



**HAL**  
open science

# D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon. B. Martinelli, J. Bouju (éds). Sorcellerie et violence en Afrique, Karthala, p.259-279, 2012. halshs-00801517

**HAL Id: halshs-00801517**

**<https://shs.hal.science/halshs-00801517v1>**

Submitted on 16 Mar 2013

**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.

## **D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon**

Julien Bonhomme<sup>1</sup>

Libreville, octobre 2001. Désiré, enseignant gabonais d'une quarantaine d'années, est empêtré dans des problèmes. En 1999, son père est mort. Aujourd'hui, c'est sa mère qui est malade. Lui-même se sent entravé dans ses projets. Il décide alors de s'adresser à un *nganga-Misoko*, un devin-guérisseur de la société initiatique du *Bwete Misoko* (Bonhomme, 2006). La consultation du devin confirme qu'il s'agit d'un problème de sorcellerie dans la famille. Le *nganga* propose à Désiré de le « blinder » contre les sorciers, mais aussi de l'initier au *Bwete Misoko* pour qu'il découvre par lui-même l'identité de ses persécuteurs (l'initiation reposant sur l'ingestion d'*eboga*, un hallucinogène végétal). Dans ses visions, Désiré identifie son cousin Thierry (le fils de la sœur de son père) comme étant responsable de la mort de son père : il voulait récupérer le crâne et le cœur de son oncle pour fabriquer des « fétiches ». Désiré raconte ses visions au *nganga* au fur et à mesure qu'elles lui apparaissent dans le miroir devant lequel il est assis :

« Mon cousin est en train de prier en disant : “mon Dieu, pourquoi est-il [Désiré] venu ?”. Il hurle que tout est fichu. De colère, il casse son autel de prières<sup>2</sup>. Tout s'effondre et il se retrouve sous les débris. Le sang lui coule de la tête. Il dit qu'il ne va pas se laisser faire. Mais je l'achève en le frappant à la tête avec un chevron. »

En prononçant ses mots, Désiré mime la scène en assénant de violents coups dans le vide. Plus tard dans les visions, le cousin mourra une seconde fois, dévoré par des crocodiles. Au cours de son initiation, Désiré découvre également que sa sœur est responsable de la maladie de leur mère. Dans l'une de ses visions, sa sœur périt dans un incendie, après lui avoir confessé sa culpabilité. Elle mourra elle aussi une seconde fois, avalée par un « gros serpent noir », tandis que Désiré mime la scène, comme s'il était lui-même le reptile vengeur.

Port-Gentil, juin 2010. Élie, maçon gabonais d'une trentaine d'années, ne trouvant pas son apprenti habituel à son domicile, aborde un jeune garçon dans le quartier, le salue d'une poignée de mains et lui propose de venir travailler avec lui sur un chantier. Junior n'est pas disponible, mais confie au maçon l'un de ses frères. Alors qu'Élie s'apprête à repartir avec son nouvel aide, il est hélé par Prince, un ami de Junior. Entraîné dans une maison, il est accusé par Junior de lui avoir volé son sexe : après avoir serré la main du maçon, il a ressenti une décharge au bas-ventre et son sexe a subitement rétréci. Le ton monte et un attroupement se forme. Enchaîné nu à un poteau électrique, Élie est brutalisé pendant plusieurs heures par un petit groupe de gens du quartier. Son ex-femme, qui passait par là, tente en vain de s'interposer, puis appelle les forces de l'ordre qui parviennent à délivrer le malheureux. Les deux principaux coupables, Junior et Prince, écoperont d'une amende et de trois mois de prison avec sursis<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Maître de conférences en anthropologie à l'université Lumière Lyon-2, actuellement en détachement en tant que directeur-adjoint du département de la recherche et de l'enseignement du musée du quai Branly.

<sup>2</sup> Désiré suspecte son cousin d'être dans la Rose-Croix, société secrète systématiquement associée à la sorcellerie au Gabon.

<sup>3</sup> Les données concernant Désiré ont été recueillies pendant son initiation à laquelle j'ai participé, ainsi qu'à travers une série d'entretiens étalés sur plusieurs années à propos de ses problèmes familiaux et de son parcours

Ces deux histoires témoignent que la violence est au cœur de la sorcellerie<sup>4</sup>. Elle est dans l'agression sorcière autant que dans les représailles contre le sorcier. En Afrique, la sorcellerie est l'une des formes les plus saillantes de la « violence ordinaire », cette violence quotidienne logée au sein de la société (Janin & Marie, 2003). Florence Bernault et Joseph Tonda notent qu'« il n'est pas de conversation, d'émission de radio ou de presse populaire en Afrique qui ne se fasse aujourd'hui l'écho de peurs et de convoitises liées à la magie, la sorcellerie et la violence quotidienne des forces occultes » (2000 : 5). Rendre compte de cette violence sorcellaire n'est cependant pas chose aisée. La violence est un phénomène qui résiste à la compréhension et même à tout effort de définition (Lavergne & Perdoncin, 2010). Il s'agit davantage d'un jugement moral que d'un concept descriptif : qualifier un événement ou un comportement de violent, c'est implicitement le condamner. Parler de violence, c'est prendre position (en faveur de la « victime » de cette violence).

De ce point de vue, les deux scènes décrites en ouverture évoquent des violences très différentes. Seule la bastonnade du maçon accusé de vol de sexe est une violence physique bien réelle, tandis que les autres violences peuvent nous sembler irréelles et purement imaginaires, ne méritant même pas d'être qualifiées de « violence ». Ainsi en va-t-il des tourments dont Désiré s'imagine être la victime, du vol de sexe dont Junior accuse à tort Élie, mais aussi de la vengeance hallucinée de Désiré contre son cousin et sa sœur. Il y aurait ainsi une nette opposition entre la violence imaginaire de la sorcellerie et la violence réelle qui s'exerce parfois en retour contre les personnes injustement accusées d'être des sorciers (ces représailles pouvant prendre des formes multiples, allant de l'exécution pure et simple à l'humiliation publique, en passant par la bastonnade ou le bannissement). Entre l'imaginaire et le réel, les positions de la victime et de l'agresseur s'inversent. De là l'usage équivoque du terme « victime » en matière de sorcellerie : le coupable d'un vol de sexe fictif devient la victime de coups et blessures réels. Mais on peut également opposer les modalités de réponse à la sorcellerie dans les cas de Désiré et d'Élie. Les représailles contre les parents sorciers au cours de l'initiation visionnaire contiennent la violence dans les limites de l'imaginaire, alors que la sanction contre le voleur de sexe se traduit par un déchaînement de violence. En somme, la violence de la sorcellerie résiste doublement à l'objectivation : soit il s'agit d'une violence imaginaire qui, pour cette raison, n'en est pas vraiment une ; soit il s'agit d'une violence si sauvage qu'elle paraît insensée.

Rendre raison de la violence sorcellaire nécessite de surmonter cette double résistance en déstabilisant les évidences dans lesquelles elle s'enracine. Si la violence est une question de points de vue, le chercheur ne saurait adopter exclusivement celui des personnes injustement accusées de sorcellerie – les « vraies » victimes – au risque de disqualifier les autres perspectives. On ne peut réduire l'agression sorcière à une violence irréelle, car cela trahit de manière trop flagrante le point de vue des protagonistes eux-mêmes et cela empêche de comprendre la rationalité morale d'une réaction comme le lynchage des accusés. Les violences contre les sorciers sont considérées légitimes pour autant qu'elles répondent à des agressions sorcières perçues comme réelles et comme injustes. Rendre raison de la violence sorcellaire, c'est également rendre compte des différentes formes qu'elle peut prendre. A partir d'une comparaison entre la sorcellerie familiale et le vol de sexe, nous verrons que les formes divergentes de la violence contre les sorciers s'expliquent par la différence des types de sorcellerie auxquels elles viennent répondre : la gamme des réponses possibles à

---

initiatique. Les données concernant le vol de sexe reposent d'une part sur une collecte systématique des archives de la presse africaine et, d'autre part, sur des entretiens avec des personnes victimes ou accusées de vol de sexe au Gabon (mais aussi au Sénégal).

<sup>4</sup> Pourtant, la sorcellerie est absente des deux volumes sur la violence dirigés par Françoise Héritier (2005). Sur l'anthropologie de la violence, voir également Riches (1986), Das *et alii* (2000), Stewart & Strathern (2002), Scheper-Hughes & Bourgois (2004).

l'agression sorcière est déjà inscrite en creux dans les situations sociales dans lesquelles émergent les imputations de sorcellerie. En ce sens, ce travail participe d'une anthropologie comparatiste des différentes formes de sorcellerie en Afrique.

### **La sorcellerie en famille. Violences invisibles entre parents**

L'histoire de Désiré n'est qu'un exemple parmi d'autres de sorcellerie familiale. Il s'agit de la forme la plus typique et la plus courante de sorcellerie au Gabon, mais sans doute aussi plus largement en Afrique subsaharienne. Par opposition avec d'autres régions du monde, en Afrique, le sorcier est la plupart du temps un parent proche (Copet-Rougier, 1992). Selon deux proverbes des Mitsogo du Gabon, « celui qui te tue n'est pas loin de toi » et « la première proie que la panthère dévore, c'est la civette, sa parente ». Ce lien entre sorcellerie et parenté persiste en milieu urbain. Comme le note Peter Geschiere, « même dans les contextes modernes, la sorcellerie semble presque toujours naître de l'intimité familiale » (1995 : 18). On peut d'ailleurs penser, en suivant Alain Marie (1997), que le délitement des solidarités familiales exacerbe les suspicions de sorcellerie entre parents. A Douala comme à Libreville, la divination des *nganga* consiste avant tout à déterminer si le sorcier doit être cherché « du côté des pères » ou « du côté des mères », c'est-à-dire des parents paternels ou maternels (de Rosny, 1981). Cette sorcellerie familiale s'inscrit dans la longue durée, parfois sur plusieurs générations : accumulation des tensions au sein de la famille, interprétation rétrospective d'infortunes passées, répétition du malheur, consultation de devins-guérisseurs (ou de pasteurs). Les suspicions de sorcellerie émergent sur fond de jalousie, de rivalité et de ressentiment entre des parents qui se connaissent et se fréquentent depuis toujours.

L'histoire de Désiré est édifiante à cet égard. En 2001, Désiré en est à sa troisième initiation auprès d'un *nganga* pour tenter de résoudre ses problèmes. La première remonte à la mort de son père en 1999. Pendant longtemps Désiré a suspecté cet homme (qui ne l'a jamais élevé) d'être son sorcier et avait donc rompu toute relation avec lui. Il n'a pas eu le temps de se réconcilier avec lui avant sa mort, alors même qu'il avait justement prévu d'aller lui rendre visite le mois suivant. Quelques jours avant les funérailles, Désiré se fait initier au *Bwete Misoko* pour savoir à quoi s'en tenir. Dans ses visions, il découvre que son père ne lui voulait en réalité aucun mal et parvient à une réconciliation post-mortem avec lui. Les soupçons de sorcellerie se déplacent alors vers son cousin croisé patrilatéral, dans un contexte de rivalité pour l'héritage du défunt. Les Myènè, groupe ethnique auquel appartient Désiré, sont matrilineaires : c'est traditionnellement le neveu utérin qui hérite de son oncle maternel. Cependant, Désiré voudrait hériter des pouvoirs rituels de son père, qui était un grand initié de l'*Okukwe*, la principale société initiatique myènè. Lors des funérailles, il parvient d'ailleurs à récupérer une Bible en myènè de son père, qui était aussi pasteur. Des soupçons de sorcellerie pèsent également du côté des parents maternels. La mère de Désiré, gravement malade, est soignée par son frère et sa sœur qui habitent auprès d'elle. Désiré suspecte qu'ils veulent en réalité sa mort. Récemment convertis aux « Églises éveillées » du renouveau pentecôtiste, son frère et sa sœur rejettent les rites traditionnels et ont déjà tenté de détruire les « fétiches » de leur mère, grande initiée du *Ndjembe* et de l'*Ologo*, deux sociétés initiatiques féminines. Désiré voudrait préserver cet héritage rituel afin de le transmettre à sa propre fille. Sa mère lui a d'ailleurs déjà légué une cloche *nkendo*, important insigne de pouvoir. Tant du côté maternel que paternel, les soupçons de sorcellerie de Désiré traduisent des rivalités touchant l'héritage de ses parents. C'est dans ce contexte chargé qu'a lieu sa troisième initiation, au cours de laquelle il identifie son cousin et sa sœur comme étant ses sorciers et se venge d'eux dans ses visions. Cela ne met toutefois pas fin au cycle de la sorcellerie. En 2003, sa fille, âgée d'une vingtaine d'années, décède brutalement et inexplicablement. Quelques mois plus

tard, sa mère meurt à son tour. Ces deux décès conduisent Désiré à une quatrième initiation, qui confirme et relance les soupçons. Il accuse derechef son frère et sa sœur : « ils ont tué ma fille, parce qu'ils ne pouvaient pas m'avoir moi » (parce qu'il était blindé par ses précédentes initiations).

L'histoire de Désiré montre bien comment les allégations de sorcellerie émergent de l'intimité familiale. La violence sorcellaire reste cependant tapie, cachée au sein de la famille. C'est pourquoi les affaires de sorcellerie ne reposent que sur des suspicions à propos d'actes et d'auteurs incertains. Par définition, l'agression sorcière n'est jamais frontale. Il s'agit d'une violence qui passe par des moyens détournés, par la dissimulation plutôt que par le face-à-face (Bonhomme, 2005). C'est en ce sens que la sorcellerie est dite « mystique ». Les sorciers agissent de préférence la nuit, ayant la réputation de pouvoir se transformer en panthère, civette ou hibou, prédateurs nocturnes par excellence. La nuit – espace obscur et temps du sommeil – leur permet de se soustraire au regard d'autrui et de ne pas être reconnu par leurs proches. La sorcellerie est en outre conçue comme une agression à distance. Au Gabon, l'une des principales modalités de l'agression sorcière consiste à « sortir en vampire » ou « vampirer » (*vembaga* en tsoغو). La nuit venue, le « vampireux » s'échappe de son corps endormi et s'envole au chevet de sa proie pour aspirer sa force vitale. Cela est censé provoquer un cauchemar pendant le sommeil de la victime, avant d'occasionner maladies et malheurs diurnes. Les cauchemars sont le signe de l'effraction d'un sorcier dans les rêves d'une personne, la violence du cauchemar étant en réalité celle du sorcier. « Fusils nocturnes », « mines mystiques » et autres « missiles kappa » font également partie de l'arsenal supposé des sorciers, leur permettant d'atteindre leurs victimes à distance. Le fusil nocturne (*bota-a-pitsi* en tsoغو, littéralement « fusil de la nuit ») se manifeste par une intense douleur au pied qui remonte dans la jambe, pouvant aller jusqu'à la nécrose ou la paralysie du membre inférieur. Le caractère inexplicable du mal fait soupçonner qu'un sorcier a « envoyé » un fusil nocturne à sa victime.

Vampireux, fusil nocturne ou mauvais sort dissimulé dans la maison, le sorcier reste toujours invisible. Si la victime ne voit jamais l'agresseur en train de commettre l'agression, elle en ressent cruellement les effets, à travers l'irruption du mal, de la maladie et du malheur dans sa vie. C'est pourquoi, du point de vue des victimes, la sorcellerie est une violence réelle, même si elle ne se voit pas. On se gardera donc de la qualifier de violence imaginaire, à moins de souligner comme Joseph Tonda (2005 : 40), à la suite de Gilles Deleuze, que l'imaginaire ne désigne pas tant l'irréel qu'une zone d'indiscernabilité entre réel et irréel. Pour Tonda, la sorcellerie manifeste la « violence de l'imaginaire », violence exercée par des entités dont on ne peut déterminer si elles sont réelles ou irréelles, car elles échappent à la perception ordinaire. Mieux vaudrait donc dire qu'il s'agit d'une « violence invisible », pour reprendre la terminologie d'Elisabeth Copet-Rougier (1986) : une violence qui s'exerce de manière indirecte ou à distance, par opposition à la violence physique frontale. Cette qualification a le mérite de ne pas trahir les représentations locales : la sorcellerie est une violence qui ne s'exerce pas en face-à-face.

En ce sens, la sorcellerie familiale représente l'envers obscur de la parenté (Geschiere, 1995 : 59). Elle repose sur une transgression de la norme de la solidarité familiale. La journée, les parents doivent s'efforcer de sauver les apparences de la solidarité, en évitant autant que faire se peut le conflit ouvert dans les interactions en face-à-face. J'ai assisté dans un village tsoغو à la rencontre imprévue entre deux notables qui s'évitent habituellement, l'un m'ayant confié des ragots impliquant son rival dans une affaire de sorcellerie. Ce jour-là, les deux hommes qui appartiennent au même clan (*ebota* en tsoغو, du verbe *botaga*, « enfanter ») se saluent pourtant avec emphase en affirmant : « nous sommes du même ventre ». La violence frontale fait l'objet d'un refoulement diurne. Mais la nuit venue, cédant à leurs haines, les parents cherchent à s'entretuer par des moyens occultes. La sorcellerie manifeste la violence

dissimulée au sein de la parenté. Il s'agit d'une expression de la violence par d'autres moyens, d'une alternative ou d'un substitut à la violence physique directe. Eric de Rosny voit ainsi dans la sorcellerie un « système de détournement » de la violence (1981 : 392). A propos des Mkako du Cameroun, Elisabeth Copet-Rougier dresse un constat similaire, également applicable au Gabon : « L'hostilité et le conflit font partie de la vie quotidienne des Mkako. Mais comme la violence physique est interdite, ils se manifestent sous une forme que nous pourrions certes considérer comme "fantasmatique", mais qui est tout à fait réelle aux yeux des intéressés » (1986 : 61). Cette violence reste d'autant plus invisible que l'intimité est forte : « Plus les gens sont proches dans l'espace (partage d'un même "foyer") et dans le temps (en termes de relation agnatique), plus le potentiel de la violence invisible de la sorcellerie est important » (*ibid.* : 63).

Face à cette violence invisible tapie au sein de la famille, Désiré ne va pas s'en prendre frontalement à ses sorciers présumés. Il serait difficile d'aller molester des parents sans autre forme de procès car, selon un proverbe, « un parent reste toujours un parent » (sous-entendu même quand il est un sorcier). Le coût social d'un tel passage à l'acte serait élevé, dans la mesure où la solidarité familiale reste une valeur cardinale et la parentèle une ressource indispensable autant qu'un fardeau. C'est pourquoi il n'y a généralement pas de sanction directe contre le sorcier, ni même d'accusation publique. Les allégations en restent à des ragots sournois, insinuations à mi mots et adresses indirectes qui permettent d'éviter la confrontation. Conformément à la dynamique fissionnelle classique de la sorcellerie, les parents s'évitent, mais ne s'entretuent pas.

La principale réponse à la sorcellerie passe par la sphère rituelle. Désiré s'adresse à un devin-guérisseur afin de confirmer ses soupçons, d'identifier précisément ses sorciers, de se protéger contre leurs attaques, mais aussi, de manière moins avouable, de se venger d'eux. Ce recours rituel permet d'éviter la confrontation directe en la contournant. La consultation divinatoire, tout comme l'initiation visionnaire qui n'est rien d'autre qu'une forme d'auto-divination, requièrent la présence d'un témoin de la famille du patient (dans le cas de Désiré, sa fille). Mais ce parent n'est jamais celui que le patient suspecte être le sorcier. La dénonciation du sorcier se fait toujours en son absence. Le miroir dans lequel l'initié voit défiler sa propre vie (ou le devin à sa place) lui offre un cadre où rejouer les scènes de sorcellerie en les retournant à son avantage. Dans tous les récits de visions que j'ai recueillis sur le terrain, les nouveaux initiés (appelés *banzi*) ont été les témoins de scènes de sorcellerie. Plus de trois quarts d'entre eux ont identifié précisément leurs sorciers au cours des visions. Et presque deux tiers des *banzi* ont pu riposter contre eux. Ces représailles visionnaires représentent un passage à l'acte agressif qui permet à la victime de se venger de ses persécuteurs. De notre point de vue, tout cela peut sembler n'être qu'une vengeance hallucinatoire. Mais aux yeux des intéressés, la riposte se situe dans le même registre mystique que l'agression sorcière elle-même et n'est donc pas moins réelle qu'elle. Il s'agit d'une violence symétrique, une violence invisible et à distance, mais qui est censée avoir des effets sensibles sur le sorcier. Les visions mettent en scène une appropriation par la victime de la violence sorcellaire (Bonhomme, 2008).

La même dynamique de violence en retour se retrouve avec les « blindages », ces protections contre la sorcellerie qui font le quotidien des *nganga* (les initiations étant moins fréquentes). Avant de l'initier, le *nganga* a confectionné pour Désiré une protection appelée *mbando* afin de le blinder contre les dangers de l'expérience visionnaire, notamment l'intrusion agressive du sorcier dans les visions. Il s'agit d'un petit paquet qui contient, entre autres choses, des ongles et des cheveux du nouvel initié, et que le *nganga* enterre en secret en forêt. Grâce au *mbando*, qui représente un double de l'initié, ce dernier est désormais à l'abri des sorciers, puisque « son corps est caché en brousse ». Mais cette protection dissimule également une riposte agressive. Le paquet est transpercé d'aiguilles, toutes pointes dehors.

Des tessons de bouteilles protègent l'endroit où il est enterré. Un œuf, « travaillé » par le *nganga*, représente une « mine mystique » qui explosera au passage des sorciers. Toutes les protections confectionnées par les *nganga* agissent de la même manière. Le « retour à l'envoyeur » désigne un miroir « travaillé » qui, placé au seuil de l'habitation, protège ses habitants en retournant les mauvais sorts contre leur expéditeur. Le traitement contre les fusils nocturnes, appelé « déclenchement », suit le même procédé. Le *nganga* enflamme sous la jambe du malade un petit paquet qui contient notamment de la poudre à fusil. Il s'agit d'un fusil nocturne antagoniste, censé annuler le fusil nocturne du sorcier. Mais cela représente aussi une riposte qui renvoie le mal à l'envoyeur.

La contre-sorcellerie utilise les mêmes armes occultes que la sorcellerie, ce qui explique les suspicions à l'égard des devins-guérisseurs. Un proverbe des Bapunu du Gabon affirme sans ambages que « le *nganga* et le sorcier sont des amis ». C'est tout le paradoxe des blindages des *nganga* : les mauvais « fétiches » que l'on exhibe parfois comme des pièces à conviction dans les affaires de sorcellerie ne sont souvent rien d'autre que des objets censés protéger contre les sorciers. Là est le cercle vicieux de la sorcellerie : les artefacts liés à la contre-sorcellerie servent de preuve matérielle pour démontrer l'existence même de la sorcellerie. La contre-sorcellerie répond ainsi à la violence sorcellaire par une violence de même nature. Le recours au *nganga* sert d'« embrayeur de violence », jouant le même rôle que le « désorceleur » dans la France rurale (Favret-Saada, 2009 : 86sq.). La contre-sorcellerie compromet la victime avec la violence sorcellaire (au Gabon, les victimes, sans doute moins candides que dans le Bocage, endossent cependant plus facilement le désir de mort à l'égard du sorcier). C'est ce qu'Eric de Rosny découvre lors de son initiation par un *nganga* camerounais : « il ne m'a pas ouvert les yeux sur un autre monde que celui de la violence » (1981 : 389). Au Gabon, la violence sorcellaire est soit prise en charge par le *nganga*, soit directement assumée par le patient lui-même en cas d'initiation. Cette riposte rituelle permet à la victime de reprendre l'ascendant sur son sorcier et, par là même, de sortir de la passivité malheureuse dans lequel elle était enfermée.

Grâce à la contre-sorcellerie, la victime entend parvenir à faire armes égales avec le sorcier. Cette course aux armements occultes est une escalade sans fin. Le recours au *nganga* ne règle rien, car il ne débouche sur aucune réconciliation entre parents. Il perpétue au contraire le conflit en relançant le cycle interminable des attaques et des contre-attaques sur les « champs de bataille de l'invisible » (de Rosny, 1981 : 392). On peut d'ailleurs supposer, même si je n'ai pas eu accès à lui pour le confirmer, que le cousin de Désiré entretient à son égard les mêmes suspicions de sorcellerie que lui et qu'il est également allé se faire blinder par un *nganga*. Ces « batailles nocturnes », pour reprendre le titre célèbre de Carlo Ginzburg (1980), canalisent la violence dans les limites du monde invisible, évitant le conflit frontal. Mais elles exacerbent du même tenant cette violence plutôt qu'elles y mettent fin. Le terme de cet affrontement, évident pour tout le monde, est la mort d'au moins l'une des deux parties : « Dans le monde invisible, l'escalade de la violence ne paraît pas avoir de fin. Chaque action maléfique exige une réponse plus forte encore et ne peut mener qu'à la mort des adversaires » (Copet-Rougier, 1986 : 66). La sorcellerie est certes une violence invisible, mais elle frappe à mort. Dans le cas de Désiré, elle a déjà fait pas moins de trois victimes collatérales, dont sa fille, inexplicablement décédée dans la fleur de l'âge.

### **Le vol de sexe. Lynchage et justice populaire**

L'histoire d'Élie témoigne d'une tout autre forme de violence que celle de Désiré. Dans un cas, une violence invisible contre des parents vient répondre à une violence de même nature ; dans l'autre, des violences physiques sont exercées contre un individu publiquement

accusé de vol de sexe. De telles accusations de vol de sexe ne sont pas limitées au Gabon. Apparue au Nigeria dans les années 1970, cette forme inédite de sorcellerie touche de manière récurrente nombre de pays d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale (Bonhomme, 2009)<sup>5</sup>. Au Gabon, c'est en 1997 que les voleurs de sexe font leur première apparition. Le vol de sexe se manifeste par brusques flambées, à travers des rumeurs qui trouvent un large écho dans la presse et circulent d'un pays à l'autre, contribuant à faire émerger l'image d'une sorcellerie panafricaine. Le vol de sexe représente une sorcellerie transnationale à l'heure des médias de masse, ce qui la distingue de la sorcellerie familiale et de ses ragots privés qui circulent à bien plus petite échelle<sup>6</sup>.

Le scénario du vol de sexe est le même dans tous les pays et l'histoire d'Élie ne s'en écarte pas. L'accusation survient à l'occasion d'un contact entre deux inconnus dans un espace public urbain. La victime lance aussitôt l'alarme et accuse l'autre personne d'avoir fait disparaître son pénis (ou parfois seulement de l'avoir rétréci). La clameur enfle rapidement et provoque le rassemblement des gens alentour en une foule hostile. Sur le moment, nul ne se soucie de vérifier auprès de la victime la réalité de la disparition du sexe. Les repréailles contre le voleur sont autant un châtiment qu'un moyen de pression pour lui faire restituer l'organe volé, la punition du coupable et le traitement de la victime coïncidant. Comme le souligne le frère d'un Gabonais à qui on a volé son sexe, « c'est en frappant sur [les voleurs] que la victime retrouve en quelques minutes sa virilité et la dimension normale de son sexe. Ce qui confirme qu'ils sont coupables ». Il faut dire que les brutalités à l'encontre du voleur parviennent parfois à lui arracher un aveu de circonstance. Seule sa promesse de restituer séance tenante l'organe volé paraît alors pouvoir calmer la foule. L'examen de la victime qui s'ensuit offre en outre à l'accusé un espoir de salut (lorsqu'on se rend compte que le sexe est en place). L'identification avec la victime est au principe du rassemblement de la foule, comme si s'exprimait une solidarité collective autour du sexe volé. Les passants sont d'autant plus enclins à se mobiliser qu'ils se sentent eux-mêmes vulnérables : le voleur semble choisir ses victimes au hasard, puisqu'elles lui sont toujours étrangères. Le lynchage de l'accusé repose sur une dynamique émotionnelle typique des violences de foule (Collins, 2008 : 115-121). La rumeur, avertissant de la menace des voleurs de sexe, joue un rôle catalyseur dans le déclenchement des violences. Elle installe un climat de peur et d'insécurité, prompt à se retourner, à la moindre alarme publique, en un accès de fureur collective contre le premier accusé – ce que Randall Collins appelle une « fuite en avant » (*forward panic*). C'est parce qu'il est perçu comme menaçant mais vulnérable que l'individu accusé est si brutalement attaqué par la foule. Le lynchage est une violence collective et, en bonne partie anonyme, car il est difficile de faire la part des responsabilités pour identifier qui a porté les coups. La victime du vol de sexe, prostrée, ne participe pas toujours aux violences. Elle suscite le rassemblement, mais ne le mène pas.

Le bilan des violences contre les voleurs de sexe est édifiant. Au Gabon, en juin 1997, la première vague d'accusations de vol de sexe fait une dizaine de blessés ; en mars 2001, une seconde vague fait un mort et une dizaine de blessés ; en octobre 2005, on compte à nouveau quelques blessés. La situation est pire dans d'autres pays : en 1997, on déplore une douzaine de morts au Ghana et huit décès et plus de cinquante blessés au Sénégal ; en 2001, on relève une vingtaine de morts au Nigeria et six au Bénin. L'horreur et l'indignation qu'inspire spontanément le lynchage des voleurs de sexe tendent à le faire voir comme une éruption insensée de violence qui échapperait à toute forme de compréhension rationnelle. Comment

---

<sup>5</sup> Depuis la publication de mon ouvrage, le vol de sexe continue de sévir : ainsi au Nigeria en janvier 2010, au Gabon en juin 2010, au Mali en septembre 2010 et surtout au Sénégal où, depuis 2007, le vol de sexe est devenu endémique (alors qu'ailleurs, il n'est présent que de manière épisodique).

<sup>6</sup> Sur les questions d'échelle concernant les accusations de sorcellerie et les violences qui s'ensuivent, voir Stewart & Strathern (2004).



rendre compte d'une telle violence, notamment si on la met en regard de la violence de la sorcellerie familiale, à nos yeux plus feutrée ? Cette violence est, selon moi, une réponse suscitée par les circonstances mêmes du vol de sexe, ce que révèle une comparaison avec la sorcellerie familiale. La possibilité du lynchage est déjà présente en filigrane dans les situations sociales dans lesquelles émergent les accusations de vol de sexe.

Les accusations de vol de sexe surviennent le plus souvent entre jeunes hommes, ces « cadets sociaux » (Bayart, 1979) réduits à végéter sans pouvoir trouver un emploi stable, ni se marier et fonder une famille. Cette impuissance à réussir socialement est vécue par les jeunes hommes comme une remise en cause de leur virilité. Les accusations de vol de sexe témoignent de la difficulté à devenir « homme » dans les grandes villes africaines, sur fond d'une concurrence généralisée entre cadets sociaux propice à toutes les violences. Les accusations visent en outre invariablement des inconnus et jamais des parents<sup>7</sup>. C'est pourquoi, comme le note la presse gabonaise, lors des flambées de vol de sexe, « les gens évitent d'avoir contact avec des inconnus ». Par rapport à la sorcellerie familiale, le vol de sexe représente ainsi une forme inédite de sorcellerie, propre à l'anonymat urbain. Filip de Boeck souligne à juste titre que « la sorcellerie n'est plus quelque chose qui vient de l'intérieur du groupe. (...) Contrairement aux formes de sorcellerie plus anciennes, la sorcellerie "nouveau style" est sauvage, aveugle et imprévisible, sans direction ni intentions claires. (...) Puisque les sources d'une possible sorcellerie sont souvent déconnectées des relations familiales, le danger peut maintenant surgir de n'importe où. On se fait ensorceler dans des endroits publics tels que marchés et magasins et à travers des relations avec des gens étrangers, anonymes » (2005 : 203).

Le vol de sexe est intimement lié aux métropoles africaines, espaces d'anonymat, mais aussi d'insécurité et de violence (Pérouse de Montclos, 2002). Même si Libreville n'est pas Soweto, Adam Ashforth (2005) a bien pointé le lien entre ville, violence et sorcellerie. La sorcellerie constitue l'un des registres d'une violence urbaine multiforme, produisant une « insécurité spirituelle » selon les termes de l'auteur. Dans un contexte d'effritement de la solidarité coutumière, la faiblesse structurelle de l'État ne permet pas d'assurer la sécurité des citoyens. Cette situation, que Pierre-Joseph Laurent qualifie de « modernité insécurisée » (2003 : 273sq.), favorise une « gestion sorcière » de la vie commune : chacun vit dans la peur de l'autre. Ce climat de défiance généralisée, qui peut à tout moment basculer dans la violence, correspond bien aux situations dans lesquelles surviennent les vols de sexe. « Tout le monde devient suspect aux yeux de tout le monde », selon le commentaire d'un Gabonais. La « crise sorcière » de l'Afrique urbaine contemporaine (selon une autre formule de Pierre-Joseph Laurent) serait donc un produit de l'anomie, cet effondrement des normes qui régissent l'ordre social. En effet, le vol de sexe est un type inédit de sorcellerie qui, sortant du cadre familial, suscite une réaction violente qui échappe aux modalités traditionnelles de réponse à la sorcellerie. Par rapport à la sorcellerie familiale, il représente une « sorcellerie en liberté » (Dupré, 1982). Le lynchage des accusés court-circuite les formes de gestion ritualisée de la sorcellerie qui permettent habituellement de contenir la violence dans le monde invisible. Ce débordement de la violence dans le réel résulterait ainsi d'un déficit de ritualisation.

L'explication des nouvelles formes de sorcellerie par l'anomie sociale n'est toutefois pas entièrement satisfaisante, en raison de ses accents trop fonctionnalistes. Mary Douglas (1970) a depuis longtemps démontré les apories de l'approche fonctionnaliste qui oppose, sans pouvoir vraiment l'expliquer, une sorcellerie sous contrôle, instrument de stabilité dans

---

<sup>7</sup> Les accusés sont également souvent des étrangers. Au Gabon, ce sont des ressortissants d'Afrique de l'Ouest (même si ce n'est pas le cas d'Élie). La xénophobie alimente ainsi les violences à l'égard des voleurs de sexe. Sur la xénophobie au Gabon, voir Gray (1998).

les sociétés traditionnelles, à une sorcellerie dysfonctionnelle, symptôme d'une société en crise. Nous avons vu que, dans le cas de la sorcellerie familiale, le recours aux *nganga*, loin d'avoir une fonction homéostatique, n'engendrait qu'un équilibre très instable : une course aux armements occultes dont le terme inévitable est la mort. Il serait donc erroné d'y voir une sorcellerie sous contrôle. Inversement, lire le vol de sexe et ses violences à travers le prisme exclusif de la crise n'est guère plus convaincant. L'explication par l'anomie, trop uniment négative, ne conçoit la violence que comme une forme de désordre. Or, l'anomie renvoie moins à un effondrement de l'ordre social qu'à un effritement qui engendre une multiplicité de systèmes normatifs concurrents, aucun ne parvenant à s'imposer comme un ordre éminent capable de réguler la société. En ce sens, on devrait parler de « polynomie » plutôt que d'anomie. La situation de la sorcellerie dans l'Afrique contemporaine est assurément de nature polynomique : prolifération de nouvelles formes d'agression sorcière, éclatement des systèmes d'interprétation de l'infortune, multiplication des types de recours et des systèmes de sanction. De ce point de vue, les violences collectives contre les voleurs de sexe, loin de n'être que désordre et anarchie, prétendent au contraire incarner un ordre normatif alternatif, celui de la « justice populaire ».

Le lynchage constitue en effet un registre populaire d'action collective qui obéit à des normes stables et partagées. Pierre Janin et Alain Marie soulignent « l'extrême violence des foules ameutées contre les petits voleurs, tantôt découpés à la machette, tantôt "braisés" ou brûlés à la soude caustique » (2003 : 7). S'ils ont l'apparence de la sauvagerie la plus insensée, ces sévices obéissent en réalité à des schémas d'action stables et s'inscrivent dans des traditions de violence. Les brutalités des foules, loin d'être de simples spasmes irrationnels, représentent de véritables « rites de violence », comme l'ont bien montré les historiens de l'Europe moderne (Thompson, 1971 ; Davis, 1973). Ainsi le supplice dit du pneu ou du collier (*necklace* dans l'Afrique anglophone) consiste à placer un pneu autour du torse de la victime avant de l'asperger d'essence et de la brûler vive. Née en Afrique du Sud dans les années 1980, cette méthode d'exécution sommaire est employée par les « camarades » de l'ANC contre les collaborateurs du régime d'apartheid, mais aussi parfois contre les sorciers (Niehaus, 1993 ; Crais, 1998). Le supplice a ensuite été repris ailleurs en Afrique. Ainsi, depuis l'insurrection populaire contre le régime dictatorial de Moussa Traoré en 1991, les Maliens appliquent « l'article 320 du code de procédure accélérée de la rue » : ce nombre correspond à l'époque au prix du litre d'essence (300 francs CFA) et de la boîte d'allumettes (20 francs) servant à « griller » un fautif. On parle également de « l'article B.V. » pour « Brûlé Vif » (Rillon, 2010). Derrière cette parodie macabre du code pénal transparaît la prétention à exercer une forme de justice, même s'il s'agit d'une transgression de la légalité au regard de l'Etat. En Afrique, le lynchage par la foule est la sanction expéditive couramment appliquée aux voleurs ou aux chauffards, mais aussi aux sorciers<sup>8</sup>. Il s'agit en somme d'une « violence ordinaire » en réaction à d'autres formes de violence ordinaire. Cette justice populaire est une réponse alternative à la police et à la justice officielles, considérées inefficaces et corrompues, et donc privées de tout crédit (Paulenz, 1999). Alors que les beaux quartiers des métropoles africaines sont protégés par des sociétés privées de sécurité, les quartiers populaires s'en remettent à des « comités de vigilance » qui exercent une justice sommaire. C'est donc parce que la violence légale de l'Etat est impuissante à protéger les populations contre l'insécurité quotidienne – notamment l'insécurité sorcellaire – que « la rue » lui conteste le monopole de la violence légitime<sup>9</sup>. Le lynchage des sorciers est conçu comme une violence légitime, dans la mesure où il sanctionne une violence sorcellaire perçue

---

<sup>8</sup> Voir par exemple la photographie de la scène de lynchage d'un jeune voleur sur un marché de Nairobi, reproduite dans Collins (2008 : 116).

<sup>9</sup> Sur la question de la prise en compte de la sorcellerie par la justice officielle, voir Fisiy & Geschiere (1990), Ashforth (2005).

quant à elle comme tout à fait réelle et injuste, mais habituellement impunie. Cette justice expéditive, aussi injustifiable soit-elle à nos yeux (et elle l'est assurément), n'en possède pas moins une certaine forme de rationalité pratique et morale du point de vue des acteurs eux-mêmes.

Le lynchage de foule constitue en outre une réponse suscitée par la situation même du vol de sexe, finalement plus proche du vol à la tire que de la sorcellerie entre parents. Contrairement à cette dernière, qui implique une agression invisible, à distance et nocturne, le vol de sexe survient en plein jour et en pleine rue. La présence de nombreux témoins, susceptibles de mener ensuite les représailles contre l'accusé, est un élément essentiel dans la dynamique des événements. Le vol de sexe suppose en outre un contact direct entre le voleur et sa victime. Il peut s'agir d'un contact physique (frôlement accidentel ou poignée de mains comme dans le cas d'Élie) ou d'un simple contact verbal ou visuel (le voleur demande son chemin à sa victime ou la dévisage de manière insistante). Le vol de sexe présente une configuration inédite par rapport à la sorcellerie familiale : un face-à-face entre le sorcier et sa victime. Il n'y a presque rien d'occulte dans le phénomène. Sa seule dimension « mystique » est la disparition, comme par enchantement, du sexe lors du contact avec l'inconnu – point aveugle qui fait d'ailleurs l'objet de fort peu de commentaires, comme si la possibilité du vol allait de soi en dépit de son mystérieux mode opératoire. Il s'agit donc d'une sorcellerie visible et publique, contrairement à la sorcellerie familiale, invisible et privée. Pour cette raison, on pourrait défendre que le vol de sexe relève moins de la sorcellerie que d'un larcin d'un genre un peu particulier. Vols de sexe et vols à la tire surviennent d'ailleurs dans les mêmes lieux – rues, marchés, transports collectifs –, par opposition à la sorcellerie familiale qui touche l'espace domestique. Avec le vol de sexe se joue en définitive le partage entre ce qui est de la sorcellerie et ce qui en sort, du point de vue des populations locales, mais aussi de celui des anthropologues qui cherchent à objectiver ces phénomènes inédits en les catégorisant<sup>10</sup>.

Le face-à-face entre le voleur de sexe et sa victime n'est pas sans conséquence sur l'accusation et ses suites. La confrontation directe suscite une accusation elle-même frontale. La victime jette l'alarme en pointant du doigt l'inconnu. Cette désignation publique du voleur de sexe en sa présence contraste avec la nomination du parent sorcier en son absence lors de la consultation divinatoire ou de l'initiation visionnaire. Contrairement au parent sorcier, le voleur de sexe est en outre un individu sans nom, puisqu'il s'agit d'un inconnu de passage. L'accusation publique entraîne une violence tout aussi directe et frontale. La personne anonyme désignée à la vindicte publique ne peut compter sur aucune solidarité susceptible de freiner la violence, tandis que les lyncheurs, habitants du quartier ou commerçants du marché, partagent au moins un degré minimal d'interconnaissance qui les pousse à agir de concert. Cette absence de solidarité avec l'accusé contraste là encore avec la sorcellerie familiale, car un parent, même sorcier, reste un parent.

Alors que la sorcellerie familiale s'inscrit dans la longue durée, le vol de sexe suppose une forme d'instantanéité : propagation fulgurante de la rumeur, brièveté du contact entre le voleur et sa victime, accusation et sanction immédiates. A sorcellerie expéditive, justice expéditive (on parle en anglais d'« *instant justice* » et on pourrait qualifier le vol de sexe d'« *instant witchcraft* »). Contrairement aux histoires de sorcellerie familiale qui se construisent en circulant entre plusieurs lieux (famille, *nganga*, Églises, etc.), dans le cas du vol de sexe, une seule scène, très brève, condense l'agression sorcière et la réponse violente qui lui est donnée. Cela ne laisse aucune place à un recours aux *nganga*, sauf dans un second temps pour guérir l'impuissance sexuelle de la victime (mais ce n'est généralement pas

---

<sup>10</sup> Le même partage se joue avec les « crimes rituels » (auxquels le vol de sexe est souvent comparé) : ce sont des meurtres perpétrés par des moyens ordinaires, mais à des fins mystiques.

nécessaire puisque les violences contre le voleur permettent la restitution du sexe). Au contraire des relations familiales, denses et riches, l'éphémère interaction avec un inconnu de passage n'offrirait de toute façon pas assez de prise pour être rejouée et déjouée sur la scène rituelle. Sans médiation rituelle possible, elle n'ouvre que sur la violence physique. Le voleur de sexe est traité comme un voleur attrapé sur le fait et puni sur le champ, plutôt que comme un parent sorcier dont on cherche à se protéger en allant se faire blinder par un *nganga*. En définitive, si la sorcellerie familiale est une sorcellerie du lien (supposant un passé commun entre la victime et *son* sorcier), le vol de sexe est une sorcellerie du contact (n'impliquant qu'une brève interaction entre la victime et *un* inconnu).

### **Autre sorcellerie, autre violence**

La comparaison entre les histoires de Désiré et d'Élie a permis de montrer que la violence sorcellaire pouvait prendre plusieurs formes. La sorcellerie familiale repose sur une violence à distance et, en ce sens, invisible. Celle-ci appelle en représailles une autre violence invisible, mais rarement une violence physique. L'évitement de la confrontation entre le sorcier et sa victime concerne aussi bien l'agression sorcière que les mesures de contre-sorcellerie. D'un côté comme de l'autre, la violence reste contenue dans l'invisible, ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit pas perçue comme réelle. Par contraste, le vol de sexe, plus proche du vol à la tire que de la sorcellerie occulte, implique un face-à-face entre le voleur et sa victime au milieu d'une foule de témoins. Cette confrontation rend possible une accusation ouverte qui suscite à son tour une violence physique immédiate contre le présumé coupable. En ce sens, le lynchage des voleurs de sexe est une possibilité inscrite en creux dans la configuration interactionnelle du trafic urbain, tout comme la violence occulte de la sorcellerie familiale préexiste de manière latente dans les relations de parenté. La violence sorcellaire – celle de la sorcellerie comme celle de la contre-sorcellerie – se nourrit d'une violence déjà présente au cœur des situations sociales d'où elle émane. De ce point de vue, la famille n'est pas moins violente que la ville, mais la violence s'y manifeste différemment. Ce ne sont donc pas uniquement les modalités de l'agression sorcière qui diffèrent entre la sorcellerie familiale et le vol de sexe, ce sont aussi les configurations interactionnelles dans lesquelles ces formes de sorcellerie s'enracinent, les normes morales auxquelles elles sont associées et les modalités d'accusation et de sanction qu'elles rendent possible.

Si les histoires de Désiré et d'Élie concernent le Gabon, tant la sorcellerie familiale que le vol de sexe se retrouvent largement en Afrique subsaharienne et possèdent par conséquent une portée analytique bien plus générale. Je ne voudrais toutefois pas laisser penser que la sorcellerie, en Afrique ou même seulement au Gabon, se résume à une alternative entre ces deux catégories. Il s'agit avant tout d'idéaux-types et, comme toute construction idéal-typique, celle-ci se paie au prix d'une certaine simplification de la réalité. Ce « tableau de pensée », selon l'expression de Max Weber lui-même, est néanmoins utile pour tenter de mettre un peu d'ordre dans le désordre foisonnant de la sorcellerie africaine contemporaine, en faisant émerger des contrastes pertinents. Une fois que l'on a reconnu, à juste titre, que la sorcellerie est une catégorie analytique bancale qui correspond à des réalités très éclatées (Pels, 1998), faut-il pour autant abandonner le concept et renoncer à tout projet comparatiste ? Je ne le pense pas. Le constat d'une sorcellerie désormais protéiforme dans une Afrique elle-même massivement « polynomique » ne rend que plus nécessaire une entreprise comparatiste susceptible de mettre au jour les variables socioculturelles permettant de rendre compte de cette diversité. L'opposition que j'ai campée entre sorcellerie familiale et vol de sexe représente un premier pas dans cette direction. Une seconde étape, également nécessaire, consisterait à compliquer le tableau de la sorcellerie en réintroduisant des formes

intermédiaires et en faisant jouer des continuités et des discontinuités plus fines que celles présentées jusque-là. Je me contenterai, en guise de conclusion, de présenter quelques pistes allant en ce sens.

Si le vol de sexe est une forme inédite de sorcellerie, il n'est toutefois pas unique en son genre. On peut par exemple le rapprocher de cette rumeur de « mamie tueuse » qui a touché à plusieurs reprises l'Afrique centrale (Cameroun, Gabon, Congo) depuis les années 1980 : une vieille femme frappe aux portes pour demander un verre d'eau ; ceux qui lui offrent à boire décèdent peu après. Plusieurs femmes, prises pour la « mamie tueuse », manquent d'être lynchées dans les quartiers où elles sont de passage. Les situations dans lesquelles surviennent les accusations, mais aussi les réactions qui s'ensuivent, rappellent le vol de sexe, même si les violences sont de moindre ampleur. On peut en revanche distinguer le vol de sexe d'une autre sorcellerie inédite, pourtant comparée avec lui : la rumeur des numéros de téléphone portable qui tuent, selon laquelle des gens mourraient après avoir décroché un appel en provenance d'un numéro inconnu (Bonhomme, 2011). Partie du Nigeria en 2004, la rumeur a touché plusieurs autres pays d'Afrique, dont le Gabon. Cette sorcellerie téléphonique est à la modernité technologique ce que le vol de sexe est à la modernité urbaine : tous deux évoquent de manière dramatique la menace des interactions anonymes. La sorcellerie téléphonique opère cependant à distance et est en cela plus proche de la sorcellerie familiale que du vol de sexe. Aucune confrontation n'est alors possible entre le mystérieux correspondant et sa victime, ni aucunes représailles. Toutes les sorcelleries « nouveau style », surgissant de l'anonymat plutôt que de l'interconnaissance, ne sont donc pas équivalentes, dans la mesure où les différentes configurations interactionnelles dans lesquelles elles s'enracinent (trafic urbain, communication téléphonique, etc.) ne recèlent pas les mêmes potentialités en matière d'accusation et de sanction.

Le tableau des recours rituels contre la sorcellerie mériterait également d'être étoffé. Je n'ai jusqu'ici pas pris en compte ce que les Gabonais appellent les « Églises éveillées », ces Églises de la mouvance évangélique et pentecôtiste qui prolifèrent dans le pays comme ailleurs en Afrique (Tonda, 2002 ; Mary, 2009). Les pasteurs sont des acteurs incontournables pour comprendre la sorcellerie et ses mutations. J'ai déjà mentionné, par exemple, que le frère et la sœur de Désiré, convertis au pentecôtisme, rejettent les sociétés initiatiques traditionnelles qu'ils associent à la sorcellerie. L'histoire de Désiré peut donc aussi être lue à travers le prisme de la concurrence sur le marché religieux entre initiations « traditionnelles » et « nouvelles » Églises et des accusations réciproques de sorcellerie auxquelles cette confrontation donne lieu. Malgré les diatribes des pasteurs contre les *nganga*, invariablement rangés du côté des forces du Mal, la violence sorcellaire ne s'exprime pas de manière si différente dans les Églises de Réveil et chez les devins-guérisseurs. « Dans la plupart des Églises pentecôtistes, les accusations de sorcellerie désignent souvent un membre de la famille proche, l'oncle maternel, le mari jaloux ou la femme rivale, mais elles ne débouchent pas sur l'inversion de la violence ou le passage à l'acte », comme le relève Sandra Fancello (2008 : 179). Comme chez les *nganga*, les Églises éveillées offrent une scène rituelle où rejouer et déjouer la violence sorcellaire. La violence est omniprésente dans les rituels de délivrance contre la sorcellerie, à travers les techniques du corps et les techniques verbales des pasteurs qui mettent en scène le combat des soldats de Dieu contre les forces du Mal. Mais les Églises de Réveil constituent également un lieu de recomposition de la sorcellerie qui ne laisse pas celle-ci indemne. D'une part, la diabolisation des sorciers contribue à faire sortir la sorcellerie du cadre familial en l'érigant en une menace globale. D'autre part, le jeu ambivalent au cœur des rituels de délivrance entre la confession de soi et l'accusation d'autrui fait bouger les frontières de l'imputation de sorcellerie. Les Églises de Réveil jouent par exemple un rôle central dans les accusations-confessions d'« enfants-sorciers », au Congo

notamment (de Boeck, 2000). Ces accusations suscitent souvent des violences physiques au sein des familles, voire dans les Églises où les enfants sont « traités » après s'être confessés.

Ce dernier point m'amène à nuancer le tableau que j'ai esquissé de la sorcellerie familiale au Gabon. Bien que, la plupart du temps, une violence occulte réponde à une autre violence occulte, les passages à l'acte sont parfois possibles : des violences physiques sont directement exercées contre le parent sorcier<sup>11</sup>. En janvier 2007, à Tchibanga, au sud du Gabon, une vieille femme est battue à mort par six jeunes gens (dont ses neveux et nièces) qui l'accusent d'avoir ensorcelé leur mère, décédée de maladie deux semaines plus tôt<sup>12</sup>. Après les obsèques de cette dernière, un conseil de famille s'était réuni et avait décidé de consulter un *nganga* afin de faire la lumière sur l'origine mystérieuse de la maladie qui avait emportée leur parente malgré le recours aux meilleurs médecins de Libreville. Au cours de la séance divinatoire, qui a lieu au domicile de la défunte en présence du chef de quartier, le *nganga* pointe la responsabilité de trois personnes dans l'assistance : Pierre, le frère de la défunte, sa femme Colette et Alphonse, un vieil homme proche de la famille. Le lendemain matin, les enfants de la défunte, très remontés suite aux révélations du *nganga*, conduisent de force les présumés sorciers au commissariat. Lorsqu'ils apprennent qu'ils ont été remis en liberté dans la journée, les jeunes gens retrouvent les trois personnes qui se sont réfugiées chez des proches et les molestent sans autre forme de procès. Pierre et Alphonse s'en sortent avec quelques fractures, mais Colette succombe à ses blessures.

Dans cette affaire dramatique, plusieurs facteurs ont rendu possible le passage à l'acte violent. Il s'agit tout d'abord d'une réaction à chaud, juste après un décès suspect. En outre, la consultation divinatoire a lieu en présence de nombreux parents de la défunte, y compris ceux qui seront accusés (alors que dans le cas de Désiré, un seul témoin de sa famille était présent). La divination, qui se déroule ordinairement en petit comité, prend ici l'allure inhabituelle d'un conseil de famille avec confrontation des présumés sorciers. Au-delà de la parentèle de la défunte, le voisinage est également impliqué, comme en témoigne la présence du chef de quartier. La mort et les soupçons de sorcellerie prennent la dimension d'un scandale public. Lors du lynchage, les enfants de la défunte ont d'ailleurs vraisemblablement été secondés par d'autres jeunes gens du quartier. Cette « quartiérisation » de la sorcellerie facilite les violences collectives contre les accusés, en créant un effet d'émulation de groupe<sup>13</sup>. La première réaction des enfants de la défunte est de livrer les suspects à la police qui les relâche cependant rapidement, faute de preuve. C'est le sentiment d'injustice face à l'incurie supposée des autorités qui pousse les jeunes gens à se faire justice eux-mêmes et légitime le lynchage. Un dernier facteur contribue aux violences : les trois accusés sont des personnes âgées, tandis que les lyncheurs sont des jeunes. L'affaire familiale débouche ainsi sur un conflit entre générations. Ce genre d'accusations intergénérationnelles de sorcellerie conduit, plus souvent qu'à son tour, à des chasses aux sorcières violentes, comme l'illustre un autre fait divers gabonais.

En janvier 2006, Floriane, une adolescente habitant un village près de Mouila, au sud du Gabon, tombe mystérieusement dans le coma<sup>14</sup>. Transportée à l'hôpital, elle se réveille juste avant de rendre l'âme et révèle que son mal est dû à un « arc-en-ciel mystique » détenu par un octogénaire du village, secondé par des complices. Peu après, les gendarmes de Mouila, alertés par un habitant, se rendent au village où ils trouvent cinq vieillards ligotés et

---

<sup>11</sup> On trouve dans les Antilles la même séparation entre violence sorcellaire et violence physique, mais aussi les mêmes possibilités de dérapage : « Normalement, selon les règles explicitement formulées, les deux modes de violence, physique et en sorcellerie, devraient s'exclure. Néanmoins (...) les dérapages d'un registre à l'autre sont fréquents » (Bougerol, 1997 : 8).

<sup>12</sup> « Une vieille femme mise à mort à Tchibanga », *L'Union*, 22 janvier 2007.

<sup>13</sup> Voir également le rôle de l'association de la « Jeunesse du quartier » dans le lynchage d'une sorcière en Centrafrique (Cimpric, 2009).

<sup>14</sup> « "Bourreaux" d'enfant », *L'Union*, 17 février 2006.

sévèrement malmenés par les villageois qui cherchent à leur faire avouer leur crime. Les vieillards, dont le plus jeune a soixante-cinq ans, sont placés en garde à vue à la gendarmerie, afin de les mettre en sécurité mais aussi de les interroger sur cette affaire. Déjà impliqués dans une autre histoire de sorcellerie quelques années auparavant, les suspects seraient passés aux aveux devant les gendarmes et se retrouvent inculpés de « pratiques de sorcellerie, charlatanisme et association de malfaiteurs ».

L'antagonisme entre générations est l'ingrédient principal de cette affaire : suite à un décès inexplicable, des vieillards sont accusés de vouloir sacrifier la jeunesse par rancœur. Perçus comme mystiquement dangereux mais physiquement vulnérables, ils sont les victimes toutes désignées de la vindicte publique. De telles brutalités à l'égard de personnes âgées accusées de sorcellerie sont récurrentes en Afrique, particulièrement en Afrique du Sud, où se rejoue dans le registre de la sorcellerie la violence des jeunes « camarades » de l'ANC contre les générations précédentes, jugées complices de l'apartheid (Evans, 1992 ; Niehaus, 1993 ; Comaroff, 1999). Ce glissement, déjà ancien, de la sorcellerie familiale vers une sorcellerie intergénérationnelle lui confère une dimension collective propice aux violences. En définitive, si les deux précédents faits divers s'écartent de l'idéaltype de la sorcellerie familiale, un certain nombre de variables socioculturelles permettent tout de même de rendre compte de ces écarts et, partant, de mieux comprendre le point de bascule entre violence occulte et violence physique en matière de sorcellerie. Cela justifie, s'il en était encore besoin, la pertinence d'une anthropologie comparatiste des différentes formes de sorcellerie, qui soit attentive autant aux menus détails des situations qu'aux transformations de plus grande ampleur.

## Références bibliographiques

- ASHFORTH Adam, 2005, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- BAYART Jean-François, 1979, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- BERNAULT Florence et TONDA Joseph (dir.), 2000, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine*, n°79 (Pouvoirs Sorciers), pp. 5-16.
- BONHOMME Julien, 2005, « Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, vol.13 (3), pp. 259-273.
- BONHOMME Julien, 2006, *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Éditions du CNRS.
- BONHOMME Julien, 2008, « Des pleurs ou des coups. Affects et relations dans l'initiation au Bwete Misoko (Gabon) », *Cahiers Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°18, pp. 133-163.
- BONHOMME Julien, 2009, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil.
- BONHOMME Julien, 2011, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Epidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés*, n°21.
- BOUGEROL Christiane, 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF.
- CIMPRIC Aleksandra, 2009, « La violence anti-sorcillaire en Centrafrique », *Afrique contemporaine*, n°232, pp. 193-208.
- COLLINS Randall, 2008, *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- COMAROFF Jean, COMAROFF John L., 1999, « Occult economies and the violence of

- abstraction: notes from the South African postcolony », *American Ethnologist*, vol. 26-2, pp. 279-303.
- COPET-ROUGIER Elisabeth, 1986, « “Le mal court” : visible and invisible violence in an acephalous society – Mkako of Cameroon », in Riches D. (ed.), *The Anthropology of Violence*, London, Blackwell, pp. 50-69.
- COPET-ROUGIER Elisabeth, 1992, « L’altro, l’altro dell’altro e l’altro da sé. Rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell’incesto », in Bettini M. (ed.), *Lo straniero, ovvero l’identità culturale a confronto*, Roma, Laterza, pp. 155-174.
- CRAIS Clifton, 1998, « Of Men, Magic, and the Law: Popular Justice and the Political Imagination in South Africa », *Journal of Social History*, vol. 32 (1), pp. 49-72.
- DAS Veena *et alii* (eds.) *Violence and subjectivity*, Berkeley, University of California Press
- DAVIS Natalie Z., 1973, « Rites of violence, religious riots in 16<sup>th</sup> century France », *Past and Present*, vol. 59, pp. 51-91.
- DE BOECK Filip, 2000, « Le “deuxième monde” et les “enfants-sorciers” en RDC », *Politique africaine*, n°80, pp. 32-57.
- DE BOECK Filip, Plissart Marie-Françoise, 2005, *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Bruxelles, La Renaissance du Livre.
- DE ROSNY Éric, 1981, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon.
- DOUGLAS Mary, 1970, « Introduction: Thirty years after *Witchcraft, Oracles and Magic* », in Douglas M. (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock Publications, pp. XIII-XXXVIII.
- DUPRE Georges, 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, 1982.
- EVANS Jeremy, 1992, « On brûle bien les sorcières : les meurtres muti et leur répression », *Politique Africaine*, n°48, pp. 47-57.
- FANCELLO Sandra, 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d’études africaines*, n°189-190, pp. 161-183.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 2009, *Désorceler*, Paris, éd. de l’Olivier.
- FISIY Cyprian F., GESCHIERE Peter, 1990, « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft? Examples from Southeast Cameroon », *Cahiers d’études africaines*, n°118, pp. 135-156.
- GESCHIERE Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- GINZBURG Carlo, 1980, *Les Batailles nocturnes*, Paris, Verdier.
- GRAY Christopher J., 1998, « Cultivating citizenship through xenophobia in Gabon (1960-1995) », *Africa Today*, vol. 45 (3-4), pp. 389-409.
- HERITIER Françoise (éd.), 2005, *De la violence*, Paris, Odile Jacob.
- JANIN Pierre, MARIE Alain, 2003, « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles », *Politique africaine*, n°91, pp. 5-12.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, Karthala.
- LAVERGNE Cécile, PERDONCIN Anton, 2010 « La violence à l’épreuve de la description », *Tracés*, n°19, , pp. 5-25.
- MARIE Alain, 1997, *L’Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MARY André, 2009, *Visionnaires et prophètes de l’Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de la délivrance*, Paris, Karthala.
- NIEHAUS Isak A., 1993, « Witch-Hunting and Political Legitimacy: Continuity and Change in Green Valley, Lebowa, 1930-91 », *Africa*, vol. 63 (4), pp. 498-530.
- PAULENZ Simon, 1999, « Selbstjustiz in Benin: Zur Debatte über den Charakter außerstaatlicher Sanktionsformen in Afrika », *Africa Spectrum*, vol. 34 (1), pp. 59-83.



- PELS Peter, 1998, « The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace », *African Studies Review*, vol. 41 (3), pp. 193-209.
- PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine, 2002, *Villes et violence en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- RICHES David (éd.), 1986, *The Anthropology of Violence*, London, Blackwell.
- RILLON Ophélie, 2010, « Les lynchages au Mali dans les années 1990 », communication au séminaire *Histoire des transformations sociales en Afrique*, Centre d'Études des Mondes Africains, Paris, 17 mai.
- SCHEPER-HUGHES Nancy, BOURGOIS Philippe (éds.), 2004, *Violence in war and peace. An anthology*, Malden, Blackwell.
- STEWART Pamela J., STRATHERN Andrew, 2002, *Violence: Theory and Ethnography*, Londres, Continuum.
- STEWART Pamela J., STRATHERN Andrew, 2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMPSON Edward P., 1971, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, vol. 50, pp. 76-136.
- TONDA Joseph, 2002 *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- TONDA Joseph, 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.