, c'est-à-dire de sa subjectivité ou de son identité. C'est pour décliner sa propre identité que le sujet envoûté parle de la sorcellerie. Le drame de ce sujet réside dans le fait qu'il exprime sa propre vérité à son insu et se laisse envoûter par le discours magique qui lui a été imposé par l'autre qui l'aliène.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La tragédie du sujet dénonçant la sorcellerie

L'approche psychanalytique et réflexive de la causalité interprétée dans la cure de désenvoûtement a largement contribué au dévoilement des aspects inconscients, dynamiques et subjectifs de la dénonciation de la sorcellerie. Elle nous a conduit à définir le langage symbolique magique comme "l'expression d'un Tout, d'un univers spirituel au sein duquel se détermine la position respective du sujet (312)".

La première partie de ce travail était consacrée à la reconstitution des principaux domaines de l'univers spirituel et symbolique traditionnel qui supportent le combat sorcellaire et inspirent les pensées, les rêves, les comportements et les discours des individus vivant dans les diverses ethnies bantu. Ces domaines, i.e. les visions bantu du monde, les religions des ancêtres, les structures ethno-parentales et tribales, les croyances et les pratiques parareligieuses, forment la fondation spirituelle ou la structure de base de la causalité culturelle magico-religieuse. Vue à

(312) ORTIGUES, E., Le discours et le symbole, Éditions Aubier Montaigne, 1962, p. 201.

travers la structure causale traditionnelle, la sorcellerie apparaît comme une lutte entre les forces vitales et les forces mortelles, entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, l'amour et la haine, Eros et Thanatos.

La deuxième partie était une étude approfondie de la force mystérieuse qui opère dans le combat sorcellaire et de la signification véritable du langage magique. Introduite par une analyse parapsychologique de la pratique divinatoire d'une anti-sorcière traditionnelle, elle s'est terminée par la découverte du caractère symbolique du langage magique et de ses rapports avec l'inconscient du sujet dénonçant la sorcellerie au sein d'une formation ethno-parentale bien déterminée.

L'introduction de la théorie de la fonction symbolique traditionnelle au septième chapitre nous a permis de comprendre les rapports existant entre le langage magique, les structures de la société tribale et l'inconscient du sujet dénonçant la sorcellerie. C'est en tenant compte de ces rapports que nous sommes parvenus à distinguer dans le discours de/sur la sorcellerie, une causalité culturelle magico-religieuse à laquelle adhère spontanément tout muntu, une causalité interprétée dans cure de désenvoûtement et un langage symbolique de l'inconscient individuel.

Il n'est pas facile de séparer la causalité interprétée de la causalité magique dans la "pratique thérapeutique traditionnelle". En effet, le procès de sorcellerie et son langage symbolique ou magique sont enracinés dans cette causalité culturelle qui constitue le modèle principal de la pensée mythique et la base spirituelle de la société tribale, de ses lois sacrées et de ses interdictions. D'ailleurs, on ne peut comprendre la signification et la raison d'être du discours de/sur la sorcellerie que si l'on tient compte de ses relations avec les différentes institutions de la société tribale.

Or qu'est-ce qui caractérise la société tribale? C'est le fait que les structures de la famille et celles de la société politique y sont les plus indifférenciées. La tribu n'est pas une Cité; son unité n'est pas politique mais ethnique. Il y a donc ici une prévalence du symbolisme familial. Nous entendons par là les systèmes de relations destinés à introduire dans la communauté humaine l'être même des individus en tant qu'il est délimité par la naissance et la mort, limites entre lesquelles se situent les différences de sexe et d'âges articulés par les liens du sang et de l'alliance (313)."

Le discours de/sur la sorcellerie fait écho aux structures de la famille traditionnelle, à la tribu, au clan, au système ethno-parental. Son langage magique rappelle au sujet énonciateur la tradition de ses

(313) Ibid., p. 224.

ancêtres, son alliance, sa dette envers ses géniteurs. Il y a donc une relation profonde entre la sorcellerie en tant que discours culturel et le registre symbolique de la société tribale.

Peut-on alors considérer le procès d'envoûtement comme une simple interprétation magique, une expression subtile des conflits qui opposent l'individu aux défenseurs de l'ordre traditionnel? Quels sont les motifs, les causes et les raisons profondes de ces conflits?

Ce qui nous intéresse dans l'analyse de la dénonciation de la sorcellerie c'est le dévoilement des motifs cachés des intentions meurtrières du sujet envoûté, de son agresseur et de l'anti-sorcier. Nous avons réalisé ce dévoilement dans la troisième partie en renversant le symbolisme magique de la sorcellerie en un langage de l'inconscient suivant la loi du retournement mythe-fantasme, fantasme-mythe. L'opération du retournement nous a ainsi révélé le contenu fantasmatique de la dénonciation de la sorcellerie. C'est en analysant ce contenu que nous sommes parvenu à saisir la vérité qui s'exprime dans le langage magique de l'anti-sorcier traditionnel. Comme le signale Lacan, la présence de l'inconscient est à chercher en tout discours, en son

énonciation (314). Et "Tout ce qui anime, ce dont parle toute énonciation, c'est le désir (315)".

Lié aux institutions et aux mythes de la société tribale, le symbolisme traditionnel exploité dans la dénonciation de la sorcellerie constitue un langage approprié à la manifestation de l'inconscient dans l'univers ethno-parental. À travers les fantasmes de dévoration, les rêves d'envoûtement, l'angoisse de perdre sa virilité ou sa fécondité, le sujet énonciateur exprime ses propres conflits inconscients, ses désirs et ses intentions cachées. L'expression de ces aspects inconscients et subjectifs a souvent lieu à travers l'opération anti-sorcière. Cette opération consiste essentiellement à nommer l'agresseur du sujet envoûté.

Quelle est la signification de la référence à l'autre dans la dénonciation de la sorcellerie? Peut-on considérer le sorcier nommé comme un marginal, l'autre inassimilable de la société ethno-parentale?

(314) Cf. LACAN, J., Position de l'inconscient, Écrits, Éditions du Seuil, 1966, p. 834.

(315) -, Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 129.

L'étude par les historiens des procès de sorcellerie au début du XVII^e siècle ne conduit pas à voir dans le sorcier l'autre assimilable de cette société à cette époque précise. Le sorcier n'est pas autre, il est le double, le même inversé (316).

Deux données importantes retiennent notre attention dans le procès de sorcellerie. La première concerne la position du sorcier nommé par rapport à sa victime et à sa société; tandis que la deuxième donnée a trait au sens du langage magique utilisé dans la dénonciation de l'envoûtement. L'analyse de ces deux éléments nous donnera l'occasion d'explicitier le vrai problème ou la tragédie du sujet dénonçant un sorcier.

Quelle est la situation du sorcier par rapport à sa victime et à sa société. Dans les cures de désenvoûtement présentées dans cette étude, le sorcier nommé est à la fois l'autre et le double du sujet envoûté. On peut affirmer qu'il est le même inversé. Devant son double, l'envoûté se retrouve en face de lui-même et prend conscience de sa dette et de la puissance du système des relations qui l'a introduit dans la communauté humaine et a défini son identité.

(316) DESCOMBES, V., op. cit., p. 42. (Note 13).

La figure du sorcier rappelle au sujet envoûté le sacrifice qui lui a été imposé par une interdiction, une loi, une alliance, une règle ethno-parentale incarnée par l'image du père, de l'oncle paternel ou maternel. Ce que le sujet énonciateur semble oublier c'est le fait que le sorcier et l'anti-sorcier sont aussi soumis à la même loi sacrée et à l'interdit parental.

C'est à travers le langage de l'interdit que le discours de/sur la sorcellerie parvient à exprimer symboliquement l'antagonisme qui existe entre le sorcier et sa victime. Comme le signale E. Ortigues dans Le discours et le symbole:

L'interdit est (...) la première forme de rupture inaugurale par quoi s'instaure et se révèle comme tel un système de rapports symboliques. Or l'interdit est un discours, une parole (317).

Le "discours" de l'interdit rend audible l'inconscient qui se dit dans le symbolisme magique. En dénonçant les actions secrètes du sorcier, l'anti-sorcier évoque inconsciemment l'interdiction qui frappe son patient. La désignation du sorcier révèle le système des rapports symboliques qui permet au sujet énonciateur de

reconnaître son identité par rapport à ses géniteurs et à ses ancêtres. "Seule cette structure symbolique permet à chacun de savoir "qui il est (318)".

Le sens du langage magique dans la dénonciation de la sorcellerie est à chercher dans le système de rapports symboliques qui rappelle au sujet énonciateur son identité clanique et sa dette à l'égard de ses géniteurs qui l'ont introduit dans la société humaine en le nommant et en l'initiant à un langage particulier.

L'étude psychanalytique de la causalité interprétée dans la cure de désenvoûtement nous a révélé la vérité qui se dit et se cache dans le symbolisme traditionnel. Le dévoilement de cette vérité s'est effectué à travers le renversement du langage magique en langage de l'inconscient.

La vérité qui s'énonce dans la dénonciation de la sorcellerie concerne l'identité personnelle du sujet envoûté. Cette identité s'exprime à partir de la structure anthropologique minimale en deçà de laquelle l'individu perd son humanité et devient incapable de se définir par rapport aux autres.

(318) Ibid., p. 194.

"Le symbolisme de Kindoki (sorcellerie) fournit un contexte dans lequel l'individu se découvre et s'actualise "(319)". À travers la dénonciation de la sorcellerie, le sujet énonciateur prend conscience de sa situation tragique dans un système social ou ethnique qui l'a défini sans l'avoir consulté. Il se rend compte qu'il n'est là que pour les autres qui l'ont nommé par rapport à ses ancêtres et ont fixé sa position au sein du système clanique dont la structure de base est la parenté. Ce premier pas vers la découverte de soi est le point de départ d'une remise en question des valeurs traditionnelles et de l'autorité parentale. Cette contestation aboutit souvent à la négation de l'identité imposée par le monde extérieur.

Dans le cas de Makenga wa Nzambi, la remise en question de l'identité clanique se fait par la suppression du nom qu'elle a reçu de son père et l'adoption d'un nouveau nom qui l'identifie à Dieu. Cette opération de nomination constitue une illustration du retournement du mythe en fantasme dans la dénonciation de la sorcellerie. Nous l'avons observée dans plusieurs cas d'envoûtement. Les individus rejetaient souvent leurs noms claniques pour échapper au pouvoir maléfique des sorciers.

(319) MASAMBA, M., La libération des envoûtés, Éditions Clé, 1976, p. 9.

À travers la remise en question du nom que l'individu a hérité de ses ancêtres nous assistons au renversement du mythe clanique en fantasmes individuels. En ce qui concerne Makenga, ce renversement lui permet de passer de la causalité culturelle magico-religieuse à la causalité interprétée, et d'introduire dans sa dénonciation le nom de l'agresseur.

Le premier nom de l'anti-sorcière, "Nzeba", appartient au registre symbolique du système ethno-parental et clanique luba. Dans ce système, l'individu est considéré comme une force vitale clanique. Son nom personnel l'introduit dans la hiérarchie des forces claniques.

Car qu'est-ce que le clan? C'est l'ensemble des individus spécifiés qui le constituent; c'est l'ensemble des noms intérieurs, commencé par les fondateurs du clan. Tout nouveau-né est donc nommé d'un nom intérieur choisi parmi les noms, c'est-à-dire parmi les individualisations constitutives du clan (320)".

Dès sa naissance Nzeba a reçu un nom mythique de la part de son père. C'est par ce nom qu'elle a été introduite dans le système clanique et définie par rapport à ses ancêtres et à ses aînés. En niant son nom

(320) TEMPELS, P., La philosophie bantoue, Présence Africaine, 1949, p. 74.

de fille, Makenga efface toute l'histoire qui l'unissait à sa tradition. Elle proclame ouvertement sa rupture avec la loi sacrée et l'alliance patriarcale. Elle abolit ainsi son identification aux parents idéalisés (représentants humains du pouvoir des ancêtres et de la loi sacrée) et transgresse symboliquement l'interdit qui la définissait comme fille du père.

La rupture de ses relations symboliques avec le clan paternel entraîne ipso facto le renversement de la "fille mythique" du père en "femme fantasmatique", douée d'une intelligence supranormale et d'un pouvoir surnaturel. Makenga wa Nzambi est la réalisation symbolique de l'idéal de Nzeba. Et cet idéal du moi est "à la fois héritier du complexe d'Oedipe et expression des tendances libidinales et narcissiques du ça (321)". L'analyse de la nomination nous révèle ainsi la présence des désirs fantasmatiques derrière la dénonciation de la sorcellerie formulée par Makenga.

Comme l'a démontré Valabrega (322), la nomination intervient au carrefour du mythe et du fantasme.

(321) CHARRON, G., Freud et le problème de la culpabilité, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1972, p. 67.

(322) VALABREGA, J.-P., Le problème anthropologique du phantasme dans Le désir et la perversion, pp. 179-180.

Cela est vrai tant pour celui qui nomme que pour celui qui se nomme. Par exemple chez Makenga, le phénomène de changement de nom nous met en face d'un sujet divisé entre son identité culturelle ou clanique et son moi, c'est-à-dire l'image qu'elle a d'elle-même en tant que "pauvre souffrante de Dieu".

Cette image que l'individu a de lui-même s'est constituée par les sédimentations successives résultant des introjections des images extérieures, c'est-à-dire par l'opération de l'identification. C'est le moi métaphorique qui est l'objet de la libido narcissique. Il est le produit d'une série d'identifications dont la plus primitive est l'identification à un autre corps (323).

Lorsqu'on observe l'image du moi de Makenga, on constate que sa toile de fond est constituée d'une image abstraite qu'elle nomme Nzambi. Nzambi ou dieu est le représentant d'un autre dans son abstraction. Il n'est pas l'image d'un individu bien déterminée ou d'une personne concrète, mais "d'un autre corps appréhendé comme totalité, un corps ne se définissant que par l'existence d'une enveloppe délimitant un "dedans" d'avec un "dehors (324)".

(323) CHARRON, G., op. cit., p. 71.

(324) LAPLANCHE, J., Dérivation des entités psychanalytiques, dans Hommage à Jean Hypolite, Paris, P.U.F., 1971, (pp. 207-212), p. 209.

Derrière l'image de Dieu protecteur de la force vitale de Makengâ, nous retrouvons une femme qui a cessé de vivre dans un monde mythique et s'est construit un monde imaginaire et fantastique. Mais ce monde de W. Disney n'est pas totalement séparé de celui qui lui a été proposé par son père. L'existence de l'imaginaire dépend largement des rapports que ce sujet entretient avec l'univers symbolique traditionnel.

Le changement de nom signifie être autre, tout en restant la même; c'est comme autre que l'anti-sorcière sera désormais l'objet du désir de son père. La liquidation de son identité clanique entraîne ainsi la manifestation des fantasmes et des désirs inconscients.

La tragédie du sujet dénonçant la sorcellerie consiste à parler de lui-même alors qu'il croit parler d'un autre. Vivant dans la peur d'être envoûté, il se perd dans l'imaginaire et énonce inconsciemment sa propre vérité. Mais la référence à l'autre qu'il considère comme son agresseur, lui révèle symboliquement les traces de son inconscient et l'image de sa personne.

L'autre, le coupable ou le bourreau qu'il faut à tout prix éviter, ne parle pas dans le procès de sorcellerie. La position qu'il occupe dans le combat

ne lui permet pas d'adresser un mot à sa victime ou à l'anti-sorcier. En évoquant son nom dans la dénonciation de la sorcellerie, le sujet énonciateur s'adresse au véritable représentant de la parole, à l'Autre. La réponse symbolique de l'Autre fait surgir le sujet dans son identité, en le nommant et en renversant son symbolisme magique en langage de l'inconscient.

Si c'est la parole de l'Autre qui fait surgir le sujet dans son identité, en le nommant, c'est elle encore qui pourra le bouleverser en l'invoquant autrement. Cet Autre est celui dont le sujet se réclamera chaque fois qu'il se nommera lui-même (...) (325).

BIBLIOGRAPHIE

- ABESOLO, S., Emprise de la religion sur le Noir, dans Présence Africaine, 1955, n° 12, pp. 11-23.
- ALLOT, A., Evidence in African Customary Law, dans La Preuve, XVIII, Recueils de la Sté Jean Bodin, Bruxelles, 1963, pp. 59-81.
- ANZIEU, D., Difficulté d'une étude psychanalytique de l'interprétation, dans Bulletin de l'Association Psychanalytique de France, 1968, n° 5, pp. 12-32.
- , Freud et la mythologie, dans Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1970, n° 1, pp. 114-145.
- APOSTEL, L., African Philosophy, myth or reality? Gent/Belgium, Scientific Publishers, E. Story-Scientia, 1981, 428 p.
- ASSOUN, P.-L., Freud, la philosophie et les philosophes, Paris, P.U.F., 1976, 232 p.
- ATIWIYA, G., Le zebola, thérapie traditionnelle des maladies mentales dans un cadre urbain, dans Psycho-pathologie Africaine, 1971, n° 7, 3, pp. 383-416.
- AUGE, M., Savoir voir et savoir vivre: les croyances à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire, dans Africa, 1976, n° 46, 11, pp. 128-136.
- AUSTIN, J.L., Quand dire, c'est faire; How to do things with words. Introd. trad. par Gilles Lane, Paris, Éd. du Seuil, 1970, 183 p.
- BALANDIER, G., Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique centrale, Paris, P.U.F., 1963, 532 p.
- BASTIDE, R., Sociologie des maladies mentales, Paris, Flammarion, 1965, 314 p.
- BAUDRILLARD, J., De la séduction, Paris, Éd. Galilée, 1979, 248 p.
- BELLANGER, A.-R., Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit, Paris, F. Alcan, 1905, 242 p.

- BERGER, P., La religion dans la conscience moderne, Paris, Centurion, 1971, 287 p.
- BOUVERESSE, J., La parole malheureuse, de l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique, Paris, Ed. de Minuit, 1971, 475 p.
- BUAKASA, T.M., Le discours de la "kindoki" ou "sorcellerie", dans Cahiers des Religions Africaines, 6^e année, vol 6, Kinshasa XI, janvier 1972, pp. 5-67.
- , L'impensé du discours, "Kindoki" et "nkisi" en pays kongo du Zaïre, UNAZA-CEDAF, 1973, 371 p.
- , Les sciences de l'homme, approche de deux problèmes, dans La philosophie africaine, Kinshasa, F.T.C., 1977, pp. 89-102.
- CARO BAROJA., J., Les sorcières et leur monde, traduit de l'espagnol par ASARATH, M.-A., Paris, Gallimard, 1972, 304 p.
- CASSIRER, E., Essai sur l'homme, traduit de l'anglais par MASSA, Norbert, Paris, Ed. de Minuit, 1975, 337 p.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P., Les destins du plaisir, aliénation-amour-passion, Paris, P.U.F. 1979, 268 p.
- , La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé, Coll. Le fil rouge,, Paris, P.U.F., 1975, 368 p.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. et autres chercheurs, Le désir et la perversion, Paris, Ed. du Seuil, Le champ freudien, 1967, 205 p.
- , L'apprenti historien et le maître-sorcier, du discours identifiant au discours délirant, Paris, P.U.F., Coll. Le fil rouge, 1984, 277 p.
- CERTEAU, (de) M., Les possédés de Loudum, Paris, Gallimard/Julliard, Coll. Archives 1980, 343 p.
- CHARRON, G., Désir mimétique, complexe d'Edipe et formation du sujet, dans Dialogue, vol. XVI, 1977, n° 3, pp. 451-463.
- , Oublis de mots: pertinence et complémentarité, dans La linguistique, vol. 13, 1977, pp. 15-26.

- , L'ambivalence du sacré, la violence et le sacrifice, dans Tradition et Avenir, vol. 1, VII^e Congrès des sociétés des langues françaises, Abidjan, 1977, pp. 45-50.
 - , Freud et le problème de la culpabilité, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979, 191 p.
 - , CASTORIADIS-AULAGNIER, La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé, (...) dans Interprétation, 1978, n° 21, pp. 121-124.
 - , Les discours de/sur l'inconscient: psychanalyse et philosophie, trad. portugaise: Os discursos de/ sobre o inconsciente: Psicanálise et filosofia, dans Análise Psicológica, Série III, Abril-Junho 1983, n° 4, pp. 543-553.
- CHEVALIER, J. et CHEERBRANT, A., Dictionnaire des symboles, éd. revue et augmentée, R. Laffont/Jupiter, 1982, 1060 p.
- COLLOMB, H., Bouffées délirantes en psychiatrie africaine, dans Psychopathologie africaine, 1965, 1, 2, pp. 167-239.
- , Sorcellerie, anthropophagie et relation duelle, dans La folie, Actes de colloque de Milan, 1976, Paris, 10/18, UGE, 1977, pp. 349-375.
- CONTRERAS, J. et FAVRET-SAADA, J., La thérapie sans le savoir, dans Nouvelle Revue de psychanalyse, Gallimard, printemps 1985, n° 31, pp. 223-225.
- CUVILLIER, J., Traditions Congolaises dans Congo, II, 1930, pp. 469-487.
- DALMALN, A., L'Église à l'épreuve de la tradition, Paris Éditaf, 1985, 268 p. + 3 cartes et ill.
- DAYAN, M., Causalité psychique et interprétation, dans Topique, tome 7, mai 1981, n° 26, pp. 93-121.
- , L'arbre du style, Paris, Aubier Montaigne, 1980, 237 p.
- DELUMEAU, J., Le péché et la peur, La culpabilité en occident (XIII-XVIII siècles), Paris, Fayard, 1983, 741 p.
- DEVEREUX, G., Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion, 1972, 282 p.

- , Essai d'ethnopsychiatrie générale, 3^e éd., Paris, Gallimard, 1977, 394 p.
- , Psychothérapie d'un Indien des plaines, Réalité et rêve, trad. de l'anglais par Françoise de Grusson avec la collaboration de Monique Novodorsqui, éd. Jean-Cyrille Godefroy, 1982, 595 p.
- DESCOMBES, V., L'inconscient malgré lui, Paris, Éd. de Minuit, 1977, 179 p.
- , Le même et l'autre. Quarante ans de philosophie française (1933-1978), Paris, Éd. de Minuit, 224 p.
- DORES, M., La femme village, maladies mentales et guérisseurs en Afrique Noire, Paris, Éd. L'Harmattan, 1981, 215 p.
- ELIADE, M., Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1963, 246 (3) p.
- , Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase..., Paris, Payot, 1951, 447 p.
- ELLENBERGER, H., The discovery of the unconscious, N.Y. Basic Books, 1970, 932 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azande, Paris, Gallimard, 1972, 642 p. + ill.
- FANON, F., Peau noire masques blancs, Paris, Éd. du Seuil, 1952, 191 p.
- FAVRET-SAADA, J., Les mots, la mort et le sort. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, 1977, 332 p.
- FAVRET-SAADA, J. et CONTRERAS, J., Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage, Paris, Gallimard, Coll. Témoins, 1981, 369 p.
- FOTE, M.H., Rapport sur la civilisation animiste, dans Colloque sur les Religions, Abidjan-Paris, 1961, pp. 31-58.
- FOUCAULT, M., Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.
- , Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Union générale d'éditions, 1964, 308 p.

-, L'ordre du discours. Leçon inaugurale au collège de France, 2 déc. 1970, Gallimard, 1984, 82 p.

FREUD, S., L'avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1971, 100 p.

-, Le rêve et son interprétation, Paris, Gallimard, Idées, 1925, 119 p.

-, Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard, Idées, 1948, 183 p.

-, Trois essais sur la théorie de la sexualité, Paris, Gallimard, Idées, 1962, 189 p.

-, Ma vie et la psychanalyse, suivie de Psychanalyse et médecine, Paris, Gallimard, Idées, 1950, 185 p.

-, Névrose, Psychose et perversion, Introduction de LAPLANCHE, J., Paris, P.U.F., 1973, 306 p.

-, L'homme aux rats. Journal d'une analyse, Paris, P.U.F., 1974, 288 p.

-, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Paris, Gallimard, Idées, 1952, 246 p.

-, Totem et Tabou, Paris, Payot, PBP, 1968, 186 p.

-, Métapsychologie, Gallimard, Idées, 1940, 188 p.

GAGEY, J., Freud et le christianisme, Paris, Desclée, 1982, 293 p.

GIRARD, R., Des choses cachées depuis la fondation du monde (recherches avec OUGOURLIAN, J.-M., et LEFORT, G.), Paris, Éd. Grasset, 1978, 492 p.

-, La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972, 451 p.

-, Le Bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982, 198 p.

-, La route antique des hommes pervers, Paris, Grasset, 1985, 248 p.

GRIAULE, M., Philosophie et religion des Noirs, dans Présence Africaine, 1950, pp. 307-322, ill.

-, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli. Paris, Éd. du Chêne, 1948, 263 p.

GRIAULE, M., et DIETERLEN, G., La conception du monde et la matière au Soudan, dans Atomes, Paris, 1950, pp. 50-52, ill.

HABERMAS, J., Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976, 386 p.

HEBGA, M.P., Le concept de métamorphose d'homme en animal chez les Duala, Basa et Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun. Thèse, 3^e cycle, philosophie, Rennes, Fac. Lettres et Sc. Hum., 1968, 2 vol., VIII + 331 + 143 p.

-, Plaidoyer pour les logiques de l'Afrique Noire, dans Aspects de la culture noire, Paris, 1958, pp. 104-116.

-, L'Homme vit aussi de sa fierté. Vers la perte de l'identité Africaine? dans Présence Africaine, 1976, n° 99-100, pp. 19-40.

-, Sorcellerie chimère dangereuse...? Abidjan, INADES Editions, B.P. 8008, 1979, 301 p.

-, Sorcellerie et maladie en Afrique Noire. Jalons pour une approche catéchétique et pastorale, dans Telema, Kinshasa, oct-déc. 1982, n° 4, pp. 5-48.

-, Sorcellerie et prière de délivrance: réflexion sur une expérience, Paris, Présence africaine, 1982, 214 p.

HEBGA, M.P. et un groupe de chercheurs, Croyance et guérison, Études et documents africains, Yaoundé, Ed. Clé, 1973, 150 p.

HERSKOVITS, M.J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967, 331 p.

-, The human factor in changing Africa, New York, A.A. Knopf, 1962, 500 p.

HOLAS, B., La pensée africaine, Textes choisis, 1949-1969, Paris, Geuthner, 1972, 496 p.

HORTON, R., Philosophy and African studies, dans Africa in the wider world, 1967, pp. 261-291.

HOUNTONDJI, P.J., Sur "la philosophie Africaine", critique de l'Ethnophilosophie, (textes à l'appui), Paris, Maspero, 1977, 259 p.

INSTITORIS H. et SPRENGER, J., Le marteau des sorciers ou malleus maleficarum, (1^{ère} édition en 1986-1987), Editions Plon, 1973, 696 p.

JUNG, C.G., Dialectique du moi et de l'inconscient, Paris, Gallimard, 1964, 334 p.

-, Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, Gonthier, 1979, 155 p.

-, La guérison psychologique, Préface et adaptation du D^r Roland Cahen (2^e éd.), Genève Georg., 1970, 342 p.

-, Les racines de la conscience. Étude sur l'archétype. (trad. de l'allemand par Le LAY, Y.), Buchet-Chastel, 1972, 628 p. + ill.

JUNOD, H.-P., Essai sur les notions fondamentales de la pensée africaine-bantoue, dans Genève-Afrique, 1968, pp. 83-90.

KABULU-DUMBA, Ch-H., Essai sur le thème de la mort dans la tradition et la littérature orale luba. Mémoire, diplôme de l'EPHE, Paris, 6^e sect., 1971, 210 p.

-, Naître et mourir. La dynamique de la vie chez les Bantu du Zaïre. Thèse de doctorat en philosophie et pédagogie, Univ. Catholique de Paris, 1972, 401 p.

KAGAME, A., La philosophie bantu-rwandaise de l'être, (ARSC, classe des Sc. morales et politiques, N.S., XII, I), Bruxelles, Acad. Royale des sciences coloniales, 1956, 448 p.

-, La place de Dieu et de l'homme dans la Religion des Bantu, dans Cahiers des Religions africaines Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1968, n° 2, pp. 213-222; 1969, n° 3, pp. 5-11.

-, L'Ethnophilosophie des "Bantu", dans Philosophie Africaine, textes choisis I, par SMET. A., Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1975, pp. 93-115.

-, La philosophie bantu comparée, Paris, Présence Africaine, 1976, 334 p + VI cartes.

KANGAFU, K., La philosophie bantoue: le problème et ses termes, dans Problèmes sociaux Congolais, CEPST, 1964, n° 64, pp. 113-117.

- KENYATTA, J., Au pied du mont Kenya, (traduction de: Facing Mount Kenya, London, Secker and Warbury Ltd, 1938), Paris, Ed. François Maspero, 1960, 208 p.
- KIBARI, N. et MUNDALA, M., Mouvements anti-sorcières, Rép. du Zaïre Bandundu, C.E.E. BA. Publications, Série II, vol. 74, 1981, 134 p. + ill.
- KOCH, K.E., Occultisme et cure d'âme, Suisse, Ed. Emmaüs et Ed. de La ligue pour la lecture de la Bible, 1972, 363 p.
- KOJÈVE, A., Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, tome I, Paris, Gallimard, 1968.
- LABURTHE-TOLRA, P. et BUREAU, R., Initiation Africaine, supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique Noire, Études et documents africains, Yaoundé, Ed. Clé, 1971, 293 p.
- LACAN, J., L'agressivité en psychanalyse, dans Écrits, Paris, Seuil, 1966, pp. 101-124.
- , Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Le Séminaire, livre II, Paris, Seuil, 1978, 384 p.
- LADRIÈRE, J., La culture et les cultures, dans Missions et cultures non chrétiennes, 29^e semaine de Missiologie, Louvain, 1959, pp. 11-44.
- , Langage scientifique et langage spéculatif, dans R.P.L., 1971, n° 1, pp. 92-132; n° 2, pp. 250-285.
- , Sciences et discours rationnel, dans Encyclopedia Universalis, vol. 14, 1972, pp. 754-758.
- , Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie, dans Science, Philosophie, Foi, Beauchesne, Paris, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 1974, pp. 213-243.
- LALEYE, I.P., La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba, Berne, Publications universitaires européennes, Ed. H. Lang & Cie, 1970, 150 p.
- , Pour une anthropologie repensée. Ori l'oni-She ou de la personne comme histoire. Approche phénoménologique des cheminements de la liberté dans la pensée Yoruba, Paris, La pensée Universelle, 1977, 158 p.

LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967, 520 p.

LAPLANCHE, J., La défense et l'interdit, dans La NEF, n° 31, 1967, pp. 43-55.

LEVY-BRUHL, L., La mentalité primitive, (4^e éd.), Paris, F. Alcan, 1925, 537 p.

-, L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, Paris, F. Alcan, 1938, 314 p.

LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, 454 p.

-, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, 1973, 450, p.

-, Sorciers et psychanalyse, dans Le Courrier de l'UNESCO, juillet-août 1956, pp. 7-8, 8.

-, Le cru et le cuit, (Mythologiques I), Paris, Plon, 1964, 402 p.

-, Du miel aux cendres, (Mythologiques II), Paris, Plon, 1966, 429 p.

-, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1963, 389 p.

-, L'Identité, Séminaire interdisciplinaire dirigé par LEVI-STRAUSS, Cl., Quadrige/P.U.F., 1^{ère} éd., 1983, 347 p.

LOVICH, J., La sorcellerie, Paris, Librairie Larousse, 1980, 191 p.

LUFULUABO, M., Vers une théodicée bantoue, (Église vivante, Doc. et recherches), Tournai, Casterman, 1962, 51 p.

-, Orientation préchrétienne de la conception bantoue, Limete, Léopoldville, Éd. CEP., 1964, 64 p.

-, La notion luba-bantoue de l'être, (Doc. et recherches), Tournai, Casterman, 1964, 43 p.

-, L'Anti-sorcier face à la science, Mbujimayi, Éd. franciscaines, 1977, 126 p.

LUNEAU, R. et THOMAS, L.-V., Les sages dépossédés, Univers magique d'Afrique du Nord, Paris, Éd. R. Laffont, 1977, 306 p.

- MAERTENS, J.T., Le masque et le miroir, Paris, Éd. Aubier Montaigne, 1978, 215 p.
- MAHANIAH, K., La maladie et la guérison en milieu kongo, Kinshasa, EDICVA, 1982, 211 p.
- MAIR, P., Witchcraft as a problem in the study of religion, dans Cahiers d'études africaines, IV, 1964, pp. 335-348.
- MAKANZU, M., Kundu dia Bandoki (La poche secrète des sorciers), Kinshasa, Centre protestant d'éditions et de diffusion, 1971, 115 p.
- , Quand Dieu te gêne, tomes 1 et 2, Wuppertal, Éditions VEM, 1985, 882 p.
- MALINOWSKI, B., Magic, science and religion, and other essays. With an introd. by Robert Redfield, London, Souvenir Press, 1974, 274 p.
- MANDROU, R., Magistrat et sorciers en France au XVII^e siècle, Paris, Seuil, 1980, 516 p.
- MANNONI, O., L'homme aux rats, dans Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène, Paris, Seuil, Le Champ freudien, 1969, pp. 131-149.
- , La psychanalyse et la notion d'objectivité dans les sciences de l'homme, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 62, 1957, pp. 210-219.
- , Freud, Paris, Seuil, Collection "Écrivains de toujours", 1968, 190 p.
- , Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène, Paris, Seuil, 1969, 322 p.
- , Fictions freudiennes, Paris, Seuil, 1978, 222 p.
- MASAMBA, M., La libération des envoûtés, Yaoundé, Éd. Clé, 1976, 160 p.
- , Older persons and their families in changing village society: a perspective from Zaïre. Geneve, a joint publication of the International Federation of Ageing and The World Council of Churches, Office of Family Education, 1984, 49 p.
- MAURIER, H., Philosophie de l'Afrique Noire, St. Augustin bei Verlag der Bonn, Anthropos Institute, 1976, 279 p.

MBITI, J., Religion et philosophie africaines, Yaoundé, Ed. Clé, 1972, 299 p.

MBOG, M., Confiance et résistances dans le traitement des maladies mentales en psychopathologie africaine, dans Psychopathologie Africaine, 1972, VII, 3, pp. 419-424.

MICHELET, J., La sorcière, Garnier Flammarion, 1966, 314 p.

MONFOUGA-NICOLAS, J., Ambivalence et culte de possession. Préface de R. BASTIDE, Paris, Anthropos, 1972, 348.

MONGEAU, A et LEBIGOT, F., L'Afrique a des secrets. I - Questions sur la place de l'ethnographie dans la pratique psychiatrique en Afrique, dans Psychopathologie Africaine, 1982, XVIII, pp. 1-58.

MOREAU, C., Freud et l'ocultisme, l'approche freudienne du spiritisme, de la divination, de la magie et de la télépathie, Bibliothèque de Psychologie clinique, Edouard Privat éd., 1976, 218 p.

MOUCHAMP, E., —(Médecin du gouvernement français à Marrakech), La sorcellerie au Maroc, Paris, Dorbon-Aine, 1911, 334 p.

MUBENGAYI, L.M., La sorcellerie existe-t-elle? Rép. du Zaïre, Kananga. Centre diocésain de Pastorale, B.P. 70, Imprimerie Katoko, 1979, 60 p.

MUJYNYA, C., L'homme dans l'univers "des" Bantu (Thèse présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Fribourg...), Lubumbashi, Presses de l'Université Nationale du Zaïre, 1972, 188 p.

MULAGO gwa CIKALA, M., La religion traditionnelle des Bantu, Faculté de Théologie Cath. de Kinshasa, 1982, 213 p.

—, Un visage africain du christianisme: L'Union vitale bantu face à l'Unité ecclésiale, Paris, 1965, 263 p.

NEYRAUT, M., Le transfert, Paris, P.U.F., 1974, 286 p.

NKOMBE, O., Métaphore et métonyme dans les symboles parémiologiques, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1979, 264 p.

NOËL, V.L., Les diverses fonctions du marabout, dans Psychopathologie Africaine, 1973, vol. IX, pp. 111-129.

ORTIGUES, M.C., et E., Oedipe Africain, L'Harmattan, 3^e édition, 1984, 324 p.

ORTIGUES, E., Le discours et le symbole, Éd. Aubier Montaigne, 1962, 229 p.

-, Religions du livre et religion de la coutume, Paris, Le Sycomore, 1981, 191 p.

-, Mythe, image et symbole, Encyclopédie française, Paris, XIX, 1957, pp. 36-15 et 38-5.

-, La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie, dans La notion de la personne en Afrique Noire, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, 11-17 oct. 1971, n° 544, pp. 565-571.

OUGHOURLIAN, J.-M., Un mime nommé désir (essai), Paris, Bernard Grasset, 1982, 311 p.

PARETO, V. Traité de sociologie générale, Genève-Paris, Librairie Droz, 1958, 1818 p.

PARRINDER, G., La religion en Afrique occidentale, illustrée par les croyances et pratiques de Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés, Paris, Payot, 1950, 229 p.

RECANATI, F., La transparence de l'énonciation, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 215 p.

RETEL-LAURENTIN, A., Sorcellerie et Ordalies, l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude, Paris, Éd. Anthropos, 1974, 367 p.

-, Structure et symbolisme: essai méthodologique pour l'étude des contes africains, dans Cahiers d'Études Africaines, VIII, mai 1968, n° 30, pp. 206-244.

RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Éd. du Seuil, 1965, 536 p.

ROSNY, (E. de), Ndimsi, ceux qui soignent dans la nuit, Yaoundé, Éd. Clé, 1974, 328 p.

-, Les yeux de ma chèvre, Paris, Plon, 1981, 474 p.

RUCH, E.A. et ANYANWU, K.C., African philosophy, An Introduction to the main philosophical trends in Contemporary Africa, Rome, Catholic Book Agency-Officium Libri Catholici, 1984, 412 p.

SAFOUAN, M., Le structuralisme en psychanalyse, Paris, Editions du Seuil, 1973, 92 p. (Qu'est-ce que le structuralisme? 4).

SCHEIDER, M., De l'exorcisme à la psychanalyse, Le féminin expurgé, Paris, Ed. Retz, 1979, 192 p.

SCHURMANS, D., Le problème de l'Oedipe en Afrique, Étude en milieu wolof, dans Psychopathologie africaine, 1972, VIII, 3, 325, 353.

SMET, A.J., Bibliographie de la pensée africaine. (Bibliography on African thought), dans Cahiers philosophiques africains, 1972, n° 2, 39-96. "Répertoire et Supplément I".

-, Bibliographie de la pensée africaine. Répertoire et Suppléments I-IV. Kinshasa-Limete, F.T.C., 1972-1975, 278 p. polyc.

-, Bibliographie sélective des religions traditionnelles de l'Afrique noire, dans Cahiers des religions africaines, 1975 (1977) (9), n. 17-18, pp. 181-253.

-, Histoire de la philosophie africaine: problèmes et méthode, dans La philosophie africaine, Kinshasa, F.T.C., 1977, pp. 47-68.

-, In memoriam le Père Placide Tempels, dans Documentation et information africaines (DIA), 17 oct. 1977, pp. 959-961.

-, L'œuvre inédite du Père Tempels, dans Philosophie et libération, 2^e Semaine philosophique de Kinshasa, 18-22 avril 1977, 20 p. polyc.

-, Le Père Placide Tempels et son œuvre, dans Notes d'histoire de la pensée africaine. Kinshasa, F.T.C., 1975-1976, pp. 171-258.

-, Le Père Placide Tempels et son œuvre éditée, dans Revue africaine de théologie, 1977, n° 1, pp. 77-128.

- , Philosophie africaine, Textes choisis I, Préface par M^{re} Tshibangu T.; Textes choisis II, et bibliographie sélective. (Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines, 3). Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1975, 2 vol., III + 565 p.
- SODIKPO, J.O., Notes on the concept of cause and chance in Yoruba traditional thought, dans Second Order, vol. II, 1973, July, pp. 12-20.
- SOW, I., Psychiatrie dynamique Africaine, Paris, Payot, 1977, 282 p.
- , Les structures de la folie en Afrique Noire, Paris, Payot, 1978, 197 p.
- TEMPELS, P.L., À la trace d'une philosophie bantoue, dans Bull. de juridictions indigènes, 1945 (13), pp. 123-129. (Recherche d'une philosophie propre aux Bantu).
- , Au Congo: Lettres des Noirs Évolués, dans La Revue Nouvelle, 1949, pp. 410-418.
- , Le concept fondamental de l'ontologie Bantu. Texte inédit, traduit du néerlandais et édité par A.J. SMET. Kinshasa-Limete, F.T.C., 1977, VI + 41 p.
- , L'Étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue, dans Présence Africaine, 1948, n° 5, pp. 755-760.
- , Lettre, dans Aspects de la culture noire (Paris, Fayard, 1958), pp. 172-174.
- , Message, dans Le 1^{er} Congrès international des Écrivains et Artistes noirs, 19-22 septembre 1956, dans Présence Africaine, 1956, n° 8-10, pp. 382-383.
- , Notre rencontre. Limete-Léopoldville Centre d'Études Pastorales, 1962, 207 p.
- , Notre rencontre, volume II, pro manuscripto, Limete-Léopoldville, Centre d'Études Pastorales, 1962, 115 p., polyc.
- , La philosophie bantoue. Traduit du néerlandais par A. Rubbens. Elisabethville, Éd. Lovania, 1945, 152 p.
(2^e éd. 1961, Présence africaine; 3^e éd. 1965).

THOMAS, L.-V., Mort et pouvoir, Paris, Payot, 1978, 212 p.

-, La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire, Paris, Payot, 1982, 272 p.

-, Cinq Essais sur la mort africaine, Dakar, Publ. Fac. de Lettres et Sc. Hum., Philosophie et Sc. sociales, 1968, 502 p.

THÉOLOGIE ET SORCELLERIE, Semaine interdisciplinaire, Fac. de Théol. Protestante, Yaoundé, 1985, 218 p.

TURNER, W.V., Les tambours d'Affliction, Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, nrf, Paris, Éd. Gallimard, 1972, 368 p.

VAN RILLAER, J., Les Illusions de la Psychanalyse, Bruxelles, Pierre Mardaga, Editeur, 1980, 415 p.

VIALATOUX, J., L'Intention philosophique, Paris, P.U.F., (10^e éd.), 1^{er} trimestre, 1973, 104 p.

TABLE DES MATIÈRES

	<u>Page</u>
REMERCIEMENTS.....	i

INTRODUCTION: <u>Le double principe de causalité et la dénonciation de la sorcellerie</u>	1
---	---

PREMIÈRE PARTIE

L'APPROCHE ETHNOPHILOSOPHIQUE DE LA SORCELLERIE DANS L'UNIVERS MAGICO-RELIGIEUX DES BANTU

CHAPITRE I - L'ETHNOPHILOSOPHIE DES BANTU ET LA CAUSALITE MAGICO-RELIGIEUSE

1. <u>Les Bantu et leurs langues à classes</u>	11
2. <u>L'ethnophilosophie des Bantu dans La philosophie bantoue de Tempels</u>	27

CHAPITRE II - LE COMBAT DE SORCELLERIE DANS LE BOCAGE DE LA FRANCE ET LE CONCEPT TEMPELSIEN DE FORCE VITALE

3. <u>Les mots, la mort, les sorts." La sorcellerie dans le bocage</u>	61
4. <u>La sorcellerie: un combat entre les forces magiques et la force vitale</u>	71

CHAPITRE III - LA RELIGION TRADITIONNELLE DES BANTU

5. <u>La religion des Bantu</u>	89
6. <u>La religion et l'ordre social</u>	108
7. <u>La magie et la religion des Bantu</u>	124

CHAPITRE IV - LA SORCELLERIE, L'ANTI-SORCELLERIE
ET LA DIVINATION

8. La sorcellerie en Afrique noire et chez
les Bantu 136
9. L'anti-sorcier et la défense de l'envoûté 157
10. La causalité culturelle des Bantu et le
discours thérapeutique traditionnel 174

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSE I

QUATRE LECTURES BANTU DE LA SORCELLERIE
QUATRE APPROCHES COMPLÉMENTAIRES

CHAPITRE V - L'APPROCHE PARAPSYCHOLOGIQUE DE
LA SORCELLERIE

11. La personne de Makenga, son don et sa
pratique thérapeutique 197
12. L'interprétation parapsychologique du don
de Makenga et l'inconscient 224
13. Les principales composantes du discours
de Makenga 237

CHAPITRE VI - TROIS INTERPRÉTATIONS SCIENTIFIQUES
DE LA SORCELLERIE DES BANTU

14. L'interprétation globale de Meinrad-Pierre
Hebga 250
15. L'interprétation sociologique du discours
de la sorcellerie 265
16. La psychothérapie multidimensionnelle de
Masamba ma Mpolo 277

CHAPITRE VII - LA SORCELLERIE COMME FORME
SYMBOLIQUE TRADITIONNELLE

17. Le discours et le symbole 298
18. Le langage de la sorcellerie: une forme
symbolique traditionnelle 306

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE II

LA CAUSALITÉ CULTURELLE MAGICO-RELIGIEUSE ET
L'INTERPRÉTATION DE LA DÉNONCIATION DE LA
SORCELLERIE

CHAPITRE VIII - L'APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DE LA
DÉNONCIATION DE LA SORCELLERIE

19. La causalité culturelle et les causalités
interprétées 332
20. Le principe du retournement mythe-fantasme
fantasme-mythe 352

CHAPITRE IX - ANALYSE DES QUELQUES CAS DE
SORCELLERIE

21. Premier cas. Makenga et l'interprétation
d'une crise parentale 375
22. Quatre cas de sorcellerie, quatre versions
magiques de l'inconscient 418

CHAPITRE X - LE LANGAGE DE L'INCONSCIENT DANS
L'UNIVERS DU COMBAT MAGIQUE

23. La théorie de l'énonciation de V. Descombes
et l'inconscient 460
24. L'énonciation du vrai dans la dénonciation
de la sorcellerie 477

CONCLUSION GÉNÉRALE	498
BIBLIOGRAPHIE	512
TABLE DES MATIÈRES	527

LA CAUSALITE CULTURELLE DES BANTU ET L'INCONSCIENT
DANS LA DÉNONCIATION DE LA SORCELLERIE

Approche psychanalytique et réflexive de l'envoûtement

Résumé

Ce travail est une interprétation psychanalytique et philosophique du symbolisme magique de la sorcellerie tel qu'il apparaît dans la cure traditionnelle de désenvoûtement pratiquée par les peuples bantu. Sa principale visée est de parvenir à la compréhension des causes psychiques inconscientes et de la signification humaine et personnelle du combat sorcellaire.

Dans les diverses ethnies bantu, le procès de sorcellerie s'exprime dans un langage magique. Ce langage ésotérique ne peut être interprété que par un anti-sorcier doué d'une intelligence supranormale. Ce personnage est spécialisé dans la détection des actions secrètes du sorcier et la défense du domaine vital de l'envoûté. C'est lui qui informe l'envoûté sur le sort qui lui a été réservé par son agresseur.

Le symbolisme magique manipulé par l'anti-sorcier dans la cure de désenvoûtement exprime dans un langage voilé les conflits inconscients et les intentions personnelles de son patient. La mobilisation de ces éléments inconscients du combat meurtrier s'effectue à travers les processus transférentiels et contre-transférentiels qui ont lieu dans le discours de/sur la sorcellerie. La fonction du symbolisme magique est de voiler et de déformer la vérité qui s'énonce dans ce discours.

L'approche psychanalytique et réflexive suivie dans la présente recherche, nous a révélé ce qui se cache derrière l'interprétation de l'anti-sorcier et les accusations de l'envoûté. Ce dévoilement du contenu latent du langage symbolique de la sorcellerie n'a été réalisé qu'après avoir établi une distinction entre la causalité culturelle magique et la causalité interprétée dans le discours thérapeutique de l'anti-sorcier.

La causalité démontrée des peuples bantu comprend l'ensemble des croyances magico-religieuses communes aux membres de chaque ethnie. Le sorcier, l'ensorcelé, l'anti-sorcier et l'annonceur adhèrent tous à ces croyances. Ils sont tous pris dans un même

engrenage culturel et ont construit la même vision du monde. C'est à travers cette vision qu'ils perçoivent leurs relations ethno-parentales (interpersonnelles) et interprètent tout ce qui se produit dans leurs domaines vitaux.

La première étape de ce travail a consisté à la reconstruction de la vision bantu du monde (Weltanschauung) sous-jacente à la croyance en la sorcellerie et aux pratiques religieuses traditionnelles. À travers la structure fondamentale de cette vision du monde, le phénomène de la sorcellerie nous est apparu comme un combat entre les forces maléfiques et les forces bénéfiques. Nous avons retrouvé cette définition dans la plupart des recherches consacrées à l'exploration de l'énigme de la sorcellerie chez les Bantu. Parmi ces recherches, nous en avons examiné quatre dans la deuxième partie de cette thèse avant d'aller montrer le caractère symbolique du langage magique et ses relations profondes avec l'inconscient du sujet parlant de la sorcellerie.

L'introduction du double principe de causalité dans la troisième partie de notre analyse nous a fait passer de la causalité culturelle magique à la causalité interprétée dans le procès de sorcellerie. Ce passage

a provoqué le renversement du symbolisme de la sorcellerie en langage de l'inconscient du sujet énonciateur.

• L'interprétation du langage magique à travers ses principales expressions symboliques, telles que les fantasmes de dévoration, les rêves d'envoûtement, l'écoute des voix mystérieuses, le changement de nom, nous a conduit à la découverte du contenu inconscient de la dénonciation de la sorcellerie.

Le sujet qui dénonce un sorcier parle inconsciemment de lui-même, c'est-à-dire de ses désirs et de son identité. Tout en évoquant le nom de l'autre qui lui rappelle la tradition de ses ancêtres, la loi sacrée, la dette, l'interdit, il exprime symboliquement ses fantasmes et ses intentions personnelles. La dénonciation de la sorcellerie lui sert d'instrument de contestation officielle de l'identité qui lui a été imposée par ceux qui l'ont introduit dans la hiérarchie des forces vitales en le nommant. Le meurtre du sorcier est une version magique du meurtre des images parentales introjectées dans l'enfance.

La présence du moi inconscient dans le procès de sorcellerie ruine l'identité ethnique et contribue

à la position de l'existence des forces individuelles et
à l'émergence d'un sujet capable de se définir soi-même
en déclinant sa propre identité.