



**HAL**  
open science

# L'Homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. L'Homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon. M. Cros, J. Bondaz, M. Michaud (éds). L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique, Éd. des archives contemporaines, p.191-205, 2012. halshs-00801520

**HAL Id: halshs-00801520**

**<https://shs.hal.science/halshs-00801520>**

Submitted on 18 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.

## **L'homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon**

**Julien Bonhomme**

On sait depuis Claude Lévi-Strauss (1962a) que les animaux sont aussi bons à penser qu'à manger. Le monde animal, par son infinie diversité, offre un répertoire privilégié d'analogies pour penser les relations entre humains. La référence animalière est par exemple omniprésente dans les proverbes africains où elle sert à formuler des maximes de comportement, comme le rappelle Cécile Leguy-Diarra dans sa contribution à cet ouvrage. Un proverbe des Eviya du Gabon affirme ainsi : « rat palmiste qui creuse un trou ne peut avoir le museau propre », c'est-à-dire « qui veut la fin, veut les moyens » (Bodinga-Bwa-Bodinga et Van der Veen 1995 : 48). De même, dans les contes, les différentes espèces animales personnifient des traits de caractère humains. Dans « La Tortue et la Panthère », un conte dont on trouve de nombreuses versions au Gabon, la tortue, patiente et persévérante, finit par l'emporter sur la panthère, impulsive et sanguinaire (Raponda-Walker 1967). Mais le monde animal n'offre pas seulement à l'esprit humain des écarts différentiels entre espèces, comme dans le totémisme selon Lévi-Strauss, il donne également à voir – et à penser – des relations entre ces mêmes espèces, au premier rang desquelles la prédation. En effet, ce qui frappe l'esprit, ce n'est pas tant que le chimpanzé diffère du perroquet, c'est plutôt que la panthère mange l'antilope (et jamais l'inverse). De fait, la prédation animale a souvent pu servir de modèle pour penser des relations sociales : la relation entre congénères humains est alors conçue comme une relation de prédation interspécifique<sup>1</sup>. C'est notamment vrai de l'Amazonie, à tel point que l'on a pu dire que la prédation y représentait le schème cardinal de relation à autrui (Descola 2005 : 437, voir aussi Viveiros de Castro 1992). Dans les basses terres d'Amérique du Sud, le chamanisme et la guerre font un usage particulièrement productif du schème prédateur (Fausto 1999). En Afrique, comme nous allons le voir, c'est dans la sorcellerie que le schème relationnel de la prédation est le plus saillant : le sorcier est

---

<sup>1</sup> Sur l'importance du schème cognitif de la prédation à l'échelle du passé évolutionnaire d'*Homo sapiens*, cf. Barrett (2005) ; sur son rôle dans les représentations religieuses, cf. Boyer (2003 : 206-209).

perçu comme une panthère sanguinaire et sa victime comme une proie. La contre-sorcellerie s'appuie elle aussi sur le schème de la prédation, mais en l'infléchissant vers la chasse : le devin-guérisseur est autant un chien de chasse qu'une panthère. Cette analyse de la symbolique de la prédation dans la sorcellerie et la contre-sorcellerie portera principalement sur les Mitsogo, population de langue bantoue qui habite dans le massif Du Chaillu, une région de forêt dense et vallonnée au sud du Gabon, mais nous verrons que des représentations similaires se retrouvent dans tout le pays et, au-delà, en Afrique subsaharienne<sup>2</sup>.

### **Le sorcier et la panthère**

La sorcellerie (*egodo* en getsogo, la langue des Mitsogo) désigne une agression occulte, par opposition à la violence physique qui s'exerce en face-à-face (Bonhomme 2005). Se faire gifler n'est pas de la sorcellerie, mais se faire « envoyer » à distance un « fusil nocturne » (littéralement *bota-a-pitsi*), si. Il y a sorcellerie, ou plutôt suspicion de sorcellerie, dès lors que l'agresseur ou le procédé de l'agression est soustrait à la perception de la victime. Le sorcier (*mogodo*) agit incognito, en restant invisible ou dissimulé. La possession d'un organe de sorcellerie (*enzanga*), hérité ou acquis, donne au sorcier la faculté de sortir de son corps pendant son sommeil (toujours de manière volontaire) pour se transformer en un double invisible. Cet organe de sorcellerie, qui est associé à un polype logé dans le ventre et que l'on recherchait autrefois lors de l'autopsie rituelle, est appelé « vampire » dans le français local<sup>3</sup>. Il correspond plus au sud au *dikundu* des Bapunu et des peuples kongo et plus au nord à l'*evu(r/s)* de l'aire culturelle fang-bëti-bulu au Gabon, en Guinée équatoriale et au Cameroun (voir par exemple Mallart-Guimera 1981). On dit du sorcier qu'il « sort en vampire » (*ekusa n'enzanga*, du verbe *kusaga*, « sortir ») ou encore qu'il « vampire » (*vembaga*, qui donne le substantif *bovamba*, « vampirisme »). A l'instar du vampire du folklore européen, le « vampireux » aspire le sang et la force vitale de sa victime endormie qui dépérira peu à peu, même si elle ne s'aperçoit de rien sur le moment (tout au plus l'effraction du sorcier dans ses rêves provoque-t-elle un cauchemar).

La relation entre le sorcier et la victime est pensée sur le mode de la prédation animale : le sorcier fond par surprise sur sa proie et la dévore sans qu'elle ne puisse réagir. Le

---

<sup>2</sup> Sur les Mitsogo, cf. Gollnhofer et Sillans (1997).

<sup>3</sup> L'autopsie sert à identifier aussi bien les sorciers que leurs victimes : dans le premier cas, on scrute la présence du vampire dans les viscères ; dans le second cas, les traces de l'agression du sorcier à l'intérieur du corps de sa victime.

sorcier est associé à un animal prédateur, le plus souvent la panthère (*nzègo*), mais aussi la civette (*gedzobo*) ou le hibou (*gekutu*). Cette analogie, loin d'être une association symbolique arbitraire, repose sur la sélection de traits éthologiques pertinents pour penser la sorcellerie. La panthère est le plus grand des prédateurs carnivores de la forêt. Dotée d'une très bonne vision nocturne, elle chasse principalement la nuit (comme la civette et le hibou). Ses accélérations foudroyantes lui permettent de bénéficier d'un effet de surprise pour capturer sa proie. Il s'agit en outre d'un animal solitaire (sauf pendant la courte saison des amours), tout comme le sorcier, personnage antisocial par excellence. La panthère est enfin un animal sauvage très difficile à observer en forêt, trait qui renvoie à l'invisibilité supposée du sorcier. L'association privilégiée du sorcier et de la panthère prend plusieurs formes, soit qu'on dise du sorcier qu'il « a une panthère », esprit-animal qui l'aide à chasser ses victimes, soit qu'on le suspecte de se transformer lui-même en panthère sanguinaire pendant la nuit<sup>4</sup>. La croyance en la métamorphose animale nourrit nombre d'histoires édifiantes qui racontent qu'au moment précis où un chasseur tuait une bête en forêt, un homme mourait soudainement au village : il s'agissait d'un sorcier et de son double animal. Dans toute l'Afrique centrale, la panthère est considérée comme le maître des animaux, avec le python (*mbomo* en getsogo), le plus grand des serpents, et l'aigle couronné (*mbea*), le plus grand des rapaces. Ces trois carnivores sont en effet des superprédateurs – c'est-à-dire des prédateurs au sommet de la chaîne alimentaire – dans leurs écosystèmes respectifs (forêt, air, marigot). Pour cette raison, la panthère est l'animal emblématique du pouvoir, dans les sociétés lignagères (tels les Mitsogo) comme dans les royautes sacrées d'Afrique centrale (Vansina 1990 : 74). La dépouille d'une panthère revient aux chefs (*kumu*) qui, seuls, ont le droit de revêtir sa peau. Ce n'est pas un hasard si Mobutu, autoproclamé « roi du Zaïre », se faisait appeler le « Léopard de Kinshasa » et portait une toque en peau de panthère. La panthère évoque un individu puissant mais dangereux, ou plutôt, puissant car dangereux.

Si le sorcier est une panthère sanguinaire, sa victime est quant à elle considérée comme une proie, un gibier. Elle est la « viande » du sorcier, selon le terme français en usage au Gabon que l'on retrouve ailleurs en Afrique, comme en témoigne le sous-titre de l'ouvrage de Peter Geschiere sur le Cameroun, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres* (1995). Cette « viande » correspond au terme tsoغو *nyama* qui désigne non pas l'animal en général, mais le gibier, l'ensemble des animaux sauvages chassés pour leur chair. De ce point de vue, un animal d'élevage comme la poule ou le cabri ne sera pas vraiment considéré

---

<sup>4</sup> La même alternative se retrouve chez les Bèti du Cameroun (Laburthe-Tolra 1985 : 149-152).

comme une viande (les Gabonais ont une nette préférence culinaire pour le gibier de chasse, la « viande de brousse »). Le sorcier « bouffe » sa victime comme une « viande ». Il se repaît de son sang et va jusqu'à dévorer les fœtus *in utero* (c'est pourquoi la stérilité féminine et les fausses couches déclenchent inévitablement des soupçons de sorcellerie). Prédation et dévoration vont donc de pair dans les représentations de la sorcellerie. Chez les Bèti et leurs voisins, l'*evu*, l'organe de sorcellerie, est anthropomorphisé et ses traits les plus saillants sont sa bouche et ses dents (Laburthe-Tolra 1985 : 59sq.) : son agentivité se résume ainsi à la manducation. Les langues bantoues distinguent habituellement entre deux verbes « manger » (Rowlands & Warnier 1988 : 122)<sup>5</sup>. Le getsogo, par exemple, fait une distinction entre les verbes *dzei* et *akaga*. Le premier renvoie aux produits de l'agriculture que l'on avale. Il connote l'harmonie et le bien. Le second verbe renvoie à la chair animale que l'on coupe et que l'on mâche. Il connote le meurtre et le mal. C'est lui qui est employé pour parler de la sorcellerie et qui est traduit en français par « bouffer » plutôt que « manger ». Cet imaginaire de la dévoration se retrouve également dans le champ politique (Bayart 1989). Les politiciens « bouffent » le pouvoir, comme le sorcier, ses victimes. Les « grands types » sont d'ailleurs suspectés de ne devoir leur succès politique qu'à une connivence avec les sorciers. Ce thème de la « politique du ventre » vaut pour l'État moderne (post)colonial comme pour les représentations plus anciennes du pouvoir : en Afrique centrale, le roi, le chef, le *big man* ont toujours été crédités d'un organe de sorcellerie particulièrement fort (Vansina 1990 : 74). Pouvoir, puissance et sorcellerie vont de concert, l'innocent étant condamné à rester un faible, la proie facile des sorciers.

Le sorcier dévore ses semblables, à l'image de la panthère avec sa proie. Une relation de prédation interspécifique sert ainsi de modèle pour penser une relation entre congénères. Le sorcier est donc toujours également un cannibale et la sorcellerie, une forme de « cannibalisme mystique » (Laburthe-Tolra 1985 : 78). Cette sorcellerie anthropophage se retrouve très largement sur le continent africain, du Sénégal (Zempléni 1966 : 298) à la Zambie (Marwick 1965 : 77sq.) en passant par la Côte-d'Ivoire (Augé 1974) et le Soudan (Evans-Pritchard 1937), pour ne citer que quelques exemples célèbres. Le cannibalisme, avec l'inceste et l'homosexualité, sont en effet des figures archétypales de la sorcellerie : au Gabon, les rêves incestueux et homosexuels, féminins notamment, sont interprétés comme le signe d'une agression sorcière. Ces trois formes relationnelles représentent une involution mortifère du groupe sur lui-même dans les registres vitaux de l'alimentation et de la sexualité,

---

<sup>5</sup> Ce contraste verbal existe aussi hors du monde bantou, par exemple chez les Alladian de Côte-d'Ivoire (Augé 1974 : 116).

dont Claude Lévi-Strauss a bien souligné l'analogie<sup>6</sup>. La sorcellerie opère une inversion de la commensalité, alors même que le partage de nourriture au sein du groupe constitue un trait primordial de la socialité humaine. Au lieu de manger avec ses congénères, le sorcier mange ses congénères. Une anecdote de Peter Geschiere à propos des Maka du Cameroun évoque sur le mode de l'humour noir cette bascule inquiétante entre le commensal et la proie. Un notable du village qu'il avait invité à manger déclare abruptement en arrivant : « C'est bien. Autrefois, nous mangions le Blanc. Maintenant, nous mangeons avec le Blanc » (1995 : 39). La sorcellerie repose sur un basculement d'un régime relationnel à un autre. On passe de la réciprocité, régime idéal de relation au sein du groupe, à la prédation animale. Une relation symétrique positive, proprement humaine, cède la place à une relation asymétrique négative.

La sorcellerie représente une forme hyperbolique de cannibalisme : le sorcier ne se contente pas de manger de la chair humaine, il mange celle de ses propres parents. En effet, par opposition avec d'autres régions du monde, en Afrique noire, le sorcier est la plupart du temps un parent (Copet-Rougier 1992). Selon un proverbe tsoغو, « la première proie que la panthère dévore, c'est la civette, sa parente ». Chez les Mitsogo, comme dans les autres sociétés matrilineaires de la région, l'oncle maternel (*katsi*) représente en quelque sorte un sorcier « préférentiel ». Dépositaire de l'autorité lignagère, il peut disposer de la progéniture de sa sœur comme il l'entend, y compris en la bouffant en sorcellerie. « L'oncle maternel peut entrer dans le ventre de sa sœur comme une panthère dans la cour du village », selon un autre proverbe tsoغو. L'irruption de l'animal prédateur au milieu de la cour du village, lieu de sociabilité par excellence, évoque clairement le basculement d'un régime relationnel à l'autre. A côté de cette sorcellerie avunculaire qui fait quasiment figure de « sorcellerie légitime » (Bonnafé 1978), n'importe quel autre parent, affïn ou consanguin, peut également être suspecté, si bien que, la plupart du temps, les soupçons de sorcellerie prolifèrent au sein du réseau familial.

La solidarité qui devrait idéalement exister entre parents s'inverse en une relation de prédation : le sorcier dévore ses parents comme des proies d'une autre espèce. La sorcellerie transgresse en ce sens les « règles de la bonne anthropophagie » qui opposent endocannibalisme et exocannibalisme (Copet-Rougier 1998 : 88). Chez les Mkako du Cameroun, comme chez les Maka (Geschiere 1995 : 48), on ne mange pas les siens, on ne mange pas à l'intérieur de la tribu. Cette prohibition de l'endocannibalisme, qui fait de la sorcellerie anthropophage la pire transgression qui soit, n'exclut pas la possibilité de

---

<sup>6</sup> « Partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir [une analogie très profonde] entre l'acte de manger et celui de copuler » (Lévi-Strauss 1962b : 139).

l'exocannibalisme. La réciprocité est de mise à l'intérieur du groupe, mais la prédation est possible à l'extérieur : on peut « manger » ses ennemis. Si cet exocannibalisme peut être vu comme une simple métaphore guerrière, il a également pu correspondre dans le passé à des pratiques réelles (Guille-Escuret 2010)<sup>7</sup>. Au Gabon, ce sont surtout les Fang qui sont taxés de cannibalisme. Cette sinistre réputation de guerriers anthropophages remonte aux premiers contacts avec les Européens au XIX<sup>e</sup> siècle, mais est aujourd'hui encore vivace auprès de leurs voisins. Au-delà des fantasmes et des exagérations coloniales, le cannibalisme guerrier, quand il a existé, est lié à l'expérience historique de la traite négrière en Afrique, comme le soutient Georges Guille-Escuret.

Si on laisse de côté la question débattue de la réalité du cannibalisme guerrier, il n'en reste pas moins que la traite négrière elle-même a été pensée par ceux qui l'ont subie comme une forme de prédation anthropophage. Un récit imagé évoque sa mémoire chez les Mitsogo (qui ont fourni d'importants contingents d'esclaves jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle) : un aigle immense cherche à les capturer dans ses serres et les oblige à s'écarter des voies de traite pour se réfugier plus avant dans la forêt. Cet aigle symbolise les négriers européens, mais également les populations voisines, Akélé par exemple, qui menaient régulièrement des razzias en territoire tsoغو afin de capturer des esclaves (plur. *avega*, sing. *movega*)<sup>8</sup>. Ce n'est pas un hasard si l'animal du récit est un aigle, superprédateur associé à la panthère. La capture d'esclaves étant pensée en termes de prédation, leur valeur d'usage ne saurait être qu'alimentaire (Bonhomme 2006b : 497-498). Lorsqu'en 1859, l'explorateur Paul Belloni du Chaillu parvient pour la première fois chez les Apindji, les plus proches voisins des Mitsogo, le chef Remandji lui offre un esclave au dîner et s'étonne de son refus outré : « On nous a toujours dit que vous autres Blancs mangiez des hommes. Pourquoi donc venez-vous de si loin chercher ici nos hommes, nos femmes et nos enfants ? Est-ce que vous ne les engraissez pas dans votre pays pour les manger ? [...] Si vous ne mangez pas vos esclaves, à quoi vous servent-ils ? » (Chaillu 1863 : 493). La traite négrière, comme la sorcellerie, noue étroitement prédation et cannibalisme.

Le schème de la prédation est traversé par une tension entre exocannibalisme et endocannibalisme : le premier pôle renvoie à la guerre, aux razzias et à la traite des esclaves, le second à la sorcellerie familiale. Mais c'est en réalité la traite elle-même qui est travaillée de l'intérieur par cette tension. Si les Africains ont participé au trafic d'esclaves, ces derniers

---

<sup>7</sup> Pour un avis contraire, cf. Arens (1979) qui réduit le cannibalisme à un mythe colonial.

<sup>8</sup> Les esclaves avaient en réalité un statut complexe : certains étaient revendus contre des marchandises (esclavage de traite), alors que d'autres étaient intégrés au lignage comme dépendants (esclavage domestique). Cf. Mayer (2002 : 91-98).

n'étaient pas nécessairement des captifs étrangers, mais provenaient parfois des mêmes ethnies, clans, villages ou lignages que les trafiquants. Dans les Grassfields du Cameroun, par exemple, les notables des chefferies n'hésitaient pas à vendre les cadets de leur propre lignage. Cette « traite sans raids » (Warnier 1989) a été perçue comme une forme insidieuse d'endocannibalisme, c'est-à-dire, en réalité, de sorcellerie : les aînés « mangeaient » leurs cadets (Argenti 2007). Un tel lien entre prédation, cannibalisme, sorcellerie et traite négrière se retrouve sur toute la façade atlantique du continent africain, de la Sierra Leone (Shaw 2002) à l'Angola (Thornton 2003).

Les significations attachées à la sorcellerie anthropophage sont par conséquent le produit d'une longue histoire sédimentée qui s'enracine dans des traditions précoloniales, se prolonge dans la traite négrière et aboutit à la période coloniale puis postcoloniale. Dans ce contexte, l'idiome de la prédation cannibale permet de penser les limites de la réciprocité au sein du groupe et la violence dissimulée au cœur des rapports sociaux, que cela soit les haines recuites qui couvent derrière l'idéal de la solidarité familiale, le pouvoir protecteur de l'oncle, du roi ou du politicien moderne qui se retourne contre les siens ou encore les tensions internes à l'économie morale de la traite. En définitive, l'imagination morale de la sorcellerie révèle sur un mode pessimiste – ou faut-il dire lucide ? – la part occulte de la socialité humaine.

### **Le *nganga*, le chien et la panthère**

Chez les Mitsogo, un individu qui se croit victime de sorcellerie s'adresse habituellement à un *nganga-a-Misoko*, un devin-guérisseur. Le terme *nganga*, qui se retrouve dans toute l'Afrique bantoue, désigne le guérisseur ; le vocable *misoko* renvoie à la divination (du verbe *sokogo*, « déceler, découvrir ») et désigne une confrérie initiatique, le *Bwete-a-Misoko*, d'origine tsogo, mais largement diffusée au Gabon, y compris en milieu urbain depuis les années 1980 (Bonhomme 2006a)<sup>9</sup>. Le *nganga* et le sorcier s'opposent comme le jour et la nuit, comme le rappelle un proverbe : *mogodo na pitsi, nganga n'omanda*, littéralement « sorcier de nuit, *nganga* de jour ». Mais une autre interprétation, plus inquiétante, peut être faite du proverbe : la même personne serait *nganga* le jour et sorcier la nuit. Un proverbe des Bapunu, voisins des Mitsogo, l'affirme sans ambages : « le *nganga* et le sorcier sont des amis ». En effet, les devins-guérisseurs ne peuvent déceler et contrer les

---

<sup>9</sup> Les Mitsogo pratiquent également le *Bwete-a-Myobe*, une confrérie voisine du *Bwete-a-Misoko* et spécialisée dans les soins (alors que le *Misoko* est davantage tourné vers la divination). Ses initiés sont les *nganga-a-Myobe*.



sorciers que parce qu'ils disposent des mêmes pouvoirs occultes qu'eux. Ils possèdent un « vampire » identique à celui des sorciers, même s'ils affirment que le leur sert à faire le bien et non le mal. L'*enzanga*, loin d'être l'apanage des sorciers, est en réalité la source de toute puissance efficace, faculté érigée en composante de la personne au même titre que l'esprit (*gedidi*). En français, la notion est d'ailleurs glosée par des termes comme « courage », « force de caractère » et même « propulseur » ou « m'as-tu-vu ». On ne peut rien accomplir sans un vampire fort et, selon un *nganga*, « Dieu lui-même est un vampireux, car il faut la puissance du vampire pour créer ». Tout le parcours initiatique du *Bwete-a-Misoko* est une entreprise rituelle d'acquisition et de renforcement de l'*enzanga* : il s'agit, selon les expressions en usage, de le « réveiller » et de le « mettre debout ». C'est là toute l'ambiguïté morale des *nganga* et, plus généralement, de la contre-sorcellerie en Afrique. Ceux-là mêmes qui combattent les sorciers sont régulièrement suspectés de faire usage de leurs pouvoirs à mauvais escient. Comme me le confiait un *nganga* sur le mode de la confiance, « nous sommes des sorciers, mais dans le bon sens du terme » ou encore, selon un autre, « il ne faut pas se leurrer, ce qu'on fait, c'est le vampire ». Si le *nganga* est un peu un sorcier, que devient alors l'analogie de la prédation dans la contre-sorcellerie ?

Les *nganga*, comme les sorciers, sont associés à des carnivores nocturnes. Leur animal par excellence est la genette (*mosingi*), un viverridé très commun au Gabon, dont ils portent la peau à la ceinture. Ils sont également associés à la panthère, dont seuls les grands initiés ont cependant le droit de porter la dépouille. Le maquillage rituel des *nganga*, fait de mouchetures et de zébrures, imite le pelage de ces deux mammifères. Les *nganga* sont eux aussi réputés « avoir une panthère », esprit-animal qui leur sert d'auxiliaire pour chasser les sorciers. L'analogie de la prédation est retournée contre le sorcier : panthère contre panthère. Il en va de même du cannibalisme. Comme me l'avouait un *nganga*, « j'ai déjà tué et mangé quelqu'un, mais c'était un sorcier ». Afin de marquer leur différence et de préserver un semblant de moralité, les *nganga* soulignent cependant que leur esprit auxiliaire n'est pas une bête sauvage, mais une « panthère qui protège le village ». Elle n'est censée attaquer que pour défendre les innocents. L'opposition entre la forêt (*pindi*) et le village (*mboka*), chaque animal sauvage ayant un équivalent domestique, est un schème structurant du symbolisme local. Le chat (*nzotsi*), par exemple, est la « panthère du village » et pour cette raison, il est considéré comme un animal sorcier. La panthère du *nganga* cumule quant à elle les deux registres du sauvage et du domestique, en mettant la prédation au service du village. Un *nganga* avait d'ailleurs mis en scène son esprit-animal dans une peinture représentant une panthère en train d'allaiter un petit d'homme, figure paradoxale associant la prédation et le maternage. La

peinture accrochée au mur de son « temple » (*ebanza*, le hangar cérémoniel des sociétés initiatiques), précisément au-dessus de son siège, donnait à voir l'ambivalence de sa propre identité de devin-guérisseur, prédateur et protecteur tout à la fois.

En passant de la sorcellerie à la contre-sorcellerie, l'analogie de la prédation animale s'infléchit au profit de la chasse (*ombena*), mode de prédation spécifiquement humain. Il y a un lien étroit entre chasse et divination. Selon les *nganga*, la société initiatique du *Bwete-a-Misoko* serait apparue à l'origine « pour les enfants et pour le gibier », c'est-à-dire pour assurer la fécondité humaine et des chasses abondantes. L'invocation propitiatoire (*buluma*) que le *nganga* récite avant sa consultation divinatoire est une supplique aux ancêtres pour qu'ils favorisent la chasse : « le *buluma* montre le chemin de la bonne brousse ». En dehors même de la divination à but cynégétique, très commune en Afrique centrale (Almquist 1991), la divination contre la sorcellerie reste symboliquement associée à la chasse. Le *nganga* est identifié à un chasseur (*mombena*). Les signes qu'il trace au kaolin sur le corps de son patient et qui lui servent d'embrayeurs visuels pour formuler son diagnostic divinatoire sont assimilés aux indices que repère le chasseur en train de pister un gibier en forêt<sup>10</sup>. Le temple du *nganga* à la panthère qui allaite comportait d'ailleurs une autre peinture murale représentant un Pygmée, aidé de son chien, en train de chasser un athérure (*ngomba*) à la sagaie<sup>11</sup>. Le devin est lui-même associé au chien de chasse (*inzwa*, également surnommé *mobengi*, le « pisteur »), qui flaire la piste du gibier grâce à son odorat capable de détecter ce qui n'est pas visible à l'œil nu. Le *nganga* est un chien qui traque les sorciers. Une technique divinatoire illustre cela : le devin hume la paume de son patient pour y flairer la maladie et la sorcellerie, invisibles à l'œil nu<sup>12</sup>. Cette divination olfactive se retrouve ailleurs en Afrique centrale, avec la même association entre devin et chien de chasse (Devisch 1991 : 117).

Il existe enfin une analogie périphérique entre divination et piégeage, la chasse au piège (*getambo*) étant très répandue dans toute la région. Le *nganga* « piège » le sorcier, mais aussi, de manière plus subtile, le patient lui-même qu'il capture dans les rets de sa consultation divinatoire. L'une des techniques de contre-sorcellerie consiste à confectionner un piège magique pour capturer les sorciers, réplique d'un collet ordinaire placée à proximité de la tombe d'une personne décédée d'une mort suspecte. L'appât qui doit servir à attirer le

---

<sup>10</sup> Chasse et divination partagent un même « paradigme indiciaire » qui consiste à remonter aux causes en interprétant des indices (Ginzburg 2010 : 243-244).

<sup>11</sup> Habitant au contact des Mitsogo, les Pygmées (Babongo) sont des grands chasseurs et pourvoyeurs de gibier pour leurs voisins. Ils jouent en outre un rôle essentiel dans les mythes et les rites de ces derniers.

<sup>12</sup> Il existe aussi une divination gustative : le devin met l'auriculaire du patient dans sa bouche.

sorcier anthropophage vers le piège contient, dit-on, un peu de la chair du défunt. En passant du sorcier au *nganga*, de la prédation animale à la capture cynégétique, l'accent ne porte plus tant sur l'acte de tuer que sur la ruse et l'intelligence technique propres au piégeage.

En définitive, les identifications animales du sorcier et du *nganga* révèlent une série de correspondances et d'écarts qui marque à la fois leur différence et leur proximité troublante. Le *nganga* est associé aussi bien à des prédateurs sauvages liés au monde de la forêt – et en cela il se rapproche du sorcier – qu'à des animaux domestiques liés au monde du village – et en cela il s'en distingue. Il est panthère comme le sorcier, mais il est aussi chien et même coq (*gekoki*), l'animal du village par excellence, auquel on attribue des pouvoirs divinatoires. Le chant matinal du coq, marquant le passage de la nuit au jour, aurait, dit-on, le pouvoir d'éloigner les sorciers. Le coq remplace même parfois le devin : afin de déterminer si un patient atteint d'une maladie grave pourra être soigné ou non, le *nganga* place un peu de nourriture sur une peau de genette, à proximité d'un coq. Si la volaille vient picorer la nourriture, il s'agit d'un bon augure. Dans le cas contraire, le malade mourra. Le chien est un animal plus ambigu, figure liminaire entre le monde du village et celui de la forêt : chien de chasse, il piste le gibier en brousse ; chien de garde, il protège le village en aboyant à l'arrivée d'étrangers, avant même que ses habitants ne les aient aperçus. C'est finalement le cumul de tous ces registres antithétiques – panthère et chien, forêt et village, prédation et maternage – qui fonde l'identité ambivalente du *nganga*, sorcier anti-sorcier.

## Références citées

Almquist, Alden

1991 « Divination and the Hunt in Pagibeti Ideology », in P.M. Peek (ed.), *African divination systems : ways of knowing*, Bloomington, Indiana University Press, p. 101-111.

Arens, William

1979 *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press.

Argenti, Nicolas

2007 *The Intestines of the State. Youth, Violence, and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*, Chicago, University of Chicago Press.

Augé, Marc

1974 « Un essai d'analyse "idéo-logique" : les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre » (1972), in M. Augé (éd.), *La construction du monde. Religion, représentation, idéologie*, Paris, Maspero, p. 112-134.

Barrett, Harold Clark

2005 « Adaptations to predators and prey », in D.M. Buss (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, New York, Wiley, p. 200-223.

- Bayart, Jean-François  
1989 *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Bodinga-Bwa-Bodinga, Sébastien, Van der Veen, Lolke  
1995 *Les proverbes evia et le monde animal : la communauté traditionnelle evia à travers ses expressions proverbiales (Gabon)*, Paris, L'Harmattan.
- Bonhomme, Julien  
2005 « Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, vol. 13, n°3, p. 259-273.  
2006a *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS éditions.  
2006b « Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises). Voyages et aventures de du Chaillu en Afrique équatoriale », *Cahiers d'études africaines*, n°183, p. 493-512.
- Bonnafé, Pierre  
1978 *Nzo Lipfu, le lignage de la mort*, Paris, Société d'ethnologie.
- Boyer, Pascal  
2003 *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Gallimard.
- Chaillu, Paul Belloni du  
1863 *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris, Michel Lévy Frères.
- Copet-Rougier, Elisabeth  
1992 « L'altro, l'altro dell'altro e l'altro da sé. Rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto », in M. Bettini (ed.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma, Laterza, p. 155-174.  
1998 « Tu ne traverseras pas le sang (Corps, parenté et pouvoirs chez les Kako du Cameroun) », in M. Godelier, M. Panoff (éds), *Le corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Éd. des archives contemporaines, p. 87-107.
- Descola, Philippe  
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Devisch, René  
1991 « Mediumistic Divination among the Northern Yaka of Zaire: Etiology and Ways of Knowing », in P.M. Peek (ed.), *African divination systems : ways of knowing*, Bloomington, Indiana University Press, p. 112-132.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- Fausto, Carlos  
1999 « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, vol. 26, n° 4, p. 933-956.
- Geschiere, Peter  
1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- Ginzburg, Carlo  
2010 « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire » (1980), repris in *Mythes emblèmes traces. Morphologie et histoire*, Paris, Verdier, 2010, p. 218-294.
- Gollnhofer, Otto, Sillans, Roger  
1997 *La mémoire d'un peuple : ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central*, Paris, Présence africaine.
- Guille-Escuret, Georges  
2010 *Sociologie comparée du cannibalisme. Proies et captifs en Afrique*, Paris, PUF.

- Laburthe-Tolra, Philippe  
1985 *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bëti*, Paris, Karthala.
- Lévi-Strauss, Claude  
1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.  
1962b *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Mallart-Guimera, Louis  
1981 *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie evuzok*, Paris, Société d'ethnographie.
- Marwick, Max  
1965 *Sorcery in its social setting : a study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester, Manchester University Press.
- Mayer, Raymond  
2002 *Histoire de la famille gabonaise*. Libreville, éditions du LUTO.
- Raponda-Walker, André  
1967 *Contes gabonais*, Paris, Présence africaine.
- Rowlands, Michael, Warnier, Jean-Pierre  
1988 « Sorcery, Power and the modern State in Cameroon », *Man*, vol. 23, n°1, p. 118-132.
- Shaw, Rosalind  
2002 *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago, University of Chicago Press.
- Thornton, John  
2003 « Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, vol. 60, n°2, p. 273-294.
- Vansina, Jan  
1990 *Paths in the rainforests : toward a history of political tradition in equatorial Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1992 *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Warnier, Jean-Pierre  
1989 « Traite sans raids au Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, n°113, p. 5-32.
- Zempléni, András  
1966 « La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, Tuuru et Samp, rites de possession chez les Lébou et Wolof », *Psychopathologie africaine*, vol. 2, n°3, p. 295-439.