



HAL
open science

La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan

André Mary

► **To cite this version:**

André Mary. La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan. *Religiologiques : sciences humaines et religion*, 1998, thématique "marges contemporaines de la religion" (18), non paginé. halshs-00137121

HAL Id: halshs-00137121

<https://shs.hal.science/halshs-00137121v1>

Submitted on 16 Mar 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIGIOLOGIQUES, 18 (automne 1998) Marges contemporaines de la religion

La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan

André Mary[1]

Les Églises prophétiques et les mouvements de Réveil participent au «retour du diable» sur la scène religieuse africaine d'aujourd'hui. Depuis l'inculturation première de Satan amorcée par les missionnaires, le procès de diabolisation des forces du paganisme a en fait une longue histoire. On se propose de restituer ici les enjeux anthropologiques de ce procès en prenant en compte le travail symbolique d'appropriation de la figure du Diable au sein d'un culte syncrétique du Gabon, le Bwiti des Fang. La mythologisation de cette chose informe qu'était l'*evvus*, le principe sorcellaire, en Prince du Mal, a pour envers l'élaboration d'une anthropologie qui s'efforce de répondre au défi que représente le dualisme chrétien : comment être fort et bon à la fois? Sur le plan des pratiques qui permettaient de lutter contre la sorcellerie, il s'agit de ménager à la fois la conjuration du mal issu de l'autre persécuteur et la réconciliation sociale. Les Églises prophétiques et pentecôtistes qui renouent avec l'exorcisme et la confession diabolique s'efforcent également de concilier la diabolisation de l'autre et l'euphémisation de l'accusation.

Sorcellerie et démonologie, des catégories de la modernité africaine

Les sorciers et les féticheurs, le Diable et les démons, sont des «réalités» omniprésentes dans le quotidien africain d'aujourd'hui. Les médias, aussi bien que les rumeurs véhiculées par «radio trottoir» ou les conversations privées, se font complaisamment, jour après jour, le relais d'affaires de sorcellerie ou de pactes diaboliques qui affectent tous les domaines de l'existence. Les élites politiques, les «Grands», ont toujours été soupçonnés de se nourrir de meurtres rituels, de sacrifices humains, de pratiques de rapt ou d'esclavage des âmes. Le succès des confessions sataniques[2] (j'ai vécu une semaine avec le Diable), des récits ostentatoires en première personne véhiculés par la littérature populaire des vendeurs de rue, fait écho aux interrogations que suscitent la maladie, l'échec scolaire, le chômage, l'accident, la stérilité des plantations ou la faillite commerciale, etc., et confortent les accusations de sorcellerie et de vampirisme. Traditionnellement les devins-guérisseurs étaient les relais de pratiques d'accusation de ce genre et assuraient leur contrôle, mais depuis quelques décades les nouvelles églises prophétiques et les réveils pentecôtistes ont emboîté le pas aux «cultes anti-sorcellerie» en pratiquant la confession publique et l'exorcisme.

La recrudescence de la sorcellerie comme source majeure d'explication des malheurs du temps présent, et particulièrement des temps modernes, est un thème récurrent depuis l'époque coloniale. La redondance d'une telle grille de lecture doit beaucoup à l'extrême plasticité de la catégorie africaine de sorcellerie, une catégorie suffisamment ambiguë pour aider à penser l'incertitude et la réversibilité des rapports de pouvoir qui structurent les situations humaines et commandent les changements en cours. Les schèmes qui s'attachent aux différents registres de la sorcellerie et de la possession, du fétichisme et de la magie, de l'anthropophagie ou des sacrifices humains, ont toujours été très imbriqués mais leur globalisation acquiert une dimension nouvelle. Le processus a été paradoxalement amorcé par la diabolisation sans appel de toutes les forces traditionnelles du monde africain par les églises missionnaires, une politique qui réédite à sa façon l'histoire européenne de la diabolisation des pratiques sorcières du monde paysan[3]. Il s'est poursuivi par l'appropriation indigène des ressources de la magie

«occidentale» (les fameuses «maisons» qui livrent sur commande). Plus récemment enfin, la rencontre entre la démonologie inspirée de certaines sectes fondamentalistes américaines et une sorcellerie africaine revisitée tend à faire du Diable le principal personnage de la scène africaine. Les nouveaux missionnaires ou prophètes prétendent répondre aux problèmes des individus ou des familles en inscrivant leurs maux dans une dramaturgie universelle du Mal qui passe par le combat spirituel contre Satan et ses complices.

La plasticité des catégories de la sorcellerie ou de la démonologie les condamnent-elles à fonctionner comme de simples signifiants zéro venant combler un déficit structurel de sens ou peut-on repérer des reformulations, des refontes qui témoignent d'un déplacement significatif des schèmes concernés, et donc d'un travail symbolique? Dans quelle mesure l'ambivalence du rapport à la sorcellerie peut-elle relever le défi que représentent le manichéisme des nouveaux prédicateurs et cette radicalisation de la dramaturgie du Mal? Et qu'en est-il au plan des pratiques d'accusation? Un des discours qui émergent dès la colonisation est que la recrudescence de la sorcellerie est directement liée au fait que le système judiciaire autant que les églises missionnaires ont condamné et interdit les pratiques traditionnelles de divination et de conjuration, d'accusation ou d'aveu, type ordalie, qui permettait de contrôler les sorciers et de réguler les soupçons qui empoisonnent la vie sociale en vidant l'abcès en quelque sorte. L'abandon des pratiques socialement contrôlées d'accusation et de réintégration et peut-être encore plus la dissolution ou l'effacement d'une société globale, familiale et villageoise, exerçant un contrôle sur ses membres, consacrent-elles le triomphe de l'univers du soupçon généralisé, le dérapage vers un fonctionnement à l'imaginaire privé de tout accès aux régulations symboliques et sociales? De nouvelles pratiques émergent si l'on en croit le recours systématique aux procédures d'exorcisme, de conjuration et de confession au sein des nouvelles églises, prophétiques ou pentecôtistes. Bien plus, l'accusation publique de sorcellerie qui était susceptible, depuis l'époque coloniale, de poursuite pour diffamation acquiert une légitimité dans l'espace juridique moderne par le biais de «procès de sorcellerie» d'un nouveau genre organisés sous contrôle des juges et avec la complicité des *nganga*, les devins guérisseurs[4]. Comment de telles pratiques sont-elles possibles et pensables en régime de modernité? Comment un juge peut-il condamner, à l'amende ou à la prison, pour fait de sorcellerie sur la base de simples accusations, sans preuve et sans aveu? Comment un prédicateur peut-il, en bon chrétien, prôner l'amour de son prochain (et surtout de ses ennemis) et se laisser aller à la dénonciation agressive de l'autre proche, complice du Diable? Un des enjeux des pratiques nouvelles, procès de sorcellerie ou exorcisme, tourne autour de ces modalités de la désignation de l'autre persécuteur et des procédés d'euphémisation ou de dénégation de l'accusation.

Pour mieux comprendre le sens, les enjeux et les effets du processus qui conduit de l'inculturation première du Diable engagée par les missionnaires aux réveils sataniques d'aujourd'hui, on ne peut faire l'économie du travail synchrétique d'appropriation indigène de la figure de Satan, véritable embrayeur de communication entre les cultures et agent décisif de la conversion[5]. C'est ce que nous voulons montrer ici à travers l'exemple des métamorphoses du système sorcellaire de l'*evus* au sein d'un culte synchrétique du Gabon, le Bwiti des Fang.

Le mythe traditionnel de l'*evus* : héros à l'envers et transgression

Le rituel initiatique et toute la cosmogonie du Bwiti doivent leur origine aux populations du Sud Gabon, les Mitsogho et les Apindji, mais les mythes d'origine de l'*evus* appartiennent à la tradition fang, et même plus largement à celle du groupe linguistique dit «Pahouin» qui comprend les Ewondo ou les Bëti du sud Cameroun[6]. Dès les premières versions connues, l'influence chrétienne est évidente à la fois par la présence de mythèmes surajoutés et par le glissement du sens du message. Une des versions les plus citées est celle du R. P. Guillemin,

reprise par tous les spécialistes de l'evulogie, version bėti recueillie dans le pays de Yaoundé dans les années trente :

Il y avait un temps où Okombodo vivait avec les hommes. Lui-même était marié. La mort était inconnue. Près du village d'Okombodo, s'étendait une immense forêt; au milieu de cette forêt, un marécage, habitat d'un esprit invisible, puissant et vorace, se nourrissant des bêtes de la forêt. Il y avait toujours quelques antilopes ou cochons en réserve au bord du marécage; c'est là qu'Okombodo venait se ravitailler. Cet être s'appelait l'Evou. Okombodo, pour éprouver sa femme, lui avait interdit d'entraîner l'Evou au village; c'est une personne malfaisante, il vaut mieux qu'elle reste dans le marécage.

Un jour, Okombodo partit pour un long voyage. Sa femme, curieuse, s'en alla dans la grande forêt. Arrivée au marécage, elle demanda : qui est-ce qui tue les antilopes et les cochons? Une voix sortit du marais : C'est moi. Qui es-tu? Je suis l'Evou. Pourquoi ne viens-tu pas au village? Je suis difficile à nourrir et je hais la lumière. Il céda pourtant. Approchez, dit-il à la femme. Alors une affreuse grenouille sortit de la vase et entra dans le ventre de la femme. Le lendemain, l'Evou dit : J'ai faim, donne-moi cette chèvre qui passe devant la case. La chèvre creva aussitôt et l'Evou la mangea. Il n'y eut bientôt plus de chèvres. L'Evou dit : J'ai faim, donne-moi votre fille. La fille mourut sur le champ et l'Evou la mangea. Okombodo revint enfin de voyage : je ne reconnais plus mon village, dit-il à sa femme, n'aurais-tu pas par hasard amené Evou ici? La femme avoua. Le jour même, Okombodo s'en alla pour toujours, laissant les hommes aux mains de l'Evou et de la mort. Il jeta l'océan entre lui et la race humaine et créa le trou de feu pour les méchants. L'Evou se multiplia et il se transmit aux descendants de la femme; bientôt chacun eut le sien.^[7]

Dans les versions fang d'origine bwitiste, le couple d'Okombodo et de sa femme est remplacé par celui de Nzame et de Nyingone, frère et soeur ou mari et femme au statut ambigu, à la fois héros divins et premiers ancêtres de l'humanité. Quant à l'*evus*^[8], ce héros à l'envers, qui s'apparente au trickster des cultures indiennes, il exprime toute l'ambivalence du pouvoir sorcier. Par ses métamorphoses et son mimétisme, une telle «chose» est porteuse de la négation de toutes les différences constitutives de l'ordre humain et de la transgression de toutes les frontières. Dans les diverses versions du mythe, le «choix» significatif de la grenouille ou du crapaud illustre bien le principe qui veut que l'*evus* peut prendre toute forme possible et devenir notamment le double de son interlocuteur. La posture initiale de l'animal logé dans une cavité, creux d'un arbre ou trou de marigot, est à l'image de la manière dont il épouse la forme du ventre de la femme et adopte la place du fœtus.

Les expressions fang : «evus da dzip zen», l'*evus* barre le passage du fœtus, ou encore «evus da dzi moane», l'*evus* dévore le fœtus, traduisent le lien établi entre la stérilité et la présence d'un être dévorant dans le ventre de la femme. Mais la localisation singulière de l'*evus* n'en fait pas seulement l'obstacle principal de toute naissance au monde, elle fait du rapport sexuel une union toujours risquée. L'imaginaire de tout homme fang est dominé par l'angoisse de castration/dévoration de sa force vitale et de sa puissance virile, associée aux relations avec la femme. Les croyances et les mythes qui entourent l'*evus* s'inscrivent également dans la thématique, très répandue en Afrique Noire, du vagin denté. On le présente comme un petit animal sans poil, sans queue, mais avec une bouche et des dents. Les rites de guérison des accouchements difficiles évoquent la nécessité de «casser les dents» de l'*evus* qui barre le passage^[9]. Le télescopage de la bouche et de la vulve confirme la relation en miroir dévorant/dévoré qui est essentielle à la compréhension de la logique sorcière et de la situation ambiguë de la femme à la fois monstre et victime.

Dans la plupart des versions du mythe, la femme est à l'initiative de l'introduction de la chose dans l'univers du village, mais c'est l'*evus* qui suggère qu'elle s'accroupisse et écarte les jambes. La pénétration par le vagin se présente ainsi comme «une naissance à l'envers» qui s'oppose explicitement à la sortie ordinaire de l'enfant du ventre de sa mère. L'inversion de la naissance «naturelle» s'inscrit dans une logique de la transgression qui domine en fait l'ensemble du mythe et du rite bwitiste[10]. La situation de départ est en effet celle de la séparation des lieux (village/forêt) et de la différenciation des rôles sexuels (agriculture et cuisine féminines / chasse masculine) qui sont au fondement de l'ordre voulu par la loi ancestrale formulée par Nzame. L'isolement de l'*evus* dans la forêt n'exclut pas une forme d'alliance fondée sur la bonne distance entre lui et Nzame : en échange de la «concession» qui lui a été accordée dans la division de l'espace et dans la libre consommation de la nourriture carnée dont il dispose, *evus* joue le rôle de pourvoyeur de viande animale fraîche et consacre ainsi le pouvoir de chasseur qui est le monopole traditionnel de l'Homme. En rompant l'interdit et en transgressant les frontières fixées par Nzame, la femme, par curiosité et par jalousie, se place de fait en situation d'«épouse-chasseur». La nouvelle alliance est fondée sur une proximité maximale avec l'*evus* : introduction de la chose dans l'espace du village et incorporation de son être à celui de la femme. D'où la poursuite de l'inversion généralisée des rôles traditionnels. De pourvoyeur de viande animale sauvage (antilope, singe, etc.), l'*evus* devient d'abord consommateur de viande animale domestique (chèvre, cabris, poulet) et finalement de chair humaine. Quant à Nyingone, jusqu'alors pourvoyeuse de viande cuite et mère nourricière, elle se transforme en pourvoyeuse de chair humaine et mère dévorante.

La conclusion de cette perversion de l'ordre «naturel», c'est l'éloignement définitif de Nzame abandonnant le village au règne de la femme, de l'*evus*, et de la mort. Le retournement de situation qui fait en définitive de la femme une victime fournit le paradigme de la posture du sorcier, à la fois dévorateur et toujours menacé d'être dévoré à son tour, l'*evus* n'étant rien d'autre que celui qui inaugure la chaîne de l'entredévoration. La sorcellerie ne se comprend pas sans la réversibilité fondamentale de la relation bourreau/victime.

Le Prince Evus : la rencontre de l'ange et de la bête

Les premiers Fang christianisés n'ont pas hésité à identifier le serpent séducteur et tentateur du mythe adamique à cette chose informe que les contes traditionnels appellent l'*evus*. Les récits de la dramaturgie du *nsem*, la faute originelle, s'approprient le mythe biblique pour mieux asseoir l'identification d'Evus à Lucifer et stigmatisent la responsabilité de la femme dans l'avènement du mal. Le récit suivant fournit un exemple-type de cette relecture :

Adam et Ève étaient nus mais ils avaient du poil partout. Evus est venu dans l'eau. Il est devenu serpent : en haut le tronc de l'homme, en bas serpent. Ève a voulu aller dans l'eau, elle a vu Evus qui lui a demandé de la fiancer. Ève a répondu : mon père nous a défendu de faire cela; c'est Dieu qui doit m'indiquer ce que tu demandes. Evus l'a forcée à coucher avec lui. Elle a commis l'adultère. Elle s'est rendu compte qu'elle était nue, sans poils. Elle a pris des feuilles et les a mis comme un pagne. Quand elle est revenue au paradis, Adam a crié : d'où vient que tu as perdu tes poils et que tu as mis ces feuilles? Ils se sont embrassés et Adam a couché avec elle. C'est là que les histoires ont commencé jusqu'à aujourd'hui. Dieu est venu, il les a chassés du paradis. Adam a dit : demandons des excuses. Dieu leur a pardonné et leur a dit : Adam, tu mangeras à la sueur de ton front, tu mourras dans les abattages de bois et Ève, tu mourras en faisant des enfants.

La trame du récit subit une série de transformations partielles : Evus, être de la forêt (bien que vivant parfois dans un marécage), devient ici un être aquatique tout en conservant sa dualité, mi-homme mi-animal; la mutation de la femme avide de viande fraîche en «épouse-

chasseur» laisse place à la révélation de la femme «sans poil», dévoreuse de sexe; enfin, alors que Nzame, dans les versions traditionnelles, sanctionne la transgression par son départ du village, Dieu quant à lui décide de chasser les fautifs du paradis.

Il est significatif que l'ouverture du sexe d'Ève soit solidaire, non seulement de sa vocation à la maternité, mais aussi de l'inauguration de la pratique de l'enterrement des humains, autrement dit de l'ouverture de la tombe, le lien entre la sexualité, la fécondité, le travail et finalement la mort étant ainsi scellé définitivement. Mais la transformation essentielle concerne évidemment la substitution du thème de l'initiation sexuelle à celui de la chasse. La situation d'adultère est en fait une version euphémisée de la relation incestueuse qui constitue, dans la société traditionnelle fang, la faute par excellence et la signification première du *nsem*. Or, comme le suggère C. Lévi-Strauss, l'inceste, forme hyperbolique de l'initiation sexuelle, peut être lu comme la métaphore de la sorcellerie cannibalique, et inversement[11]. Manger le même et copuler avec le même représentent la traduction, dans des codes différents, alimentaire dans un cas et sexuel dans l'autre, d'une même opération de dévoilement de l'envers des différences constitutives de l'ordre social que l'on retrouve, paradoxalement, dans tous les mythes qui se donnent comme discours sur l'origine de ces différences.

L'identification au serpent sert d'introduction à la mythologisation de l'Evus qui s'opère surtout dans la rencontre avec l'ange rebelle de la tradition chrétienne, Lucifer. Mauvais génie, substance incorporée ou pouvoir caché de l'être humain, à la manière du *daimon* des Grecs, l'*evus* n'a jamais eu, dans la tradition orale fang, le statut d'un héros ancestral, d'un dieu-ancêtre ou même d'un génie tutélaire. En passant du statut de puissance anonyme et impersonnelle à celui de figure mythique disposant d'un nom propre, et de plusieurs noms initiatiques (Ntutume Mvi, Atsame, etc.), Evus s'inscrit dans une filiation généalogique qui en fait, au même titre que ses frères (Michel ou même Jésus), un fils de Dieu et par conséquent un dieu à part entière.

Le processus de mythologisation et de personnalisation de l'*evus* auquel se livre la tradition bwitiste emprunte en fait deux voies parallèles d'identification à Lucifer que l'on peut résumer ainsi :

Voie I	Voie II
Evus est un dieu caché dans l'oeuf originel	Lucifer est un ange resplendissant
Il est le dernier né, le rapporté	Il est le premier né, le préféré
Evus est assigné à la Brousse(Village/Brousse)	Lucifer reçoit la Terre comme royaume (Ciel/Terre)
La femme jalouse s'incorpore l' <i>evus</i> pour qu'il combatte son frère aîné	Jaloux de son aîné, il emprunte la forme de Dieu ou de l'Homme pour séduire la femme
L'accouplement d'Evus et de Nyingone engendre un garçon, Lucifer, qui combattra saint Michel	Battu par saint Michel et précipité dans le trou de l'enfer, Lucifer devient Evus

L'enjeu principal de ces genèses différenciées du principe du mal qui font de Lucifer un avatar de l'Evus ou inversement (avec des télescopages fréquents), tourne autour de la question de la maîtrise de la création du monde et surtout de l'homme au sein de la famille divine.

Les récits spécifiques de l'Assumgha Ening, la branche la plus connue du Bwiti implantée dans la région de Libreville à la fin des années quarante, s'efforcent d'opérer une véritable soudure entre la cosmogonie fang, les contes de l'*evus* et l'avènement du *nsem* dans sa version chrétienne[12].

Version Ntutume Ndong

Dans l'oeuf, il y avait les trois. Le placenta qui les enveloppait et la partie du cordon ombilical que l'on jette sont devenus St Michel; l'autre partie est devenue l'evus. Dieu a dit : «Tu es l'evus mais tu ne resteras pas au village; tu resteras à la brousse, tu mangeras toujours de la viande». Evus est parti pour la brousse. Nyingon est partie aussi pour la brousse. L'Evus lui a fait un garçon. Nyingon a dit : «Mon frère Nzame m'a trompée, il a déjà commencé le travail et m'a fait voir un homme qu'il a fait à sa propre image et non point à mon image». Nyingon a dit à l'evus : «Je t'emmène au village pour que tu ailles convaincre mon frère Nzame, parce qu'il a fait un homme à sa propre image». — «Où allez-vous m'emporter, dit l'evus?» Nyingon a ouvert les jambes et Evus est entré dans son sexe. Nyingon l'a emmené au village. Dieu demande à Nyingon : «Tu savais qu'Evus devait rester à la brousse à manger la viande parce qu'il est trop méchant, pourquoi l'as-tu amené?»

Version Ekang Ngoua

Atsame a un autre nom : Evus. C'est un dieu méchant. C'est le premier mort; il est mort par noyade. Nyingone avait prié Evus de venir à son secours. Il s'est alors transformé en toutes sortes de choses. Elle lui a demandé qu'il rentre dans son corps pour qu'il naisse un garçon qui combatte Nzame. À cette époque, la femme n'avait pas le vagin ouvert. C'est alors qu'il s'est ouvert. Atsame est entré dans Nyingone et en est ressorti sous la forme d'un homme. Cet homme est Ntutume Mvi, autrement dit Lucifer. Sa mère Nyingone lui a dit : «Nzame a gaspillé mon travail, poursuis-le pour le combattre.»

La séquence classique des circonstances de l'introduction de l'*evus* dans le monde du village par le biais de la complicité féminine s'intercale entre le mythe de la naissance par l'oeuf des dieux et celui du combat entre saint Michel et l'ange rebelle. Evus (ou Atsame) est ici caché dans la boule qui contenait les trois dieux : «Dieu ne savait pas qu'il y avait le quatrième». La métamorphose d'Evus en Lucifer entraîne d'abord une rotation de l'axe de référence. Toute l'histoire de l'*evus*, associée au couple Nzame/Nyingone, se déploie au sein d'un espace symbolique marqué par l'opposition entre le village et la brousse. Le récit de Ntutume Ndong s'inscrit au départ dans cet espace symbolique mais au terme du récit, Lucifer, frappé par la baïonnette de saint Michel, est précipité dans un grand trou de la terre. Dieu lui dit : «C'est ton village, c'est-à-dire l'enfer (*totolane*)». L'opposition signifiante est désormais celle du Paradis et de l'Enfer ou plus largement celle du Ciel (réservé à Nzame) et de la Terre (assigné à Nyingone et à Lucifer).

L'autre mutation concerne le statut de l'*evus* : Evus troque, au moins pour un temps, son statut de puissance dévorante et mortifère pour faire valoir sa prétention au statut de créateur d'homme. Il se heurte évidemment au monopole de la puissance créatrice que revendique Nzame et se retrouve à inventer «les moustiques, les mouches, les abeilles, tout ce qui est dangereux». Le génie créateur incontestable d'Evus est dévoyé au service du mal. Le déplacement du sens du message concerne le rôle de la femme dans cette affaire. Au départ, nous dit Ntutume Ndong, Evus n'était pas mauvais, pas sorcier; il n'est pas venu pour manger les hommes : «c'est Nyingone qui lui a fait connaître le mal». Dans les deux versions précitées, c'est désormais Nyingone en personne qui «ouvre les jambes» et invite un Evus plutôt perplexe et passif à entrer dans son sexe. D'un bout à l'autre de l'intrigue, c'est la femme qui prend toutes les initiatives avec l'intention délibérée d'assouvir sa jalousie vis-à-vis de son frère : elle poursuit Evus dans la brousse; elle l'appelle à son secours; elle lui demande de lui faire un enfant qui combattra Nzame; elle lui dévoile tous les secrets de la création. On ne peut plus dire que la femme est complice de l'*evus* : ici c'est clairement Evus qui est l'allié de

la femme et l'exécutant de ses volontés. Parfois même il n'est rien d'autre que le double de Nyingone : «Nyingone s'est retournée pour regarder sa soeur Atsame et elle reconnut en elle le principe du mal qu'elle possédait elle-même». Lucifer est donc le rejeton de l'accouplement incestueux et volontaire de Nyingone avec un double androgyne.

Tous les récits du Bwiti des années quarante et cinquante nous ramènent à la femme et à sa duplicité. L'imagination mythique qui s'est développée au sein de ce culte dans la situation coloniale traduit une crise profonde des rapports entre les sexes et une radicalisation du soupçon porté sur la nature féminine. Les récits bwitistes recueillis en Guinée Equatoriale éclairent plus que les autres la manière dont l'imagination indigène s'est emparée de l'histoire de l'ange rebelle [13]. On y retrouve globalement la trame de l'histoire de Lucifer et de saint Michel mais le conflit associe étroitement les thèmes souvent évoqués dans les contes fang de la mise à l'épreuve imposée par le Père à ses fils, de la rivalité entre frères (ou entre aîné et cadet) quant à l'héritage des symboles de la puissance paternelle, de l'orgueil du fils préféré cherchant à égaler le père, et finalement de la désobéissance conduisant au refus paternel de la bénédiction. Malgré son orgueil et sa désobéissance, il faut reconnaître que «le Prince du mal» garde jusqu'au bout sa séduction et exerce une fascination incontestable. Tout se passe comme si rien ne pouvait effacer le fait qu'il était le «premier né», le plus beau, le plus puissant, une «créature parfaite» que Dieu avait placée à sa droite et qu'il avait consacrée comme chef de tous les anges. En un mot, Lucifer c'était le préféré du Père et il reste «le Dieu de la terre».

L'assignation de Lucifer au pôle du désordre et de la négativité (le trou de l'enfer) comporte toujours quelque concession à sa puissance et à son rôle de héros ou de dieu civilisateur. À ce titre il est assimilé au chef des travailleurs du chantier sous-marin (ou souterrain) où les esclaves des Blancs sont condamnés à produire toutes leurs richesses. Cet imaginaire concernant la sorcellerie des Blancs et le fondement secret de leur pouvoir de création évoque l'*ekong* des Duala, la sorcellerie de la vente des âmes condamnées à travailler dans les plantations invisibles pour le compte des Grands ou des Blancs. Le trou de feu de l'enfer fait également écho à la forge de Nzame et, plus précisément, au trou de terre en fusion où se fabriquait traditionnellement le fer dans les sociétés fang.

La version Békalé de l'histoire d'Evus[14] mobilise le nom propre d'Evus pour introduire à une histoire visionnaire qui fusionne le thème apocalyptique du combat des anges et les représentations africaines actuelles du monde de la sorcellerie.

L'Éternel tonna de l'Infini : les cieux se secouèrent, la terre vibra et deux camps se formèrent, l'Orient et l'Occident, le premier avec le deuxième serviteur du Fils, Michel, comme général, le second avec le premier serviteur du Fils, Lucifer, comme général et hors de ses fonctions originelles. Et l'Éternel prononça au-dessus des Armées le Décret qui a complètement modifié la terre et l'existence, et qui a condamné le Malin pour l'éternité, en lui laissant toutefois le pouvoir «sur toute tribu, sur tout peuple, sur toute langue et sur toute nation»[15]. Et l'Orient et l'Occident se heurtèrent dans une guerre prodigieuse, qui ne prit fin qu'à la précipitation de Lucifer, désormais appelé Evus et Satan, sur la Terre avec toute son armée[16].

Békalé affiche sa volonté d'articuler les récits de l'Apocalypse, l'épopée guerrière du M'Vet et surtout l'histoire d'Evus revu et corrigé, dans une synthèse syncrétiste qui prend une dimension planétaire à l'image de la démonologie occidentale. Evus (avec un E majuscule) s'inscrit ici explicitement dans la généalogie divine des métamorphoses de Lucifer et se trouve promu au rang de «Roi du Mal», de «Prince des démons» ou encore de «vrai Dieu de la Terre». Il est clair également que la condamnation du «Malin» ne va pas sans concession en

termes de pouvoir et de territoire : ni «le sang du Christ» et la promesse de délivrance des simples qu'annonce son sacrifice, ni le contre-pouvoir de saint Michel ne peuvent mettre fin à l'emprise d'Evus sur la terre et venir à bout de la malice des grands sorciers. La fascination qu'exerce le «Prince Evus» prend même chez Békale une dimension véritablement fantasmagorique. Le «général en chef des sorciers» se trouve à la tête d'un monde en double (le N'Gwel) structuré et hiérarchisé sur le modèle des institutions des Blancs (Armée, Fonction publique, Justice, etc.), disposant des pouvoirs des Blancs (les avions de la Science du Mal) et obéissant aux rites de gestion (comptabilité et emmagasinage) et de consommation des ressources des Blancs (apéritif, banquet, restauration à base de sang et de chair humaine dans des vases de luxe). Si les Blancs sont censés se contenter d'assister au N'Gwel sans y participer, le mimétisme du monde de la sorcellerie par rapport au monde des Blancs est plus que suggestif. On retrouve ici cette mythologie de la sorcellerie des Blancs fondée sur l'intuition confuse d'une connivence entre l'esprit diabolique et l'invention technologique, qui hante le discours des prophètes ivoiriens comme Atcho[17].

La figure bwitiste de l'Evus se construit donc au point d'entrecroisement de deux mouvements : celui qui conduit Lucifer a imposé sa perversité foncière à un Evus qui au départ n'était pas mauvais, et celui qui amène en échange l'*evus* à réveiller les vertus de séduction et le génie civilisateur du Diable païen. Sans doute le couple saint Michel / Lucifer est-il porteur d'une relation d'opposition hiérarchique entre la force du Bien et la force du Mal, alors que le couple Nyingone / Evus hérite plutôt d'une relation «en double» d'incorporation / excorporation. Mais chacun des couples n'ignore pas le type de relation qui prédomine chez l'autre : le dualisme du bien et du mal qui oppose saint Michel et Lucifer n'efface pas le fait qu'ils sont issus de la même enveloppe placentaire et sont nés frères jumeaux; à l'inverse, la duplicité de Nyingone tend à faire place à une perversité radicale. On retrouve ici cette tension entre un dualisme hiérarchique et un dualisme ambivalent qui est au coeur des logiques de l'imbrication des figures païennes et chrétiennes et il est difficile de savoir si Satan, le Prince du Mal, l'emportera sur l'ambivalence du génie animal ou du dieu païen[18].

L'anthropologie de l'*evus*

La promotion mythique du génie animal et forestier au rang de puissance divine du mal radical (*Evus* = Lucifer) a pour envers, au plan des représentations de la personne, une sorte d'anthropologisation de cette réalité et de cette force substantielle qu'est l'*evus*; celui-ci tend à devenir, au sein de la culture bwitiste, la composante principale et définitive du caractère des individus et donc l'agent d'une unification de la personne.

Au sein de l'anthropologie des pouvoirs qui sous-tend le système des représentations fang de la réussite des entreprises humaines, la question du rapport à l'*evus* est incontournable. Dans les croyances traditionnelles fang, l'*evus* est une entité extérieure, une sorte de génie vivant dans les profondeurs de la forêt mais également une composante interne parmi d'autres de la personnalité, une substance logée dans le corps (généralement le ventre). Cette réalité substantielle et cette localisation ne sont pas incompatibles avec une puissance de métamorphose et un don remarquable d'ubiquité qui autorisent le dédoublement, les vols nocturnes ou l'incorporation dans tel ou tel animal. À la mort de l'individu, son *evus* le quitte soit pour se réfugier dans le corps d'un animal soit pour migrer dans le corps d'un de ses descendants. Puissance externe et pouvoir incorporé, l'*evus* est également un et multiple, il participe d'une multiplicité de natures : il y a un *evus* de la tête pour voir loin, un *evus* de la main droite pour être riche, de la main gauche pour avoir des enfants, des pieds pour garder les pièges, etc. Les *evus* sont la source de tous les dons, capacités et pouvoirs, qu'il s'agisse de l'art de la parole, de la chasse, de la danse, de l'amour, de la prospérité, et ils se prêtent facilement au cumul ou à des formules de rechange[19].

L'*evus* est donné à la naissance par les parents ou transmis secrètement en échange du respect absolu de certaines prescriptions ou interdits (*akaghe*) : sacrifier son premier enfant, etc. Il est plus ou moins fort ou faible mais de toute façon il doit être préparé, façonné (*akômngé*) et renforcé, si l'on veut accéder à une position de pouvoir et d'excellence dans la société, qu'il s'agisse du chef de village qui a de l'autorité, du grand guérisseur, ou même des danseurs réputés et des joueurs de *mvét*. L'*evus* fort peut être bon ou mauvais ou plus exactement sa manifestation peut être positive ou négative : dans le premier cas il apporte la richesse, la célébrité, la fécondité, la postérité; dans l'autre, c'est la maladie, l'échec, la mort et le malheur. De toute façon, la réussite sociale est toujours l'envers du sacrifice des autres puisque l'*evus* ne peut se développer qu'en dévorant la substance vitale des autres, en suçant leur sang. Les victimes désignées sont les plus proches parmi ceux qui ont un *evus* faible ou qui n'en ont pas. Mais le sorcier, le *nnem*, qui pratique la sorcellerie, le *ngwel*, est condamné un jour ou l'autre soit à rencontrer plus fort que lui (son *evus* blessé, il meurt), soit à voir son *evus*, notamment dans les cas de transgression de l'*akaghe*, se retourner contre lui et le dévorer (*evus e bele ma*, l'*evus* me possède).

En être ou pas : la posture de l'entre-deux

Dans le Bwiti, tout homme est censé appartenir, dès la naissance, à l'une des trois espèces (ou des trois «tribus») qui se définissent par leur relation différenciée au pouvoir de l'*evus*. Le *nnem* est celui qui a un *evus* fort mais incontrôlé et par conséquent maléfique; le *ngolongolo* maîtrise suffisamment l'aptitude au dédoublement que lui procure son *evus* pour anticiper et déjouer les actions des *beyem*, non seulement pour lui-même mais pour l'ensemble des siens; enfin le *miêmiê* c'est l'innocent et le naïf qui n'a pas d'*evus* ou dont l'*evus* reste très faible, inconscient des actions qui se trament et condamné à en être la victime. Dans ce monde-là, l'entreprise d'un homme serait d'emblée vouée à l'échec si celui-ci n'était qu'un *miêmiê*, un cœur pur sans lucidité.

Il est difficile de savoir si la catégorie intermédiaire de *ngolongolo* appartient à la tradition de pensée fang ou s'il s'agit d'une invention propre au Bwiti. Cette posture de l'entre-deux concentre sur elle toute l'ambiguïté et toute l'ambivalence du système de l'*evus* et c'est sans doute la clef de son succès au sein des classifications anthropologiques bwitistes. Les témoignages les plus anciens ne connaissent que deux termes : *miêmiê* (ou *mieu*, ou *mimia*) et *nnem*[20]. Les positions intermédiaires entre les deux pôles extrêmes n'ont jamais été ignorées mais elles semblent se construire à partir du dédoublement de chaque terme de l'opposition. L. Mallart-Guimera montre ainsi que le système de l'*evu* chez les Evuzok, ethnie apparentée aux Fang, s'appuie sur un partage premier entre ceux qui ont l'*evu* et ceux qui ne l'ont pas[21]. À partir de là un premier dédoublement intervient parmi les possesseurs d'*evu*, le critère essentiel étant le contrôle de ce pouvoir et son usage (social ou anti-social). Quant à la catégorie de *mmimyë*, elle se divise elle aussi entre les simples *mmimyë* et les *mmimyë* «à la tête percée» (*mmimyë ntuban nlo*), l'écart entre les non-possesseurs d'*evu* étant fondé cette fois sur l'initiation au culte des ancêtres.

Comment situer la place médiane du *ngolongolo* dans ce système dualiste? La plupart des discours bwitistes en font un être qui a l'*evus* même s'il sait le contrôler et le mettre au service de la communauté. En ce sens il est donc plutôt du côté des *nnem*. Mais d'autres formulations laissent entendre que le *ngolongolo* est de ceux qui disposent d'un pouvoir de discernement et de clairvoyance d'un autre type face aux entreprises des sorciers; ils ne «se salissent pas les mains», ils n'y «touchent» pas, ils ne s'engagent pas dans les rapports de force que commande la lutte contre la sorcellerie. Interprété en ces termes, le pouvoir du *ngolongolo* s'apparenterait alors à celui des *mmimyë* «à la tête percée», les grands initiés dont on a «cassé la tête» et qui ont de ce fait le don de communiquer avec le monde des ancêtres.

Cette classe d'individus ne tire pas son pouvoir de voyance de l'*evus* mais d'une force d'un autre genre, celle des ancêtres, force qui leur permet néanmoins de voir les agissements des *beyem* dans le monde du *ngwel* sans avoir besoin de s'y rendre. On voit comment, au sein du Bwiti comme dans toute la mouvance pentecôtiste actuelle, la puissance de Dieu, la force de l'Esprit Saint et l'épée de saint Michel peuvent prendre le relais de la force des ancêtres dans la lutte contre les sorciers.

La figure du *ngolongolo* représente le modèle de l'homme accompli : elle est en fait à cheval sur les «deux côtés», au point d'entrecroisement et d'articulation de deux systèmes de forces. Tout le problème est de savoir comment innocenter le *ngolongolo* sans lui retirer toute sa force. Le cercle du sorcier et du contre-sorcier est en effet bien connu de la tradition fang et plus largement africaine : comment déceler et lutter contre les agissements des sorciers sans être soi-même un peu sorcier ou sans l'avoir été? C'est toute la question que les bwitistes se posent, notamment par le biais d'une interrogation sur le rapport des héros mythiques chrétiens, Christ ou saint Michel, avec l'*evus*. En un mot, comment être fort et bon à la fois[22]?

L'idéologie des trois types d'hommes à laquelle se résume aujourd'hui l'evulogie dans le Bwiti traduit sans nul doute l'effacement d'une conception plurielle de la personne fondée sur la combinaison des dons et des capacités, au profit d'une représentation plus unifiée de la nature humaine. La triade *miêmiê / ngolongolo / nnem* fonctionne comme une espèce de caractérologie du mal à la portée de tous, comme une grille de lecture génétique des tempéraments et des esprits, relativement déconnectée de la considération des statuts sociaux. Dans l'univers clanique et villageois, il existait en effet tout un ensemble de règles d'héritage et de principes de vraisemblance qui permettait, à l'occasion d'une affaire de sorcellerie, de rabattre l'imaginaire du monde sorcellaire sur la structure sociale. Le bon *evus* était plutôt un héritage maternel et tous les hommes influents, riches, bons musiciens ou orateurs, grands chasseurs en disposaient, alors que le mauvais *evus* venait du père et pesait sur le sort des femmes divorcées ou stériles, des hommes célibataires ou sans descendance. Aujourd'hui la topographie des forces de l'*evus* est plus que jamais désocialisée et fantasmatique.

Lorsqu'on est confronté pour la première fois à l'énoncé de ce système de classement des êtres qui semble fixer dès la naissance leur appartenance à telle ou telle catégorie, on a le sentiment d'une philosophie profondément pessimiste de la nature humaine où les jeux sont faits dès le départ sans laisser aucune place à une sociodicée de l'espérance. C'est méconnaître la plasticité des catégories de pensée des logiques païennes et l'espace de jeu qu'elles offrent en matière d'interprétation des conduites en situation. *A priori*, il est vrai, tout individu est classé ou classable dès la naissance (et même avant) et reçoit sur le front le «tampon de l'*evus*». Lorsque l'enfant vient de naître dans la cuisine des femmes, il est dit que son double vient souffler à l'oreille du père qui attend à l'extérieur, dans le corps de garde, le «nom» qui décide de l'identité véritable de sa progéniture. Mais personne ne sait quelle est en vérité l'identité des autres pas plus que le sujet ne sait qui il est : dans la réalité quotidienne des relations sociales, il n'y a place que pour le soupçon. Quand bien même on jouerait à le savoir, aucun homme n'a intérêt à se dire naïf et innocent ou à passer pour fort et méchant. La seule posture qui soit viable est celle de l'entre-deux mais elle a justement l'intérêt de laisser planer le doute.

C'est donc toujours après coup, dans les actes que l'on pose et dans la sanction sociale qu'ils reçoivent, autrement dit au sein des interactions sociales, que s'élucide et que se négocie aux yeux des autres comme à ses propres yeux, la question lancinante du rapport à l'*evus*. Dans la mesure où la sanction des actes est toujours sociale, on voit que la relation à l'*evus* passe autant par la relation aux autres que par la relation de soi à soi. Seule la mort en définitive autorise à conclure quant à la nature véritable de quelqu'un; seule l'autopsie rituelle,

qui se pratique encore dans le Bwiti en cas de mort suspecte (mais quelle est la mort qui n'est pas suspecte?), vient mettre fin à l'imaginaire du soupçon qui régit les rapports au quotidien, en décelant dans les viscères du corps éventré la marque de l'*evus* et le secret de l'identité.

La plasticité des catégories d'appartenance fournit aussi une structure d'accueil au discours sur la responsabilité de l'agent. Entre l'être en puissance et l'être en acte, viennent s'immiscer les notions de «bonne volonté», de «liberté», de «conscience» que les bwitistes ont assimilé en fréquentant l'enseignement missionnaire. Les propos des initiés illustrent l'entrelacement du discours substantialiste de l'evulogie et de la problématique chrétienne du «libre-arbitre» : «*Nnem* est définitif, à moins que lui-même veuille à tout prix abandonner son mal par la confession. Après la confession et la pénitence, s'il le veut, il peut supprimer tout ça, ne plus faire de mal. On peut sortir de la mort, même si on est *nnem*; on est libre; ça dépend de votre volonté. Le *nnem* le plus diplômé peut changer. Quand on a la mauvaise volonté étant un *nnem*, on a les mauvais agissements. Si vous avez la bonne volonté, étant un *nnem*, vous êtes jugé comme un *miêmiê* ou comme un *ngolongolo*. Si vous demandez le pardon, même en étant *nnem*, Dieu peut vous appeler à lui. La race ne fait rien». La matrice des catégories d'appartenance est à la fois conservée (*nnem* est définitif) et dépassée (la race ne fait rien) : le *nnem* ne cesse pas d'être un *nnem*, il peut seulement, en faisant preuve de «bonne volonté» et de repentir, espérer être jugé «comme» un *miêmiê* ou un *ngolongolo*. Point question de demander au *nnem* de renoncer à son *evus* et de se métamorphoser en *miêmiê*. Simplement l'ambivalence du pouvoir sorcier peut être synonyme de perversion et de duplicité ou être appelée à devenir le gage d'une possible conversion[23].

La conversion des sorciers au pacte initiatique

La «bonne nouvelle» du Bwiti est donc que les sorciers peuvent aller au ciel et même devenir des saints à condition qu'ils se confessent. Le renoncement aux pratiques de l'accusation (donner l'*ayem*) ou de l'ordalie, familières à toute la tradition fang, n'a pas suscité dans le Bwiti de recours systématique à la confession publique. Le Bwiti réformé des Fang ne pratique en effet que la confession «auriculaire» ou à huis clos, une technique qui ménage la possibilité pour les sorciers de se dévoiler tout en ayant la garantie du secret. D'où le risque d'entretenir et d'exacerber le règne du soupçon et de s'installer dans la relation imaginaire à un autre persécuteur protégé par l'anonymat. La protection qu'apporte le dispositif rituel de l'initiation qui commande l'entrée dans la communauté bwitiste, repose en fait sur un couplage de la confession et de la vision. Pas de vision, de rencontre possible avec les ancêtres ou les dieux, sans confession complète. L'échec du voyage visionnaire, le non-retour ou l'accident mortel (dû souvent à un mauvais dosage de la drogue[24]), sont toujours interprétés comme signes du non respect du contrat initiatique.

Tout le problème est que le pacte sorcellaire (ou le pacte diabolique) se présente traditionnellement comme l'image en double d'un contrat initiatique. Les pratiques de «préparation» de l'enfant ou du jeune homme à la sorcellerie (*e kôm mon*) n'ont sans doute pas d'autre existence que celle que leur confèrent les récits rapportés par les uns et les autres sous le sceau du secret; les sujets concernés sont toujours les autres, jamais le sujet d'énonciation, et les actes en question ne peuvent être perçus, par définition, par les «innocents». H. Lavignotte rapporte une description détaillée d'une initiation en deux étapes : d'abord à l'invitation des parents, dans la première semaine qui suit la naissance, une sorte d'aspersion et de bénédiction rituelle avec une mixture préparée et crachée sur le corps de l'enfant par chacun des *beyem* présents; puis la révélation, à l'âge adulte, par le père du pacte sorcellaire avec ses obligations (*mekaghe*) à respecter et l'absorption nocturne d'un «médicament» à base de chair humaine[25]. D'autres récits font état d'une vieille femme du village se proposant de réveiller et de «façonner» l'*evus* des jeunes enfants, avec les promesses de fécondité et de

richesse que cela comporte, en échange du sacrifice de leur premier enfant ou de leurs plus proches parents. L'analyse que L. Mallart-Guimera fait des récits du «rituel» équivalent de l'*akyaë* chez les Evuzok le conduit à remarquer à juste titre l'homologie de structure qui existe entre ces récits et celui du mythe d'origine de l'*evu* et à souligner le recours au même symbolisme de la naissance à l'envers pour signifier l'alliance de la femme avec l'*evu* [26]. Le mythe peut se lire ainsi comme l'équivalent du mythe fondateur du rituel de transmission de l'*akyaë* et sa logique reçoit un éclairage en retour de la part du rite. Les interprétations qui accompagnent les maladies de l'*akyaë* illustrent bien le fait que le sorcier ne possède un pouvoir sur les autres que dans la mesure où il est lui-même possédé par ce pouvoir.

D'une certaine façon, le pacte initiatique que propose le Bwiti prend le relais de celui que le sorcier est censé nouer avec «l'initiateur» qui l'a «préparé», en procédant naturellement à une inversion de sens. Dans la version traditionnelle du rituel de l'*akyaë*, le pouvoir sorcier et ses avantages (richesse, gloire, fécondité) sont donnés en échange du respect strict d'un interdit (*eki*) ou d'une prescription impliquant couramment le sacrifice d'un des siens (son premier enfant pour une femme). L'*evus* vous est transmis (on parle aussi de «mission» ou de «secret», ce qui accentue le parallèle avec l'initiation) par le piège d'une offre anodine de boisson ou de nourriture carnée; c'est seulement après coup que vous découvrez que votre initiateur vous a fait boire du sang ou manger de la «viande de la nuit». Dans le pacte initiatique du Bwiti par contre, la vision, associée aux richesses potentielles que promet la manducation cette fois volontaire de l'*eboga* [27], est donnée en échange du renoncement au *ngwel* et à tout acte de sorcellerie. Mais dans les deux cas la sanction est la même : le non-respect du pacte provoque la mort ou la folie. Dans le premier cas le pouvoir de l'*evus* se retourne de lui-même contre son possesseur, dans le second c'est le pouvoir de l'*eboga* qui chasse l'*evus* du corps du sujet et met en péril sa vie. On dit que la colère de Dieu frappe en premier, et avec une plus grande violence, les adeptes qui céderaient à la tentation des fétiches ou de la sorcellerie.

Le couplage de la vision et de la confession a d'autres ressorts plus cachés. La puissance de dévoilement de la vision d'*eboga* non seulement vous fait «voir» — entre autres les sorciers qui menacent votre vie ou celle de vos proches — mais elle vous condamne à «être vu». Dans la mesure où celui qui a fait le «fétiche» est condamné à ne pas «voir Dieu» s'il ne confesse pas tous ses crimes, la réussite ou l'échec de la vision est déjà une première épreuve de vérité. Mais la donnée nouvelle c'est que «voir» c'est aussi s'exposer à «être vu». Les initiés en témoignent : ils vivent depuis lors, où qu'ils soient, dans «la présence de Dieu», autrement dit sous le jugement de Dieu; comme nous le dit l'un d'eux : «Bwiti habite nos yeux; il nous permet de voir et il nous voit mais lui-même on ne le voit pas». L'effet d'imposition d'un regard sur soi ou, selon l'expression des initiés, de la vision «du dedans», est peut-être le ressort décisif de l'efficacité de la nouvelle force de l'*Eboga*.

Évoquer une mutation des consciences, voir dans la vigilance active de Bwiti la métaphore d'un «Surmoi» intériorisé imposant un nouveau mode de contrôle de soi par «l'examen de conscience», serait sans doute trahir un langage qui reste symbolique. Mais il faut bien relever le procès de négociation des schèmes constitutifs des représentations du mal et des catégories de la personne dont le Bwiti se fait l'écho et qu'il encourage en recourant à des techniques de transition en matière de contrôle de soi. Dans le prophétisme ivoirien, les formes de compromis entre le schéma persécutif du mal et la culpabilité individualisante s'élaborent dans le cadre de ce que le prophète Atcho nommait la «confession diabolique» [28], un dispositif rituel par lequel les sorciers, les «diabes», viennent avouer, plus ou moins d'eux-mêmes, qu'ils ont mangé «en diable» tel ou tel membre de leur famille. La confession, ou l'autoaccusation, prend ainsi le relais de l'ordalie. On peut dire que dans le Bwiti un procès équivalent — mais tout aussi incertain — de dédoublement du

moi et d'intériorisation de la conscience du mal s'esquisse au coeur de l'expérience de la vision par la médiation des schèmes qui la structurent (le jugement de Dieu).

Ceci dit, dans la vie rituelle des communautés bwitistes, la chasse symbolique à l'Autre persécuteur et mortifère, de même que le contrôle collectif et disciplinaire des moeurs, cohabitent avec l'interrogation sur soi et le besoin de purification des intentions. Dans les sociétés bwitistes les plus christianisées d'aujourd'hui, la problématique de la lutte contre les *beyem* est inséparable de celle de la délivrance du mal ou du malheur, conçu en termes de faute ou de malédiction scellant le sort du « peuple noir ». Au coeur de cette religion de la pitié qui implore le pardon et la rédemption, la ressource symbolique qu'apporte saint Michel Archange comme garant de la lutte contre les féticheurs et les sorciers, occupe une place centrale. L'attente du Salut repose autant sur la force de l'épée de saint Michel Archange terrassant les forces du mal que sur la puissance d'intercession de Nyingone, Mère ou Soeur d'un Nzame compatissant et miséricordieux.

Euphémisation de l'accusation et culpabilisation du sorcier

Le travail syncrétique qui s'est opéré au sein d'un culte comme le Bwiti des Fang éclaire les voies de l'indigénisation ou de l'inculturation qui font le succès actuel des cultures du réveil, pentecôtistes et charismatiques, en Afrique Equatoriale (Gabon, Congo)[29]. En prenant le relais de l'initiation païenne, la conversion aux nouvelles religions conserve une double dimension de renoncement aux oeuvres de Satan et de protection (de « blindage ») contre les forces du mal garantie par la Puissance du Christ ou de l'Esprit Saint.

Lorsqu'on cherche des différences significatives dans la manière dont les cultures du Réveil se situent par rapport aux schèmes du mal qui font appel à la sorcellerie ou au fétichisme, on tombe sur cette pierre d'achoppement qui est la mise en accusation de l'autre proche. Une chose est en effet de dénoncer avec force dans les sermons et prédications les agissements du Démon, de témoigner publiquement par des « confessions sataniques » très démonstratives de l'action en cours des forces du mal, une autre est de passer à l'acte par des procédures d'accusation et de nomination des complices et des « coupables », généralement situés au sein de la famille de la victime. Toutes les lectures chrétiennes qui s'efforcent de donner une version acceptable de la sorcellerie comme facteur de régulation des conflits intra-familiaux, instrument d'éradication de la violence et de réintégration du sorcier dans la communauté, misent sur les vertus libératrices de l'aveu et sur l'apaisement du pardon mais passent sous silence les ressources curatives de la décharge d'agressivité sur un autre persécuteur[30].

Dans les procédures traditionnelles, il est très rare en fait que l'on passe du soupçon à l'accusation de manière directe et publique. Les procédures d'ordalie, d'interrogation du cadavre ou de mises à l'épreuve permettent de médiatiser, socialement et symboliquement, la désignation du sorcier. Le recours à des formes de nomination euphémisées permet de pratiquer le détour et la double entente en respectant, comme le soulignait Evans-Pritchard, un code de bonne conduite qui évite le rapport frontal[31]. Il faudrait être fou pour accuser publiquement quelqu'un de sorcellerie; et même si cela était avéré, ce serait de toute façon trop risqué et dangereux pour celui qui oserait s'engager dans cette voie. Point de morale ici, mais une lucidité et une prudence dans l'appréciation des rapports de force.

Dans les églises prophétiques et les églises de l'Esprit de Libreville ou de Brazzaville, la dénonciation de ceux qui pactisent en secret avec le Diable ne débouche pas non plus sur l'accusation publique et directe des « coupables ». Les visionnaires, révélateurs ou prophètes d'église exercent une pression indirecte, par le biais des dons de clairvoyance dont ils disposent, en vue de susciter la confession, publique ou privée, des « sorciers » présumés. Les coupables ont la garantie d'être traités comme des victimes « possédées » par les mauvais

esprits et d'accéder à la «délivrance» de l'emprise des démons. Les mêmes églises prophétiques, ou même pentecôtistes, pratiquent il est vrai l'exorcisme ou la «conjuración familiale». Le malade ou le pasteur sont censés convoquer la famille sur laquelle pèse le mal dont souffre la victime. Même si elle n'est pas membre du groupe religieux en question, la famille a intérêt à se rendre à la cérémonie d'exorcisme, soit pour ne pas encourager le soupçon des autres dans un univers social où tout le monde se connaît, soit parce que c'est la seule voie de soulagement de celui qui souffre. Le mal est de toute façon quelque part dans les conflits et ressentiments accumulés dans le milieu intrafamilial (la mauvaise pensée et le mauvais coeur). Dans la mise en scène de l'exorcisme, il n'est pas exclu qu'en jouant des possibilités offertes par la médiation du dédoublement, le démon ne crache son nom et provoque les aveux de l'individu concerné. Pour éviter néanmoins de relancer le processus qui alimente le conflit, et surtout de provoquer des passages à l'acte qui sont réalité courante, la séance d'exorcisme ménage la conjuration du mal et la réconciliation familiale et se garde d'individualiser le problème en déplaçant par exemple l'agressivité sur les fétiches que l'on brûle.

Il faut se tourner vers le discernement et le diagnostic du mal tels que les pratiquent les pentecôtistes protestants ou les charismatiques catholiques pour voir apparaître des formes de mobilisation de la croyance en la sorcellerie diabolique associées à une rupture franche avec les pratiques d'accusation. Accuser l'autre, le désigner même indirectement ou intérieurement en y pensant très fort, ce n'est plus seulement dangereux pour l'accusateur ou encore nuisible à la paix du groupe, mais surtout ce n'est pas *a priori* évangéliquement ou moralement acceptable, ce n'est pas conforme au message d'amour du prochain qui est au fondement du christianisme, c'est faire preuve soi-même de mauvaise pensée ou de mauvais coeur. La seule solution c'est alors le pardon vis-à-vis de ceux qui sont en définitive des victimes du Diable et du Démon. La dissociation entre la dénonciation agressive des démons voués à périr par le feu et l'innocentement des victimes les plus proches est ici maximale.

Conclusion : le Diable, agent double de la conversion

L'imaginaire du Diable offre sans nul doute un langage pour parler de l'homme et de la société, mais avant d'en faire l'incarnation fantasmagorique du Capital qui «pompe» les ressources du Tiers-monde ou l'agent caché de l'individualisme moderne, il importe de considérer avec attention les productions de sens dans lesquelles il s'intègre et sa contribution spécifique à une anthropologie contemporaine du mal.

La diabolisation est synonyme d'une vision dualiste du sort du monde, en Bien et en Mal, en Noir et Blanc, mais les jeux de miroir entre le monde satanique et les formes de la Science et de la Puissance des Blancs, trahissent une profonde ambivalence : le Diable est très organisé, il a son gouvernement, son administration, ses armées, en un mot, il est très fort, comme le sorcier. L'inflation manifeste et le caractère ostentatoire des confessions sataniques, qui reprennent largement le scénario de l'initiation à la sorcellerie, témoignent de ce mélange d'édification et de fascination chez les nouveaux convertis. La diabolisation correspond également à un procès d'unification des forces du mal sous l'égide de Satan qui a pour envers une simplification des instances constitutives de la personne, mais la pluralité surabondante des diables ainsi que la duplicité des rapports des individus aux mauvais esprits qui les «possèdent» illustrent la vitalité du paganisme. Embrasseur de communication entre le système sorcellaire traditionnel et une démonologie moderne dominée par les rapports de force, le Réveil du Diable participe surtout à la réactivation d'un schéma persécutif du mal qui encourage, sur un mode euphémisé, l'accusation de l'autre proche aussi bien que la diabolisation de l'étranger, à commencer par l'inconverti. C'est à ce prix que le Diable devient l'agent double de la conversion.

Notes

[1] André Mary est chercheur au CNRS (École des hautes études en sciences sociales).

[2] Voir Birgit Meyer, «Delivered from the Powers of Darkness, Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana», *Africa*, 65 (2), 1995; Ruth Marshall, «Power in the Name of Jesus : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria Revisited», in T. Ranger and O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, 1993, Basingtoke : Macmillan, pp. 213-246.

[3] Voir entre autres les contributions de Norman Cohn et Peter Brown à M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Tavistock Publications, 1970.

[4] Cyprian F. Fisiy et Peter Geschiere, «Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft?», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 118, XXX-2, 1990, pp. 135-156.

[5] Pour une approche différente mais comparable prenant en compte l'appropriation «par le bas» de la figure du Diable opérée par les membres ordinaires des églises missionnaires, voir Birgit Meyer, «If You Are a Devil, You Are a Witch and, if You Are a Witch, You Are a Devil. The Integration of "Pagan" Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana», *Journal of Religion in Africa*, XXII, 2, 1992.

[6] Voir L. Mallart-Guimera, *Ni dos ni ventre*, Paris, Société d'ethnographie, 1981, et P. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985.

[7] R. P. Guillemin, «Les superstitions encore en usage en Pays Yaoundé», no du *Cameroun Catholique*, 22, Yaoundé, 1943.

[8] Les variantes de transcription (*evus*, *evur*, *evu*) sont liées aux variations de la prononciation selon les régions.

[9] L. Mallart-Guimera, 1981, *op.cit.*, p. 47.

[10] A. Mary, *La naissance à l'envers, essai sur le rituel du Bwiti Fang*, Paris, l'Harmattan, 1983.

[11] C. Lévi-strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 139.

[12] Extraits de versions recueillies par R. Bureau, voir *Bokayé! Essai sur le Bwiti fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 172 et p. 195.

[13] Voir A. Gonzalez de Pablo, *El Mbueti y sus doctrinas*, Cuardenos e estudios africanos del Instituto de Estudios Políticos, no 2, Madrid, 1946, pp. 74-77; et V. Vilaldach, *La secta del Bwiti en la Guinea espanola*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1958, pp. 17-25.

[14] Voir P. Békalé P. et J. W. Fernandez, «Christian Acculturation and Fang Witchcraft», *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. II, no 6, 1961, p. 258 et ss. P. Békalé était un bwitiste lettré dont la production mythologique anticipe le développement de la démonologie actuelle.

[15] Apocalypse, XIII, 7-8. (Note de Békalé)

[16] M'Vet est l'épopée fang racontant cette guerre, longue et captivante. (Note de Békalé)

[17] On pense à ce propos cité par R. Bureau in *Le prophète de la lagune*, Paris, Karthala, 1996, p. 138 : «Le diable est un esprit que Dieu aime; il lui a donné le pouvoir de visiter son peuple et de voir le bien et le mal. C'est par un diable que Dieu a envoyé sa sagesse. Le diable aide à fabriquer ce qui est nécessaire à l'homme. Les Blancs, avec leur esprit diabolique, ils font tout, ils fabriquent tout. Vous Africains, vous ne fabriquez rien. Les Africains refusent le bon usage de l'esprit diabolique : d'où la mort et la maladie.»

[18] Voir l'analyse bastidienne des métamorphoses d'Exu, le dieu africain, confronté au Diable du christianisme lusophone au Brésil, R. Bastide, «Immigration et métamorphose d'un dieu», dans *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, coll. «Genèses», pp. 211-226. Pour un

commentaire, voir A. Mary, «Bastide, Lévi-Strauss, et le dieu intermédiaire», *Bastidiana*, no 7-8, juillet-décembre, Caen, 1994, pp. 7-53.

[19] On voit comment l'anthropologie des pouvoirs de l'*evus* peut servir de structure d'accueil pour la théorie pentecôtiste des «charismes» qui triomphe aujourd'hui.

[20] Voir R. P. Guillemin 1943, *op. cit.*; et H. Lavignotte, *L'Evus, Croyance des Fan du Gabon*, Paris, Société des missions évangéliques, 1952 [1936], pp. 26-31.

[21] L. Mallart-Guimera, 1981, *op. cit.*, p. 75.

[22] Pour un développement plus approfondi sur ce point, voir A. Mary, «Le métissage des héros chrétiens», *Religiologiques*, 8, Montréal, 1993, pp. 73-94.

[23] Prolongeant les analyses de Bastide sur les métamorphoses d'Exu au sein du syncrétisme umbandiste, R. Ortiz retrouve, à propos des exus païens et des exus baptisés, cet infléchissement de l'ambivalence de l'âme africaine vers les voies ouvertes par la conversion au bien et au salut chrétien, ce qu'il appelle «la mort blanche du sorcier noir», voir R. Ortiz, «Umbanda, Magie blanche, Quimbanda, magie noire», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 47/1, 1979, pp. 135-146.

[24] La drogue hallucinogène *eboga* se consomme, dans le cadre des rites d'initiation, sous forme de râpures extraites des racines d'un arbuste. Le candidat doit avaler le contenu de trois ou quatre assiettes sous forme de boulettes, la quantité nécessaire étant appréciée par le maître d'initiation.

[25] H. Lavignotte, 1952, *op. cit.*

[26] L. Mallart-Guimera 1981, *op. cit.*, pp. 98-101.

[27] Le goût de l'*eboga* est extrêmement amer et les vomissements fréquents transforment la manducation de l'*eboga* en une épreuve qui prend toutes les apparences d'une ordalie par le poison de vérité.

[28] Voir A. Zemleni, «De la persécution à la culpabilité», in C. Piauxt (dir.), *Prophétisme et Thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, 1975, pp. 153-219.

[29] Après avoir travaillé pendant plus de dix ans sur le Bwiti, nous étudions depuis quelques années les nouvelles cultures du Réveil et nous ne pouvons donner ici qu'un bref aperçu des données comparatives qui s'imposent en la matière. Voir A. Mary, «De la communauté des initiés à la religion des convertis», dans Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette (dir.), *Le religieux des sociologues, Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 157-168.

[30] Malgré la bienveillance qui s'impose à «l'initié», É. de Rosny ne cesse de témoigner pour sa part de son malaise de chrétien face à la pratique des *nganga* qui donne un exutoire à la violence tout en ménageant subtilement la possibilité de la réconciliation. Voir *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Seuil, 1996, p. 257. Dans un tout autre contexte, le Bocage normand, faut-il rappeler comment J. Favret-Saada, «prise dans la sorcellerie», se refuse elle-même à aller jusqu'au bout de la nécessité curative d'un «voeu de mort», mesurant tout à coup toute la distance qui la sépare des bocains, ces «autres» païens? Voir *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, p. 159. Son analyse des procédures de désignation par les cartes utilisées par Madame Flora, montre néanmoins comment celle-ci ménage la cohabitation paradoxale de l'encouragement à l'agressivité vis-à-vis de l'autre et la bonne conscience chrétienne de ses patients.

[31] Voir E. E. Evans-Pritchard, «Witchcraft amongst the Azande», dans *Witchcraft and Sorcery, Selected Readings*, Ed. Max Marwick, Penguin Books, 1970, pp. 34-35, à propos de la procédure de nomination indirecte dite *kuba*.