



**HAL**  
open science

## Les pouvoirs de la parole. Parcours africaniste

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. Les pouvoirs de la parole. Parcours africaniste. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris-Descartes, 2020. tel-03841864

**HAL Id: tel-03841864**

**<https://shs.hal.science/tel-03841864>**

Submitted on 7 Nov 2022

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**Université Paris-Descartes  
Habilitation à diriger des recherches**

**Mémoire de synthèse**

**Les pouvoirs de la parole  
Parcours africaniste**

**Présenté par Julien Bonhomme**

**Soutenu le 7 février 2020**

**Garant**

**Olivier Leservoisier (Univ. Paris-5)**

**Jury**

**Gaetano Ciarcia (CNRS)**

**Michèle Cros (Univ. Lyon-2)**

**Michael Houseman (EPHE)**

**Odile Journet-Diallo (EPHE)**

**Ramon Sarró (Univ. Oxford)**

## Introduction

### *Conversion et rites de passage*

Quelque peu intimidé, je frappe à la porte du bureau de Philippe Descola au Laboratoire d'anthropologie sociale. Nous sommes en juin 1999 et je n'ai pour tout bagage qu'une agrégation de philosophie obtenue l'année précédente, une attirance assez floue pour l'anthropologie et un projet de recherche encore beaucoup trop abstrait. Philippe Descola me répond poliment qu'il trouve mon ébauche de projet intéressante et qu'il accepte de diriger mon mémoire de D.E.A à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, mais qu'il me faut dès à présent commencer à réfléchir sérieusement à un « terrain » où partir. Puisque j'avais décidé de désertier la philosophie, je devais maintenant devenir anthropologue et cela me faisait encore un peu peur.

Mon intérêt pour la discipline remontait en réalité à mes années de classes préparatoires, grâce à une professeure de philosophie, Monique David-Ménard, qui nous parlait autant d'anthropologie et de psychanalyse que de Platon et de Kant. Quelques lectures – Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Jeanne Favret-Saada, mais aussi le manuel de Philippe Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier –, ainsi que des visites régulières au musée de l'Homme, avaient contribué à nourrir cet intérêt naissant. L'année suivante, juste après être rentré à l'École normale supérieure par le concours « Lettres et Sciences sociales », j'avais d'ailleurs voulu m'inscrire en licence d'ethnologie à Nanterre, mais ma vocation avait été contrariée par des contraintes bureaucratiques, puisque les inscriptions universitaires étaient déjà closes depuis quelques jours. J'avais donc continué sagement mon cursus en philosophie, en optant pour une spécialisation en philosophie des sciences. Mon mémoire de maîtrise portait sur Jean Cavaillès, philosophe, mathématicien et héros de la Résistance.

Après l'agrégation, j'avais cependant préféré prendre un peu de recul pour me remettre d'une année que j'avais trouvé stérilisante sur le plan intellectuel. Aristote m'avait écœuré de la philosophie. Sous la houlette de Dominique Lestel, j'avais passé une année très stimulante à découvrir la psychologie, les sciences cognitives, l'éthologie et l'anthropologie, à lire l'œuvre de Gregory Bateson et à m'intéresser aux états modifiés de conscience, une notion au carrefour entre cognition et culture. À l'issue de ce qui ne devait être au départ qu'un simple intermède, je me sentais désormais de plus en plus éloigné de ma discipline d'appartenance. Dominique Lestel et d'autres après lui m'ont alors encouragé à sauter le pas et à passer en anthropologie. Ils me conseillaient de m'adresser à Philippe Descola, puisque lui aussi était un transfuge de la philosophie. Ils avaient senti que je m'épanouirais davantage dans les séminaires de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales que sur les bancs de la Sorbonne. Je m'inscrivais ainsi, sans trop le savoir encore, dans une filiation intellectuelle pourtant très classique en France, où les déçus de la philosophie ont depuis longtemps fourni d'importants contingents à l'anthropologie.

Par la suite, d'autres rites de passage ont jalonné cette conversion disciplinaire. Tout d'abord, un premier séjour de terrain effectué lors de mon année de D.E.A. Je suis parti au

Gabon pour étudier un rituel initiatique, le Bwiti (ou Bwete). Le choix de ce terrain résultait d'un concours de circonstances. Mon directeur de mémoire était un spécialiste reconnu de l'Amazonie, mais je ne me sentais que peu d'affinités avec cette région du monde. J'étais davantage intéressé par le continent africain, même si cela relevait moins du choix raisonné que d'une attirance quelque peu fantasmagique suscitée par les collections africaines du musée de l'Homme. J'avais par ailleurs décidé de travailler sur les usages rituels des substances hallucinogènes, thème de mon premier article publié, tiré de mon mémoire de D.E.A. (Bonhomme 2001)<sup>1</sup>. C'était la façon, sans doute encore assez maladroite, que j'avais trouvée pour convertir un intérêt théorique pour les états modifiés de conscience en une problématique susceptible de déboucher sur une enquête ethnographique. Or, l'usage religieux de plantes hallucinogènes est très répandu dans les Amériques, qu'il s'agisse du chamanisme à ayahuasca en Amazonie, de la religion syncrétique du Santo Daime au Brésil ou de l'usage visionnaire du peyotl au Mexique et dans la Native American Church aux États-Unis. Dans un ouvrage collectif sur le sujet, j'étais cependant tombé sur un article de James Fernandez qui portait sur le Gabon : « Tabernanthe Iboga : Narcotic Ectasis and the Work of the Ancestors » (1972). Il s'agit, à ma connaissance, du seul exemple d'emploi d'une plante hallucinogène dans une tradition religieuse africaine (si l'on excepte les usages parfois ritualisés du cannabis). Je tenais mon terrain et c'est ainsi que je suis parti au Gabon pour enquêter sur les usages rituels de l'iboga au sein du Bwiti.



*Fig. 1. Initié en train de râper l'iboga*

Cette première expérience de terrain n'a pas été de tout repos. Je me suis rapidement retrouvé intégré au sein d'une communauté religieuse installée dans les faubourgs de Libreville, dirigée par des initiateurs dont certains étaient médecin ou professeur d'université et qui régentaient de manière autoritaire un petit groupe de jeunes hommes et de jeunes femmes. Cela m'a permis d'assister à des cérémonies de Bwiti et surtout d'observer de l'intérieur les relations entre les fidèles, relations qui reposaient sur une nette asymétrie en termes de savoir et de pouvoir entre les initiateurs et les initiés. Juste avant de me rendre à l'aéroport pour retourner en France, lors de la bénédiction d'usage pour toute personne partant en voyage, les initiateurs m'ont fait prendre une dose d'iboga que je n'ai pas su refuser. Cela m'a valu un voyage de retour épique. Incapable de remplir le formulaire au moment de franchir la police aux frontières, j'ai dû demander à quelqu'un de le faire à ma place en prétextant une crise de paludisme. Le reste du voyage a été éprouvant. J'étais persuadé que l'avion allait s'écraser à tout moment et je voyais des visions apparaître sur l'écran destiné à projeter des films à l'intérieur de la cabine.

<sup>1</sup> Juste après ma thèse, j'ai créé un site internet personnel pour que mes travaux de recherche soient disponibles en libre accès : <http://julienbonhomme.ethno.free.fr>. On y trouve toutes mes publications, à l'exception des ouvrages. D'une manière générale, la publication en « open access » me semble le mieux correspondre aux exigences de la diffusion du savoir scientifique.

Je n'ai jamais réussi à déchiffrer les notes gribouillées sur mon carnet de terrain pendant la durée du vol.

À l'issue de ce premier séjour de terrain, j'étais assez déboussolé et j'avais la fâcheuse impression de ressembler davantage à l'anthropologue en déroute de Nigel Barley (1992) qu'à Claude Lévi-Strauss. J'ai tout de même décidé de continuer à travailler sur le Bwiti pour ma thèse de doctorat. Celle-ci a été financée grâce à une allocation doctorale couplée à un monitorat qui m'a permis de faire ma première expérience d'enseignant en assurant des cours sur les « auteurs et textes fondateurs de la sociologie et de l'anthropologie » en licence à l'université Paris-1. Lors de mon retour sur le terrain au Gabon l'année suivante, je n'ai pas réintégré la communauté où j'avais été lors de mon premier séjour et j'ai fait attention de choisir désormais des « temples » (*mbanza*) au sein desquels les relations entre initiés étaient moins oppressantes. Ce second terrain, qui a duré un an, s'est dans l'ensemble fort bien passé. Assez rapidement, mes hôtes m'ont proposé de me faire initier au Bwiti. J'ai accepté non par attirance pour une quelconque connaissance mystique, celle-ci n'exerçant absolument aucune fascination sur moi, ma première expérience involontaire de l'iboga m'ayant de toute façon convaincu que tout cela n'était pas pour moi. L'initiation représentait cependant un précieux sésame pour m'intégrer au petit monde du Bwiti et pouvoir participer à tous les rituels. Le « père initiateur » a d'ailleurs su trouver une manière très astucieuse de retraduire la motivation singulière de mon initiation dans l'ordre symbolique local. Puisqu'on vient habituellement au Bwiti dans l'espoir de guérir d'une « maladie », il a déclaré publiquement que mon problème personnel n'avait pas trait à la sorcellerie, mais tenait plutôt au fait qu'il me fallait écrire une thèse. Après tout, il n'est pas totalement faux de dire qu'une thèse de doctorat est une sorte d'étrange maladie des Blancs et que son achèvement est une guérison ou une seconde naissance, à l'image de l'initiation elle-même.

Bien que mes recherches aient été dirigées par un américaniste, ce que l'on m'a d'ailleurs parfois reproché par la suite, j'ai été encadré de manière parallèle par deux anthropologues africanistes, spécialistes du rituel qui plus est, Michael Houseman et André Mary. Ce sont eux qui ont guidé mes premiers pas sur le terrain pendant mon D.EA. et mon doctorat. Au moment de commencer ma thèse, il existait déjà une littérature conséquente sur le Bwiti. Mais celle-ci était pour l'essentiel consacrée au Bwiti fang, une version syncrétique du culte issue de l'adaptation par les Fang du nord du Gabon d'un rite initiatique qu'ils avaient emprunté aux populations du sud du pays – les Mitsogo et les Apindji – à la faveur des contacts interethniques dans les chantiers forestiers au tout début du vingtième siècle. C'est ainsi le Bwiti fang qu'avaient étudié Georges Balandier (1955) et James Fernandez (1982) avant l'indépendance du pays, puis René Bureau (1996a) à la fin des années 1960 et André Mary (1983) au tournant des années 1980. Il existait également quelques travaux plus confidentiels sur le Bwiti Disumba, l'initiation villageoise traditionnelle des Mitsogo et des Apindji (Sillans 1967, Gollnhofer 1973, Swiderski 1990). J'ai quant à moi étudié une autre branche du culte, le Bwiti Misoko, spécialisée dans la divination, la guérison et la lutte contre la sorcellerie. Cette société initiatique n'avait pas encore fait l'objet d'une enquête ethnographique, alors qu'elle était en pleine expansion dans la majeure partie du pays depuis les années 1980, spécialement en milieu urbain. Cet essor témoigne du processus de « périphérisation » que traverse l'initiation à mesure qu'elle perd sa place d'institution centrale en charge de la reproduction de l'ordre social et

qu'elle s'infléchit en un sens plus thérapeutique<sup>1</sup>. Mon enquête sur le Bwiti Misoko a été menée aussi bien dans la province de l'Estuaire – la région autour de Libreville – qu'en milieu villageois dans la province de la Ngounié, en pays tsoغو.

Sur le terrain, j'ai vite dû réviser ma problématique de départ qui avait le tort d'être trop centrée sur l'usage de l'iboga. Même si les visions jouent un rôle déterminant dans l'initiation et dans la divination, j'ai été amené à relativiser la place de la substance hallucinogène pour accorder plus d'importance aux relations entre les initiés, mais aussi entre ces derniers et les profanes. Dans ma thèse, je décris un système initiatique reposant sur un parcours rituel de plusieurs années au sein duquel l'iboga ne représente en réalité qu'un point de départ. J'y retrace l'itinéraire thérapeutique qui amène un « malade » à consulter un devin-guérisseur (*nganga*), puis à se faire initier afin de découvrir par lui-même l'origine de son mal grâce aux visions d'iboga. J'y étudie la carrière du novice (*banzi*) qui s'attelle ensuite à franchir les différentes étapes initiatiques jusqu'à pouvoir fonder son propre temple et devenir à son tour père initiateur. Le métier de *nganga* peut en effet s'avérer lucratif, faute d'autre perspective professionnelle, notamment en milieu urbain où il se monnaie plus facilement. Il est d'ailleurs fréquent que les « grands types » – les élites politiques en particulier – s'adressent aux *nganga* pour se « blinder » contre leurs rivaux au moment des élections. Après presque un an et demi de terrain au Gabon, j'ai assez rapidement rédigé ma thèse de doctorat et je l'ai soutenue en novembre 2003 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. J'étais devenu anthropologue.

### *Parcours, terrains, objets*

J'éprouve une certaine admiration pour les ethnologues qui labourent inlassablement un même terrain, retournant dans la même région à chaque séjour, jusqu'à devenir les spécialistes incontestés de telle société d'Amazonie, d'Afrique ou d'Océanie. J'admire également ceux qui ont su s'emparer d'un thème ou d'une question qu'ils s'attachent à approfondir tout au long de leur carrière, rendant possible de véritables percées théoriques, qu'il s'agisse de déconstruire les frontières entre nature et culture ou de travailler sur la parenté, la religion ou le rituel. C'est sans doute avant tout une affaire de goût, mais ce n'est pas exactement ma façon de pratiquer l'anthropologie. Depuis mon premier terrain au Gabon, mon parcours scientifique ressemble moins à un sillon rectiligne qu'à un cheminement marqué par une série de déplacements et d'inflexions successives. Il n'y a pas une question centrale qui animerait toutes mes recherches et me dicterait de nouveaux terrains en fonction d'une problématique définie à l'avance. Ce sont au contraire mes différents séjours de terrain qui m'ont offert de nouveaux objets, parfois par hasard ou presque.

Lors de mon tout premier séjour à Libreville, j'ai par exemple été intrigué par de curieux graffitis ésotériques qui couvraient par centaines les murs de la ville. Quelques années plus tard, j'ai retrouvé leur scripteur, un prophète autoproclamé et un peu fou. Cela m'a alors donné l'idée de travailler sur les rapports entre religion, écriture et pouvoir. De même, la première fois où j'ai entendu parler de la rumeur des « voleurs de sexe », j'étais sur le terrain au Gabon pour étudier le Bwiti. Après ma thèse, j'ai décidé d'enquêter sur cette rumeur qui avait en réalité circulé dans une large partie de l'Afrique. Cette enquête m'a amené de fil en aiguille à travailler

---

<sup>1</sup> Sur la distinction entre cultes centraux et cultes périphériques, voir Lewis (1971).

sur d'autres histoires du même genre. C'est dans ce cadre que je suis parti pour la première fois au Sénégal pour étudier une mystérieuse rumeur d'« offrande de la mort » qui avait circulé dans le pays l'année précédente. Et c'est au cours de ce séjour que m'est venue l'idée d'étudier ensuite la lutte sénégalaise, après être allé par curiosité assister à des combats au stade.

De terrain en terrain, toutes mes recherches ont néanmoins été guidées par une conviction : la primauté de l'enquête ethnographique. Cela peut paraître banal tant est devenue suspecte la figure de l'anthropologue théoricien qui n'aurait jamais fait de terrain. Mais au-delà de la nécessité évidente pour un anthropologue d'avoir lui-même pratiqué l'ethnographie pour nourrir ses analyses et être ensuite capable de lire plus finement les travaux de ses collègues, il me semble important de ne pas considérer uniquement celle-ci comme une étape préliminaire de la recherche, mais plutôt comme une pratique qui doit être continuée tout au long de la carrière en retournant régulièrement sur le terrain ou en en ouvrant de nouveaux. En somme, un anthropologue est et doit rester un ethnographe<sup>1</sup>. Cette conviction nourrit chez moi une certaine méfiance – ou en tout cas une réticence – à l'égard des grandes généralisations. Je peux admirer les systèmes théoriques échafaudés par mes collègues, mais je n'éprouve que peu d'appétence pour en construire moi-même. Quelques années après ma thèse, un anthropologue, fervent structuraliste, m'avait demandé quand est-ce que j'allais enfin me décider à écrire les « Ritologiques », en appliquant au rituel la méthode comparatiste utilisée par Lévi-Strauss pour étudier la mythologie amérindienne. J'avoue que l'idée ne m'a même jamais effleuré. Cela peut sembler paradoxal pour quelqu'un qui vient de la philosophie, qui a été formé au sein du Laboratoire d'anthropologie sociale et qui en est toujours membre aujourd'hui<sup>2</sup>.

Le modèle tripartite proposé par Lévi-Strauss (1958a), enchaînant l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie dans un mouvement d'abstraction allant du singulier vers le général à travers l'usage de la méthode comparatiste, offrait assurément un cadre épistémologique solide pour asseoir la légitimité scientifique de la discipline. De fait, je continue d'enseigner chaque année à mes étudiants que la comparaison est l'un des principaux procédés d'élaboration du savoir anthropologique. Cependant, un savoir produit par abstraction et généralisation s'expose au risque de la décontextualisation. En détachant les données ethnographiques de leur contexte d'occurrence, on court le danger de céder à l'illusion scolastique dénoncée par Pierre Bourdieu (1997) : une appréhension trop théorique du monde social aura des chances de rater les enjeux pratiques des acteurs et des situations dans lesquelles ils se trouvent pris. C'est pour cette raison que la pratique continue de l'ethnographie me paraît constituer un garde-fou salutaire.

Sur le plan épistémologique, je me sens plus d'affinités avec l'anthropologie pragmatique proposée par Jean Bazin (2008). Ce dernier cherchait à redonner toute sa dignité au « rez-de-chaussée ethnographique » en soulignant que le travail de l'anthropologue consiste à produire de bonnes descriptions de situations sociales observées sur le terrain et que ces études de cas,

---

<sup>1</sup> Cela implique d'enseigner l'ethnographie aux étudiants, à l'encontre de la « mystique » du terrain qui voudrait que celui-ci reste avant tout une expérience personnelle. J'ai ainsi enseigné les méthodes ethnographiques à l'université Lyon-2 et à l'ENS, que cela soit en cours ou par la pratique en stage de terrain.

<sup>2</sup> Je mentionne également au passage, au titre des responsabilités administratives, que je suis membre élu du conseil de laboratoire du LAS depuis 2014.

aussi singulières soient-elles, visent en réalité déjà une certaine généralisation. La description ethnographique et la théorisation anthropologique ne doivent pas être pensées comme deux moments disjoints de la recherche, mais comme une seule et même opération. C'est ce qui m'a poussé à mettre en avant le paradigme de l'enquête dans mes propres recherches. Je me suis appliqué à décortiquer méticuleusement des objets délimités par l'enquête, même s'ils pouvaient paraître singuliers au premier abord, pour retirer tout le suc anthropologique de ces études de cas. Dans mes travaux sur les rumeurs, j'ai par exemple tenté de « faire cas » de ces histoires insolites en montrant qu'on pouvait en tirer des questions susceptibles d'enrichir notre compréhension du monde social<sup>1</sup>. L'écriture anthropologique repose en définitive sur un équilibre souvent difficile à trouver entre l'ancrage ethnographique et la progressive montée en généralité ou la conceptualisation théorique. En cette matière, il me semble important de maintenir le principe de non délégation du travail scientifique, du terrain jusqu'à la théorie, afin d'éviter de reproduire les vieux travers de l'anthropologie de cabinet.

Depuis mon premier terrain au Gabon en 2000, je me définis comme « africaniste ». En l'espace de presque vingt ans, j'ai effectué une douzaine de séjours de terrain en Afrique, d'une durée allant d'un mois à un an, au Gabon jusqu'en 2008, puis au Sénégal à partir de 2011. J'ai également fait un bref détour par Cuba en 2012, mais c'était pour m'intéresser à une religion afro-cubaine. Parallèlement à ces recherches, j'ai assuré des enseignements de licence et de master sur les sociétés d'Afrique subsaharienne à l'université Lyon-2<sup>2</sup>. En collaboration avec Michèle Cros, j'y ai également animé un atelier doctoral avec des étudiants africanistes, travail collectif qui a débouché sur la publication d'un livre autour du thème de la mort (Cros et Bonhomme 2008). Même si les découpages académiques par aires culturelles induisent une spécialisation qui risque de se faire au détriment d'une anthropologie générale à laquelle je crois pourtant fermement, il me semble qu'il y a un sens à se revendiquer africaniste. Ce n'est pas faire injure que de dresser le constat d'un certain essoufflement de l'anthropologie africaniste. Le temps semble loin où celle-ci jouait un rôle clé dans la discipline, que l'on pense à l'anthropologie structuralo-marxiste de Claude Meillassoux, Emmanuel Terray et Pierre-Philippe Rey ou à la socio-anthropologie de Georges Balandier, mais aussi, au-delà de l'hexagone, à l'anthropologie sociale britannique ou à l'école de Manchester. Beaucoup d'éminents africanistes sont désormais à la retraite et, en France en tout cas, il reste peu de professeurs d'anthropologie spécialisés sur l'Afrique subsaharienne à l'université (il n'y en a par exemple plus aucun à Nanterre). Certains ont en outre délaissé le continent africain pour travailler sur des terrains plus proches. Dans le même temps, le centre de gravité du champ de l'africanisme a progressivement basculé de l'ethnologie vers la science politique et l'histoire<sup>3</sup>. Dans ce contexte de crise relative, il me paraît d'autant plus important de défendre l'anthropologie africaniste, surtout à rappeler que l'Afrique est le continent qui connaît la plus

---

<sup>1</sup> Sur l'intérêt de la « pensée par cas » en sciences sociales, voir Passeron et Revel (2005).

<sup>2</sup> À l'ENS, les effectifs en anthropologie sont trop peu nombreux pour justifier des enseignements d'aires culturelles. J'y assure donc des cours d'anthropologie générale (en master et dans le cadre du diplôme d'établissement), à côté d'enseignements thématiques régulièrement renouvelés.

<sup>3</sup> On notera toutefois que certains historiens et politistes africanistes ont des affinités marquées avec l'anthropologie, par exemple Jean-François Bayart ou encore François-Xavier Fauvelle, récemment élu à la première chaire permanente du Collège de France consacrée à l'Afrique.



forte croissance démographique, qui possède la population la plus jeune et qui s'urbanise le plus rapidement.

Comme tout récit de vie, l'exercice de l'ego-histoire fait inévitablement courir le risque de tomber dans l'illusion biographique (Bourdieu 1986) en cherchant à tout prix à donner rétrospectivement une cohérence apparente à une tranche d'existence. S'il faut tout de même trouver un sens à un parcours scientifique en partie guidé par les opportunités et les hasards du terrain, je dirais que celui-ci a reposé sur l'élargissement progressif de mes recherches depuis ma thèse de doctorat. Mes travaux articulent quatre volets thématiques partiellement liés : le rituel, le prophétisme, la sorcellerie et le sport. J'ai commencé par m'intéresser au rituel en étudiant les traditions religieuses du Gabon. J'ai notamment porté mon attention sur les logiques de la parole rituelle. Pour comprendre les dynamiques contemporaines du champ religieux, je suis ensuite revenu sur les transformations historiques par lesquelles il est passé depuis l'époque coloniale. Cela m'a conduit à m'intéresser aux prophétismes africains, en particulier à la question des rapports entre religion, pouvoir et écriture. Ayant d'abord été confronté à la sorcellerie par le biais de mon travail avec les *nganga* au Gabon, j'ai ensuite été amené à étudier des rumeurs sorcellaires ayant circulé à une échelle bien plus vaste, telles les histoires de voleurs de sexe qui ont touché une bonne partie du continent africain. Enfin, plus récemment, j'ai mené des recherches sur la lutte sénégalaise, sport extrêmement populaire dans ce pays. En associant enquête de terrain et travail d'archives, je me suis intéressé aux transformations de pratiques villageoises traditionnelles en un sport-spectacle moderne.

Comme on l'entraperçoit, la série d'élargissements au cœur de mon parcours scientifique a porté aussi bien sur les objets de recherche que sur les échelles d'analyse et les méthodes d'enquête. Je suis parti d'un intérêt pour les traditions rituelles pour mettre ensuite davantage l'accent sur les dynamiques de la « modernité » en Afrique, qu'il s'agisse de la modernité religieuse, des médias, des nouvelles technologies ou du sport. Même si j'ai pratiqué l'enquête en milieu villageois et que je continue ponctuellement de le faire (en pays sérère par exemple), je me suis progressivement de plus en plus attaché à des terrains urbains. Il ne s'agit pas seulement de travailler en ville, mais bien de travailler sur la ville en cherchant à étudier les dynamiques sociales du fait urbain. En termes d'échelles, j'ai été conduit à élargir ma focale d'analyse en passant de situations locales à des perspectives plus globales. Dans mon travail sur le rituel, je suis parti de situations d'interaction en face-à-face pour m'intéresser ensuite à la circulation transnationale des pratiques et des représentations, que cela soit à travers l'étude de la diffusion des rumeurs ou de celle de la mondialisation sportive. Je n'ai toutefois pas abandonné l'approche « micro », en réalité consubstantielle à l'enquête de terrain, au profit d'une approche « macro ». Je me suis plutôt efforcé de faire constamment varier les échelles d'analyse en adoptant une approche multi-scalaire des faits sociaux.

En termes de méthodes, je reste viscéralement attaché au terrain malinowskien, qui repose sur l'immersion de longue durée et l'observation participante. Mais j'ai eu l'occasion de pratiquer d'autres techniques d'enquête de manière complémentaire. Dans mon travail sur les rumeurs et sur la lutte sénégalaise, j'ai mis à profit la méthode de l'ethnographie multi-sites (Marcus 1995) pour suivre le fil des phénomènes que j'étudiais. J'ai également pratiqué l'enquête collective. J'ai par exemple participé au programme interdisciplinaire « Sur les traces de Paul du Chaillu au Gabon ». Il s'agissait d'un programme financé par le CNRS et réunissant anthropologues, linguistes, historiens, naturalistes, primatologues et médecins, qui a donné lieu

à la publication d'un ouvrage (Hombert et Perrois 2007) et à la réalisation d'un documentaire (Fage 2007). Par la suite, j'ai mené plusieurs terrains en tandem, à Cuba avec Katerina Kerestetzi et au Sénégal avec Julien Bondaz, puis Laurent Gabail et, de manière plus ponctuelle, Grégory Delaplace.

À côté de l'enquête de terrain, j'ai en outre été poussé à utiliser des sources de presse et à réfléchir sur leur usage raisonné en anthropologie. J'ai aussi de plus en plus systématiquement doublé mes enquêtes ethnographiques par des enquêtes historiques, en travaillant par exemple sur les archives administratives et missionnaires de l'Afrique équatoriale française et du Congo belge. L'association de ces différentes méthodes m'a permis de donner à mes recherches plus d'épaisseur historique, mais aussi sociologique. Mon parcours est en effet marqué par un rapprochement graduel avec l'histoire et la sociologie. Du fait de ma formation à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, je suis attaché à l'idée de l'unité fondamentale des sciences sociales par-delà leurs frontières disciplinaires et à la complémentarité de leurs méthodes. Bien que je sois anthropologue avant tout, je me définis aussi plus largement comme chercheur en sciences sociales.

Sur le plan thématique, mon travail s'inscrit au carrefour de l'anthropologie des faits religieux et de l'anthropologie de la communication, deux domaines spécialisés que j'ai enseigné en licence et en master tant à l'université Lyon-2 qu'à l'École normale supérieure. Mes principaux objets d'investigation portent sur les faits religieux au sens large : le rituel, l'initiation, le prophétisme, la magie et la sorcellerie, objets classiques de l'anthropologie sociale. Mes recherches s'inscrivent en outre pour une large part dans le programme de l'anthropologie de la communication tel que Dell Hymes l'a défini (Hymes et Gumperz 1964). Lorsque j'ai été recruté comme maître de conférences à l'université Lyon-2 en 2006, c'était d'ailleurs sur un poste fléché en anthropologie de la communication et j'ai eu par la suite l'occasion de rédiger une notice encyclopédique pour présenter ce courant de recherches (Bonhomme 2019a). Celui-ci s'est développé aux États-Unis davantage qu'en France où il n'a jamais bénéficié d'une reconnaissance académique aussi grande. Il s'intéresse aux rapports entre langage, culture et société en adoptant une approche ethnographique des échanges langagiers et, de manière plus générale, des pratiques de communication verbale et non-verbale. L'anthropologie de la communication envisage le langage comme une ressource culturelle dont les usages sont régis par des normes variables selon les sociétés et comme un outil servant à communiquer, mais aussi à agir sur autrui et sur le monde. De fait, l'étude des interactions langagières et, plus largement, de la communication se trouve au cœur de la plupart de mes recherches, qu'il s'agisse d'étudier la parole divinatoire, la passation de serment, les pratiques d'écriture, la circulation de rumeurs, les usages sociaux du téléphone portable ou encore la production et la réception de l'information journalistique.

La question des pouvoirs de la parole constitue ainsi l'un des principaux fils directeurs de mes recherches. Je cherche à comprendre comment, dans différents contextes socioculturels, la parole est dotée d'une efficacité propre par les participants eux-mêmes. Certes, cet intitulé peut paraître trompeur, car il est à la fois trop peu précis et pas assez large. Trop peu précis, car je me suis surtout intéressé à la parole rituelle et religieuse, même si je me suis également penché sur la parole ordinaire et sur d'autres types de discours. Pas assez large, car mon enquête sur la lutte sénégalaise insiste davantage sur le corps que sur la parole, qu'il s'agisse de décrire des gestes sportifs ou d'étudier l'investissement social dont le corps fait l'objet. Cela dit, la question

des pouvoirs de la parole reste encore présente, puisque ce travail sur la lutte débouche sur une réflexion sur les logiques sociales de la notoriété et insiste sur le poids des médias dans la consécration sportive, les éloges des griots et les enjeux de réputation à l'échelle du quartier.

## 1. Rituel. Paroles, actions et images

Le premier volet thématique de mes recherches porte sur la parole en contexte rituel. À partir d'une ethnographie des traditions initiatiques du Gabon, je me suis intéressé à différents genres de discours rituels (divination, invocation, serment, ordalie, malédiction, etc.) afin d'étudier comment la parole est dotée de pouvoirs spécifiques par les participants eux-mêmes. Dans ce cadre, j'ai également étudié l'articulation de la parole avec les autres registres d'expression mobilisés par le rituel, en particulier l'action, la musique, les images et les artefacts matériels. En portant mon attention sur les images et les objets, j'ai aussi été amené à examiner de quelles façons la figure du Blanc intervenait dans ces traditions religieuses depuis l'époque coloniale. Le rituel représente en effet une scène sur laquelle la situation coloniale peut être rejouée.

### *L'action rituelle*

Depuis ma thèse consacrée au Bwiti, je me suis intéressé aux systèmes initiatiques d'Afrique centrale en portant mon attention aussi bien sur leurs aspects traditionnels que sur leurs transformations les plus contemporaines. Peu après mon doctorat, je me suis d'ailleurs attaché à dresser un état des lieux de l'anthropologie religieuse au Gabon en dirigeant un numéro des *Cahiers gabonais d'anthropologie* rassemblant des contributions de collègues gabonais, français et américains sur le sujet (Bonhomme 2006a). De manière plus générale, j'ai également rédigé une série de notices encyclopédiques sur des concepts classiques de l'anthropologie des religions : les rites de passage (Bonhomme 2008a), l'initiation (Bonhomme 2010a), la magie et la sorcellerie (Bonhomme 2010b, Bonhomme 2013).

Mon ethnographie du Bwiti a été menée en dialogue étroit avec d'autres spécialistes du Gabon travaillant sur des thématiques voisines, en particulier André Mary et Joseph Tonda, mais aussi James Fernandez, que j'ai rencontré lors d'un séjour postdoctoral au département d'anthropologie de l'université de Chicago en 2004. J'ai d'ailleurs traduit l'un de ses articles dans le numéro des *Cahiers gabonais d'anthropologie* que j'ai dirigé (Fernandez et Fernandez 2006). Soutenue à la fin de l'année 2003, ma thèse a été publiée quelques années plus tard dans une version remaniée dans la collection « Chemins de l'ethnologie », coéditée par les éditions du CNRS et celles de la MSH, sous le titre : *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)* (Bonhomme 2006c). Dans cet ouvrage, je décris le parcours rituel du Bwiti en insistant sur les logiques de la reproduction initiatique.

C'est l'infortune qui amène un profane à se faire initier après la consultation d'un devin-guérisseur (*nganga*) qui fait souvent également office de père initiateur. Pendant toute une nuit, le novice (*banzi*) gavé d'iboga fixe un miroir dans lequel il voit apparaître des visions. Celles-ci lui permettent d'identifier le ou les sorciers supposément responsables de ses maux. C'est le plus souvent un proche parent, mais cela peut aussi être un voisin ou un collègue de travail. L'initié parvient à démasquer son persécuteur et à le prendre en flagrant délit, par exemple en le voyant en train d'enterrer des « fétiches » dans la maison de sa victime. Les visions mettent

également en scène la défaite du sorcier et la délivrance du malheur. L'initié va même souvent jusqu'à mettre à mort son persécuteur, retournant ainsi la relation sorcellaire. Ayant défait le sorcier, il réussit à couper les liens dans lesquels celui-ci le tenait emprisonné. L'image de la corde et la métaphore du blocage sont en effet les façons les plus communes de parler du malheur dans lequel la victime se débattait jusque-là sans réussir à s'en extraire. L'analyse des visions, de leur mise en récit et de leurs effets plus concrets, mais aussi des autres rituels de guérison pratiqués par les *nganga*, m'a ainsi donné l'occasion d'examiner à nouveaux frais la question de l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss 1958b). En rejouant dans le miroir rituel la relation entre l'initié et ses sorciers, l'initiation constitue un drame social, pour reprendre le concept de Victor Turner (1969), anthropologue dont l'approche à la fois processuelle et symbolique du rituel a représenté une importante source d'inspiration dans mon travail. De manière très classique en Afrique, l'idiome de la sorcellerie permet d'exprimer les tensions et les jalousies qui couvent dans la famille. L'initiation n'amène cependant aucune réconciliation, d'où l'inadéquation des tentatives d'explication fonctionnaliste. Il ne s'agit pas d'apaiser les tensions comme dans les rituels d'affliction étudiés par Turner (1968). Il s'agit plutôt de donner à l'initié les moyens de lutter à armes égales avec son sorcier.

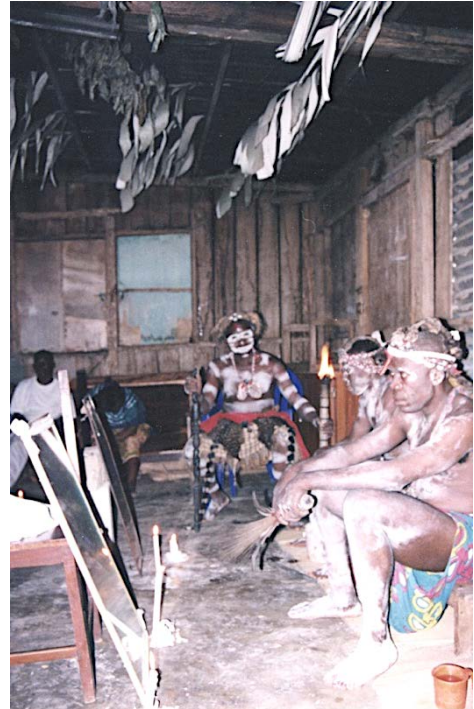


Figure 2. Deux banzi pendant l'initiation

L'initiation n'est que le début d'un long parcours rituel (mais que seule une fraction des initiés décideront de suivre). À son terme, l'initié pourra à son tour donner l'iboga à des novices et exercer comme devin-guérisseur. Afin de mettre au jour les logiques de la reproduction initiatique, mon analyse s'est focalisée sur les contextes interactionnels de la construction du sujet initié. Le parcours initiatique opère en effet une transformation progressive de la personne, à travers un triple processus dont la figure des ancêtres représente le dénominateur commun. Premièrement, l'initié doit acquérir un savoir secret fondé sur l'usage symbolique de la pensée analogique. Il s'agit d'un savoir interminable, puisque seuls les ancêtres sont supposés le détenir dans son intégralité. Selon la formule consacrée, « le Bwiti ne finit jamais », car il ne s'achève que lorsque l'initié meurt et devient à son tour un ancêtre. L'enseignement religieux repose donc moins sur la transmission d'une cosmologie cohérente que sur un type spécifique de discours symbolique qui reconduit le pouvoir des aînés sur les cadets (les ancêtres étant en quelque sorte des archi-aînés).

Deuxièmement, l'initié doit apprendre à maîtriser les pouvoirs de la parole divinatoire grâce à l'ingestion d'esprits auxiliaires qui renvoient eux aussi aux ancêtres. Appelée « parole du Bwiti », la parole divinatoire est un discours d'autorité qui prétend à la vérité<sup>1</sup>. En analysant les interactions verbales et non-verbales entre le devin et son patient, j'ai montré que la

<sup>1</sup> Sur le lien entre parole et vérité, voir l'ouvrage classique de Détiéne (1967) sur la Grèce archaïque.

divination représentait une sorte de piège (explicitement pensé par analogie avec la chasse) qui permettait au premier de saisir l'expérience malheureuse du second dans un jeu de signes visibles et d'énoncés. Troisièmement, l'initié doit faire l'acquisition de « fétiches » (*maganga*) dont l'ingrédient principal est en principe tenu secret jusqu'au terme du parcours initiatique. Il apprend alors qu'il s'agit de fragments d'ossements d'ascendants défunts, en particulier de leur crâne. Ces artefacts ne sont pas tant des objets de culte que des représentants hybrides de la figure des ancêtres et de celle de l'initié. Le rapport entre l'initié et ses « fétiches » constitue ainsi une forme de médiation de la personne et de son intentionnalité, permettant de construire la figure d'un « homme compliqué » distinct des individus ordinaires.

Le Bwiti permet de mettre en scène l'ordre des relations sociales en les rejouant dans le miroir initiatique. L'initiation instaure un autre type de rapport à soi et à autrui en opérant une recomposition de la relation aux sorciers, aux ancêtres, aux autres initiés, mais aussi aux femmes (traditionnellement exclues du rituel). Ces relations rituelles sont marquées du sceau de l'ambivalence. Les femmes ignorent-elles vraiment tout des secrets des hommes, alors que ce sont elles qui sont censées les avoir découverts à l'origine ? Est-ce son propre reflet ou celui du sorcier que le novice voit dans le miroir ? Les pensées qui viennent à l'esprit du devin lui sont-elles envoyées par les ancêtres ou s'agit-il de ses propres intuitions ? Cette ambiguïté, consciemment assumée par les initiés, m'a poussé à utiliser le concept de piège à pensée, proposé par Pierre Smith (1984) pour étudier le jeu des simulations et dissimulations au cœur des performances rituelles telles que les sorties de masques, puis repris par Pascal Boyer (1988) dans sa monographie sur les épopées des Fang du Gabon. Ces pièges à pensée sont au principe de l'implication des initiés dans le culte et organisent le type de croyance réflexive propre au rituel. Au plus loin de l'adhésion crédule, cette croyance fait au contraire la part belle au doute et même au scepticisme.

En déplaçant le regard des structures symboliques vers les dynamiques d'interaction, mon travail invitait à un renouvellement théorique de l'anthropologie du rituel. J'entendais montrer que le rituel est moins affaire de croyances et de symboles que de contextes et de relations. Cette approche doit beaucoup à Michael Houseman et Carlo Severi et à leur relecture du rituel du Naven étudié par Bateson chez les Iatmul de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Houseman et Severi 1994). Ces deux figures intellectuelles ont beaucoup compté pendant mes années de formation. La fréquentation de leurs séminaires, d'innombrables discussions avec eux, la participation à des programmes de recherche et des publications collectives ont été des jalons importants de ma socialisation professionnelle. Autour d'eux, nous formions un petit groupe de jeunes anthropologues qui partageons leur intérêt pour le rituel et leur approche pragmatique et relationnelle : Pierre Déléage, Emmanuel de Vienne, Grégory Delaplace, Laurent Gabail, Olivier Allard, Arnaud Halloy, François Berthomé, Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca, Charles Stépanoff, David Berliner, Laurent Berger. Ces pairs générationnels ont eux aussi joué un rôle crucial dans mon parcours en suscitant un climat de vive émulation intellectuelle.

Sous l'influence de Michael Houseman, Carlo Severi et Philippe Descola, je me suis intéressé à l'anthropologie cognitive, notamment aux travaux de Dan Sperber (1996), Pascal Boyer (1990) et Maurice Bloch (1998), mais aussi à ceux qui portaient davantage sur les aspects interactionnels et linguistiques de la socialité humaine (Enfield et Levinson 2006). À la suite d'autres anthropologues tels que David Berliner et Ramon Sarró (2007), je m'intéressais en particulier à l'anthropologie cognitive des faits religieux. Le pari était que des travaux de

psychologie cognitive pourraient aider à mieux comprendre la formation des croyances religieuses ou les processus de la transmission culturelle (Bonhomme 2006d). Cet intérêt pour la cognition s'inscrivait dans la droite ligne de la vocation universaliste du savoir anthropologique défendue par Lévi-Strauss. Si les anthropologues sont souvent amenés à mettre en avant le relativisme culturel afin de déconstruire les évidences du sens commun, une position trop radicalement relativiste empêche tout projet de comparaison en rendant les faits ethnographiques incommensurables les uns par rapport aux autres. Fermement universaliste, l'anthropologie cognitive cherche au contraire à montrer ce que les particularités ethnographiques doivent à certains invariants de l'esprit humain. Les approches cognitives n'ont cependant en général pas bonne presse dans les sciences sociales, ce que j'ai appris à mes dépens. Au moment où je cherchais à me faire recruter, on m'a plusieurs fois sommé de me justifier d'avoir cité Sperber ou Boyer dans un projet de recherche. Le premier article que j'ai écrit après ma thèse adoptait une approche cognitiviste, de manière certes sans doute maladroite et inutilement provocatrice. Sa soumission à l'une des principales revues françaises d'anthropologie m'a valu une brutale fin de non-recevoir. Pour toute réponse, j'ai reçu une lettre furibonde du directeur de publication dans laquelle il me conseillait d'arrêter l'anthropologie. Je n'ai pas suivi son conseil et l'article a finalement été publié dans *Social Anthropology*.

Au début des années 2000, avec un petit groupe d'amis anthropologues, nous dialoguions régulièrement avec des étudiants en sciences cognitives, pour l'essentiel des élèves de Sperber qui s'intéressaient à la question de la transmission culturelle, à l'image d'Olivier Morin (2011). Ce dialogue a abouti en 2007 à la participation conjointe à un colloque réunissant cognitivistes et anthropologues et intitulé « Des philosophes sur le terrain. Les approches évolutionnaires et cognitives en sciences sociales ». Cet intérêt pour l'anthropologie cognitive s'est également traduit par le fait que, juste après ma thèse, j'ai bénéficié d'un post-doctorat de la Fondation Fyssen, dont la vocation est de soutenir « les recherches relatives à la compréhension des processus cognitifs chez l'homme et l'animal, ainsi que ses fondements biologiques et culturels ». Pendant plusieurs années, j'ai en outre enseigné en collaboration avec Pierre Déléage un cours d'introduction à l'anthropologie de la connaissance au sein du master d'études cognitives de l'École normale supérieure, afin de faire découvrir l'anthropologie à des étudiants qui, pour la majorité d'entre eux, n'avaient aucune formation en sciences sociales.

À la fin des années 2000, je me suis cependant progressivement éloigné de l'anthropologie cognitive. Les approches historiques et sociologiques ont en effet pris plus d'importance dans mon travail, ce qui rend plus difficile le type de généralisation auquel prétend habituellement l'anthropologie cognitive. Cet éloignement tient également au fait que les échanges avec les cognitivistes ont en réalité souvent tourné au dialogue de sourds. Ils nous reprochaient de nous engluer dans des détails ethnographiques sans importance et de ne pas livrer des analyses à la hauteur des enjeux théoriques de l'étude de la cognition humaine. À l'inverse, nous leur reprochions des généralisations hâtives fondées sur des protocoles expérimentaux guère convaincants et un réductionnisme trop peu soucieux de la complexité des faits sociaux. Le projet hégémonique visant à « naturaliser » les sciences sociales me semblait en outre de plus en plus suspect. Cela dit, je continue de penser qu'il est important d'essayer de jeter des ponts entre sciences sociales et sciences cognitives. Même difficile, le dialogue reste plus productif que la censure dogmatique ou l'ignorance mutuelle. De fait, mes cours d'anthropologie à

l'École normale supérieure sont régulièrement suivis par des étudiants du département d'études cognitives et j'espère réussir à les convaincre de l'intérêt inestimable des sciences sociales et de leurs méthodes.

Même si, après ma thèse, j'ai été amené à élargir mes objets de recherche, je suis resté fidèle à l'approche relationnelle du rituel, comme en témoigne plusieurs de mes publications récentes. En collaboration avec Magali De Ruyter, une ethnomusicologue, et Guy-Max Moussavou, un anthropologue gabonais, je me suis par exemple intéressé aux relations rituelles entre les Pygmées Babongo et leurs voisins au Gabon (Bonhomme, De Ruyter et Moussavou 2012). Les liens réguliers que les Pygmées d'Afrique centrale entretiennent avec les populations voisines sont un aspect essentiel de leur vie sociale. Nous avons étudié la mise en scène rituelle de ces relations interethniques en nous demandant de quelle manière les rites initiatiques jouaient des relations sociales nouées hors de leur contexte. Cela nous a permis d'aborder des questions aux enjeux anthropologiques plus larges, par exemple l'articulation entre rituel et organisation sociale ou encore le rapport entre mythe et rite. Pour répondre à ces questions, nous nous sommes efforcés de ne pas confiner le cas des Pygmées dans une ethnologie aux contours trop étroits, mais nous avons cherché à l'insérer dans le cadre plus général des logiques rituelles et de leurs dynamiques de transformation au sein de l'espace régional. En effet, la position des Babongo vis-à-vis de leurs voisins est homologue à celle des femmes vis-à-vis des hommes. Hors du contexte initiatique, les Babongo et les femmes sont en position subordonnée dans la relation de complémentarité hiérarchique qui les lie respectivement aux populations voisines et aux hommes. Le Bwiti inverse cette relation en attribuant la paternité mythique du rituel aux Pygmées et aux femmes. Cette origine mythique est mise en scène à travers leur participation effective aux cérémonies. Les Babongo et les femmes restent cependant confinés au rôle d'acteurs subalternes dans un rituel entièrement organisé du point de vue des aînés masculins. Le Bwiti joue en effet un rôle central dans la reproduction de la domination des aînés masculins sur les cadets, les femmes et les dépendants à l'échelle de la communauté villageoise.

Les profondes transformations du Bwiti au cours du vingtième siècle ont néanmoins changé la donne. L'essor du Bwiti Misoko depuis les années 1980 représente un tournant important. Cela traduit un processus de périphérisation de l'initiation masculine : infléchissement thérapeutique, distension du lien au culte des ancêtres, affaiblissement de la domination des aînés masculins. La déconnexion du rituel par rapport à l'organisation sociale locale rend alors possible l'émancipation des acteurs subordonnés. Les cadets investissent massivement la sphère initiatique, notamment en milieu urbain, tenant de court-circuiter les aînés. Les femmes sont également de plus en plus présentes et n'hésitent plus à contester l'autorité religieuse des hommes en revendiquant leur autonomie. Les Pygmées Babongo, enfin, cessent d'être de simples animateurs rituels au service de leurs voisins pour devenir des initiateurs réputés. D'une certaine manière, en devenant des acteurs à part entière du rituel, les Babongo et les femmes accomplissent le mythe d'origine du Bwiti. Comme on le voit, l'approche relationnelle s'avère particulièrement utile pour comprendre les transformations contemporaines du champ thérapeutico-religieux et des rapports de pouvoir qui les sous-tendent.

Les anthropologues ont le plus souvent adopté un point de vue normatif sur le rituel en se focalisant sur son script liturgique. C'est d'ailleurs l'approche que j'avais suivie dans ma monographie sur le Bwiti. Dans un article plus récent, j'ai pris le contre-pied de cette approche



en examinant un incident survenu au cours d'une cérémonie (Bonhomme 2018a). Le geste inattendu d'un initié a été interprété comme un acte délibéré de sorcellerie et a conduit à son excommunication. L'étude détaillée de cet incident m'a donné l'occasion de poser des questions de portée plus générale à propos du rituel. Si tout rituel repose sur un ordre liturgique, ce dernier doit se réaliser dans des performances singulières. Le rituel se trouve dès lors exposé à l'imprévu, puisque la performance risque toujours de s'écarter du script dont elle est censée être la traduction en actes. Cela peut aller du simple accroc dans la procédure jusqu'à l'échec complet du rituel (Hüsken 2007). S'intéresser à un incident permet alors de déplacer l'attention du script vers la relation que celui-ci entretient avec la performance. Quel rapport existe-t-il entre les conduites des acteurs et l'ordre liturgique qui est censé les régir ? À quoi reconnaissent-ils un écart de conduite et comment y réagissent-ils ? Ces questions ne sauraient être tranchées *in abstracto*, car elles dépendent de l'idéologie locale du rituel, c'est-à-dire d'un ensemble de représentations normatives à propos de sa nature et de son fonctionnement. Ces évaluations locales, ainsi que les désaccords et les conflits qu'elles engendrent parfois, témoignent de la nature réflexive du rituel (Højbjerg 2002).

Le Bwiti se présente comme un rituel centré sur un ordre liturgique supposément légué par les ancêtres. Les écarts de conduite sont cependant inévitables en raison de plusieurs facteurs structurels. La multiplication des branches du Bwiti, l'autonomie des communautés religieuses locales, la circulation des initiés d'un temple à l'autre, tout cela crée une situation de pluralisme normatif. Il n'y a donc pas toujours de consensus entre les participants à propos du déroulement du rituel. Tout l'enjeu est alors de savoir si les écarts de conduite seront perçus comme de simples variations sans importance ou comme des fautes méritant sanction. Les conflits d'interprétation que cela suscite sont surdéterminés par les enjeux de pouvoir entre les initiés qui aspirent à faire carrière et qui cherchent par conséquent à s'imposer en prenant des initiatives pour se démarquer de leurs rivaux. L'ambitieux pourra se voir accuser de mal faire ou, pire encore, de faire le mal – les accusations de sorcellerie étant, comme souvent, associées à des situations de compétition. Ces rivalités de pouvoir confèrent aux cérémonies des enjeux contextuels qui les tirent du côté de la performance et les éloignent du strict respect de l'ordre liturgique.

### *Paroles en actes*

Même si tous deux défendent une approche pragmatique du rituel, Michael Houseman et Carlo Severi ne mettent pas tout à fait l'accent sur les mêmes aspects, le premier insistant davantage sur l'action, le second sur la parole. Mes collaborations scientifiques avec Carlo Severi m'ont amené à mettre moi aussi la question du langage au centre de mon travail. En 2007, nous avons ainsi organisé ensemble au musée du quai Branly une journée d'étude intitulée « Anthropologie et pragmatique » faisant échanger anthropologues, linguistes et sociologues. Cela a ensuite donné lieu à la publication d'un volume de la collection *des Cahiers d'anthropologie sociale* intitulé « Paroles en actes » (Severi et Bonhomme 2009). Cette approche anthropologique du langage fait écho aux travaux menés au sein de l'anthropologie linguistique américaine. Grâce à Carlo Severi, j'ai ainsi initié un dialogue avec des chercheurs américains comme Bill Hanks. En 2010, nous avons organisé avec lui une journée d'étude intitulée « Ritual Speech and Subjectivity » à l'université d'Austin au Texas, l'un des hauts

lieux de l'anthropologie linguistique<sup>1</sup>. J'ai en outre traduit l'un de ses articles (Hanks 2009). Il faut noter enfin que je suis membre de l'équipe « Anthropologie linguistique » créée en 2016 au Laboratoire d'anthropologie sociale autour d'Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca et Pierre Déléage.

L'étude anthropologique de la parole s'inscrit dans un dialogue avec la linguistique pragmatique, en particulier la théorie des actes de parole d'Austin (1962) et Searle (1969). Il était logique que les anthropologues se montrent intéressés par une approche qui appréhende l'énonciation comme une forme d'action à part entière. Une approche similaire avait d'ailleurs déjà été esquissée par Malinowski qui proposait en annexe des *Jardins de Corail* (1935) une théorie ethnographique du langage et notamment du « mot magique ». Prétendant accomplir ce qu'elles énoncent, les incantations magiques se prêtent en effet bien à une analyse en termes d'énoncés performatifs (Tambiah 1968). Si elle a suscité l'intérêt des anthropologues, la théorie des actes de parole a cependant également été soumise à leur critique. Michelle Rosaldo (1982) lui reproche par exemple de minorer l'importance de l'ancrage socioculturel des pratiques linguistiques en évacuant la question de leur nature conventionnelle. Quelques années auparavant, Pierre Bourdieu avait formulé une critique similaire dans un article intitulé « Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », republié dans *Ce que parler veut dire* (1982). Il souligne que les conditions de félicité des actes de parole sont sociales et non pas purement linguistiques. Le pouvoir des mots dépend de l'autorité du locuteur, qui dépend elle-même de l'autorité de l'institution au nom de laquelle il parle. Pour illustrer son propos, Bourdieu reprend l'analyse par Benveniste du rôle du sceptre royal dans la Grèce ancienne. C'est le sceptre qui confère au discours son autorité et cet artefact n'est lui-même qu'un insigne représentant l'autorité royale, du « capital symbolique objectivé » selon la formule de Bourdieu.

De manière similaire, chez les Mitsogo au Gabon, un orateur ne se lance jamais dans un discours sans brandir le chasse-mouches qui symbolise l'autorité de la parole. La canne rituelle représente une forme encore supérieure de capital symbolique objectivé, car elle est réservée à l'ordre des juges coutumiers<sup>2</sup>. Le chef de canton, le sous-préfet ou le politicien local qui vient faire une allocution a lui aussi toujours un chasse-mouches à la main. C'est également le cas du devin et de l'initié qui raconte ses visions d'iboga. C'est une façon de lester leur parole d'une certaine autorité et de légitimer socialement leur prétention à énoncer la vérité. Le pouvoir de la parole est donc indexé à un statut social et à des conditions rituelles d'exercice. Cela dit, parmi les devins-guérisseurs urbains, j'ai pu observer une déconnexion relative entre langage

---

<sup>1</sup> Parmi mes expériences internationales, je mentionne également au passage que j'ai eu l'occasion de participer à des colloques ou de donner des conférences en Europe (Grande-Bretagne, Suisse, Belgique), en Amérique (États-Unis, Brésil, Mexique) et en Afrique (Gabon, Sénégal, Nigeria).

<sup>2</sup> Puisque je fais ici allusion à la parole judiciaire, je voudrais rapporter une expérience plus personnelle à ce propos. En 2017, j'ai été tiré au sort pour faire partie d'un jury d'assises et j'ai siégé dans deux procès. Cela a été une expérience ethnographique passionnante, notamment pour quelqu'un qui s'intéresse aux pouvoirs de la parole (étant donné le principe de l'oralité des débats et le fait que la parole soit fortement ritualisée, mais aussi instrumentalisée par les avocats). J'ai accumulé plus de cent cinquante pages de notes autant sur le contenu des affaires que sur le dispositif du procès d'assises. Cela m'a donné l'idée de travailler sur la parole judiciaire, même si je ne sais si j'aurai un jour l'occasion de concrétiser ce projet.

et statut ou, en tout cas, une concurrence exacerbée entre tous ceux qui rivalisent pour exprimer une parole « forte » en cherchant à s'emparer du chasse-mouches. Le pouvoir de la parole y apparaît plus instable, car il se trouve davantage exposé à la contestation.

Selon Bourdieu, c'est un « rite d'institution » qui confère et légitime aux yeux du groupe la prétention à exercer un pouvoir par la parole. Il faut ainsi toute la « magie sociale » du rite d'institution pour que puisse opérer « la magie des mots », celle-ci étant définie comme la « prétention à agir sur le monde social par les mots ». La critique de Bourdieu, aussi efficace soit-elle, me semble néanmoins elle-même critiquable par certains aspects. En arguant que « l'autorité advient au langage du dehors », Bourdieu place le social dans un rapport d'extériorité au langage, au lieu de penser leur circularité. Si tout ce qui est linguistique est irréductiblement social, de manière réciproque, le monde social est en bonne partie constitué par le langage. En affirmant que les actes de parole sont indexés sur le statut social du locuteur, on n'a fait que parcourir la moitié du chemin, car le rite d'institution qui conditionne l'accès à ce statut social repose lui-même sur des actes de parole qui ont une valeur fondatrice. Il faut donc chercher à pénétrer au cœur même de la « magie sociale » du rite qui institue de manière performative le pouvoir de la parole.

Je me suis intéressé à cette question en examinant différents registres d'exercice de la parole. J'ai par exemple étudié le serment et l'ordalie afin d'éclairer les conditions rituelles de l'efficacité des actes de parole (Bonhomme 2014a). En croisant l'anthropologie linguistique et l'anthropologie juridique, j'ai analysé une forme particulière de jurement masculin en vigueur au Gabon. Ce jurement associe le geste et la parole : en même temps qu'il jure, le jureur claque violemment sur les scarifications initiatiques qu'il porte à son bras gauche. Cet acte de parole sert à attester de la véracité de ce qui est dit et à signifier que les propos tenus seront lourds de conséquences. Mais il sert également à engager la responsabilité des personnes devant lesquelles on jure. Le jurement oblige tous les interlocuteurs à respecter leur engagement, dans la mesure où le parjure s'expose à la malédiction du Mwiri, esprit tutélaire de la société initiatique éponyme. Les contextes d'usage de ce jurement vont des situations les plus ritualisées aux conversations les plus ordinaires, du serment le plus solennel lors d'une épreuve ordalique à un simple juron imprécatoire ou une banale formule emphatique dans une conversation.

Décrire le jugement et ses contextes d'usage ne suffit cependant pas. Il faut encore comprendre ce qui fonde la compétence juratoire des locuteurs. Les conditions de félicité de cet acte de parole s'enracinent dans une compétence associée au statut d'homme initié. Les hommes n'accèdent à la pleine responsabilité linguistique qu'à travers l'initiation au Mwiri. Tant qu'ils ne sont pas initiés, les garçons sont assimilés aux femmes et leur parole n'est pas jugée fiable. Cette idéologie linguistique oppose la parole masculine, forte et influente car garantie par le secret initiatique, à la parole féminine, reléguée du côté du bavardage. Le pouvoir du jurement dérive ainsi du pouvoir de l'institution initiatique. Cela fait du jurement un véritable acte institutionnel et non un acte de parole ordinaire. La compétence juratoire repose sur un épisode du rite initiatique qui implique un autre acte de parole. Au cours des rites de passage, les initiateurs racontent aux novices le mythe d'origine du Mwiri selon lequel celui-ci aurait été découvert par des femmes avant que les hommes ne s'en emparent après les avoir sacrifiées. Mais ils auraient ensuite laissé l'esprit mourir en brousse, ce qui les obligerait depuis lors à tenir eux-mêmes son rôle lors des rituels. Sitôt ces révélations faites, les novices doivent

prêter serment de ne jamais divulguer cette supercherie. Le rite d'institution établit ainsi une relation de circularité entre compétence sociale et performance langagière : on ne peut jurer que parce qu'on est initié, mais on n'est initié que parce qu'on a prêté un serment qui exige de taire un secret et de mentir. L'initiation constitue en définitive une procédure d'assermentation de la parole masculine.

Sur un thème voisin, j'ai dirigé le travail de Christian Mayissé en master, puis en thèse en codirection avec Michèle Cros (il aura ainsi été mon premier doctorant). Ses recherches ont porté sur les ordalies au Gabon et plus largement sur le recours à la justice traditionnelle pour trancher des litiges, notamment ceux ayant trait à la sorcellerie. Dans la continuité des travaux de Fisiy et Geschiere (1990), Mayissé a étudié les transformations de la justice coutumière depuis l'époque coloniale et ses rapports avec la justice d'État. Il a examiné les glissements et les ambiguïtés entre justice collective et justice privée, entre violence légitime et justice expéditive, entre ordalie et vengeance. Sa thèse intitulée « Juger par le surnaturel, réponse alternative à la justice pénale au Gabon. Une anthropologie des rites et croyances à caractère pénal » a été soutenue en 2013 à l'université Lyon-2 et a obtenu la mention Très honorable avec les félicitations du jury. Le travail de Mayissé a notamment fait l'objet d'une publication dans le volume des *Cahiers gabonais d'anthropologie* que j'ai dirigé (Mayissé 2006). Après son doctorat, il a été recruté au département d'anthropologie de l'université Omar-Bongo à Libreville<sup>1</sup>.

Comme le montre l'exemple du serment initiatique au Gabon, l'exercice de la parole rituelle met souvent en scène les rapports entre les sexes. La parole masculine est opposée à la parole féminine, alors même qu'elle se fonde en réalité sur elle, ce que le mythe d'origine révèle et ce que les scarifications initiatiques rappellent également (la cicatrice du coude sur laquelle les hommes jurent dessine en effet une vulve stylisée). Pour une femme, jurer en montrant son sexe ou ses fesses constitue une malédiction réputée particulièrement dangereuse. Il y a ainsi tout un champ à explorer concernant les rapports entre genre et langage au Gabon. Ce jeu de miroir entre les sexes est un thème central qui traverse en réalité tout le champ initiatique. Les mythes d'origine de toutes les initiations masculines racontent que celles-ci ont été découvertes par des femmes, un motif qui prévaut assez largement ailleurs dans le monde. Mais au Gabon, ce jeu de miroir se retrouve également sous une forme inversée dans les nombreuses sociétés initiatiques féminines que compte le pays. Lorsque les hommes se sont emparés du Mwiri, ils auraient donné en échange aux femmes le Ndjembe, devenu depuis lors la principale initiation féminine. Celle-ci joue un rôle social important. Quand les initiées du Ndjembe sortent en public et défilent à moitié nu en maudissant les hommes, ces derniers n'en mènent pas large.



Figure 3. Deux initiées au Bwiti

<sup>1</sup> Je dirige actuellement deux autres étudiantes en thèse à l'EHESS : Louise Klein qui travaille sur le champ politique au Somaliland et Lola Daudet qui travaille sur la sexualité féminine à Madagascar.

Du fait de la persistance d'un biais masculin en anthropologie, on ne sait pourtant encore que peu de choses sur les initiations féminines. Il n'existe par exemple aucune monographie sur le Ndjembe. Au Gabon, j'ai côtoyé des femmes initiées, mais je n'ai pas enquêté spécifiquement sur les rites féminins. La division entre les sexes est pourtant un aspect structurant du champ initiatique, les secrets des hommes renvoyant aux secrets des femmes. Tout se passe comme si j'avais essayé d'assembler un puzzle ethnographique dont il me manquait la moitié des pièces pour comprendre le sens général du tableau. Nous manquons d'une revisite par des femmes anthropologues du terrain initiatique au Gabon. S'intéresser davantage au point de vue des femmes permettrait de considérer avec plus de recul les prétentions des initiés masculins à monopoliser les pouvoirs de la parole, en examinant par exemple si les sociétés initiatiques féminines ne véhiculent pas des contre-idéologies à même de saper – ou en tout cas de relativiser – la domination masculine.

À côté du serment, je me suis également intéressé à la parole divinatoire et à la parole visionnaire. Je ne m'étendrai pas outre mesure sur le sujet, ayant déjà eu l'occasion de l'aborder. J'ai par exemple étudié l'articulation entre langage et perception visuelle en revenant sur la question de l'invisible au cœur des visions, mais aussi de la sorcellerie (Bonhomme 2005). Dans cet article, j'ai essayé de mettre en perspective les représentations et les pratiques liées à la sorcellerie et à la contre-sorcellerie au Gabon en les rapportant à certains aspects génériques de la perception et de la cognition, en particulier le rôle de la réciprocité visuelle et de l'identification des visages dans l'interaction sociale. Dans un autre article, je me suis penché sur les rapports entre langage, action et émotion, afin de mieux comprendre les ressorts de l'efficacité symbolique des rituels qui prétendent apporter la « guérison » (Bonhomme 2008b). Les rites d'affliction opèrent un travail sur la souffrance, l'angoisse ou le désarroi, ces émotions constituant une dimension essentielle du malheur. Ce travail sur les émotions illustre bien la nature performative du rituel : il fait quelque chose plus encore qu'il ne dit quelque chose. Dans cette perspective, j'envisage les affects ni comme des sentiments privés, ni comme des signes publics conventionnels, mais plutôt comme les produits émergents d'interactions entre agents. Par rapport au modèle classique de la catharsis rituelle proposé par Max Gluckman (1963), je montre que le rituel opère moins une décharge qu'une transformation progressive des affects. Au cours du processus initiatique, la transformation des relations asymétriques entre le sorcier et sa victime, le devin et son patient, l'initié et l'initiateur permet la conversion d'un affect passif – les pleurs du malade – en un affect actif : une décharge agressive imaginaire contre le sorcier responsable supposé de l'affliction.

Les visions initiatiques ne doivent pas être conçues comme de simples hallucinations privées. Elles font au contraire l'objet d'une construction conjointe entre l'initié et ses initiateurs au cours du rituel. Le dispositif rituel permet ainsi de donner à voir l'invisible, alors qu'en temps ordinaire, la sorcellerie au cœur des visions reste soustraite à la perception. Afin de montrer cette dimension sensible et incarnée de la parole visionnaire, j'ai réalisé un documentaire ethnographique intitulé *Voir l'invisible. Une initiation au Bwiti Misoko* (Bonhomme 2003). Le film suit un homme, appelé Mbongo, pendant son initiation. La première partie se déroule en forêt et montre les rituels de purification et de protection censés garantir le bon déroulement de l'initiation. La seconde partie est centrée autour du récit des visions de l'initié, assis face à un miroir et gavé d'iboga tout au long de la nuit. Le film insiste

en particulier sur ses interactions avec l'initiateur. Dans les visions, trois temps forts sont mis en avant.

Le premier ensemble de visions tourne autour du père de Mbongo, récemment décédé. Il met en scène les rivalités de Mbongo avec le fils de la sœur de son père à propos de l'héritage de ce dernier, pasteur et initié (sachant que, selon le droit coutumier, c'est le neveu utérin qui hérite de son oncle). Dans ses visions, Mbongo démasque son cousin, puis le tue après que celui-ci lui ait avoué qu'il voulait s'appropriier le crâne de son père pour confectionner des « fétiches ». Le second ensemble de visions tourne autour de la mère de Mbongo, paralysée et gravement malade. Les tensions concernent cette fois-ci les relations entre Mbongo et ses frères et sœurs, restés au village auprès de leur mère (alors que Mbongo est parti vivre en ville). Il les suspecte d'être en réalité responsables de la maladie de leur mère. En effet, ils se sont convertis au pentecôtisme et désapprouvent que leur mère fasse partie de la société initiatique du Ndjembe. Dans ses visions, Mbongo se réconcilie avec sa mère, puis s'en prend à sa sœur, qui finit dévorée par un gros serpent, incarnation de la puissance vengeresse du Ndjembe. La dernière série de visions tourne autour de la rencontre de Mbongo avec des Pygmées, figures de l'ancestralité primordiale. Ce sont eux qui lui transmettent son *kombo*, le nouveau nom servant à valider l'initiation en manifestant qu'il est désormais une autre personne.

Comme on l'entraînerait, les problèmes personnels de Mbongo tournent autour de suspicions de sorcellerie liées à des conflits à propos de l'héritage parental. Les visions offrent un lieu d'expression à des conflits familiaux qui ne trouvent pas à s'exprimer autrement. On voit aussi sur quoi repose la logique de l'engagement initiatique : Mbongo vit en ville, où il travaille comme enseignant dans un collège, et il se considérait jusque-là totalement étranger aux histoires de sorcellerie et d'initiation. Il s'y retrouve cependant confronté malgré lui au moment du décès ou de la maladie de ses parents. Ce fardeau familial auquel il ne peut se soustraire est ce qui a motivé sa décision de se faire initier.

À travers ce film, j'ai cherché à montrer comment le rituel parvenait à donner un corps et une voix à ce qui reste en temps normal de l'ordre de l'invisible. Ce travail participe aussi d'une réflexion plus large sur l'usage ethnographique de la caméra et sur les vertus de l'anthropologie visuelle pour donner à voir la dimension sensible de la culture. Au même titre que le carnet de notes, la caméra fait partie de mes outils habituels sur le terrain et j'ai eu l'occasion de réaliser d'autres films par la suite. Mon documentaire sur l'initiation aborde des sujets délicats, puisqu'on y voit Mbongo accuser de sorcellerie des membres de sa famille. Pour cette raison, je n'ai pas cherché à distribuer le film pour lui donner une vie autonome. Je me contente de le projeter en cours, lors de séminaires ou de conférences<sup>1</sup>. Le film documentaire pose des questions importantes concernant l'anonymat des informateurs et la confidentialité des données recueillies par le chercheur. Ces problèmes éthiques se posent de manière particulièrement aiguë quand on travaille sur des sujets ayant trait à la sorcellerie, mais aussi au secret religieux.

Le secret est en effet un thème central de mon travail. Je l'ai abordé dans ma monographie sur le Bwiti, mais j'y ai aussi consacré un article à part entière (Bonhomme 2006b). L'étude des traditions initiatiques semble au premier abord enfermer le chercheur dans un dilemme : le profane ne peut rien dire, car il est ignorant, l'initié non plus, car il est tenu au secret. On dit en

---

<sup>1</sup> Des extraits choisis du film ont toutefois été projetés dans l'exposition « Paroles d'Afriques » qui s'est tenue au musée d'ethnographie de Bordeaux en 2013.

effet de l'initié qu'il a « la feuille sur la langue », expression imagée de cet impératif de silence. Il est toutefois possible de contourner ce dilemme épistémologique et éthique en déplaçant le regard porté sur le secret. Celui-ci ne renvoie pas seulement à des contenus particuliers, il définit également une forme relationnelle. Les discours des initiés sont chargés de sous-entendus suggérant un sens profond inaccessible aux profanes. Pour « parler le Bwiti », les initiés font usage d'une langue secrète, transformation de la langue ordinaire par un jeu de transpositions métaphoriques et d'emprunts aux langues voisines. Quand bien même nombre de profanes en savent en réalité beaucoup sur le Bwiti, ils restent dans une relation de subordination vis-à-vis des initiés. Le détail des secrets importe en réalité moins que la relation qu'ils instaurent.

Cette relation vaut également entre les initiés eux-mêmes. Les initiateurs organisent une rétention délibérée du secret en maintenant les novices dans l'ignorance et le flou. Le fait que le discours religieux possède supposément toujours un sens caché empêche toute compréhension autonome de la part des cadets et impose le recours à l'interprétation des aînés. Cela fait de l'acquisition du savoir une quête interminable, car l'exégèse religieuse se nourrit indéfiniment d'elle-même, comme Fredrik Barth (1975) l'avait bien montré à propos des initiations mélanésiennes. C'est pourquoi coucher l'enseignement initiatique par écrit est interdit : la règle de l'oralité assure que les cadets dépendent des aînés pour l'accès au savoir religieux. Le secret sert en définitive à reproduire les rapports de subordination entre les sexes et entre les générations. Ce système n'est cependant pas figé dans un ordre social immuable. La transformation des rapports entre les générations et entre les sexes ne laisse pas indemne le secret initiatique. Le champ religieux est traversé par des tensions concernant le statut du savoir, de l'oralité et de l'écriture. Dès lors qu'il n'entend pas céder à une autocensure pouvant aboutir à de l'anthropologie-fiction (Moizo 1997), l'ethnographe peut jouer de ces tensions pour trouver sa place sur le terrain. Mon expérience du terrain gabonais m'a convaincu qu'il est possible de négocier l'« intrusion » de l'anthropologue dans les secrets initiatiques, dans la mesure où toute société se donne habituellement les moyens d'aménager et de justifier la transgression occasionnelle de ses propres normes.

Placer le savoir religieux sous le regard scrutateur de l'anthropologue exige en retour de porter son attention de manière réflexive sur le savoir académique lui-même<sup>1</sup>. J'ai examiné cette question dans un article intitulé « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », publié dans un numéro spécial du *Journal des anthropologues* consacré aux traditions anthropologiques nationales dans les pays du Sud (Bonhomme 2007a). Lors de mon premier séjour au Gabon en 2000, par le plus grand des hasards, je suis arrivé à Libreville quelques jours avant la tenue d'un colloque universitaire sur le Bwiti. Cet événement qui a bénéficié d'une importante couverture médiatique fut l'une des premières occasions de parler en public d'une tradition initiatique jusque-là entourée d'une chape de silence. Pendant toute une semaine, devant un public comble, universitaires et initiés ont cherché à dialoguer ensemble. Ayant pu assister à cet événement, j'ai analysé leurs échanges, mais aussi les malentendus, les contestations et les controverses entre eux. Le programme du colloque reflétait fidèlement la logique canonique de l'anthropologie classique, notamment la distinction entre discours savant et discours indigène. Chaque journée devait être divisée en deux : une matinée réservée aux communications scientifiques et une après-midi consacrée à des ateliers où des

---

<sup>1</sup> Sur la question de la réflexivité en anthropologie, voir Leservoisière et Vidal (2007).

« informateurs » initiés devaient se confier à un public encouragé par les organisateurs à les « cribler de questions ». La première journée a suffi à faire voler en éclats cette séparation : les informateurs refusaient de livrer leurs secrets et intervenaient dès le matin pour contester les universitaires, tandis que certains participants étaient à la fois professeurs et initiés. Au final, la majorité des interventions a moins porté sur le Bwiti lui-même que sur les règles de l'énonciation : non pas « qu'est-ce que le Bwiti ? » mais plutôt « comment peut-on en parler ? » et « qui est fondé à le faire ? »

La confrontation entre universitaires et initiés s'est polarisée autour de l'opposition entre le savoir académique, par nature exotérique, et le savoir religieux régi par le secret. Refusant de jouer le rôle d'informateurs dociles, les initiés sont même parvenus à retourner la situation à leur avantage en ritualisant chacune de leurs prises de parole pendant le colloque. Ils arboraient les insignes de la parole initiatique (chasse-mouches à la main et plume de perroquet au front), parlaient en langue secrète, accompagnés par la musique de la harpe et de l'arc musical. Cela leur permettait de faire valoir la parole religieuse face à la parole des universitaires, disqualifiée et parfois même huée par l'assemblée. De leur côté, les universitaires ont été amenés à adopter une position ambiguë, l'un d'eux commençant par exemple son intervention en déclarant : « Nous sommes des universitaires avec les plus hauts diplômes, mais nous sommes analphabètes par rapport aux maîtres bwitistes ».

C'est la tentative d'appropriation du Bwiti par l'anthropologie gabonaise pour en faire un patrimoine national qui était ici en question. L'événement du colloque m'a ainsi donné l'occasion de revenir sur l'histoire de l'anthropologie gabonaise depuis la fin de l'époque coloniale (histoire assez similaire à celle d'autres pays du continent). À l'indépendance, l'anthropologie est évincée de l'université au profit de la sociologie, car elle est suspectée de collusion avec le colonialisme. La discipline fait cependant l'objet d'une réhabilitation dans les années 1990, à la faveur du retour des problématiques culturelles sur le devant de la scène nationale et internationale. En 1997, un département d'anthropologie est créé à l'université de Libreville à partir d'une scission du département de sociologie. La mission officielle assignée par l'État à la nouvelle anthropologie gabonaise est alors de valoriser le patrimoine culturel du pays afin de participer à la construction de l'identité nationale. Comme on le voit, le colloque sur le Bwiti aura constitué une mise en scène de l'anthropologie nationale, de ses enjeux scientifiques et politiques, mais aussi des débats qui l'agitent et des contestations dont elle fait parfois l'objet.

Les enjeux de la patrimonialisation du Bwiti ne sont pas seulement scientifiques, ils sont également touristiques. Depuis la fin des années 1990, des Occidentaux viennent au Gabon se faire initier au Bwiti, tandis que des Gabonais font des tournées initiatiques à l'étranger. J'ai consacré un article à cette question en proposant une comparaison entre les usages occidentaux de l'iboga et ses usages traditionnels au Gabon (Bonhomme 2010c)<sup>1</sup>. Cette approche comparatiste ne suppose nul grand partage entre « eux » et « nous ». Des réseaux transnationaux se sont constitués, permettant la circulation des acteurs, des substances, des conceptions et des usages entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique. Cela n'a cependant pas

---

<sup>1</sup> Ce thème a par la suite donné lieu à d'autres travaux, en particulier la thèse de Nadège Chabloz (2014) sur le tourisme initiatique au Gabon et celle de David Dupuis (2016) sur un centre néo-chamanique au Pérou (thèse dont j'ai fait partie du jury).



abouti à la dissolution de toute différence culturelle. L'adaptation occidentale de l'iboga implique toute une série de réinterprétations, de décalages et de malentendus productifs. J'ai étudié ces situations d'entre-deux culturel en retraçant l'histoire de la « découverte » de l'iboga à l'époque coloniale, des premiers travaux botaniques et pharmacologiques, puis de son appropriation par des usagers occidentaux dans le contexte de la contre-culture psychédélique, de la narco-analyse (psychothérapie utilisant des hallucinogènes comme adjuvant) et, plus largement, de la culture New Age. Au croisement du thérapeutique et du religieux, cette culture New Age emprunte souvent aux traditions non-occidentales en les réinterprétant dans le cadre du « développement personnel ». J'ai également montré le rôle joué par les anthropologues, parfois malgré eux, dans cette histoire. Cela a permis de créer de nouveaux liens au sein de la communauté cosmopolite de l'iboga en facilitant le développement d'un petit circuit touristique autour du Bwiti.

C'est autour de l'expérience visionnaire que s'est opérée l'adaptation occidentale du Bwiti. Mais c'est également autour de la vision que le rite gabonais et les cures occidentales divergent. Dans le Bwiti, la vision occupe une place centrale mais pas exclusive, car elle reste subordonnée au savoir initiatique détenu par les aînés. Les cures occidentales se résument au contraire à l'expérience de la vision : c'est la prise d'iboga qui concentre tous les enjeux, car elle est censée permettre l'accès à un savoir mystique personnel. Le contenu des visions diffère également entre les contextes gabonais et occidentaux. Dans le Bwiti Disumba, les initiés voient les entités mythiques de la cosmologie collective. Dans le Bwiti Misoko, les visions tournent plutôt autour de la sorcellerie et de l'infortune. Dans les cures occidentales, si les visions instaurent souvent un rapport fantasmatique à l'Afrique, elles sont surtout mises au service d'une introspection psychologique orientée par une quête de développement personnel. Ce souci de soi participe pleinement de l'individualisme contemporain, quoi qu'en disent parfois les adeptes New Age.

En définitive, comme le montrent bien les deux publications précédemment évoquées, loin d'enfermer le rituel sur lui-même, mes travaux ont au contraire cherché à en aborder les enjeux les plus contemporains. En examinant la confrontation entre le savoir universitaire et le savoir religieux ou en suivant les circulations transnationales de l'iboga, je me suis attaché à montrer que le rituel se trouvait sans cesse transformé, adapté, réinterprété et même contesté.

### *Artefacts et images*

Comme je l'ai déjà mentionné, je m'intéresse moins à la parole au sens strict qu'à la communication de manière plus générale. C'est ce qui m'a amené à étudier l'articulation de la parole avec les autres registres d'expression mobilisés par le rituel, notamment la musique, les images et les artefacts. Cet intérêt pour les images, les objets et, plus largement, les dimensions esthétiques du rituel, a été nourri par mon expérience au musée du quai Branly. En effet, entre 2008 et 2012, j'ai obtenu un détachement de l'université Lyon-2 pour occuper le poste de directeur-adjoint du département de la recherche et de l'enseignement du musée. Mes quatre années passées là-bas ont été très enrichissantes, en particulier grâce à Anne-Christine Taylor, la directrice du département, qui avait su créer autour d'elle un environnement favorable à la recherche. Ce poste au musée du quai Branly m'a permis de m'investir dans un grand nombre de projets collectifs en côtoyant des chercheurs de tous horizons, mais aussi des conservateurs du patrimoine. J'ai par exemple rejoint l'équipe éditoriale de *Gradhiva*, revue fondée en 1986

par Michel Leiris et Jean Jamin, puis reprise en 2005 par le musée du quai Branly et consacrée à l'histoire et à l'anthropologie des arts<sup>1</sup>. Même si le département de la recherche ne s'occupe pas de monter les expositions, j'ai pu participer à l'élaboration de certaines d'entre elles, par exemple l'exposition « Recettes des dieux, l'esthétique du fétiche » (en 2009) dont Nanette Jacomijn Snoep était la commissaire, ou encore celle sur « la Fabrique des images » (en 2010-2011), dirigée par Philippe Descola.

Le département de la recherche s'occupait de cycles de conférences, notamment grâce à un programme d'invitation de professeurs étrangers, mais aussi de journées d'études ou de colloques que nous organisions en collaboration avec d'autres chercheurs et institutions. J'ai en particulier assuré l'organisation scientifique d'un colloque sur les littératures noires en collaboration avec Sarah Frioux-Salgas et en partenariat avec la Bibliothèque nationale de France (en 2010), ainsi qu'un colloque intitulé « ARTfrocentrismes » sur les représentations artistiques et imaginaires de l'Afrique en collaboration avec Sarah Fila-Bakabadio, Sarah Frioux-Salgas et Pauline Guedj (en 2011). Le département de la recherche était également chargé de recruter chaque année huit boursiers doctoraux et postdoctoraux. Ils bénéficiaient d'un bureau au musée et d'un encadrement scientifique, notamment à travers leur participation au séminaire de recherche du département. D'origine française ou étrangère, ils pouvaient être anthropologues, ethnomusicologues, historiens, historiens d'art, sociologues, archéologues ou philosophes. Dans les années qui ont suivi leur séjour au musée, la majorité d'entre eux ont réussi à être recrutés dans l'enseignement supérieur ou la recherche. Plusieurs d'entre eux sont devenus des collègues avec lesquels j'ai pu nouer des collaborations scientifiques (par exemple Nicolas Jaoul, Katerina Kerestetzi, Laurent Gabail, Jean-Baptiste Eczet).

En parallèle à ce travail d'organisation et d'encadrement scientifique, j'ai pu continuer à mener mes propres recherches en les inscrivant dans les programmes collectifs que j'avais contribué à élaborer au musée. J'ai ainsi fait partie de l'équipe « Art-Image-Mémoire » du GDRI « Anthropologie et histoire des arts », structure pilotée par le musée du quai Branly avec l'appui du CNRS et associant une quinzaine d'universités en France et à l'étranger. J'ai également été responsable avec Carlo Severi du programme « Anthropologie de l'art : création, rituel, mémoire » financé par l'Agence nationale de la recherche<sup>2</sup>. Dans ce cadre, nous avons organisé plusieurs journées d'études ou colloques consacrés à la question des images rituelles, par exemple des journées d'études « Art-Image-Mémoire » (en 2007) en collaboration avec Carlos Fausto (de l'université fédérale de Rio de Janeiro) ou encore un colloque intitulé « Figuring the Invisible. An Anthropology of Uncanny Encounters » organisé en collaboration avec Grégory Delaplace et qui s'est tenu à l'université de Cambridge en 2009.

Mes travaux sur les images et les artefacts rituels ont été marqués par l'influence d'Alfred Gell. Dans son ouvrage posthume *Art and Agency* (1998), Gell envisage les artefacts rituels comme des moyens pour agir sur autrui. Il note que, dans le cadre rituel, les objets se voient souvent attribués une agentivité en étant traités comme des quasi personnes. M'inspirant de cette approche, mon travail se montre attentif aux objets, à leurs propriétés matérielles comme

---

<sup>1</sup> Je fais également partie des comités de rédaction de *L'Homme* et des *Cahiers d'anthropologie sociale* et j'ai fait partie de celui de *Genèses* pendant quelques années.

<sup>2</sup> Je me suis en outre chargé de créer et administrer un site internet pour rendre compte des activités de ce programme (toujours consultable à l'adresse suivante : <http://art.rituel.memoire.free.fr>).

à la diversité socioculturelle de leurs usages. L'objet ne doit pas être envisagé *in abstracto*, mais replacé dans des contextes d'usage singuliers, ce qui suppose de ne pas dissocier l'étude des représentations symboliques de celle des pratiques concrètes. Les manipulations symboliques du rituel sont en effet adossées à des manipulations matérielles. Dans ma monographie sur le Bwiti comme dans mon film sur l'initiation, j'ai accordé une grande attention au travail rituel sur les substances et les matières en examinant la confection des *maganga*, terme traduit tantôt par « fétiches » tantôt par « médicaments »<sup>1</sup>. À travers la manipulation des substances corporelles, les *nganga* opèrent une recombinaison relationnelle du sujet initié. Lorsque, pour confectionner un fétiche protecteur, le père initiateur mêle ses rognures d'ongles et des mèches de ses cheveux à ceux du novice et qu'il y ajoute un peu de poudre d'os prélevée dans son propre reliquaire, c'est une manière de nouer le destin de l'initié au sien et à celui des ancêtres.

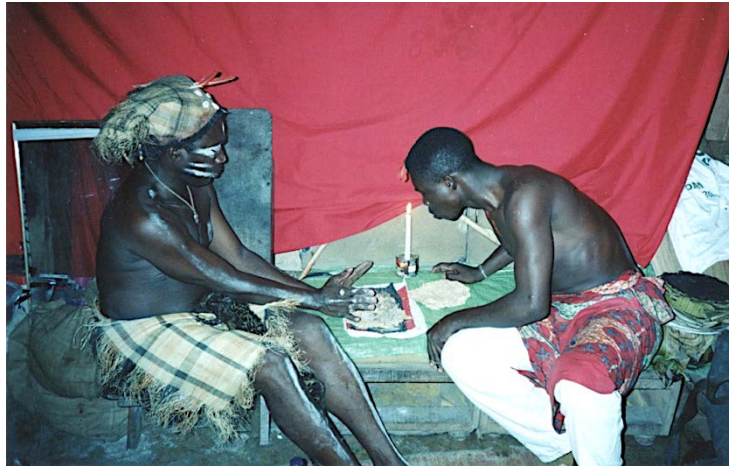


Figure 4. *Nganga en train de confectionner un objet protecteur*

Après ma thèse, j'ai poursuivi ce travail sur les artefacts rituels. Dans un article paru dans un ouvrage collectif consacré à l'image rituelle, je me suis par exemple intéressé au rôle des instruments de musique en examinant le cas de la harpe (*ngombi*) et de l'arc musical (*mongongo*) dans les cérémonies de Bwiti (Bonhomme 2014b). En contexte rituel, les objets sont souvent anthropomorphisés. Dans le cas des instruments de musique, l'agentivité qui leur est imputée prend la forme d'une « voix » conçue sur le modèle de la voix humaine, mais prêtée aux entités surnaturelles dont le rite sert à convoquer la présence : la harpe et l'arc musical sont en effet censés « parler ». J'ai analysé les procédés sur lesquels se fonde l'attribution d'une agentivité vocale à ces instruments. Selon le mythe d'origine, la harpe serait née du sacrifice d'une femme et c'est elle que l'on entendrait « pleurer » dans la musique de l'instrument. Ce mythe se prolonge dans une analogie symbolique entre les parties de l'instrument et le corps de la femme sacrifiée. La caisse de résonance représente son ventre, l'ouverture au bas de la caisse, son sexe, les cordes, ses boyaux. Enfin et surtout, sa tête est représentée par une figure féminine sculptée au sommet de



Figure 5. *Initié jouant de la harpe*

<sup>1</sup> Des extraits de mon film *Voir l'invisible* ont d'ailleurs été projetés dans l'exposition « Recettes des dieux, l'esthétique du fétiche » qui s'est tenue au musée du quai Branly en 2009.

la harpe. Cette sculpture anthropomorphe est une façon de donner un visage au son de l'instrument.

De manière similaire, l'anthropomorphisation de l'arc s'appuie sur un mythe qui se prolonge dans une analogie symbolique entre les parties de l'instrument et le corps humain. Le premier arc musical serait né du corps d'un Pygmée. La branche arquée de l'arc est sa colonne vertébrale, la corde représente ses boyaux, les deux baguettes de bois qui servent à jouer de l'instrument sont des os de ses bras ou de ses jambes. Mais contrairement à la harpe, l'arc ne porte aucune décoration anthropomorphe qui viendrait soutenir cette symbolique. Il y a toutefois quelque chose dans la musique même de l'instrument qui sous-tend l'idée que l'arc « parle ». C'est la cavité buccale de l'instrumentiste qui sert de caisse de résonance à l'instrument. Le couplage de la bouche et de l'arc fait surgir une voix cachée qui n'est ni celle de la corde frappée, ni celle du musicien. Les mouvements de bouche et de glotte du joueur donnent l'impression qu'il est en train d'articuler une parole et pourtant ce n'est pas sa voix qui se fait entendre, puisque le son ne provient pas de la vibration de ses cordes vocales, mais de celle de la corde de l'arc. L'instrumentiste sert de porte-voix pour une voix qui n'est pas la sienne, car elle est attribuée aux ancêtres.

À côté des instruments de musique, je me suis également intéressé aux usages rituels du miroir. Dans un article paru dans un dossier thématique consacré aux « objets mis en signe », j'ai proposé une analyse comparatiste des usages divinatoires et initiatiques du miroir en Afrique depuis l'époque coloniale (Bonhomme 2007b). En Afrique centrale, les miroirs européens ont commencé à circuler le long des voies de traite dès la fin du quinzième siècle. J'ai étudié la diffusion de cet objet emblématique de la culture matérielle occidentale en examinant les réappropriations dont il a fait l'objet dans le cadre rituel. Si le miroir occupe une telle place dans la divination et l'initiation, c'est qu'il constitue un instrument de choix pour opérer des manipulations rituelles paradoxales étant donné son inquiétante étrangeté. Celle-ci provient du double paradoxe de la perception spéculaire : le reflet de soi dédouble le sujet, tandis que l'espace du reflet est perçu comme le prolongement de l'espace réel au-delà du miroir. Le miroir rend ainsi possible un travail complexe sur l'identité à travers une mise en relation ambiguë du soi et de l'autre. Dans la dernière partie de l'article, j'ai esquissé une comparaison plus large des usages rituels du miroir en Afrique, dans l'Antiquité grecque, dans l'Europe chrétienne ou encore au moment de la colonisation. J'ai en particulier insisté sur les mises en scène spéculaires dans la « rencontre coloniale ». À côté des gramophones ou des piles électriques, le miroir a joué un rôle important dans les premiers contacts entre Africains et explorateur européens. Les Européens ont mis en scène la rencontre coloniale pour en faire un théâtre enchanté visant à impressionner les autochtones par une manifestation autant magique que technique de leur puissance, ce qui a fait dire à Johannes Fabian (2000) que la colonisation fut aussi une entreprise théâtrale.

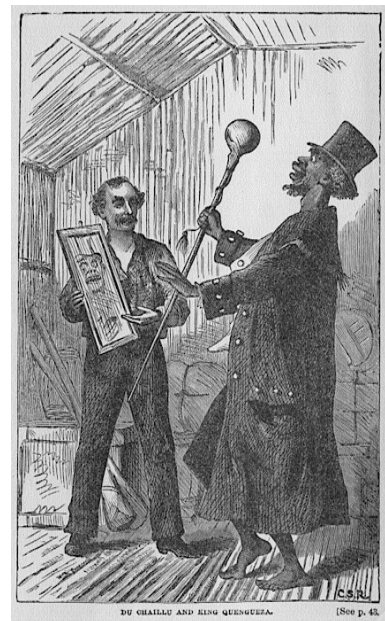


Fig. 6. Le miroir comme mise en scène de la rencontre coloniale

Cet article sur les usages rituels du miroir adoptait une démarche d'histoire régressive que j'ai mise plus systématiquement à profit par la suite. L'enjeu est d'éclairer certaines caractéristiques saillantes des rituels contemporains en remontant à des rituels plus anciens, souvent inventés à l'époque coloniale. Cette approche témoigne de l'importance de plus en plus importante de l'histoire et de ses méthodes dans mon parcours. À côté des matériaux recueillis sur le terrain, j'ai été amené à mobiliser une masse toujours plus conséquente de matériaux historiques, qu'il s'agisse de récits d'explorateurs ou de documents des archives missionnaires ou administratives. En m'intéressant aux images et aux artefacts, j'ai par exemple découvert que la figure de l'homme blanc a joué un rôle central dans nombre de rituels depuis l'époque coloniale. Dans un ouvrage précurseur, Julius Lips (1937) avait montré que la figure du Blanc était omniprésente dans l'art rituel des sociétés non-occidentales. Mais faute de données ethnographiques de première main, il en avait donné une interprétation trop monolithique. Selon lui, les peuples colonisés prendraient une revanche ironique sur la colonisation en caricaturant les Blancs dans leurs productions artistiques. J'ai essayé d'aller au-delà de cette analyse en examinant de manière plus détaillée comment ces figures européennes ont été intégrées dans l'univers symbolique des populations locales.

Mon premier travail sur le sujet a fait l'objet d'un article intitulé « Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises). Voyages et aventures de Du Chaillu en Afrique équatoriale », paru dans les *Cahiers d'études africaines* (Bonhomme 2006e). À partir de l'exemple de Paul Belloni Du Chaillu, explorateur des régions de l'hinterland du Gabon au milieu du dix-neuvième siècle, j'ai étudié les premiers contacts entre Européens et Africains en examinant comment ceux-ci ont été mis en scène par l'explorateur, mais aussi comment ils ont été pensés et vécus par les populations locales. Au cours de ses expéditions dans les villages de l'intérieur du pays, Du Chaillu a régulièrement été accueilli comme une sorte de génie des marchandises. L'investigation des raisons de ce fait étrange m'a donné l'occasion de rouvrir la fameuse controverse entre Sahlins et Obeyesekere à propos de la déification du Capitaine Cook à Hawaï. Alors que Sahlins (1985) affirme que Cook a été pris pour un dieu par les Hawaïens, Obeyesekere (1992) lui objecte que ce serait en réalité les Occidentaux qui auraient forgé ce mythe flatteur en imputant une croyance absurde aux indigènes. En revenant sur l'histoire des explorations de Du Chaillu, j'ai montré que la transfiguration du Blanc en esprit n'était pas le produit d'une culture incapable d'appréhender l'Autre en dehors des cadres d'une pensée magico-religieuse immuable. Les racines de ce « malentendu productif » ne doivent être cherchées ni dans la mythologie traditionnelle des uns, ni dans la mythomanie narcissique des autres, mais plutôt dans la « structure de la conjoncture », pour reprendre la formule de Sahlins. Elles tiennent à l'histoire et à la structure du commerce précolonial et de la traite atlantique, ainsi qu'à la culture matérielle et à l'idéologie de l'exploration coloniale.

Dans les villages de l'hinterland où il est souvent le premier Européen que les habitants rencontrent, Du Chaillu a été accueilli comme un *imbwiri*, terme qui désigne des esprits associés à la richesse et à la fécondité, mais qui peuvent affliger les humains qui les négligent ou transgressent leur loi. Cette identification n'est pas fortuite. L'explorateur a été précédé dans l'intérieur du pays par les marchandises européennes qui circulent depuis longtemps déjà le long des voies de la traite. La culture matérielle est en outre au cœur des scènes de premier



contact, comme en témoigne l'importance du rituel des cadeaux que Du Chaillu offre aux chefs afin de s'assurer leur coopération. Les populations locales ont ainsi accueilli l'explorateur comme un génie, c'est-à-dire comme un être un peu étrange dont on peut espérer tirer des bienfaits si on le traite avec respect et si accomplit les bons rituels. Faire de Du Chaillu un esprit est moins une manière de lui vouer un culte qu'une stratégie intéressée pour avoir prise sur lui.

Si les autochtones ont fait de Du Chaillu un esprit, son comportement les a délibérément confortés dans cette idée. Dans ses bagages, il a pris soin d'emporter des miroirs, une boîte à musique, un accordéon et un aimant. Ces objets sont au cœur des épisodes de premier contact. En arrivant dans un village, il fait jouer sa boîte à musique, fait des démonstrations du magnétisme et va même jusqu'à électrocuter des habitants. Ces prouesses visent expressément à prouver aux villageois qu'il est un esprit. Le « fétichisme » attribué aux Africains est en réalité autant celui des Européens qui fétichisent leur propre civilisation et sa supériorité technologique en la mettant en scène par des tours d'illusionnisme<sup>1</sup>. Si, quoi qu'en dise Obeyesekere, l'enchantement de l'homme blanc n'est pas un simple fantasme occidental, l'attitude de Du Chaillu montre néanmoins que les Européens ont joué un rôle actif dans la genèse de cette croyance.

Quelques années après ce premier article, j'ai approfondi la question de la représentation rituelle des Européens dans un texte intitulé « Masque Chirac et danse de Gaille. Images rituelles du Blanc au Gabon » (Bonhomme 2010d). Cet article est né d'un hasard de terrain : lors d'une cérémonie de Bwiti à laquelle j'assistais en 2002, j'ai eu la surprise de voir apparaître Jacques Chirac au milieu des masques représentant les ancêtres. Il s'agissait de l'un de ces masques en latex que l'on trouve en France dans les magasins de déguisement et qui avait été ramené au Gabon pour être intégré au panthéon local. Afin de mettre en perspective cette apparition inattendue, j'ai montré que, depuis l'époque coloniale, la figure du Blanc intervenait en réalité dans un grand nombre de rituels au Gabon et au-delà en Afrique centrale. Loin d'être anecdotiques, les représentations d'Européens s'imposent par leur présence récurrente dans le champ religieux. Elles témoignent de l'importance de la mimésis rituelle comme stratégie d'appropriation de l'altérité des Blancs en contexte colonial (Taussig 1993).



Figure 7. Masque Chirac

Le masque Chirac ne représente cependant pas n'importe quel Blanc. Il s'agit d'un homme d'État incarnant l'ancienne puissance coloniale. Cela m'a amené à insister sur l'appropriation rituelle d'un autre homme d'État, le général de Gaulle. Tout un ensemble de rituels centrés autour de la figure de De Gaulle ont vu le jour en Afrique équatoriale française dans le contexte agité de la Seconde Guerre mondiale. Au cours des années 1940, un culte anti-sorcellerie appelé N'Gaulle apparaît par exemple à la frontière du Gabon et du Congo. Reposant sur un rituel ordalique, ce culte dénonce et châtie les sorciers et les déviants. Il doit son nom à celui qui, auréolé de ses victoires militaires, incarne l'idée d'omnipotence. La figure du Blanc constitue

<sup>1</sup> Sur cette question, outre l'ouvrage de Fabian déjà mentionné, voir Jones (2017).

ainsi une ressource symbolique efficace dans la surenchère entre les nouveaux mouvements religieux qui se succèdent à un rythme rapide pendant toute cette période. À la même époque, une danse de Gaulle apparaît parmi les Fang du Gabon. Il s'agit d'une parodie de l'ordre colonial. Commençant par la proclamation d'un règlement, la cérémonie rejoue les événements de la Seconde Guerre mondiale en A.E.F., notamment le ralliement aux gaullistes.

On a souvent insisté sur le caractère subversif de ces parodies rituelles du pouvoir colonial. L'un des meilleurs exemples est le culte de possession des Hauka, rendu célèbre par le film de Jean Rouch, *Les Maîtres fous* (1955), au cours duquel les adeptes sont possédés par des esprits représentant les principaux agents du monde colonial. Rouch et Stoller (1995) à sa suite y voient une « comédie horrifique » qui moque avec un humour cruel le pouvoir colonial, son autoritarisme et ses injustices. Stoller va jusqu'à en faire un culte anticolonial. Ce genre d'interprétation convient toutefois mal au culte N'Gaulle et à la danse de Gaulle. Ces rituels ne tournent pas le pouvoir colonial en ridicule, mais marquent une attitude plutôt révérencieuse à son égard. Cela dit, la parodie rituelle n'est pas le signe d'une vénération réelle. Elle détache la figure prestigieuse de De Gaulle de son contexte politique pour la détourner au service d'intérêts autochtones, par exemple la lutte contre la sorcellerie. Ni caricature subversive, ni révérence servile, la représentation rituelle des Blancs permet de rejouer autrement la relation qu'on entretient avec eux. Cela illustre bien les « mille façons auxquelles les indigènes recourent pour se rebiffer, biaiser, ruser et, proprement, jouer avec la domination au lieu de la brutaliser » (Mbembe 1995 : 103).

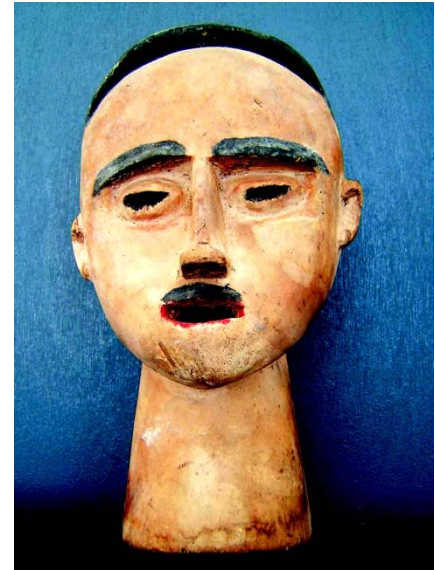


Figure 8. Masque De Gaulle

Cet article sur la représentation rituelle du Blanc en Afrique faisait partie d'une réflexion plus large sur les usages populaires de l'iconographie officielle. Il a été publié dans un dossier thématique de la revue *Gradhiva* que j'ai dirigé avec Nicolas Jaoul, anthropologue spécialiste du politique, et que nous avons intitulé « Grands hommes vus d'en bas » (Bonhomme et Jaoul 2010). Par rapport aux nombreuses analyses déjà consacrées aux images et aux mises en scène du pouvoir, nous avons proposé de décaler le regard pour examiner comment la figure des hommes d'État pouvait faire l'objet d'appropriations qui échappent au registre de l'officiel tout en prenant appui sur lui. Ce changement de perspective permet de saisir les grands hommes non plus « par le haut », tels qu'ils se donnent à voir dans leur grandeur officielle, mais « par le bas », du point de vue des acteurs subordonnés. Cette étude de l'iconographie populaire offrait ainsi une entrée inédite pour étudier le rapport populaire à l'État. Notre démarche faisait écho à l'approche du « politique par le bas » de Jean-François Bayart (1981), mais aussi aux travaux de James Scott (1990) sur les pratiques de résistance à la domination et plus largement au courant des études subalternes. Pour étudier ces usages populaires de l'iconographie officielle, nous avons cherché à éviter le double écueil du populisme et du misérabilisme, le premier célébrant l'autonomie de la culture populaire, le second la réduisant au contraire à un pur effet de domination symbolique (Grignon et Passeron 1989). Ces usages populaires impliquent un jeu souvent ambigu avec le monde officiel. Selon les cas, il peut s'agir de capter, de

cannibaliser, de moquer, d'accommoder ou d'appriivoiser le pouvoir à travers ses effigies. Les appropriations populaires de la figure des hommes d'État possèdent en outre bien souvent une aura religieuse. En mettant l'accent sur la question des messianismes populaires, nous avons souligné l'importance des articulations entre le politique et le religieux, un thème devenu central dans mes recherches.

Ce dossier thématique reposait sur des études de cas variées. Il incluait un article de Nicolas Jaoul sur les répliques populaires des statues d'Ambedkar, principal auteur de la Constitution indienne, mais aussi leader « intouchable », qui montrait comment le remplacement de l'esthétique officielle par l'esthétique artisanale du bazar contribuait à créer une image du pouvoir plus proche et familière. Un autre article, écrit par Emmanuel Grimaud, portait sur un curieux sosie de Gandhi, qui touche une pension du gouvernement indien et que l'on sollicite régulièrement pour incarner le père de la Nation lors des cérémonies officielles. Nicolas Menut s'intéressait quant à lui à une figure d'Abraham Lincoln sculptée au sommet d'un mât totemique des Tlingit d'Alaska. Il replaçait les interprétations divergentes données à ce totem dans le contexte de l'histoire coloniale des États-Unis et de sa perception par les Indiens. Frédéric Maguet s'est penché sur les photographies de Che Guevara en montrant comment les innombrables déclinaisons commerciales du portrait du héros révolutionnaire en ont érodé la signification politique. Le dernier article proposait un contrepoint en étudiant non pas un usage populaire de l'officialité, mais à l'inverse une reprise officielle de l'esthétique populaire. Béatrice Fraenkel y examinait l'affiche de campagne de Barack Obama en 2008, qui avait été créée par un artiste appartenant au monde du *street art* avant d'être reprise par l'équipe du candidat.

Quelques années après ce travail, j'ai à nouveau eu l'occasion d'aborder la question de l'appropriation de la figure du Blanc et de sa culture matérielle dans un article paru dans un catalogue d'exposition consacré à l'image des Européens en Afrique (Bonhomme 2015a). En m'appuyant sur une série de photographies de chefs gabonais prises au tout début du vingtième siècle par un Français, employé aux Affaires indigènes, j'y examine la question du prestige de l'uniforme parmi les populations locales. Les centaines de clichés de cette collection donnent un bon aperçu de la variété des styles vestimentaires au sein de la société coloniale : Européens en saharienne et casque colonial, porteurs en pagne noué à la taille, boys en habit de ville et béret, guerriers fang en tenue traditionnelle, femmes de la haute société mpongwe en grande toilette. Au Gabon comme ailleurs, l'habit signale le statut social de son porteur, mais il révèle également la complexité des processus d'acculturation à l'œuvre dans la société coloniale. La série de portraits de chefs indigènes pris lors de tournées dans les villages du sud du pays en est la meilleure illustration. Tous ces chefs ont intégré à leur tenue des éléments vestimentaires provenant d'uniforme militaire d'origine européenne. Ce goût local pour les uniformes militaires, ainsi que leur identification au statut de chef, sont un héritage des débuts de la colonisation du Gabon et de la « politique du costume » menée par la France.



Figure 9. Chefs gabonais en uniforme



Ces photographies de chefs en uniforme ont cependant été prises dans une conjoncture historique bien particulière, quelques années seulement après la « pacification » de la région et la répression militaire des soulèvements populaires contre la domination coloniale et les abus des sociétés concessionnaires. Cette période est également marquée par la politique coloniale de nomination de chefs indigènes. Cela a eu pour conséquence de priver les chefs de leur influence traditionnelle, lorsqu'ils sont devenus de simples rouages de l'administration pour faire exécuter ses ordres et collecter l'impôt. Par conséquent, l'uniforme des chefs sur ces photographies atteste moins du prestige de leur statut que de son extrême ambivalence dans le Gabon du début du vingtième siècle. Il manifeste l'assujettissement des élites locales à une administration de plus en plus présente et pressante. Ces portraits de chefs en tenue officielle sont empreints d'une sorte d'ironie tragique : comme si ces hommes cherchaient à s'accrocher au prestige de l'uniforme au moment où leur autorité apparaît plus faible que jamais, tandis que viennent d'être matées les révoltes menées par les quelques chefs encore auréolés de prestige, mais bientôt condamnés à disparaître.

En définitive, qu'il s'agisse d'artefacts rituels ou de simples photographies, mon travail sur les images et les objets a été l'occasion d'une réflexion sur le processus de la colonisation et sur le rapport des populations locales au pouvoir. À travers eux, j'ai essayé de comprendre comment la colonisation a été vue, pensée et vécue par les sujets colonisés eux-mêmes.

## 2. Prophétisme. Religion, écriture et pouvoir

Le second volet thématique de mes recherches porte sur les usages rituels de l'écriture, en particulier au sein de mouvements prophétiques apparus en Afrique centrale à l'époque coloniale. Je montre que ces écritures prophétiques, qui servent autant à manifester l'autorité charismatique du prophète qu'à communiquer un message religieux, empruntent à la fois au document officiel et aux Écritures saintes. Elles renvoient à une idéologie scripturaire dont l'origine s'enracine dans la situation coloniale : technique de pouvoir autant que de savoir, l'écriture est intimement associée à ces deux pivots de la colonie que sont la mission et l'administration. En l'intégrant à leurs traditions religieuses, les prophètes cherchent ainsi à s'appropriier les pouvoirs de l'écriture. S'appuyant à la fois sur des enquêtes ethnographiques et sur un travail d'archives, ces recherches prolongent mes travaux sur le rituel en accordant davantage de place à l'histoire coloniale, ainsi qu'à l'intrication entre le religieux et le politique.

### *Détour. Graphismes rituels*

À l'été 2012, je suis parti à Cuba mener une enquête de terrain en compagnie de Katerina Kerestetzi sur des écritures magiques en usage dans la religion afro-cubaine du Palo Monte. J'ai rencontré Katerina Kerestetzi lorsqu'elle était boursière au musée du quai Branly et j'ai ensuite fait partie du jury de soutenance de sa thèse de doctorat, publiée quelques années plus tard (Kerestetzi 2016). Dans cette thèse, elle mentionnait à plusieurs reprises que des graphismes appelés *firmas* occupaient une place importante dans les rituels du Palo Monte, mais elle n'avait pas pu leur consacrer une étude détaillée. Nous avons donc décidé d'approfondir ensemble le sujet. Cela a donné lieu à la publication d'un article intitulé « Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines », publié dans un dossier de la revue *Gradhiva* consacré aux représentations scientifiques et religieuses du cosmos (Bonhomme et Kerestetzi 2015).



Fig. 10. Palero traçant une firma

Par rapport à mes recherches antérieures, ce travail représente à la fois un détour et un prolongement. Il s'agit d'un détour, car je quittais pour la première fois l'Afrique pour m'intéresser aux Caraïbes. Ce n'est toutefois pas un grand écart, puisque le Palo Monte est un culte d'origine africaine. Alors que la Santería et le culte d'Ifa viennent du monde yoruba, les racines historiques du Palo Monte se situent dans le monde kongo, dans une région pas très éloignée de celle où j'avais mené mes terrains au Gabon. Peu avant de partir à Cuba, j'avais en outre commencé à m'intéresser de plus près à la société kongo, en particulier aux prophétismes du Bas-Congo (j'y reviendrai plus bas). Les *paleros* que j'ai côtoyés à Cuba m'ont d'emblée semblé familiers tant étaient manifestes les ressemblances avec les *nganga* gabonais. De part

et d'autre de l'Atlantique, les rituels possédaient de nombreux points communs. Les chants du Palo Monte comportaient de nombreuses parties en kikongo que je pouvais parfois déchiffrer, alors même que les participants leur donnaient souvent une toute autre signification. Les transpositions d'un contexte à l'autre étaient flagrantes. Dans toute l'aire bantoue, le terme *nganga* désigne les devins-guérisseurs. À Cuba, il sert désormais à désigner le principal artefact du culte, un chaudron qui incorpore les ossements d'un mort, équivalent des paniers-reliquaires d'Afrique centrale. Mon accès au terrain a été grandement facilité par le réseau d'informateurs que Katerina Kerestetzi avait tissé depuis le début de sa thèse. Mais j'ai en outre pu jouer sur le fait que j'avais été initié en Afrique pour gagner ma place parmi les *paleros*.

Les ressemblances entre les *nganga* et les *paleros* ne tiennent cependant pas uniquement à une hypothétique matrice historique commune. Elles s'expliquent également par des situations sociales relativement similaires et par des dynamiques voisines au sein du champ thérapeutico-religieux. À Cuba comme au Gabon, les devins-guérisseurs tentent de remédier aux malheurs de leurs patients et ces infortunes sont souvent les mêmes : déboires conjugaux, tensions dans la famille, querelles de voisinage, rivalités au travail. Les *nganga* et les *paleros* assument en outre la même ambivalence morale : capables de faire le bien, ils sont réputés pouvoir faire également le mal. De fait, étant donné la nature des demandes de leurs patients, leur travail rituel s'inscrit autant du côté de la guérison que de celui de la sorcellerie. En somme, ce détour par Cuba m'a donné l'occasion de mettre en perspective mon ethnographie gabonaise. Cela confirme tout l'intérêt qu'il y a à fréquenter des terrains différents : cela permet de mettre à l'épreuve le projet comparatiste au cœur du savoir anthropologique de manière plus incarnée et plus sensible qu'à travers de simples lectures croisées.

Si ce terrain à Cuba représentait un contrepoint ethnographique, il se situait en réalité également dans le prolongement de mes recherches antérieures. Ce travail sur les graphismes religieux prolongeait mon intérêt pour les images rituelles et il s'inscrivait d'ailleurs dans le cadre du programme ANR « Anthropologie de l'art : création, rituel, mémoire » dont j'étais l'un des responsables. Il restait en outre ancré dans le champ de l'anthropologie de la communication. Après avoir étudié les pouvoirs de la parole, je me penchais sur la question des pouvoirs de l'écrit, en accordant toujours la même prééminence aux contextes rituels et religieux. Ces recherches ont été menées en dialogue avec Carlo Severi, qui travaillait depuis longtemps sur les pictographies amérindiennes (Severi 2007), mais aussi avec Pierre Déléage, qui s'est lui aussi beaucoup intéressé à l'écriture (Déléage 2013). Comme Jack Goody (1977) l'a bien souligné, la distinction entre l'oral et l'écrit a joué un rôle central dans l'histoire de l'anthropologie. Il faut toutefois moins la penser comme une opposition tranchée que comme un grand partage supplémentaire à déconstruire afin de réussir à comprendre les logiques de la communication sociale et de la transmission culturelle. En définitive, en s'intéressant aux rapports entre parole, action, écriture et image, ce travail sur les graphismes religieux prolongeait ma réflexion sur les différents moyens sémiotiques mobilisés par le rituel.

Dans l'article que j'ai écrit avec Katerina Kerestetzi, nous nous sommes intéressés aux graphismes en usage dans le Palo Monte. Nous avons examiné comment ces signes, appelés *firmas* ou « signatures », participent de manière effective à la dramaturgie rituelle. Qu'il s'agisse d'une cérémonie collective ou, plus modestement, d'un « travail » magique pour un patient, les graphismes saturent l'espace, les artefacts et les corps des participants. Combinant les approches sémiotique et pragmatique, nous avons étudié à la fois ce que représentent les

signes graphiques et ce qu'ils permettent de faire. Les *firmas* du Palo Monte s'inscrivent dans un ensemble plus vaste de graphismes rituels. Les autres religions afro-cubaines font également usage d'écritures magiques<sup>1</sup>. Au-delà de Cuba, on retrouve des graphismes similaires dans plusieurs traditions religieuses afro-américaines, telles que le vaudou haïtien, l'umbanda au Brésil et les Églises spirituelles baptistes des Petites Antilles britanniques. La diffusion géographique assez large ces systèmes graphiques nous a amenés à aborder la question de leur origine africaine putative. Selon une thèse en vogue au sein des études afro-américaines, ces signes magiques seraient un héritage de systèmes graphiques africains ayant traversé l'Atlantique jusqu'à Cuba au moment de la traite esclavagiste. Même si elle semble avoir pour elle l'attrait de l'évidence, cette thèse s'avère plus problématique qu'il n'y paraît. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'un substrat africain dans les religions afro-cubaines : il y a indubitablement des traits culturels kongo dans le Palo Monte. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait une continuité directe entre les systèmes graphiques africains et leurs équivalents cubains. Hantés par la question des origines, les travaux de ce genre sont prompts à délivrer des certificats d'africanité, au prix de rapprochements hasardeux et d'une certaine réification des cultures.

Cette obsession de la « quête de l'Afrique » (Capone 1999) conduit en outre à sous-estimer les apports pourtant décisifs de la magie européenne. Si les graphismes des religions afro-américaines partagent un tel air de famille, cela tient sans doute moins à leurs racines africaines qu'à l'influence de la magie européenne. Celle-ci est lisible dans le vocabulaire et les conceptions de la magie qui sous-tendent l'usage de ces écritures. Les « signatures » des religions afro-cubaines, tout comme les « sceaux » des Églises spirituelles baptistes, sont un héritage de la magie talismanique européenne et de la théorie des signatures sur laquelle elle s'appuie depuis la Renaissance. Cette influence s'appuie sur la circulation continue de la littérature ésotérique de l'Europe vers les Amériques depuis le seizième siècle.

Les graphismes rituels des religions afro-américaines reposent tous sur un même principe sémiotique : les dessins représentent les signatures des agents non humains – esprits des morts, dieux ou astres – qui sont mobilisés au cours des cérémonies. Tracer une signature permet alors à l'officiant d'invoquer l'entité qu'elle représente ou de s'autoriser d'elle pour accomplir un rituel. En donnant à imaginer la coprésence des humains et des esprits, ces signes graphiques contribuent à transformer l'espace ordinaire en un espace sacré. Ils indiquent également les actions invisibles que ces agents non humains sont censés accomplir. Les *firmas* dessinent les parties invisibles de l'action rituelle et elles les mettent en relation avec ses éléments



Figure 11. Firma dans un rituel du Palo Monte

<sup>1</sup> De manière plus générale, sur le rôle de l'écriture dans les religions afro-cubaines, voir Dianteill (2000).

tangibles : les artefacts matériels, les participants humains et leurs actions manifestes. Elles représentent en quelque sorte des diagrammes de l'action rituelle, c'est-à-dire des descriptions graphiques de sa chaîne opératoire. En définitive, la *firma* dessine l'épure de l'action pour en guider l'accomplissement.

### *Rencontre. Un prophète et ses écritures*

Quelques années avant mon séjour à Cuba, je m'étais déjà penché sur la question des liens entre écriture et religion en menant un travail ethnographique avec un prophète autoproclamé qui, depuis plusieurs décennies, couvrait les murs de Libreville de graffitis ésotériques. Lors de mon premier séjour dans la capitale gabonaise en 2000, j'avais tout de suite remarqué sur les murs de la ville la présence obsédante de centaines de graffitis qui mêlaient de manière très énigmatique le religieux et le politique. Quelques années plus tard, j'ai décidé d'enquêter sur ces écrits et j'ai retrouvé leur auteur, André Ondo Mba. J'ai d'abord repéré sa maison, une mesure délabrée et recouverte de couches de graffitis accumulées au fil des ans. Guettant son retour, j'ai alors vu arriver un vieil homme portant une longue barbe et vêtu tout de blanc. Je me suis vite rendu compte qu'il était à moitié sourd et très probablement psychotique. Cela ne nous a cependant pas empêchés de nouer une relation de confiance et même d'amitié. Nous avons alors entamé une collaboration qui s'est poursuivie tous les étés pendant les trois années qui ont suivi. Du fait de sa quasi surdité, notre relation passait essentiellement par l'écrit. Nous avons rempli les pages de nombreux cahiers que j'achetais pour l'occasion, ce qui satisfaisait à la fois sa graphomanie compulsive et ma situation d'ethnographe habitué à tout consigner dans des carnets de terrain. Ce dialogue écrit m'a permis de pénétrer la logique interne de son extravagante mythologie personnelle. Outre ces cahiers écrits à deux, j'ai rassemblé d'autres types de matériaux : un vaste corpus photographique des graffitis, les carnets préparatoires d'Ondo Mba ayant servi à les élaborer, des entretiens avec des proches, parents et voisins, mais aussi des heures de films pendant lesquelles je suivais Ondo Mba dans sa vie quotidienne, dans ses déambulations en ville en train d'écrire ou de « contrôler » ses graffitis, ou expliquant le sens de ses messages face à la caméra.



Figure 12. La maison d'Ondo Mba

En commençant ce travail avec Ondo Mba, je dois avouer que j'ignorais ce que j'allais pouvoir en faire, ni même si cela pouvait constituer un objet d'investigation digne d'intérêt. C'est ma fascination pour le personnage et pour ses écrits qui m'avait poussé à me lancer dans cette aventure. Pendant un temps, avec Auguste Moussirou-Mouyama, un ami sociolinguiste à l'université de Libreville, lui aussi fasciné par ces graffitis, nous avons le projet d'éditer un ouvrage rassemblant un corpus de textes d'Ondo Mba et de photographies de ses graffitis en les accompagnant d'un appareil critique. Notre intention était de le présenter comme une sorte

d'artiste brut, un poète urbain un peu marginal. Nous avons démarché quelques éditeurs, mais ce projet n'a jamais abouti et je l'ai finalement laissé de côté.

Ma première publication sur Ondo Mba a été écrite à l'invitation de deux collègues anthropologues, Todd Meyers et Richard Baxstrom. Ils dirigeaient un ouvrage situé à la frontière entre l'anthropologie et l'art visuel. Ils entendaient par ce biais mettre en avant la dimension sensible de l'ethnographie. Les contributions qu'ils avaient rassemblées mêlaient le texte, la photographie et même le film et s'efforçaient d'accorder autant d'importance à l'image qu'à l'écrit. Ce projet me semblait bien convenir à mon travail sur Ondo Mba. J'y ai donc moi aussi contribué en publiant mon premier article en anglais, intitulé « God's Graffiti. Prophetic agency and the pragmatics of writing in Post-Colonial Gabon » (Bonhomme 2008c). Illustré par de nombreuses images, l'article était également accompagné par un film enregistré sur un DVD encarté dans l'ouvrage (Bonhomme 2008d). D'une durée de 26 minutes et sous-titré en anglais, ce documentaire fait alterner mes échanges avec Ondo Mba expliquant le sens de ses messages et une exploration de Libreville à partir de ses graffitis et de leur résonance avec la culture visuelle urbaine. Le film suit également Ondo Mba lorsqu'il part en ville écrire de nouveaux graffitis.

Mon travail sur Ondo Mba m'a conduit à une réflexion plus générale sur les rapports entre écriture et religion. L'écriture est en effet vite apparue comme le thème central de cette recherche. C'est le sujet obsessionnel de la mythologie personnelle d'Ondo Mba, le médium principal à travers lequel il s'exprime sur les murs de Libreville, mais aussi celui de mes échanges avec lui. J'ai écrit un manuscrit d'une centaine de pages sur le sujet, mais celui-ci est finalement resté dans un tiroir. J'en ai toutefois tiré un article intitulé « Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain », publié dans un numéro de la revue des *Annales* consacré aux cultures de l'écrit en Afrique (Bonhomme 2009a). Ce travail représentait une sorte de défi. Pouvait-on aborder une problématique aussi large que celle des rapports entre écriture et religion à partir d'une étude de cas reposant sur le point de vue singulier d'un seul individu, de surcroît à moitié fou ? Je ne voulais toutefois surtout pas que mon travail prenne la forme d'une étude de cas clinique en abordant les écrits d'Ondo Mba comme une source documentaire révélatrice de la folie<sup>1</sup>.

Ondo Mba est un personnage si atypique qu'on ne peut le considérer comme un « informateur » représentatif d'une culture ou d'un milieu. Le travail de Carlo Ginzburg (1980) sur Menocchio, ce meunier frioulan qui prêchait une étrange cosmogonie avant de finir sur les bûchers de l'Inquisition, et celui de Vincent Crapanzano (1980) sur Tuhami, ce Marocain qui se disait marié à une femme-djinn et vivait en marge de la société, m'ont aidé à saisir tout l'intérêt qu'il pouvait y avoir à enquêter sur des cas-limites en essayant de comprendre de l'intérieur la façon dont des individus atypiques pensent le monde dans lequel ils vivent. Toute singularité individuelle a des limites et le fou lui-même n'est pas hors société, ni hors culture. Aussi extravagante soit-elle, la mythologie personnelle d'Ondo Mba fait ainsi appel à un imaginaire (notamment sur le plan politico-religieux) qui trouve en réalité de nombreux échos dans la société gabonaise contemporaine. On ne peut donc en saisir le sens qu'en la réintégrant

---

<sup>1</sup> Ce point a fait l'objet d'un autre article publié dans un ouvrage collectif qui se voulait une tentative de dialogue – bien difficile, je dois dire – avec des psychanalystes autour de la question des frontières entre le langage de la folie et le langage religieux (Bonhomme 2009b).



dans le champ de la culture collective. Lire les graffitis de ce prophète excentrique, c'est observer le Gabon depuis un point de vue inaccoutumé, comme à travers un miroir grossissant et déformant. Ce travail sur Ondo Mba m'a également donné l'occasion de m'intéresser aux usages populaires de l'écrit. En marge de l'écrit officiel et de la littérature produite par l'élite lettrée, l'Afrique connaît un foisonnement créatif de pratiques d'écriture qui restent cependant souvent invisibles du fait de leur caractère modeste, anonyme ou éphémère. Pour étudier les écrits d'Ondo Mba, j'ai alors adopté une approche pragmatique centrée sur l'« acte d'écriture » (Fraenkel 2007) qui s'avère particulièrement appropriée au genre graphique qu'est le graffiti. Il s'agit de déterminer ce que « fait » le graffiti en tant qu'écriture exposée dans l'espace urbain au sein d'un ensemble de signes qui l'entourent et à travers lesquels il prend sens.

Remontant aux années 1980, la révélation prophétique d'Ondo Mba date d'une initiation au Bwiti qui a mal tourné (il y a donc un lien direct entre mon travail sur Ondo Mba et mes travaux antérieurs sur le Bwiti). L'iboga est censé « ouvrir » la tête de l'initié de manière à laisser sortir son esprit pour qu'il puisse voyager dans le monde invisible. Mais cela peut entraîner la folie lorsque l'initié ne parvient pas à revenir de ce voyage visionnaire et qu'il garde définitivement la « tête ouverte ». Il est fort probable que dans le cas d'Ondo Mba, la prise de cette substance hallucinogène ait été l'événement révélateur d'une psychose latente. Cela dit, sa révélation ne doit pas être réduite à la maladie mentale. Elle s'inscrit également dans la droite ligne de la tradition prophétique du Bwiti fang. Par rapport aux Mitsogo et plus généralement aux populations du sud du Gabon, les Fang ont doté le Bwiti d'une forte dimension syncrétique et ont en outre desserré les contraintes de l'enseignement initiatique au profit de la révélation prophétique (Mary 1999). Ondo Mba se démarque toutefois du prophétisme fang, dans la mesure où il ne cherche nullement à inscrire sa révélation dans une communauté religieuse. Prophète sans disciple ni mouvement, il se place dans une relation de compétition vis-à-vis des autres religions qui ne sont selon lui que des essais avortés. Figure prophétique de la subversion du champ religieux, il s'identifie à Jésus-Christ et même à Dieu en signant ses graffitis au nom de « God Vivant André Ondo Mba ».



Figure 13. Onda Mba écrivant sur un mur de Libreville

Prophète autoproclamé, Ondo Mba n'est pas pour autant un prophète raté. En réalité, il ne correspond pas à la figure classique du prophète charismatique et c'est d'ailleurs cela qui le rend si intéressant. Selon l'idéaltype wébérien, le succès d'un prophète tiendrait à l'autorité charismatique attachée à sa présence et à sa parole. Dans le cas d'Ondo Mba, la parole divine n'est pas incarnée dans un locuteur de chair et d'os, mais elle est toute entière dévolue à l'écrit. C'est pour cela qu'on l'on peut dire qu'Ondo Mba est un prophète de l'écriture. Il prétend accomplir la création divine à travers l'affichage public de ses graffitis. Il pousse ainsi à son comble la logique des prophétismes scripturaires, ces mouvements religieux qui accordent une place centrale au pouvoir de l'écriture en s'inspirant à la fois des religions du Livre et de

l'autorité du document officiel et que l'on retrouve assez largement en Afrique depuis l'époque coloniale (j'aurai l'occasion d'y revenir).

Situés au croisement du document administratif et des Écritures saintes, les graffitis d'Ondo Mba possèdent en outre une forte charge contestataire : ils défient les autorités en place et cherchent à s'approprier le pouvoir de l'écrit officiel. En affichant ses messages sur les lieux mêmes du pouvoir, devant le Palais présidentiel par exemple, Ondo Mba conteste les autorités sur leur propre terrain. Il a d'ailleurs commencé à couvrir Libreville de ses graffitis autour des années 1988-1989, c'est-à-dire au tout début du mouvement de contestation populaire qui a mené à la démocratie et au multipartisme l'année suivante. Les premières élections du multipartisme se sont tenues en 1993 : déjà au pouvoir depuis 1967, Omar Bongo est réélu lors d'un scrutin que beaucoup ont jugé entaché d'irrégularités. Alors que les médias critiques à l'égard du régime sont censurés, telle Radio France Internationale, Ondo Mba écrit partout sur les murs de Libreville en un geste de défi : « L'opposition gagne au Gabon ». Il s'identifie lui-même au camp de l'opposition et se montre particulièrement virulent à l'égard d'Omar Bongo qu'il voit comme un rival personnel et qu'il n'hésite pas à tourner en ridicule. Il le qualifie par exemple de « Président à mort », inversion caustique du « Président à vie » qu'il aura été jusqu'à sa mort en 2009. Malgré ses outrages publics répétés contre les autorités, Ondo Mba n'a jamais été inquiété, car il est protégé par son statut de « fou ». Il ne faut toutefois pas se bercer d'illusion : Ondo Mba n'a dû sa liberté qu'au fait qu'il était avant tout perçu comme un marginal dont les protestations délirantes ne pouvaient sérieusement menacer les intérêts vitaux du régime.

Ce dernier point pose la question de la réception des graffitis d'Ondo Mba. Est-il vraiment parvenu à faire entendre son message ? Le caractère sibyllin de son discours contraste avec l'intelligence dont il fait preuve dans le choix stratégique des emplacements de ses graffitis. Il n'écrit que dans les lieux de passage les plus visibles, avec une prédilection pour les grands carrefours. Ses écrits sont concentrés dans le centre-ville, en particulier le long du bord de mer, qui formait le cœur de l'ancienne ville coloniale et qui abrite encore aujourd'hui les principaux lieux du pouvoir. Les graffitis d'Ondo Mba dessinent par conséquent une géographie urbaine du pouvoir. Mais s'ils sont très visibles, sont-ils lus pour autant ? Et le cas échéant, comment sont-ils lus ? Ondo Mba est une figure publique. La plupart des Librevillois l'ont déjà vu en ville en train d'écrire ou ont au moins entendu parler de lui. Ses graffitis sont connus de tous, même s'ils suscitent habituellement la perplexité des lecteurs. Comme j'ai pu m'en rendre compte, les Librevillois ne savent trop comment le catégoriser : prophète, savant, opposant, fou, sorcier ? Même si l'association entre folie, pouvoir et sorcellerie pousse la plupart des gens à se tenir prudemment à distance d'Ondo Mba, il jouit d'une petite notoriété et certaines personnes – journalistes, étudiants, religieux ou simples curieux – ont cherché à le rencontrer pour s'enquérir du sens de ses écrits. Des articles de presse, des reportages télévisés lui ont été consacrés, mais aussi une pièce de théâtre, satire du pouvoir postcolonial dans la veine d'un Sony Labou Tansi. Lors de sa mort en 2014, il a même eu droit à une nécrologie dans la rubrique « Art et Culture » du quotidien national. Lorsqu'en 1991, l'hebdomadaire international *Jeune Afrique* a consacré un dossier spécial au mouvement de contestation populaire au Gabon, les graffitis d'Ondo Mba ont été cités en exemple. Cela confirme leur formidable visibilité dans l'espace public, mais également leur pertinence politique. Aussi extravagants soient-ils, les



écrits d'Ondo Mba possèdent une forte résonance collective. Ils donnent à lire sur un mode outrancier un imaginaire du pouvoir et de l'écriture qui est bien plus partagé qu'on ne le pense.

### *Histoire. Prophétismes scripturaires*

Mon travail sur Ondo Mba, mais aussi celui sur le culte N'Gaulle, mené à la même période, m'ont conduit à m'intéresser aux prophétismes africains. Cela m'a donné l'occasion de relire de plus près les travaux de Georges Balandier sur ce thème. Celui-ci a en effet consacré toute une partie de sa carrière à étudier les innovations religieuses en Afrique équatoriale française, qu'il s'agisse du Bwiti fang au Gabon ou du mouvement kimbanguiste au Congo. En 2012 au musée du quai Branly, j'avais d'ailleurs organisé un colloque en hommage à Balandier, en présence de ce dernier et en collaboration avec Jean-Paul Colleyn. J'y ai également présenté une communication personnelle qui proposait de réexaminer les apports théoriques de Balandier sur la question de l'articulation entre politique et religion à l'époque coloniale à l'aune de mes propres matériaux ethnographiques et historiques sur l'Afrique centrale. Cette communication a ensuite donné lieu à la publication d'un article intitulé « L'art de la dérobaie : innovations rituelles et pouvoir colonial en Afrique centrale », paru dans le numéro des *Cahiers d'études africaines* en hommage à Balandier après son décès (Bonhomme 2017a).

Balandier est l'un des anthropologues qui a le mieux contribué à mettre en lumière les liens entre religion et politique en montrant que les prophétismes, messianismes, millénarismes et autres mouvements de lutte contre la sorcellerie qui ont essaimé en Afrique depuis la fin du dix-neuvième siècle ne pouvaient être compris en dehors des rapports de domination qui définissent la situation coloniale. Cette approche a ensuite fructifié à travers plusieurs générations d'africanistes (par exemple Althabe 1969, Sinda 1974, Piault 1975, Augé et Colleyn 1990, Dozon 1995, Bureau 1996b, Mary 2009). En rouvrant le dossier des prophétismes africains, je m'inscrivais moi-même dans la filiation de cette anthropologie dynamique des faits religieux, attentive aux transformations historiques et au poids de la colonisation pour comprendre la situation contemporaine.

Les thèses de Balandier sur les mouvements prophétiques sont bien connues : ces mouvements prétendent apporter un remède d'ensemble à la crise affectant la société colonisée et expriment ainsi, dans le champ religieux, une protestation contre la situation coloniale. Le kimbanguisme au Bas-Congo en offre une bonne illustration. La question reste ouverte de savoir si les discours et les actes de Simon Kimbangu étaient purement de nature religieuse ou s'ils exprimaient déjà une revendication politique. En tout état de cause, son arrestation par les autorités belges, puis la répression systématique de ses disciples ont fortement contribué à politiser la nébuleuse de mouvements prophétiques qui se sont réclamés de lui. Condamné à la peine capitale, puis gracié et emprisonné jusqu'à sa mort en 1951, Kimbangu deviendra un symbole du nationalisme congolais et sera d'ailleurs consacré héros national après l'indépendance. On a cependant reproché à juste titre à Balandier une conception trop évolutionniste des mouvements politico-religieux, lui qui croyait voir dans le prophétisme « la préhistoire des nationalismes modernes ». Comme Balandier lui-même le notait pourtant, les rapports entre religion et politique sont souvent plus mouvants, incertains ou ambivalents. À la suite de Balandier, j'ai moi-même insisté sur le fait que dans les mouvements religieux, l'opposition au pouvoir colonial ne s'exprimait souvent que de manière indirecte, cachée ou

détournée, en reprenant à mon compte la notion de « dérobadé » qu'il avait proposée. On peut d'ailleurs noter que cette insistance sur la part dérobadée de la vie sociale fait de Balandier un précurseur des études subalternes et des travaux de James Scott sur les pratiques clandestines de résistance à la domination. Ces dérobadés dans le champ religieux s'avèrent fondamentalement ambigus. Elles mettent en scène la soumission au pouvoir colonial, alors qu'en réalité, derrière cette façade, elles expriment une forme de protestation. Cette équivocité explique que des observateurs aient pu en proposer des interprétations divergentes, certains y voyant une soumission à l'ordre colonial, d'autres sa subversion.

Je me suis attelé à étudier cette confrontation ambiguë entre les prophétismes africains et les autorités coloniales en revenant sur les rapports entre religion, pouvoir et écriture, question que j'avais déjà abordée dans mon travail sur Ondo Mba. Dans ce cadre, j'ai commencé une enquête ethno-historique sur les prophétismes scripturaires en Afrique. Le lien entre prophétisme et écriture est un trait récurrent depuis l'époque coloniale. Dans les années 1920 au Nigeria, au sein de l'église Aladura, le prophète yoruba Oshitelu invente une nouvelle écriture sacrée pour transcrire ses révélations visionnaires (Probst 1989). Au Gabon, Ekang Ngoua, l'un des prophètes du Bwiti fang, a lui aussi inventé une écriture cryptique pour transcrire ses révélations (Swiderski 1984).

Mais on trouve d'innombrables autres exemples d'inventions d'écritures prophétiques dans toute l'Afrique. Ces écritures restent souvent indéchiffrables pour toute autre personne que le prophète lui-même. Elles ne sont pas destinées à transmettre fidèlement un message, mais plutôt à suggérer un savoir dissimulé afin de manifester l'autorité du prophète. Ce sont en quelque sorte des glossolalies écrites.

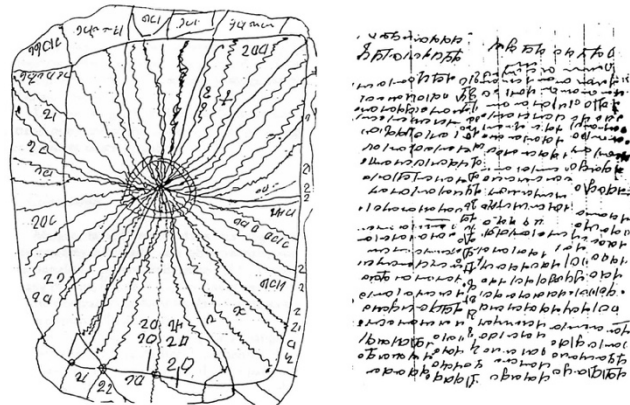


Figure 14. Écritures du prophète Ekang Ngoua

Parallèlement à ces écritures prophétiques, de nouveaux scripts ont été régulièrement inventés depuis le dix-neuvième siècle pour transcrire des langues vernaculaires africaines, qu'il s'agisse des syllabaires mandé et bamoun ou de l'alphabet n'ko (Dalby 1986, Amselle 2001). Ces scripts ont généralement été créés en réaction à l'idéologie linguistique coloniale selon laquelle le continent africain serait enfermé dans l'oralité et donc inapte à l'écriture. La plupart d'entre eux sont le fruit d'une révélation prophétique : c'est Dieu, un esprit ou même un Blanc qui révèle l'écriture à son inventeur au cours d'un rêve ou d'une vision. Le syllabaire bété de Frédéric Bruly-Bouabré en est un bon exemple. Né en 1923 en Côte d'Ivoire, Bruly-Bouabré a d'abord été commis aux écritures de l'administration coloniale. Au début des années 1950, suite à une révélation, il invente un syllabaire pictographique pour transcrire sa langue maternelle. Il tente également de fonder un mouvement prophétique, l'Ordre des Persécutés, mais sans grand succès. Bien que son syllabaire serve d'abord à transcrire le bété, il s'agit en réalité pour Bruly-Bouabré d'une écriture phonétique universelle. Cet idéal d'universalité s'accompagne d'une ambition encyclopédiste. Dans les années 1970, Bruly-Bouabré s'attèle à une gigantesque œuvre intitulée « Connaissance du Monde » qui comprend des milliers de pages et autant de petits cartons qui associent l'écrit et le dessin. Il y cherche

obsessionnellement à déchiffrer des signes – qu’il appelle des « écritures » – sur les fruits, les boîtes de conserve, les scarifications traditionnelles, les drapeaux des pays ou la signalisation maritime. À la fin des années 1980, ces dessins attirent l’œil de critiques d’art occidentaux, si bien que Bruly-Bouabré finira par être consacré comme artiste d’art brut sur la scène internationale.

L’idéologie de l’écriture qui sous-tend tous les prophétismes scripturaires africains est inséparable de la situation coloniale. Comme l’a bien montré le courant des « New Literacy Studies » (Street 1984) à partir d’une critique des travaux de Jack Goody, l’écriture n’est pas une technologie cognitive neutre qui produirait partout et toujours les mêmes effets : elle s’inscrit nécessairement dans un contexte social, culturel et historique qui lui donne forme. Technique de pouvoir autant que de savoir, l’écriture a été un instrument essentiel de la colonisation sur le continent africain. Elle est intimement associée à ces deux piliers du pouvoir colonial que sont la mission et l’administration (notamment en Afrique centrale où le script arabe a une moindre influence). L’autorité des Écritures saintes est une référence incontournable pour penser l’idéologie de l’écriture dans l’Afrique coloniale. Mais l’autorité de l’écrit dérive également du document officiel. L’écriture est un outil essentiel des techniques de contrôle à distance des populations propres à la gouvernamentalité administrative. Les sujets colonisés ont fait l’expérience du pouvoir de l’écriture par le biais de la Bible brandie par les missionnaires, mais aussi à travers toute une masse de règlements, de décrets, de cartes d’identité, de laissez-passer, de reçus d’impôt et de procès-verbaux. Le document officiel manifeste le pouvoir bureaucratique que les administrateurs coloniaux exercent sur leurs administrés. On comprend alors pourquoi les prophètes ont si souvent cherché à s’approprier par mimétisme ce pouvoir hégémonique de l’écrit. L’enchantement de la lettre n’est pas le reflet d’une mentalité primitive incapable d’appréhender l’écriture en dehors des cadres d’une pensée magico-religieuse immuable. Cela témoigne au contraire d’une compréhension fort lucide des ressorts scripturaires de l’autorité. Les prophètes africains ont été d’autant plus prompts à faire un usage rituel du document écrit qu’ils sont souvent eux-mêmes d’anciens clercs de l’administration en rupture de ban ou d’anciens convertis attachés aux missions.

Dans le cadre de ce travail sur les prophétismes scripturaires, je me suis intéressé de plus près aux mouvements religieux qui ont proliféré au Bas-Congo, à la frontière entre le Congo belge et le Congo français. Je n’ai pas concentré mon attention sur les débuts du Kimbanguisme dans les années 1920, ni sur l’institutionnalisation de l’Église kimbanguiste à partir des années 1950 et après l’indépendance, car ces périodes sont mieux connues, de nombreux travaux y ayant déjà été consacrés. Je me suis plutôt penché sur la période allant des années 1930 aux années 1950, plus méconnue et plus trouble, mais marquée par une grande effervescence religieuse dans le contexte agité de la Seconde Guerre mondiale et de ses répercussions sur le continent africain. Cette période voit la prolifération d’innombrables cellules prophétiques, plus au moins indépendantes ou connectées les unes aux autres. Elles se développent en milieu villageois comme en ville, à cheval entre le Congo belge et le Congo français et même en Angola, les prophètes et les fidèles n’hésitant pas à circuler de part et d’autre de la frontière pour échapper aux tentatives de répression des autorités coloniales. Ces mouvements sont répertoriés sous une pluralité de noms, ce qui témoigne bien du contexte d’effervescence religieuse qui les a vu naître : Kimbanguisme, Matsouanisme (mouvement qui reconnaît Matsoua comme un prophète), Ngounzisme (de *ngunza*, terme désignant un prophète dans la

traduction kikongo de l'Ancien Testament), Mpadisme (de Simon Mpadi, le prophète fondateur de la Mission des Noirs), Salutisme (mouvement qui s'inspire de l'Armée du Salut), Kakisme (du fait de l'uniforme kaki que les fidèles du mouvement doivent porter de manière réglementaire).

Mon enquête historique sur ces mouvements prophétiques s'appuie sur un important travail dans les archives missionnaires et administratives. J'ai mené des recherches dans les archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly-Larue, dans les archives de la Baptist Missionary Society à Oxford (profitant d'une invitation à l'université d'Oxford pour présenter une conférence) ou encore dans le gigantesque fonds africain de la School of Oriental and African Studies à Londres. J'ai également passé beaucoup de temps dans les Archives nationales d'outremer à Aix-en-Provence et dans les Archives africaines à Bruxelles. Je souhaiterais encore pouvoir aller consulter les archives de la mission baptiste américaine et surtout celles de la mission évangéliste suédoise, très présente dans toute cette région d'Afrique centrale. Ces semaines passées à fouiller des milliers de liasses de vieux documents et les trouvailles inédites que j'ai pu y faire m'ont donné le « goût de l'archive », pour reprendre l'expression de l'historienne Arlette Farge. J'ai essayé d'apprendre à lire ces archives coloniales « à rebrousse-poil », selon les recommandations de Carlo Ginzburg (2003), afin d'accéder au point de vue des sujets colonisés et pas seulement à celui des colonisateurs. J'ai été aidé en cela par la richesse des documents que j'ai eu la chance de trouver, en particulier dans les archives administratives de l'ancien Congo belge : procès-verbaux détaillés d'interrogatoires des prophètes et de leurs fidèles, mais aussi quantité de documents personnels – cahiers, tracts, photographies – appartenant aux prophètes et saisis par les autorités qui voyaient en eux de dangereux agitateurs.

Dans cette masse de documents, je me suis plus particulièrement intéressé à la confrontation entre les mouvements prophétiques et le pouvoir colonial. J'ai étudié comment ces mouvements ont pu constituer une forme de résistance locale à une sujétion à la fois politique et religieuse, que cela passe par une opposition frontale (refus des corvées et de l'impôt, désobéissance à l'égard des chefs indigènes nommés par l'administration, désertion des missions) ou plutôt par ces stratégies de dérobade dont parlait Balandier. Les mouvements prophétiques se sont opposés aussi bien à la domination brutale des autorités coloniales qu'à celle, plus insidieuse, des missions installées dans la région, les missionnaires étant venus annoncer une « Bonne Nouvelle » dont les promesses tardaient trop à se réaliser aux yeux des convertis. Ce n'est donc pas un hasard si nombre des innovations religieuses de l'époque sont le fait d'anciens convertis, catéchistes ou moniteurs indigènes attachés aux missions, notamment parmi les missions baptistes et évangéliques qui ont été de véritables incubateurs de nouveaux cultes.

Les mouvements prophétiques se sont construits dans un rapport d'opposition mimétique à l'égard de l'administration coloniale, en particulier de ses aspects les plus bureaucratiques. J'ai alors porté mon attention sur l'appropriation rituelle des pouvoirs de l'écriture. Ces mouvements accordent en effet une place importante à tout ce qui relève du registre de l'officialité : uniformes, règlements, cartes de membre, certificats, registres, organigrammes, laissez-passer. Ce processus de bureaucratisation religieuse témoigne de la tentative des prophètes pour administrer leur mouvement sur un modèle rationnel-légal afin de résister à la

répression des autorités coloniales<sup>1</sup>. Il s'agit en quelque sorte d'une manière de combattre l'administration sur son propre terrain. Mais au-delà de la rationalisation bureaucratique, l'enchantement du document officiel sert également à manifester l'autorité du prophète. J'ai ainsi entrepris d'étudier ce curieux mélange de bureaucratisation religieuse et d'effervescence millénariste qui marque les mouvements prophétiques de cette époque, notamment au tournant de la Seconde Guerre mondiale, lorsque la faiblesse des puissances coloniales devient apparente.

Ces mouvements prophétiques ont développé tout un ensemble de paraphernalia, certains résultant de l'adaptation d'objets rituels plus anciens (cannes, fétiches), d'autres s'inspirant plutôt du monde colonial (drapeaux, uniformes, insignes). Je me suis intéressé en particulier à de mystérieux « passeports pour le Ciel ». Ces documents faisaient office de carte de membre distribuée à tous les adeptes (on les appelait d'ailleurs *kalati za dibundu*, « carte d'Église »). Mais c'était également des sortes de laissez-passer. Ils mentionnaient le nom de la personne et ceux de ses parents, ainsi que son village et le district administratif dont il relevait. Ces documents étaient manifestement calqués sur les livrets d'identité et les laissez-passer que l'administration imposait aux indigènes pour contrôler et limiter leurs déplacements, tant au Congo belge qu'au Congo français. Ils représentaient cependant une subversion du modèle officiel dont ils s'inspiraient, puisqu'ils étaient supposés avoir été signés par « Simon Kimbangu, roi du Congo ». Ce dernier incarnait une figure antagoniste par rapport au Christ, mais aussi aux agents de l'administration. Il réactualisait en outre la mémoire du royaume kongo et de son passé prestigieux. Identifié au Messie, il était censé être l'envoyé de Dieu sur terre pour délivrer les Africains de la domination coloniale. Les laissez-passer prophétiques constituaient par conséquent une mise en scène de l'autorité de Kimbangu dans un rapport de rivalité mimétique avec la mission et l'administration. Ces documents étaient également réputés être des passeports pour le Ciel (*nkanda nzila zulu*, littéralement « document du chemin du Ciel ») qui devaient permettre l'accès des fidèles au Paradis dans une atmosphère millénariste annonçant la fin imminente des temps et le départ prochain des Européens. Certains exemplaires incluaient d'ailleurs une représentation imagée du Paradis dont les motifs iconographiques (étoiles, soleil, oiseaux, croix, avions, camions, drapeaux) s'inspiraient probablement des visions des prophètes. Ces documents étaient appelés « *kalite disiele* » (carte du ciel) ou parfois « *kalite disiele voi libres* » (carte du ciel voie libre). Les passeports pour le Ciel représentaient par conséquent à la fois une image du Paradis et un laissez-passer permettant d'y accéder. Au-delà de leur dimension proprement religieuse, ils possédaient une signification politique évidente dans un contexte où, selon l'un des prophètes, les Européens étaient ceux qui barraient le chemin des Africains vers le Paradis. De

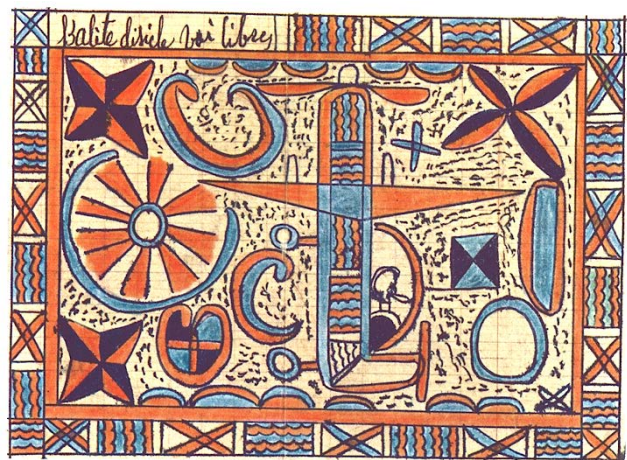


Figure 15. Passeport pour le Ciel

<sup>1</sup> Sur la bureaucratisation religieuse, voir Kirsch (2008).

nos jours, le thème du « visa pour le Ciel » se retrouve d'ailleurs au sein des Églises pentecôtistes africaines. Cela montre bien comment la liberté de circuler et l'espoir de l'ailleurs représentent de puissants motifs de l'imagination religieuse dans un monde fait de frontières et de ségrégations de toutes sortes, aujourd'hui comme hier.

Ce travail sur les prophétismes scripturaires africains est resté encore entièrement inédit jusqu'à maintenant, même si je l'ai entamé il y a déjà plusieurs années et que j'ai accumulé une masse conséquente de matériaux. J'espère néanmoins avoir le temps de rouvrir bientôt ce dossier afin de commencer à publier. Sur le sujet, j'ai toutefois eu l'occasion de présenter une communication scientifique intitulée « Passeport pour le Ciel. L'enchantement prophétique des documents au Congo » lors de journées d'études que j'ai organisées en 2012 avec Ramon Sarró à l'Institut de Sciences Sociales à Lisbonne. Anthropologue à l'université d'Oxford, Ramon Sarró a lui-même beaucoup travaillé sur les prophétismes africains, en particulier sur l'imagination religieuse et le rapport à l'écriture. Il s'est par exemple intéressé aux écritures prophétiques au sein du mouvement Kyangyang en Guinée-Bissau, ainsi qu'au *mandombe*, une écriture révélée à un fidèle de l'Église kimbanguiste au Congo (Sarró 2018).

Du fait de nos intérêts communs, nous avons organisé ensemble des journées d'étude consacrés aux « arts prophétiques en Afrique ». Ce projet partait d'un constat : pour diffuser leur message, convertir des adeptes et donner à voir l'autorité charismatique du prophète, les mouvements prophétiques n'ont pas innové uniquement en inventant de nouveaux types de discours, mais également de nouvelles images et de nouvelles formes esthétiques susceptibles de capturer l'imagination. Les anthropologues se sont cependant surtout intéressés aux discours prophétiques, mais ont eu tendance à négliger les dimensions esthétiques de ces nouveaux mouvements religieux. C'est pourquoi nous avons choisi de mettre au centre de nos analyses la question des arts prophétiques en prenant en compte des formes esthétiques aussi diverses que le dessin, la sculpture, la photographie, la vidéo ou encore l'architecture. Associant communications scientifiques et projection de films, ces journées d'études ont été nourries par les exposés d'une série d'anthropologues africanistes (André Mary, Filip de Boeck, Damien Mottier, Bernard Coyault, Anne Mélice, Cédric Vincent, Ramon Sarró et moi-même), mais aussi par une communication de David Wabeladio, l'inventeur de l'écriture *mandombe*, venu du Congo pour exposer comment il avait inventé son écriture suite à une révélation visionnaire, comment celle-ci fonctionnait et comment il s'efforçait de l'enseigner et de la diffuser.

### 3. Sorcellerie. Des ragots aux rumeurs

Le troisième volet thématique de mes recherches porte sur la sorcellerie, en particulier sur les dynamiques de la parole accusatrice. J'ai commencé par étudier la circulation des suspicions et des ragots liés à la sorcellerie en montrant qu'il s'agissait d'une stratégie de communication indirecte permettant d'esquiver le conflit en face-à-face au sein de la famille ou du voisinage. J'ai également examiné comment la divination offrait une scène rituelle sur laquelle les accusations de sorcellerie pouvaient s'exprimer de manière plus explicite. Par la suite, je me suis penché sur une série de rumeurs de sorcellerie qui ont circulé à une échelle bien plus vaste, parfois à travers la majeure partie du continent africain. J'ai étudié comment ces rumeurs transnationales étaient propagées par les médias et la « radio-trottoir » et comment elles pouvaient mener à des accusations publiques et à des lynchages. Cela m'a donné en outre l'occasion de revenir sur la question de la modernité de la sorcellerie. Loin d'être de simples faits divers, ces rumeurs se sont avérées être des affaires exemplaires permettant d'éclairer les sociétés africaines contemporaines sous un jour inédit.

#### *Médisances, suspicions et accusations*

Le travail de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie paysanne en France fait partie des lectures marquantes qui ont contribué à susciter ma vocation d'anthropologue. Pendant mes années de classes préparatoires, j'avais été captivé par *Les Mots, la mort, les sorts* (1977) et par *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage* (1981), ouvrage basé sur une sélection de ses notes de terrain qui rendait si bien compte du cheminement sinueux de l'enquête ethnographique. J'ai longtemps attendu le fameux « second volume » qu'elle annonçait à la fin de *Les Mots, la mort, les sorts* et qu'elle n'a finalement jamais vraiment publié, même si trente ans plus tard paraissait *Désorceler* (2009), un recueil des articles qu'elle avait consacrés à la contre-sorcellerie. Enfin, j'ai eu le plaisir de la rencontrer au début des années 2010 et de pouvoir échanger avec elle sur ces sujets. Outre ses analyses novatrices sur la relation ethnographique qui préfiguraient la question désormais incontournable de la réflexivité de l'enquête (Leservoisier 2005), la façon dont Jeanne Favret-Saada abordait la sorcellerie avait ceci d'intéressant à mes yeux qu'elle prenait le contre-pied des approches folkloriques en montrant que la sorcellerie ne renvoyait pas tant à des croyances ésotériques qu'à des malheurs beaucoup plus ordinaires : les difficultés économiques de l'exploitation agricole familiale, des problèmes de couple ou des tensions au sein du voisinage.

Dans *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937), un autre de mes ouvrages favoris en anthropologie, Evans-Pritchard adoptait une approche assez similaire. Il accordait certes une place importante aux croyances, par exemple celle concernant le *mangu*, cet organe de sorcellerie supposément logé dans le ventre de certaines personnes. Mais fidèle au pragmatisme proverbial de l'esprit britannique, il abordait la sorcellerie comme une affaire en réalité assez banale. Il notait qu'en la matière, lui-même n'avait « pas trouvé difficile d'employer les notions zandé comme les Azandé eux-mêmes les emploient » et il lui était

d'ailleurs arrivé de recourir aux oracles ordaliques afin de régler efficacement certains litiges sur le terrain. De ces approches, j'ai retenu l'idée de la banalité de la sorcellerie : les affaires de sorcellerie ne doivent pas être appréhendées sous un jour exotique, car elles s'inscrivent dans la continuité de la vie quotidienne et tournent autour de préoccupations finalement très ordinaires.

C'est à travers le Bwiti que j'ai été directement confronté à la question de la sorcellerie. Presque tous les patients des *nganga* que j'ai rencontrés étaient empêtrés dans des malheurs dont ils soupçonnaient qu'ils avaient possiblement une origine sorcellaire. Les devins-guérisseurs renforçaient généralement ces suspicions en pointant la responsabilité de personnes proches au sein de la famille, mais en prenant toutefois garde de ne pas accuser quelqu'un nommément afin de ne pas se retrouver eux-mêmes mêlés au conflit. L'initiation au Bwiti Misoko est toute entière tournée vers la lutte contre la sorcellerie : l'initié cherche à découvrir l'origine de ses maux grâce à l'iboga, les visions constituant une vérification personnelle des révélations du devin. Étant donné que j'ai déjà abordé ces points dans la première partie du mémoire, je ne m'y attarderai toutefois pas davantage.

Dans un article publié dans un ouvrage collectif consacré aux relations homme-animal en Afrique, j'ai montré qu'au Gabon comme souvent ailleurs sur le continent, la sorcellerie est pensée sur le modèle de la prédation animale (Bonhomme 2012a). Le sorcier est comparé à une panthère et sa victime à une proie ou une « viande » (comme on le dit souvent dans le français parlé au Gabon). Les schèmes symboliques de la prédation et de l'anthropophagie ne doivent cependant pas être analysés de manière trop figée, car ils sont le produit d'une longue histoire sédimentée. Si la figure du sorcier cannibale s'enracine dans des traditions anciennes, il s'agit également d'une façon de parler des violences de la traite négrière ou de la colonisation. De manière plus générale, l'idiome de la prédation permet de penser les limites de la réciprocité au sein du groupe et la violence dissimulée au cœur des rapports sociaux. L'imagination morale de la sorcellerie révèle la part occulte de la socialité humaine, notamment dans le registre de la parenté. Le sorcier présumé est en effet le plus souvent un parent proche, un intime. Deux proverbes des Mitsogo l'affirment sans ambages : « Celui qui te tue n'est pas loin de toi » ou encore « La première proie que la panthère dévore, c'est la civette, sa parente ». Les suspicions de sorcellerie s'inscrivent dans la longue durée, car elles émergent sur fond de tensions, de rivalités et de ressentiment entre des parents qui se connaissent et se fréquentent depuis toujours. Ce lien consubstantiel entre sorcellerie et parenté persiste en milieu urbain, malgré l'affaiblissement des logiques lignagères. Ce trait caractéristique se retrouve d'ailleurs assez largement sur le continent africain, par contraste avec d'autres régions du monde où il est absent. La sorcellerie familiale représente par conséquent une sorte de modèle idéaltypique en Afrique subsaharienne.

On a à juste titre dénoncé les travers des explications fonctionnalistes appliquées à la sorcellerie, à l'instar de Mary Douglas dans son introduction à *Witchcraft confessions and accusations* (1970), volume offert en hommage à Evans-Pritchard au moment de son départ à la retraite. Selon ce genre d'explication, la sorcellerie apparaît de manière contradictoire soit comme un instrument au service du conformisme social qui vise à décourager les déviants au sein du groupe, soit au contraire comme le symptôme de l'anomie qui touche des sociétés exposées à des bouleversements trop brutaux. Malgré ces critiques méritées, il n'en reste pas moins que l'anthropologie structuro-fonctionnaliste britannique a produit parmi les travaux les



plus intéressants sur le sujet. J'en ai notamment retenu l'idée selon laquelle il est plus judicieux d'étudier la sorcellerie sous l'angle des accusations auxquelles elle donne lieu que du point de vue des croyances qu'elle supposerait. Derrière les représentations symboliques, la sorcellerie pointe toujours vers des rapports entre des individus ou des groupes. Elle peut en effet être envisagée comme une « jauge des tensions sociales », pour reprendre la formule de Max Marwick (1964). Une telle approche permet de mettre l'accent sur les dynamiques sociales de l'accusation. Les affaires de sorcellerie peuvent néanmoins avoir des conséquences très variables selon les contextes. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on ne saurait attribuer aucune fonction univoque à la sorcellerie. Pour étudier les pouvoirs de la parole accusatoire, il faut distinguer plus finement les modalités de l'imputation. S'agit-il d'une accusation publique en face-à-face ou de simples ragots insidieux ? Des rituels divinatoires ou ordaliques viennent-ils étayer les allégations ? L'accusation débouche-t-elle sur une sanction collective ou plutôt sur une vengeance privée ? Y a-t-il procès, confession, réconciliation ? Tout dépend donc des modalités formelles ou informelles de gestion de la sorcellerie au sein d'une société donnée. Une approche processuelle s'avère par conséquent bien mieux adaptée à l'étude des affaires de sorcellerie qu'une explication plus étroitement fonctionnaliste.

La plupart des affaires de sorcellerie familiale auxquelles je me suis intéressé au Gabon ne débouchaient pas sur des accusations publiques. La sorcellerie elle-même n'est pas pensée comme une agression frontale, ainsi que je l'ai montré dans un article paru dans un ouvrage consacré à la violence de la sorcellerie en Afrique (Bonhomme 2012b). Elle passe plutôt par des moyens détournés et reste dissimulée au sein de la famille. La sorcellerie représente en effet l'envers obscur de la parenté, comme l'a bien souligné Peter Geschiere (1995). En public, les parents doivent s'efforcer de sauver les apparences de la solidarité, en évitant autant que faire se peut le scandale que créerait une confrontation en face-à-face. Mais la nuit venue, cédant aux haines et aux rancœurs, ils cherchent à s'entretuer par des moyens occultes, ce qu'on appelle habituellement « faire le vampire » ou « vampirer » au Gabon. Cette violence occulte représente néanmoins une alternative à la violence physique directe, une expression de la violence par d'autres moyens. Or, à violence détournée, langage détourné. Les allégations de sorcellerie prennent la forme de ragots surnois et d'insinuations à mi-mots à propos d'actes et d'acteurs fondamentalement incertains. La principale réponse passe par la sphère rituelle plutôt que par une accusation publique. La victime ira chercher de l'aide auprès d'un devin-guérisseur afin de confirmer ses soupçons, d'identifier ses sorciers, de se « blinder » contre leurs attaques, mais aussi, de manière moins avouable, de se venger d'eux en leur lançant un « retour à l'envoyeur » (le contre-sorcier étant toujours lui-même aussi un peu un sorcier). Le recours rituel relance le cycle de la violence occulte tout en évitant la confrontation directe. C'est bien là ce qui fait toute son ambivalence.

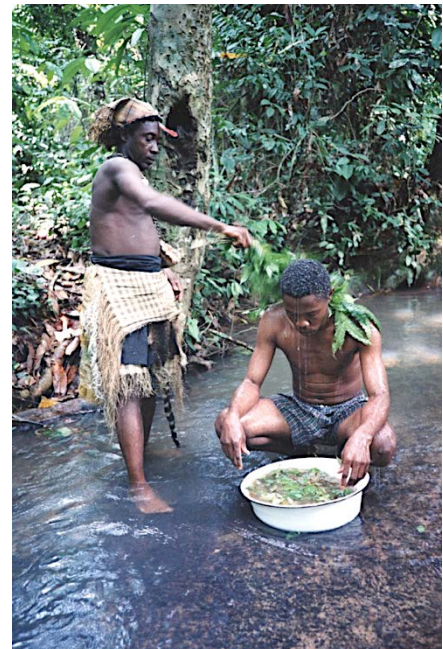


Fig. 16. Rituel de purification d'un malade

En travaillant au Gabon, j'ai cependant été conduit à m'intéresser à d'autres formes de sorcellerie que la sorcellerie familiale. En mars 2001, alors que j'étais sur le terrain, j'ai été témoin d'une rumeur insolite. Plusieurs personnes avaient été lynchées après avoir été accusées publiquement d'avoir fait disparaître en pleine rue les organes génitaux de quidams qu'elles venaient de croiser. La nouvelle s'étalait à la une de la presse et tout le monde ne parlait que de cela. Cette rumeur de vol de sexe a circulé pendant une semaine environ, déclenchant de nombreux incidents violents dans son sillage, puis elle a fini par disparaître aussi soudainement qu'elle était apparue. Sur le moment, j'ai relégué cette histoire parmi les faits divers, tout occupé que j'étais à enquêter sur le Bwiti, un sujet qui – à tort – me paraissait autrement plus sérieux et digne d'intérêt. Ce n'est que quelques années plus tard que j'ai découvert que les incidents dont j'avais été témoin au Gabon ne représentaient pas un épisode isolé, mais que cette même rumeur avait en réalité touché la majeure partie de l'Afrique subsaharienne et qu'elle circulait depuis déjà de nombreuses années. Le fait divers cachait par un conséquent un fait social de bien plus grande ampleur. J'ai alors décidé d'enquêter de manière approfondie sur cette rumeur. Ce travail a donné lieu à la publication d'un premier article sur le sujet (Bonhomme 2009c), puis d'un ouvrage paru aux éditions du Seuil et intitulé *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine* (Bonhomme 2009d), par la suite publié en anglais dans une édition révisée et augmentée (Bonhomme 2016).

Lorsqu'on étudie une rumeur, on est inévitablement amené à en croiser d'autres, car les gens les comparent sans cesse les unes aux autres et interprètent systématiquement les nouvelles rumeurs à l'aune d'histoires plus anciennes. C'est ainsi que, de fil en aiguille, cette enquête sur les voleurs de sexe a débouché sur un travail plus vaste sur une série de rumeurs accusatoires ayant circulé en Afrique au cours des dernières décennies. Dans un article paru dans un dossier thématique consacré au thème de la contagion, j'ai par exemple étudié une rumeur de numéros de téléphone portable censés être capables de tuer les personnes qui répondent à l'appel (Bonhomme 2011). Avec Julien Bondaz, j'ai également enquêté sur une rumeur d'offrande mortelle qui a circulé au Sénégal au début des années 2010. Ce travail a donné lieu à la publication d'un article sur le sujet dans la revue des *Annales* (Bondaz et Bonhomme 2014), puis d'un ouvrage paru aux éditions du CNRS et intitulé *L'Offrande de la mort. Une rumeur au Sénégal* (Bonhomme et Bondaz 2017). À côté de ces rumeurs, qui sont les trois principales que j'ai étudiées, j'ai également pu aborder quantité d'autres histoires du même genre : rumeurs de femme-vampire, de voleuses de sperme, de viols mystiques dans les transports en commun, de multiplicateurs de billets de banque, de crimes rituels ou de sacrifices humains... Ce travail sur les rumeurs n'est pas encore totalement clos de mon point de vue. Il y a quelques dossiers que j'ai laissé ouverts et qui mériteraient d'être approfondis, par exemple l'étude d'une rumeur de riz en plastique qui a récemment circulé au Sénégal et dans d'autres pays d'Afrique. Cette peur alimentaire pose la question éminemment sensible du rapport à la nourriture et des inquiétudes liées au commerce international des denrées de base. J'ai également accumulé une masse importante de données concernant de mystérieuses épidémies de trances qui, depuis des années, surviennent sporadiquement dans les écoles au Sénégal et au Gabon, mais aussi dans de nombreux autres pays du continent. Sur ces mêmes thèmes, j'ai en outre dirigé le mémoire de master de Lola Rolland (aujourd'hui en thèse sous ma direction) qui portait sur une rumeur

de vol d'organes à Madagascar qui, suite au meurtre inexplicable d'un enfant, a conduit au lynchage de deux touristes européens et d'un Malgache en 2013.

Les rumeurs accusatoires sur lesquelles j'ai enquêté étaient souvent perçues localement comme relevant de la sorcellerie. Il a par exemple été dit que l'affaire des numéros de téléphone portable qui tuent était de la « télé-sorcellerie ». La qualification de ces phénomènes était pourtant loin d'être unanime, mais était continuellement débattue et contestée. Si pour les uns, il s'agissait d'une forme de sorcellerie, pour les autres, les numéros de téléphone tueurs n'étaient qu'un virus, tandis que l'offrande de la mort s'expliquerait plutôt par un banal empoisonnement. Là où certains voyaient un crime rituel ou un sacrifice humain, d'autres voyaient un meurtre crapuleux ou un crime passionnel. Alors que les uns prenaient ces histoires très au sérieux, les autres les interprétaient au contraire comme une fausse rumeur, un syndrome psychosomatique, un canular, une escroquerie en bande organisée, mais aussi parfois comme un complot orchestré par l'État ou des puissances étrangères. Ces rumeurs jouent par conséquent à chaque fois le partage entre ce qui est perçu comme de la sorcellerie et ce qui n'en est pas, personne ne sachant trop comment catégoriser ces phénomènes inédits. C'est ce qui les rend particulièrement intéressantes à étudier : elles permettent d'interroger la notion de sorcellerie de manière réflexive en mettant l'accent sur la labilité des représentations locales et sur l'articulation problématique entre catégories indigènes et catégories savantes. Le terme « sorcellerie », tout comme celui de « rumeur » d'ailleurs, doivent être maniés avec précaution, car ils ne sont pas neutres. Comme on le sait, le concept de sorcellerie n'a jamais cessé de faire débat au sein de la discipline. Son histoire est le fruit d'une série de traductions imparfaites, de glissements sémantiques et de malentendus plus ou moins productifs. Cette notion hybride doit autant à l'imaginaire occidental de l'Afrique qu'à la réalité des sociétés locales. Ses usages académiques courent donc toujours le risque de contribuer à reconduire les stéréotypes exotisants à l'égard du continent, comme l'a rappelé Peter Pels (1998). Catégorie polythétique, la sorcellerie ne renvoie pas à une chose unique, mais à un faisceau de représentations protéiformes et en constante évolution. Il ne sert à rien de chercher à définir ce qu'elle serait par essence ou à trancher ce qui en serait ou n'en serait pas. Il faut plutôt s'attacher aux jugements des acteurs eux-mêmes, à leurs hésitations et aux déplacements de sens qu'ils opèrent.

Sur le terrain, l'anthropologue se trouve confronté à la prolifération de nouvelles formes d'agression occulte et à l'éclatement des systèmes d'interprétation de l'infortune, ainsi qu'à la multiplication des types de recours et à un dissensus grandissant concernant la légitimité des sanctions. C'est pourquoi l'étude de la sorcellerie doit être menée dans un cadre comparatiste attentif non seulement aux grandes continuités, mais aussi aux ruptures et aux transformations historiques, à l'image de ce que Peter Geschiere (2013) propose dans son dernier ouvrage, à mon sens l'une des meilleures publications récentes sur le sujet. De mon côté, j'ai insisté sur l'air de famille qui rapproche les rumeurs de sorcellerie sur lesquelles j'ai enquêté, tout en les contrastant avec les affaires de sorcellerie familiale que j'avais étudiées quelques années plus tôt. Dans l'article déjà mentionné sur la violence sorcellaire, j'ai par exemple distingué deux types de recours face à des formes de sorcellerie elles-mêmes différentes, car reposant sur des logiques de l'imputation bien distinctes : le « blindage » et le « lynchage ». Alors que les affaires de sorcellerie familiale donnent rarement lieu à une accusation publique et passent plutôt par la consultation discrète d'un *nganga* pour se « blinder » contre le sorcier, les histoires

de vol de sexe reposent sur un face-à-face en pleine rue entre le supposé voleur et sa victime, puis sur une accusation publique qui débouche fréquemment sur des violences physiques à travers le lynchage du présumé coupable.

Il ne faut cependant pas voir dans ces lynchages le symptôme d'une sorcellerie désormais totalement hors de contrôle du fait de l'anomie qui caractériserait les sociétés africaines, en milieu urbain notamment. À rebours de ce genre d'explication simpliste, j'ai au contraire montré que le lynchage prétendait incarner un ordre normatif alternatif, celui de la justice dite « populaire ». Bien qu'ils aient l'apparence de la sauvagerie la plus insensée, les supplices infligés aux sorciers s'inscrivent en réalité dans des traditions de violence dont on peut retracer la genèse et la circulation. Par exemple, le supplice dit du pneu ou du collier (*necklace* en anglais) est né dans l'Afrique du Sud de la fin de l'apartheid, puis a ensuite été exporté dans de nombreux autres pays d'Afrique. Que le lynchage puisse passer pour une violence acceptable aux yeux de certains s'explique en bonne partie par la défiance générale à l'égard de la justice et de la police. C'est parce que l'État est jugé impuissant à protéger les citoyens ordinaires contre l'insécurité quotidienne – qu'elle soit criminelle ou sorcellaire – que ceux-ci lui contestent le monopole de la violence légitime. Les inquiétudes liées à la sorcellerie traduisent ainsi des sentiments d'injustice et d'insécurité vécus au quotidien, comme l'a bien souligné Adam Ashforth (2005).

Contrairement à la sorcellerie familiale, les affaires de vol de sexe, tout comme celles d'offrande mortelle et de numéros tueurs, ne concernent pas des parents, mais de parfaits inconnus. Ces rumeurs accusatoires témoignent par conséquent des transformations contemporaines de la sorcellerie, celle-ci sortant de l'intimité des familles pour contaminer désormais d'autres formes de relations sociales. Cela s'accompagne par un changement notable d'échelle. Les histoires de sorcellerie familiale reposent sur des ragots qui ne circulent qu'à une échelle limitée. Le ragot est une information échangée de manière privée à propos d'une tierce personne dont les locuteurs évaluent le comportement, souvent pour le critiquer (le sorcier incarnant justement le comble de la transgression morale). Même lorsqu'elle sort du cadre étroit de la parenté pour se focaliser plutôt sur des relations de voisinage ou de travail, la sorcellerie reste cantonnée à des cercles d'interconnaissance en dehors desquels elle perd toute signification. Les rumeurs comme celle des voleurs de sexe représentent au contraire des nouvelles d'intérêt général qui, pour cette raison, peuvent circuler à une échelle bien plus vaste, nationale voire transnationale.

Les ragots et les rumeurs sont des registres de communication informelle que l'on retrouve en réalité dans toutes les sociétés : quoique l'on s'en défende souvent, nous passons tous une part significative de notre temps à échanger ragots, potins et rumeurs, même s'il ne s'agit évidemment pas forcément d'histoires de sorcellerie. C'est ce qui m'a amené à m'intéresser à ces phénomènes de manière plus générale. Lorsque j'ai rejoint le département de sciences sociales de l'École normale supérieure en 2012, j'ai ouvert un nouveau séminaire dédié à l'anthropologie de la communication à destination des étudiants de master de l'ENS et de l'EHESS<sup>1</sup>. Ce séminaire reposait sur des cycles thématiques renouvelés régulièrement. Le

---

<sup>1</sup> La plupart de mes enseignements à l'ENS sont aussi ouverts aux étudiants de l'EHESS. Je mentionne également que je fais partie du conseil scientifique des formations doctorales « Sciences de la société » (ENS-EHESS) et « Anthropologie sociale et ethnologie » (EHESS).

premier d'entre eux a ainsi été consacré aux ragots et aux rumeurs. Au carrefour des sciences sociales et des sciences du langage, cet enseignement proposait d'analyser les ragots et les rumeurs en étudiant l'enchâssement entre les contextes conversationnels et socioculturels. J'ai tâché de montrer aux étudiants que, loin de se réduire à du bavardage insignifiant, ragots et rumeurs sont des faits sociaux dignes d'intérêt, car ils permettent de comprendre les rapports entre les individus et le groupe en révélant les valeurs morales et les normes de comportement, mais aussi les stratégies intéressées des individus pour gérer les enjeux de statut et de réputation. Cet enseignement a ensuite donné lieu à la rédaction d'une notice sur le sujet pour l'*Encyclopædia Universalis* (Bonhomme 2018b).

L'étude des ragots et des rumeurs m'a permis de mettre l'accent sur la dimension langagière de la sorcellerie. À l'occasion d'un débat avec Jean-Pierre Warnier paru dans *Politique africaine* (par la suite également traduit en anglais), j'ai proposé une mise au point sur le sujet dans un court article intitulé « Les genres discursifs de la sorcellerie : des histoires intimes aux rumeurs publiques » (Bonhomme 2017b). Dans un texte aussi stimulant que provocateur, Jean-Pierre Warnier (2017) reproche aux anthropologues l'inflation démesurée des publications sur la sorcellerie en Afrique. Cela contribuerait, selon lui, à accorder à celle-ci plus d'importance qu'elle n'en aurait en réalité. S'appuyant sur sa longue expérience ethnographique au Cameroun, il dit n'avoir jamais été témoin que de trois cas de sorcellerie sur le terrain. Cet écart entre la réalité sociale et le discours académique tiendrait à une confusion. Il y aurait d'un côté les véritables « crises » de sorcellerie qui affectent les individus et leurs proches jusque dans leur chair, mais qui restent heureusement fort rares, et de l'autre de simples discours, rumeurs, ragots et croyances colportés par des quidams et repris de manière complaisante par les anthropologues. Dans ma réponse à Warnier, j'ai souligné que les crises de sorcellerie dont il parle sont en réalité aussi affaire de discours. J'ai alors proposé de clarifier les choses en précisant mieux les différents régimes de discours liés à la sorcellerie et les types d'observation auxquels cela peut donner lieu. J'ai en particulier distingué entre les histoires intimes et les rumeurs publiques. Il n'y a aucune raison de juger que seules les premières constitueraient la sorcellerie authentique et de condamner les secondes à n'en représenter qu'une version factice et moins digne d'intérêt. Les rumeurs publiques font également partie de ce phénomène protéiforme qu'est la sorcellerie.

La distinction que j'ai proposée entre les ragots de la sorcellerie familiale et les rumeurs publiques a parfois donné lieu à des malentendus de la part de mes collègues. Je n'entends absolument pas réduire la sorcellerie à des archétypes et laisser penser que celle-ci se résumerait à une alternative tranchée entre deux catégories étanches. Il s'agissait avant tout de proposer des idéaux-types et, comme toute construction idéaltypique, celle-ci se paie au prix d'une certaine simplification de la réalité. Ce « tableau de pensée », pour reprendre l'expression de Max Weber lui-même, est néanmoins utile pour essayer de mettre un peu d'ordre dans le désordre foisonnant de la sorcellerie africaine en faisant émerger des contrastes pertinents. La distinction que j'ai proposée représente un premier pas dans cette direction. La seconde étape consisterait à compliquer le tableau de la sorcellerie en introduisant des formes intermédiaires et en faisant jouer des continuités et des discontinuités plus fines. C'est ce que j'ai essayé d'esquisser à diverses occasions en pointant par exemple, à la suite d'autres chercheurs comme

Sandra Fancello, l'importance de plus en plus envahissante des Églises pentecôtistes dans le champ des discours sur la sorcellerie, les pasteurs faisant une sévère concurrence aux *nganga*. La diabolisation obsessionnelle de la sorcellerie par les pasteurs contribue à faire sortir celle-ci du cadre familial en l'érigeant au rang de menace globale (processus qui n'est pas sans ressemblance avec le rôle joué par la démonologie chrétienne dans la chasse aux sorcières en Europe aux débuts de l'époque moderne). J'ai également souligné la plus grande fréquence des passages à l'acte violent lorsque des affaires de sorcellerie familiale débouchent sur des conflits plus larges entre générations, typiquement lorsque des personnes âgées se retrouvent exposées à la vindicte publique après avoir été accusées d'être des sorciers cherchant à sacrifier la jeunesse.

En passant des ragots aux rumeurs de sorcellerie, j'ai été obligé de travailler à une échelle bien différente que celle à laquelle j'étais jusque-là habitué. Apparue au début des années 1970 au Nigeria, la rumeur du vol de sexe est restée limitée à ce pays et aux États frontaliers pendant une vingtaine d'années. Mais à partir de la seconde moitié des années 1990, elle s'est répandue par brusques flambées dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique centrale (voir figure 17). La rumeur a touché plus d'une vingtaine de pays sur plus de quatre décennies et elle continue de circuler aujourd'hui. La rumeur des numéros de téléphone tueurs a connu une diffusion plus large encore. Née elle aussi au Nigeria en 2004, elle s'étend en quelques semaines au Cameroun voisin, puis au Gabon, où j'en entends parler pour la première fois alors que je suis sur le terrain. Bien qu'elle ne semble pas avoir touché d'autres pays africains à ce moment-là, elle refait étrangement surface deux ans plus tard en Inde. Depuis ce nouveau foyer indien, elle se répand dans toute l'Asie du Sud jusqu'en Indonésie et dans la péninsule arabique, avant de revenir en Afrique, traversant le continent depuis la Somalie jusqu'au Mali en passant par la Lybie et l'Angola. Après l'article que j'ai publié sur le sujet en 2011, elle a d'ailleurs continué de circuler, atteignant par exemple le Bénin, le Togo et le Sénégal. En l'espace de quelques années, la rumeur a ainsi touché plus d'une trentaine de pays sur deux continents (voir figure 18).

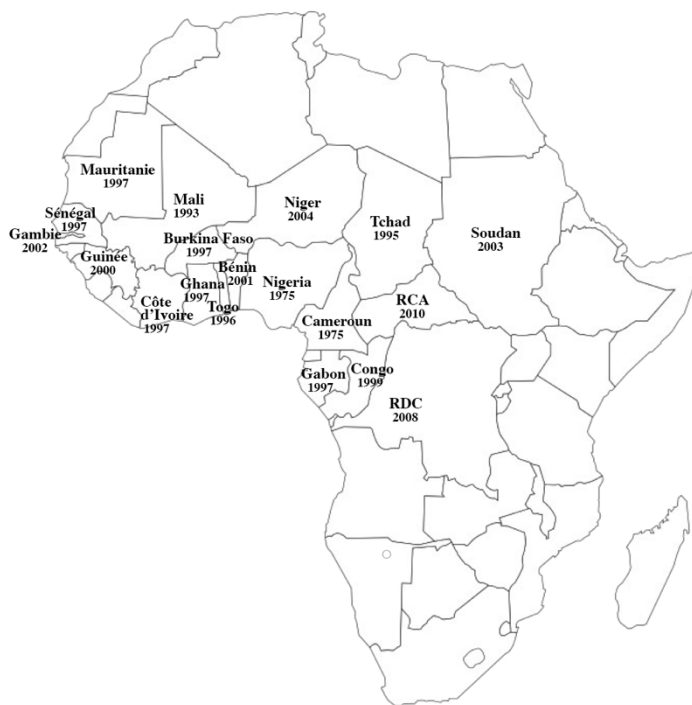


Fig. 17. Diffusion de la rumeur des voleurs de sexe (1975-2016)  
(Les dates indiquent la 1<sup>e</sup> occurrence dans le pays)

Le succès de ces rumeurs tient au fait que, loin d'être réductibles aux circonstances locales de leurs diverses occurrences, elles participent de flux socioculturels de plus vaste ampleur. Mon travail sur les rumeurs s'inscrit de manière plus générale dans le courant de recherches qui, depuis le milieu des années 1990, a mis la problématique de la mondialisation culturelle au cœur de la réflexion anthropologique (Appadurai 1996). Ce n'est plus seulement le « local »

qui intéresse les anthropologues, mais l’articulation entre le « local » et le « global ». Il faut pour cela s’attacher à suivre le fil de circulations transnationales, qu’il s’agisse flux de personnes, d’argent, d’idées, d’images ou de récits comme dans le cas des rumeurs<sup>1</sup>. En passant de l’étude des ragots à celle des rumeurs, j’ai ainsi cherché à saisir les dynamiques de la transnationalisation de la sorcellerie. Enquêter sur des phénomènes à une si grande échelle pose cependant un défi aux méthodes de l’ethnographie classique. Peut-être plus encore que tout autre fait social, l’étude des rumeurs nous oblige à « faire de l’ethnographie sur une échelle instable, ni purement locale, ni clairement globale », pour reprendre une formule des Comaroff (1999 : 282) qui se trouve parfaitement adaptée à mon travail. Il m’a en effet fallu constamment varier les échelles d’analyse en combinant des approches macro et micro. Les vues d’ensemble permettent de rendre compte de la diffusion transnationale des rumeurs et de prendre la mesure du phénomène dans toute sa généralité, tandis que les vues de détail offrent un éclairage sur les circonstances particulières de leur circulation dans des contextes locaux et permettent de descendre jusqu’aux plus menus détails des incidents qui surviennent dans le sillage des rumeurs.



Figure 18. Diffusion de la rumeur des numéros tueurs (2004-2010)

L’importance prise par les problématiques transnationales dans mes recherches m’a conduit à adopter les méthodes de l’ethnographie multi-située. Lorsque j’ai quitté le Gabon pour travailler au Sénégal, il ne s’agissait pas seulement de travailler sur une nouvelle rumeur. L’intérêt de ce nouveau terrain reposait aussi sur le fait que la rumeur du vol de sexe que j’avais croisée pour la première fois au Gabon était également très présente au Sénégal depuis le milieu des années 2000. Je pouvais donc continuer de suivre le fil de la rumeur, mais en variant mon point de vue, puisque je passais de l’Afrique centrale à l’Afrique de l’Ouest, d’un pays inégalement christianisé à un pays très largement islamisé. C’est dans ce même esprit que j’ai effectué en 2017 un séjour d’une quinzaine de jours au Nigeria à l’invitation de l’IFRA. L’objectif premier de ce voyage était de donner une série de conférences à Lagos et à Ibadan suite à la traduction anglaise de mon livre sur les voleurs de sexe. Mais, même si je n’ai évidemment pas eu le temps de mener un véritable terrain, j’étais également curieux de découvrir ce pays qui avait été le foyer de plusieurs des rumeurs sur lesquelles j’avais travaillé et qui, sur bien des aspects, s’est avéré fort différent du Sénégal et du Gabon.

<sup>1</sup> À l’École normale supérieure, j’ai d’ailleurs été responsable du programme « Ethnographies transnationales », financé par le LabEx TransferS et rassemblant des chercheurs et des étudiants travaillant sur cette problématique.

Lorsque j'ai commencé à travailler sur la rumeur du vol de sexe, le paradigme de l'épidémiologie culturelle élaboré par Dan Sperber (1996) a servi de cadre de départ à ma réflexion. La propagation des rumeurs procède par contagion selon une logique épidémique assez caractéristique. Cela en fait un objet idéal pour mettre à l'épreuve le modèle de la « contagion des idées » proposé par Sperber. Selon moi, ce modèle avait cependant l'inconvénient de rester trop programmatique, mais surtout de ne pas accorder assez d'importance aux variables socioculturelles pour rendre compte de la diffusion d'une représentation dans un contexte donné. J'ai ainsi tenté de mettre au jour les raisons du succès de ces rumeurs à une si vaste échelle. Pourquoi semblent-elles si bonnes à penser et à raconter pour les gens qui les font circuler ? Comment apparaissent-elles et disparaissent-elles ? Comment se transforment-elles et se stabilisent-elles ? Pour ce faire, j'ai dû commencer par me débarrasser de la conception péjorative des rumeurs qui obscurcit encore trop souvent le regard savant. Associée au registre de l'irrationnel, de la superstition et de la folie, la rumeur est conçue comme une pathologie de la communication. Ce n'est pas un hasard si les premières publications sur le vol de sexe relevaient de la psychiatrie : le phénomène a été appréhendé comme un trouble psychopathologique plutôt que comme un fait social. Mon travail sur les rumeurs s'inscrit ainsi dans un dialogue critique avec la psychologie sociale, la psychiatrie culturelle et les sciences cognitives. À travers les rumeurs, j'ai cherché à comprendre les dynamiques de la communication sociale et de la transmission culturelle.

Fugace et imprévisible, la rumeur est un type de fait social qui résiste à l'observation directe. Retracer sa diffusion de manière rétrospective n'en est que plus délicat. Les méthodes classiques de l'ethnographie classique par immersion au sein d'un petit groupe d'interconnaissance s'avèrent inadéquates. Il faut réussir à suivre un fil ténu et mouvant qui déjoue les frontières des espaces socioculturels. Pour y parvenir, je me suis attaché à explorer les lieux de sociabilité où l'actualité et les rumeurs du jour sont discutées et débattues : grand-places, kiosques à journaux, marchés, gargotes et autres lieux de restauration informelle. Lorsqu'on enquête sur une rumeur, on recueille des discours très disparates. Le scénario n'est jamais exactement le même, tout le monde n'y prête pas le même crédit et les interprétations divergent bien souvent. Il faut éviter de résorber cette hétérogénéité et faire au contraire entendre les multiples voix, souvent dissonantes, qui font la polyphonie de la rumeur. L'enquête a également tout à gagner à s'intéresser aux accusations et aux incidents suscités par les rumeurs. Cela permet de ne pas s'en tenir à des récits désincarnés flottant en apesanteur au-dessus de la société, mais de pouvoir décrire des événements circonstanciés impliquant des personnes de chair et d'os. Il s'agit de comprendre comment la rumeur acquiert une certaine consistance sociale en démêlant l'entrelacs de faits et de récits sur lequel elle repose.

Pour pallier l'absence d'observation directe, j'ai été contraint de recourir à des sources de presse en complément de l'enquête ethnographique. Les médias sont partie prenante de la propagation des rumeurs, qu'il s'agisse de la presse écrite, de la radio, de la télévision ou, de plus en plus, d'internet et des réseaux sociaux. Ils représentent de puissants vecteurs de transnationalisation sans lesquels les rumeurs n'auraient jamais pu se diffuser à une si vaste échelle. Ce n'est pas un hasard si la rumeur du vol de sexe ne s'internationalise que dans la seconde moitié des années 1990, plus de vingt ans après son apparition. Dans nombre de pays africains, cette période coïncide avec la libéralisation des secteurs de l'information et de la communication, l'émergence de groupe de médias privés et l'essor d'une presse populaire qui,



pour des raisons commerciales, n'hésite pas à reprendre les nouvelles les plus sensationnalistes. L'usage ethnographique de sources de presse pose cependant des problèmes méthodologiques : on ne saurait étudier les rumeurs à travers des articles de journaux, sans s'intéresser du même tenant à la fabrique du discours journalistique et à sa réception dans les milieux populaires. Une ethnographie des rumeurs est donc toujours aussi une ethnographie des médias.

J'ai publié un article sur le sujet dans un ouvrage intitulé *Penser la sorcellerie en Afrique* (Bonhomme 2015b). Je parlais du constat que la sorcellerie est aujourd'hui bel et bien passée à l'ère des médias. Sujet de débat public, elle est désormais prise dans le vaste répertoire d'images et de récits que les médias véhiculent et qui offre à leur public de nouvelles façons d'imaginer et de vivre la réalité – ce qu'Arjun Appadurai appelle des *mediascapes*. Je me suis intéressé de plus près à ce processus d'exposition médiatique de la sorcellerie. Si la presse représente une entrée pertinente pour étudier la sorcellerie, les discours journalistiques ne sauraient pour autant être appréhendés comme des sources transparentes. Ce sont des productions culturelles spécifiques dont il faut restituer les logiques d'élaboration en analysant le champ journalistique, ses acteurs, ses pratiques et ses contraintes spécifiques. Cela exige de ne pas se limiter à glaner çà et là des articles de presse, comme les anthropologues le font pourtant de plus en plus souvent. Il faut également fréquenter les salles de rédaction, suivre les correspondants au travail et étudier le métier de journaliste en Afrique.

Au-delà du cas de la sorcellerie, j'ai accordé une place importante à la question des médias dans mes enseignements. Après avoir traité des ragots et des rumeurs dans mon séminaire de master sur l'anthropologie de la communication, j'ai consacré le cycle thématique suivant à l'ethnographie des médias. Sujet longtemps tabou au sein de la discipline, les médias constituent l'un des nouveaux terrains de l'anthropologie. Les anthropologues font en effet l'expérience que les terrains les plus « exotiques » sont désormais marqués par la présence des médias de masse et des nouvelles technologies de communication. Partant de ce constat, mon séminaire s'intéressait aux usages sociaux des nouvelles technologies dans des contextes ethnographiques variés, ainsi qu'à la production, à la circulation et à l'appropriation des contenus culturels diffusés par les médias. Entre autres exemples, j'y ai évoqué les productions cinématographiques de Hollywood, de Bollywood et de Nollywood, les usages politiques des médias autochtones ou encore l'articulation entre médias et religion.

Le cycle suivant du séminaire a été consacré à l'ethnographie du numérique, un type de média que je n'avais pas vraiment eu le temps d'aborder et qui me semblait en outre mériter un traitement à part. À partir d'une réflexion critique sur l'opposition entre le « virtuel » et le « réel », le séminaire proposait d'explorer le monde des pratiques et des cultures numériques en s'intéressant également aux questions méthodologiques que cela pose à l'ethnographie. L'affluence du séminaire m'a confirmé que ces sujets intéressaient tout particulièrement les

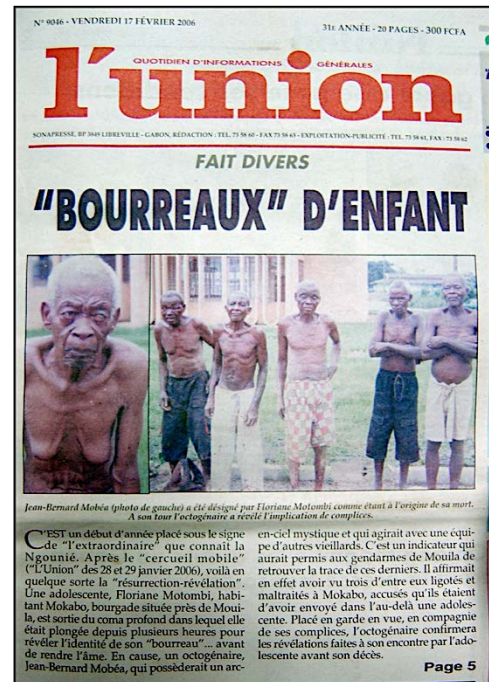


Figure 19. Une affaire de sorcellerie à la une de la presse gabonaise

étudiants. J'ai également eu l'occasion d'enseigner les méthodes de l'ethnographie des médias à des étudiants nigériens lors du séjour que j'ai effectué dans le pays. J'ai dirigé une sorte de master-class intitulée « Media as fieldwork. How to do ethnography with press articles » avec un groupe d'étudiants de diverses disciplines de l'université d'Ibadan. Enfin, comme pour les ragots et les rumeurs, j'ai mis à profit l'expérience accumulée dans ces enseignements pour en tirer deux notices parues dans l'*Encyclopædia Universalis*, la première portant sur l'« anthropologie des médias » (Bonhomme 2017c) et l'autre sur l'« anthropologie du numérique » (Bonhomme 2017d).

### *Sorcellerie et modernité*

Depuis les années 1990, tout un ensemble de chercheurs ont insisté sur l'irréductible modernité de la sorcellerie africaine, contredisant la conception euro-centrique de Max Weber à propos du désenchantement du monde<sup>1</sup>. Selon ces auteurs, la sorcellerie, la magie et la religion ne relèvent pas d'une analyse exclusive en termes de tradition, mais doivent être replacées dans l'histoire d'une modernité coloniale et postcoloniale constituée par des flux socioculturels globalisés. Les discours sur la sorcellerie sont diffusés par les technologies de communication les plus récentes et prospèrent dans les secteurs les plus modernes de la société, comme l'État, la politique et l'économie capitaliste. Ils représenteraient une sorte de « méta-commentaire sur le projet profondément ambivalent de la modernité » (Sanders 1999 : 128). En somme, la sorcellerie exprimerait un « malaise dans la modernité » (Comaroff et Comaroff 1993 : xxix), dans la mesure où elle en incarnerait toutes les contradictions.

Ce diagnostic est très certainement juste. On peut cependant déplorer que les travaux sur la modernité de la sorcellerie reposent sur une articulation parfois trop lâche entre le « local » (les phénomènes étudiés) et le « global » (qui sert de cadre explicatif). De là vient le caractère finalement assez abstrait de leurs conclusions : les nouvelles formes de sorcellerie exprimeraient le mécontentement – ou du moins l'ambivalence – des citoyens ordinaires face à la modernité, la mondialisation, la montée de l'individualisme ou encore le capitalisme néolibéral. Insister sur la modernité de la sorcellerie ne doit pas servir de prétexte pour renoncer à l'ethnographie et à son art du détail au profit d'un grand récit basé sur des abstractions macrosociologiques teintées de relativisme culturel. Les Comaroff eux-mêmes sont conscients de ce danger lorsqu'ils soulignent les faiblesses de ce qu'ils appellent une « Anthropology Lite » (1999 : 294).

Mon propre travail sur les rumeurs s'inscrit dans un dialogue critique avec ces travaux consacrés à la modernité de la sorcellerie. Les histoires de vol de sexe, de numéros de téléphone tueurs ou d'offrande mortelle sont indubitablement modernes. Elles témoignent, comme je l'ai déjà souligné, des dynamiques de reconfiguration de la sorcellerie dans les sociétés africaines contemporaines. J'ai cependant essayé d'éviter l'écueil de l'abstraction en adoptant une approche interactionniste qui me semblait plus à même de caractériser finement les situations sociales en jeu. Il en ressort que ces rumeurs de sorcellerie n'expriment pas tant une angoisse

---

<sup>1</sup> Outre les travaux des Comaroff (1993) et de Peter Geschiere (1995), on peut également citer les publications collectives dirigées par Tonda et Bernault (2000), Moore et Sanders (2001), Meyer et Pels (2003).

diffuse devant la modernité que, plus concrètement, un malaise dans l'interaction et, même plus précisément, un registre particulier d'interaction : celui de l'anonymat. C'est un point que j'ai abordé dans mes ouvrages sur le vol de sexe et sur l'offrande de la mort, mais que j'ai également exploré plus en détail dans un article paru en 2012 dans un dossier thématique de la revue *HAU. Journal of Ethnographic Theory* que j'ai dirigé avec Grégory Delaplace et François Berthomé.

Intitulé « Cultivating uncertainty », ce dossier proposait d'explorer des situations sociales caractérisées par l'opacité et l'incertitude, qu'il s'agisse de rumeurs qui viennent bousculer le cours ordinaire des choses, de mascarades rituelles dont les spectateurs ne savent trop que penser, de relations de parenté à plaisanterie qui risquent toujours de tourner au conflit, de situations de flirt qui maintiennent les prétendants dans l'expectative, des rapports qu'une population amérindienne entretient avec la bureaucratie d'État ou encore des relations entre humains et animaux. Nous insistions sur le fait que l'incertitude ne se réduit pas toujours à un simple malentendu accidentel, mais qu'elle peut parfois être partie constitutive de certaines situations. Nous refusions en outre de la considérer uniquement comme un problème que les participants chercheraient à surmonter. Elle peut tout aussi bien être envisagée comme une ressource sociale permettant de négocier ou de créer des relations. En somme, ce dossier thématique mettait l'accent sur la productivité de l'incertitude au cœur de la socialité humaine.

Ma propre contribution, intitulée « The Dangers of Anonymity: Witchcraft, Rumor, and Modernity in Africa » (Bonhomme 2012c), proposait de marier l'approche microsociologique de Goffman et celle des Comaroff afin d'offrir un éclairage inédit sur la question de la modernité de la sorcellerie. Elle montrait que les rumeurs de vol de sexe, de numéros tueurs et d'offrande mortelle tournent toutes les trois autour du thème des dangers de l'anonymat, répertoire interactionnel typique – et même constitutif – de la modernité. Ces histoires évoquent en effet des rencontres en face-à-face avec des inconnus en milieu urbain ou bien des interactions avec des agents distants et souvent invisibles au moyen de dispositifs technologiques. Elles mettent en scène, sur un mode dramatique, le risque d'être enrôlé malgré soi dans des relations opaques avec des personnes inconnues. L'article s'attachait en définitive à montrer comment les dynamiques de vaste ampleur de la modernité affectent les interactions sociales jusque dans leurs plus menus détails.

Loin d'être de simples faits divers anecdotiques, les rumeurs de sorcellerie sont des affaires exemplaires qui permettent de jeter un regard neuf sur des traits plus généraux des sociétés africaines contemporaines, qu'il s'agisse de l'anonymat urbain, de l'appropriation des nouvelles technologies, du rôle des médias, de la violence ou des ressorts de la justice dite populaire. Je voudrais revenir brièvement sur chacune des trois rumeurs afin de pointer les enjeux qui me semblent particulièrement importants, mais que je n'ai pas encore eu l'occasion d'aborder. En Afrique, la sorcellerie est souvent pensée comme une atteinte à la sexualité, par exemple à la fécondité féminine. Le vol de sexe évoque quant à lui une crise de la masculinité. En ville, la masculinité n'est plus régulée par l'initiation traditionnelle, mais repose désormais plutôt sur le statut social et sur l'affirmation d'une virilité conquérante. Ces deux registres sont intimement liés : les « grands types » (c'est-à-dire les élites) sont censés se distinguer par le nombre de leurs épouses ou de leurs maîtresses, celles qu'on appelle familièrement les « deuxièmes bureaux » en Afrique centrale. Inversement, la menace de l'échec social se traduit par une angoisse d'impuissance. Ce n'est alors pas un hasard si les accusations de vol de sexe, tant du côté des « victimes » que des accusés, concernent majoritairement des jeunes hommes

des classes populaires touchés par la précarité socio-économique et réduits à survivre au jour le jour sans emploi stable, et donc sans pouvoir se marier ni fonder une famille. Ils vivent cette condition comme une remise en cause de leur masculinité et, très directement, de leur virilité. Les accusations de vol de sexe témoignent ainsi des difficultés d'une frange significative de la population masculine des grandes villes africaines à accéder au statut d'« homme capable », selon l'expression couramment utilisée pour désigner un chef de famille. Cela conduit à une compétition généralisée entre cadets sociaux, situation propice à toutes les violences. Au final tout le monde y perd : certains se font « voler » leur sexe, tandis que d'autres sont lynchés.

La rumeur du vol de sexe est un phénomène urbain. À travers une évocation inquiète des rues et des marchés, des poignées de main et de la promiscuité dans les transports en commun, elle révèle un malaise concernant la vie citadine et ses modes de sociabilité, parcourus par une tension entre le contact et l'évitement. La rumeur est en outre intimement liée au brassage interethnique propre aux grandes villes africaines. Les présumés voleurs de sexe sont en effet souvent des étrangers (en termes d'ethnicité ou de nationalité). À l'origine au Nigeria, les Haoussa étaient fréquemment accusés. Ailleurs, ce sont plutôt des immigrés nigériens. Au Gabon, ce sont les Ouest-Africains de manière plus générale. Au Soudan, ce sont les « Noirs ». La xénophobie est une composante importante des accusations de vol de sexe. La rumeur joue un rôle catalyseur sur fond de tensions intercommunautaires. On accuse les futures victimes d'être des agresseurs avant de les persécuter. On attribue à l'autre des atrocités que l'on commet ensuite soi-même. Lorsque les accusations cristallisent dans une opposition entre « eux » et « nous », cela engendre une escalade des violences : les lynchages débouchent sur des émeutes et des pillages encore plus meurtriers. Étudier la rumeur permet en définitive de comprendre les logiques sociales de la stigmatisation en fonction de stéréotypes ethniques ou nationaux.

La rumeur des numéros tueurs n'a pas donné lieu aux mêmes incidents violents, du fait de l'absence de face-à-face entre l'émetteur de l'appel et sa supposée victime. Ce cas offre cependant une entrée originale pour étudier les usages sociaux de la téléphonie mobile et l'appropriation des nouvelles technologies de communication. La rumeur apparaît au Nigeria peu de temps après l'introduction de la téléphonie mobile dans le pays. Comme ailleurs en Afrique, celle-ci a radicalement transformé les usages du téléphone sur un continent où le réseau filaire a toujours été sous-développé. Mais cet engouement suscite inévitablement de nouvelles inquiétudes. Selon la rumeur, l'appel mortel proviendrait d'un numéro non identifié. On suspecte souvent les opérateurs téléphoniques d'être eux-mêmes impliqués, voire des puissances étrangères (sachant que, suite à la privatisation du secteur des télécommunications, les opérateurs sont généralement contrôlés par des multinationales d'origine étrangère). Exploitant les peurs – largement mondialisées – liées au piratage informatique et aux virus, la rumeur exprime l'inquiétude d'être le jouet d'acteurs impersonnels ou de puissances étrangères qui, à travers leur maîtrise de technologies complexes, auraient entre leurs mains la vie ou la mort des individus. En définitive, la rumeur ne témoigne pas des résistances face à la modernité technologique. Elle est au contraire la conséquence de son adoption enthousiaste, un sous-produit de l'engouement populaire pour la téléphonie mobile.

La rumeur de l'offrande de la mort nous donne quant à elle l'occasion d'interroger la place centrale mais problématique de l'aumône dans la société sénégalaise. Elle est un prisme révélateur des enjeux concernant les mendiants, en particulier des contradictions entre les politiques publiques de lutte contre la mendicité et les normes de la charité religieuse. D'une

manière plus générale, la rumeur nous invite à reprendre à nouveaux frais la question de l'ambivalence des dons soulevée par Marcel Mauss (2007) en mettant l'accent sur la tension entre désintéressement et intéressement. En laissant entrevoir la possibilité inquiétante d'une affinité entre aumône et sorcellerie, la rumeur met en scène une perversion de la solidarité religieuse et de l'économie morale qui la sous-tend. Son apparition doit être replacée dans le contexte politique du Sénégal de la fin des années 2000. Lorsqu'elle dénonce des riches qui font semblant de redistribuer aux pauvres pour mieux les sacrifier à leurs intérêts égoïstes, la rumeur trahit les désillusions populaires à l'égard des promesses de l'alternance libérale marquée par l'élection d'Abdoulaye Wade à la présidence de la République. Elle évoque le spectre d'un capitalisme prédateur qui ne s'inscrirait plus dans les limites moralement acceptables de l'islam, mais qui fonctionnerait sur le mode de la dépossession des plus vulnérables.

Selon un cliché répandu, si des rumeurs circulent, c'est parce que les gens y croient et s'ils y croient, c'est parce qu'ils sont crédules. Mes enquêtes m'ont permis de montrer que les modalités de la croyance sont autrement plus complexes que cela. Il n'est pas besoin de croire à une rumeur pour la colporter. La communication d'une nouvelle qui annonce un danger imminent possède avant tout une fonction d'alerte. Puisqu'elle revêt un caractère d'urgence impérieuse, il y aurait un danger à ne pas la faire connaître rapidement autour de soi, qu'elle se révèle finalement vraie ou fausse. C'est ce que montre bien la prolifération de rumeurs de toutes sortes dans les moments aigus de crise, catastrophe naturelle, guerre, attentat terroriste ou épidémie comme celle du virus d'Ébola qui a durement touché l'Afrique de l'Ouest en 2014. Relayer une rumeur constitue également une bonne façon de tester sa crédibilité : cela permet de savoir ce qu'en pensent ses pairs et donc d'ajuster sa propre attitude en fonction de leurs réactions. De fait, lors de mes enquêtes, j'ai recueilli des avis très divers qui allaient de l'adhésion la plus convaincue à la dérision critique. Mais la perplexité était l'état d'esprit le plus répandu. Le doute est en effet le moteur le plus efficace de la transmission d'une rumeur : c'est parce qu'on ne sait que penser du vol de sexe qu'on est d'autant plus amené à en parler autour de soi. Une rumeur n'est pas une croyance, c'est plutôt une « proposition à croire » (pour reprendre la formule du psychologue américain Robert Knapp), toujours sujette au débat et à la controverse. Ce thème du doute et, plus généralement, des ambivalences de la croyance traverse en réalité tout mon travail, qu'il s'agisse du rituel, de la sorcellerie ou des rumeurs.

Je voudrais encore insister sur un dernier point qui me paraît essentiel. Contrairement à ce que leur caractère insolite pourrait laisser penser au premier abord, j'ai essayé de ne pas exotiser les rumeurs sur lesquelles j'ai travaillé. Si ces rumeurs doivent beaucoup aux représentations traditionnelles liées à la sorcellerie africaine, elles ne sont pas non plus très différentes des légendes urbaines du folklore euro-américain et elles y puisent même parfois directement leur inspiration. L'offrande de la mort peut par exemple être rapprochée des légendes urbaines concernant les bonbons empoisonnés distribués à Halloween. Les histoires de numéros tueurs s'inspirent quant à elles vraisemblablement de films d'horreur asiatiques ensuite adaptés par Hollywood. Partie prenante du processus de la mondialisation culturelle, ces rumeurs de sorcellerie sont en réalité le produit de la circulation d'images et de récits à une échelle beaucoup plus vaste que celle du continent africain.

J'aurais d'ailleurs très bien pu étudier des rumeurs similaires ailleurs qu'en Afrique. Les exemples ne manquent pas, comme vient encore le confirmer l'actualité au moment même où

j'écris ces lignes. En mars 2019, dans plusieurs communes de la banlieue parisienne, des Roms ont été victimes de tentatives de lynchage suite à la circulation d'une rumeur selon laquelle des personnes à bord d'une camionnette blanche chercheraient à enlever des enfants. Au-delà du fait divers, cette rumeur possède une certaine épaisseur historique : la figure du Tsigane voleur d'enfant est un stéréotype raciste que l'on retrouve très largement en Europe et qui remonte au moins au dix-septième siècle. La rumeur de mars 2019 s'inspire en outre de toute une famille d'autres rumeurs, dont elle représente en quelque sorte un point de cristallisation. Des histoires de camionnette blanche rôdant aux abords des écoles circulent depuis plusieurs années dans toute la France. Elles font partie d'un ensemble très fourni de légendes urbaines liées aux enlèvements d'enfants, thème sensible s'il en est. J'en avais d'ailleurs recueilli des équivalents au Gabon il y a des années (la camionnette blanche étant remplacée par une voiture noire aux vitres fumées). La rumeur de mars 2019 s'inspirent également d'autres légendes urbaines évoquant des réseaux de traite sexuelle ou un trafic d'organes.

La rumeur ne s'est focalisée sur les Roms que dans un second temps, puisqu'ils semblent absents des premières versions de l'histoire de la camionnette blanche qui ont circulé en province. On retrouve ici des logiques de la stigmatisation similaires aux accusations de vol de sexe. La rumeur fait fond sur les tensions xénophobes suscitées par l'installation de campements roms dans les banlieues déshéritées de la capitale. Les mêmes mécanismes de cristallisation de la violence sont à l'œuvre : la rumeur dénonce une supposée agression qui justifierait le fait d'agresser en retour, comme s'il s'agissait de légitime défense. Les médias ont également un rôle important dans la circulation de la rumeur : dans le cas présent, il s'agissait de messages et de vidéos diffusés sur les réseaux sociaux. On relève enfin le même rôle ambigu de la croyance : ce n'est pas parce que les intéressés étaient convaincus du bien-fondé de la rumeur qu'ils l'ont relayée, mais surtout parce que celle-ci évoquait un danger urgent et suscitait une émotion vive, mélange détonnant de peur et de colère propice aux passages à l'acte.

Je ne me suis arrêté brièvement sur cet exemple que pour illustrer la manière dont mon travail sur des rumeurs de sorcellerie en Afrique pouvait servir à éclairer des phénomènes similaires dans des contextes très différents. Comparable aux légendes urbaines, la rumeur partage également des points communs avec les « fake news » et les théories du complot, phénomènes dont l'analyse pourrait constituer un prolongement possible de mon travail. J'ai d'ailleurs publié récemment un article dans un dossier thématique intitulé « Fake news, mensonges et vérités » dans *Monde Commun*, nouvelle revue qui entend mettre en avant le rôle des anthropologues dans la cité (Bonhomme 2019b). Cet article s'intéressait de manière réflexive au positionnement du chercheur vis-à-vis des rumeurs qu'il étudie. J'y examinai en particulier les « situations de retour », lorsque j'ai été invité à présenter mes travaux dans les pays où les rumeurs avaient circulé, au Sénégal et au Nigeria par exemple. Dans ces situations, mes interlocuteurs m'ont forcé – parfois de manière assez virulente – à me prononcer sur la question de la vérité, alors que j'avais jusque-là préféré la mettre entre parenthèses au nom des principes du relativisme culturel et de la neutralité axiologique du chercheur. La production et la restitution des connaissances en sciences sociales ne posent pas seulement des questions d'ordre épistémologique. Elles possèdent également des enjeux éthiques, dans la mesure où

cela engage la responsabilité morale de l'anthropologue concernant les conséquences parfois dramatiques des phénomènes qu'il étudie<sup>1</sup>.

### *L'État et les institutions face à la sorcellerie*

À partir de 2012, mon travail sur les rumeurs de sorcellerie s'est inscrit dans un projet de recherches collectif. J'ai en effet été l'un des responsables du programme « L'État et les institutions face à la sorcellerie dans l'Afrique contemporaine. Violence, justice et droits de l'homme », dont Sandra Fancello était la coordinatrice principale. Financé par l'Agence nationale de la recherche, ce programme a réuni une vingtaine de chercheurs européens et africains autour de la question du traitement public des affaires de sorcellerie, en particulier dans les champs judiciaire, médical, politique et religieux. Il s'intéressait au processus d'institutionnalisation de l'action anti-sorcière, que cela au sein même de l'appareil d'État ou en dehors. En effet, ce ne sont plus seulement les *nganga* et les marabouts qui prennent en charge la sorcellerie. Ce sont désormais également des pasteurs, des médecins, des policiers, des juges, des hommes politiques ou des responsables d'organisations non gouvernementales. Outre le financement de missions de terrain au Gabon, au Cameroun, en Centrafrique et au Sénégal, ce programme a permis l'organisation de journées d'études intitulées « Les institutions face à la sorcellerie : outils et défis de l'enquête » qui se sont tenues en 2013 à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme à Aix-en-Provence. Cette manifestation scientifique a ensuite débouché sur la publication d'un ouvrage collectif intitulé *Penser la sorcellerie en Afrique* (Fancello 2015), au sein duquel j'ai publié l'article sur « la sorcellerie à l'ère des médias ». Le programme a été clôturé par un colloque intitulé « Face à la sorcellerie » que j'ai organisé avec Sandra Fancello et André Mary à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en 2016. Ce colloque a conduit à la publication d'un numéro thématique des *Cahiers d'études africaines* que j'ai dirigé avec Sandra Fancello (Fancello et Bonhomme 2018).

Paru tout juste dix ans après le précédent numéro de la revue consacré à la sorcellerie (Henry et Tall 2008), ce dossier entendait proposer une approche originale sur le sujet. Nous partions du constat que la sorcellerie n'est pas seulement une affaire privée qui se joue au sein des familles, mais qu'elle concerne également les institutions jusqu'au cœur même de l'État. Celles-ci se retrouvent de plus en plus souvent prises dans le cercle mortifère des rumeurs, accusations et violences, quand elles ne participent pas elles-mêmes à l'expansion du schème d'interprétation sorcellaire. La sorcellerie est ainsi produite et reproduite par des logiques institutionnelles. Le numéro se proposait alors d'examiner comment les institutions et leurs acteurs font face à la sorcellerie. Les contributions portaient aussi bien sur les institutions les plus centrales de l'État (la justice, la police, l'école) que sur les institutions sanitaires, religieuses et sportives ou encore les médias.

À défaut de pouvoir rendre compte de la quinzaine d'articles rassemblés dans ce numéro de plus de cinq cents pages, je me contenterai d'en dérouler quelques fils. Une partie des

---

<sup>1</sup> J'avais déjà abordé la question de l'éthique scientifique dans un texte consacré à la controverse à propos des « anthropologues embarqués » qui travaillent aux côtés de l'armée américaine lors de conflits (Bonhomme 2007c). Publié sur le site de *La Vie des idées*, ce texte a eu une certaine audience et a été traduit en espagnol l'année suivante.

contributions ont été consacrées au traitement judiciaire de la sorcellerie, qu'il s'agisse de la justice coloniale ou de la justice contemporaine, de la justice nationale ou de la justice internationale. À partir d'une enquête au sein de la Cour pénale internationale, Élisabeth Claverie examine par exemple comment le tribunal tente tant bien que mal de faire face à l'irruption des « fétiches » dans les récits des témoins et des accusés lors du procès contre des chefs de guerre en République démocratique du Congo. Un autre ensemble de contributions abordent la question de la sorcellerie en contexte migratoire. Les institutions internationales en charge des réfugiés et des demandeurs d'asile se trouvent confrontées à des représentations de la sorcellerie qui leur échappent. Roberto Beneduce met par exemple en lumière l'attitude de soupçon généralisé des institutions italiennes chargées d'examiner les demandes d'asile à l'égard de la parole des demandeurs. Reformulés dans le vocabulaire juridique des conventions internationales, passés au crible du crédible et de l'in vraisemblable, les récits évoquant une menace sorcellaire sont systématiquement disqualifiés et aboutissent au rejet de la demande d'asile. L'expérience de la sorcellerie s'avère ainsi en bonne partie intraduisible dans le langage des institutions d'accueil.

Mais ce sont également les anthropologues eux-mêmes qui doivent faire face à la sorcellerie. Interpellés par les acteurs au même titre que les juges, les journalistes ou les médecins, les chercheurs se retrouvent face à des dilemmes éthiques impossibles à éluder. Plusieurs contributions abordent les difficultés à maintenir une posture d'observation à bonne distance. Confrontés d'un côté à des procès de sorcellerie qui passent par la diabolisation de l'autre et de l'autre à la prétention universaliste des droits de l'Homme, l'anthropologue doit faire face à deux positionnements antithétiques : le relativisme et l'ethnocentrisme. Ces dilemmes sont encore exacerbés lorsque le chercheur se trouve placé en position d'« expert », par exemple lorsqu'il est mobilisé pour mener des consultations d'ethnopsychiatrie en appui d'une demande d'asile. La situation n'est guère plus confortable pour les chercheurs africains amenés à s'exprimer dans leur propre pays sur les violences liées la sorcellerie.

Ma propre participation à ce programme collectif s'est inscrite dans un moment charnière de mes recherches. Dans une première phase, dans la continuité de mon travail sur les rumeurs, j'ai contribué à la réflexion collective sur l'institutionnalisation de la sorcellerie en examinant comment les médias s'en étaient emparés et en m'intéressant au rôle de la médecine, de la police, de la justice et plus largement de l'État face aux rumeurs. Mais à partir de 2014, j'ai commencé à enquêter de manière suivie sur la lutte sénégalaise (appelée *lamb* en wolof), recherche dont je rendrai compte plus en détail dans la dernière partie de ce mémoire. Au premier abord, le sport peut sembler fort éloigné de la sorcellerie. Mon intérêt pour la lutte sénégalaise avait pourtant été éveillé par le fait que les marabouts y jouent un rôle de premier plan. Les lutteurs accordent en effet autant d'importance à leur « préparation mystique » qu'à leur entraînement sportif. Avant un combat, ils ont recours aux services de nombreux marabouts afin de mettre la chance de leur côté, de se protéger contre leur adversaire ou de tenter de lui nuire. Dirigée contre le camp adverse, la préparation mystique constitue une forme de magie maléfique ou de sorcellerie instrumentale, appelée *liggéey* en wolof, terme habituellement traduit par « maraboutage ».

Ma contribution au numéro thématique des *Cahiers d'études africaines*, écrite avec Laurent Gabail, portait ainsi sur les rapports entre sport, magie et sorcellerie (Bonhomme et Gabail 2018). J'y ai examiné comment l'institution sportive faisait face à la sorcellerie. La



magie et la sorcellerie occupent une place centrale dans la lutte sénégalaise, bien plus que dans les autres sports. La lutte se distingue par l'exhibition spectaculaire de la préparation mystique dans l'arène. Loin d'être clandestin comme il l'est habituellement, le recours à la magie est assumé en public. La préparation mystique représente par conséquent une sorte de sorcellerie légitime inédite à l'échelle de la société sénégalaise. Cela tient au fait que les pratiques mystiques sont autorisées par le règlement officiel. Les instances sportives se contentent de les encadrer en limitant leur durée afin de ne pas retarder le programme des combats et en restreignant le nombre de marabouts et de « préparateurs mystiques » présents sur le terrain aux côtés des lutteurs afin d'éviter le désordre et les échauffourées. Ce trait différencie la lutte, reconnue sport national, des sports importés comme le football, qui interdisent le recours à la magie. Il s'agit d'une concession de l'institution sportive à la tradition, mais aussi au spectacle. En tant que sport traditionnel, la lutte sénégalaise est une performance culturelle et non une simple compétition sportive. La préparation mystique des lutteurs qui s'enduisent de lait caillé et se bardent de talismans fait pleinement partie de ce spectacle de la tradition. Bien que le recours à la magie soit accepté par la plupart des acteurs du monde de la lutte, il arrive néanmoins qu'il suscite la réprobation morale quand il transgresse trop frontalement les normes religieuses ou qu'il déborde hors de l'arène et vise non pas directement l'adversaire, mais des tiers, par exemple sa famille. De telles situations peuvent alors donner lieu à des accusations de sorcellerie.



Figure 20. Préparation mystique d'un lutteur dans l'arène

#### 4. Sport. La fabrique des champions

Le dernier volet thématique de mes recherches porte sur la lutte sénégalaise, sport immensément populaire dans le pays et qui se distingue des autres formes de lutte traditionnelle du continent par le fait qu'il autorise la frappe. La matière principale de ce travail constituant le manuscrit inédit accompagnant mon dossier d'habilitation à diriger des recherches, je ne m'appesantirai pas dessus autant que sur les trois précédents volets. L'idée de travailler sur la lutte sénégalaise m'est venue lors de mon premier séjour à Dakar en 2011, alors que j'enquêtai avec Julien Bondaz sur la rumeur de l'offrande de la mort. La lutte était omniprésente à la télévision, dans les journaux, sur les panneaux publicitaires et dans les conversations quotidiennes. Intrigué, je suis allé assister à une journée de combats au stade et j'ai été immédiatement fasciné par la profusion du spectacle : les danses des lutteurs, leur préparation mystique, les échauffourées entre écuries attiraient autant l'attention que les combats eux-mêmes. Il apparaissait évident que la lutte sénégalaise constituait un sujet d'investigation de premier choix, étant donné son importance sociale et culturelle. En outre, de manière assez inattendue, peu de choses avaient déjà été publiées sur ce sport.



Figure 21. Combat de lutte avec frappe

Une autre raison plus circonstancielle justifiait mon intérêt pour la lutte sénégalaise. À cette période, cela faisait déjà plusieurs années que je travaillais sur les rumeurs. Comme je l'ai expliqué, cela avait nécessité d'adapter les méthodes de l'ethnographie classique. Cela limitait notamment les possibilités d'observation participante et d'immersion prolongée au sein d'un milieu d'interconnaissance. Or, ce format d'enquête ethnographique me manquait, car je n'avais plus vraiment eu l'occasion de le pratiquer depuis mes terrains sur le Bwiti (ou mon travail avec Ondo Mba). La lutte sénégalaise me donnait alors l'opportunité de renouer avec un terrain plus classique. Ce nouveau sujet me permettait en outre de varier mes thématiques de recherche en quittant le champ de la religion, de la magie et de la sorcellerie pour m'intéresser à un sport. Certes, les marabouts tiennent une place importante dans la lutte, comme je l'ai déjà dit. Mais la lutte ne se résume pas qu'à cela. Même s'il y a toujours des passerelles qui relient les différents moments d'un parcours de recherche, ce dernier est aussi fait de déplacements et de discontinuités. De ce point de vue, mon travail sur la lutte sénégalaise s'inscrit plutôt en décalage par rapport à mes précédentes recherches, dont l'unité était davantage apparente.

Avant d'aborder les principaux thèmes de mon travail sur la lutte sénégalaise, je voudrais m'arrêter un instant sur les modalités de l'enquête ethnographique. À l'origine, j'avais imaginé réaliser ce travail au moyen d'une enquête collective et j'avais réuni autour de moi plusieurs collègues anthropologues intéressés par ce projet : Laurent Gabail qui venait de soutenir sa

thèse sur la Guinée voisine et qui souhaitait faire l'expérience d'un terrain urbain après avoir enquêté en milieu rural, Julien Bondaz avec qui j'avais déjà mené un premier terrain au Sénégal, Jean-Baptiste Eczet, spécialiste de l'Éthiopie, mais qui avait travaillé en master sur les coureurs kényans, et enfin Grégory Delaplace, spécialiste de la Mongolie, pays où la lutte traditionnelle joue un rôle important, sport qu'il avait eu l'occasion de pratiquer un peu sur le terrain à défaut de l'étudier de manière approfondie. Au départ, mon idée était que nous enchaînions les séjours de terrain les uns après les autres afin d'assurer une présence continue la plus longue possible sur place, mais aussi que chacun prenne plus particulièrement en charge un aspect thématique de l'enquête. L'objectif était d'écrire ensuite un livre collectif sur la lutte sénégalaise. Pour ce faire, j'ai monté un projet de recherche intitulé « La Fabrique des champions. Ethnographie de la lutte avec frappe au Sénégal » qui a obtenu un financement du LabEx TransferS. Les choses ne se sont cependant pas passées exactement comme je l'avais imaginé. Les contraintes professionnelles et familiales des uns et des autres ont malheureusement fini par prendre le dessus, si bien que l'enquête n'a pas vraiment pu se dérouler de manière collective. Au final, je l'ai menée en bonne partie seul, même si mon premier terrain en 2014 a été effectué en tandem avec Laurent Gabail et qu'il a pu à nouveau me rendre visite en compagnie de Grégory Delaplace lors de mon dernier séjour en 2017. Ce travail aura néanmoins donné lieu à plusieurs productions collectives. Ma première communication sur la lutte sénégalaise a été faite en duo avec Laurent Gabail (au département d'anthropologie de l'université de Nanterre en 2014) et nous en avons ensuite tiré un article cosigné (celui sur la préparation mystique, dont j'ai déjà parlé). J'ai en outre le projet d'écrire avec Grégory Delaplace un article comparatiste sur lutte sénégalaise et la lutte mongole.

### *Corps et sport*

Mon travail sur la lutte sénégalaise s'inscrit dans le champ de l'anthropologie du sport, à côté d'autres travaux du même genre comme celui de Loïc Wacquant (2000) sur la boxe aux États-Unis ou, plus près de moi, ceux de Stéphane Rennesson (2012) sur la boxe thaï et de Julien Clément (2014) sur le rugby à Samoa. Il dialogue également avec des travaux similaires en sociologie du sport, par exemple ceux de Manuel Schotté (2012) sur les coureurs marocains et de Frédéric Rasera (2016) sur le football. Dans les sciences sociales, le sport est pourtant encore considéré comme un objet relativement mineur. Il apparaît moins noble – et donc moins légitime – que d'autres sujets d'étude comme la politique, la religion ou la parenté. Cette dépréciation est le produit de jugements de valeur assez largement partagés qui opposent, pour mieux les minorer, le divertissement au sérieux, la culture de masse à la haute culture, le corps à l'intellect. Comme l'ont pourtant montré Besnier, Brownell et Carter dans un ouvrage récent consacré à l'anthropologie du sport (2018), l'une des meilleures présentations générales sur le sujet, le sport est pourtant un formidable révélateur des grands enjeux économiques, politiques, sociaux et culturels du monde contemporain.

En délaissant la religion et la sorcellerie pour m'intéresser au sport, j'ai été amené à faire passer au premier plan le corps plutôt que la parole<sup>1</sup>. Sur le terrain, je passais l'essentiel de mon temps à suivre les entraînements quotidiens des lutteurs, lorsqu'ils s'exerçaient entre eux aux techniques de lutte pendant les séances de « contacts » ou qu'ils allaient « chercher la force » en fréquentant les salles de musculation et en prenant des « protéines ». Je me suis efforcé de décrire les gestes sportifs et d'analyser les techniques du corps. J'ai également mis l'accent sur le formidable investissement social dont le corps faisait l'objet. Faute d'autre perspective, les lutteurs misent sur leur capital corporel pour espérer accéder à la réussite. J'ai en outre montré le rôle de la corpulence musculaire dans la construction de la masculinité et dans la mise en scène de soi des lutteurs. C'est en effet à travers son corps que la jeunesse masculine des classes populaires se rend visible et parvient à affirmer son existence dans l'espace public.



Figure 22. Corps à corps entre lutteurs

S'il était normal de centrer l'enquête sur les lutteurs eux-mêmes, j'ai néanmoins choisi de ne pas m'intéresser en priorité à l'élite des champions déjà consacrés, mais plutôt aux « petits lutteurs », ces milliers de jeunes hommes encore anonymes qui rêvent de devenir un jour roi des arènes. Cela permet de donner une image plus réaliste de la lutte sénégalaise et de la carrière sportive que celle véhiculée par les médias qui célèbrent surtout les grands champions. Mon enquête n'a cependant pas porté sur une seule catégorie de personnes. Elle a plutôt consisté à suivre toute la chaîne des acteurs, des lieux et des institutions du monde de la lutte : les lutteurs et les « écuries » où ils s'entraînent, mais aussi les instances officielles chargées par l'État d'encadrer et de réglementer la pratique sportive, les promoteurs qui organisent les combats, les sponsors commerciaux qui aident à les financer, les notables qui les parrainent ou encore les médias qui contribuent à en faire de grands spectacles populaires.

Cette enquête ethnographique a été complétée par un travail d'archives qui m'a permis de revenir sur un siècle d'évolution de la lutte sénégalaise depuis l'époque coloniale. J'ai ainsi pu raconter l'histoire de la transformation de la lutte traditionnelle en un sport moderne. Si la lutte sénégalaise s'enracine dans des pratiques villageoises très anciennes, elle a subi de profondes transformations au cours du vingtième siècle. À l'époque coloniale, elle devient un sport-spectacle sous l'impulsion d'entrepreneurs privés qui s'inspirent du modèle commercial de la boxe ou du catch. À l'indépendance du pays, elle a ensuite été prise dans un long processus d'institutionnalisation sous la houlette de l'État. Cette genèse historique est un élément essentiel pour comprendre la lutte sénégalaise, la popularité dont elle jouit aujourd'hui dans le pays et ses spécificités par rapport aux autres formes de lutte traditionnelle sur le continent africain.

Parallèlement à ce travail sur la lutte sénégalaise, j'ai ouvert en 2016 un nouvel enseignement intitulé « La Fabrique des champions. Sports et sciences sociales » à destination

<sup>1</sup> Quelques années auparavant, je m'étais déjà intéressé à la question du corps, notamment aux rapports qu'il entretient avec le pouvoir, dans un long à-propos consacré à deux ouvrages de Jean-Pierre Warnier et de Nicolas Argenti sur les royaumes des Grassfields du Cameroun (Bonhomme 2010e).



des étudiants de l'ENS et de l'EHESS. Ce cours répondait à un manque dans l'offre pourtant pléthorique des séminaires de l'EHESS : il n'y en avait strictement aucun qui soit consacré au sport, ni en anthropologie, ni en sociologie, ni en histoire. Par un hasard de calendrier, il se trouve qu'Éric Wittersheim, qui avait travaillé sur les supporters de football dans le passé et qui s'intéresse également au monde du cyclisme, a lui aussi proposé un nouveau séminaire sur le sport la même année que moi. Nos enseignements étaient cependant complémentaires, le sien reposant plutôt sur des intervenants extérieurs, le mien étant d'un format plus classique. Ce cours commence par la présentation d'un vaste panorama des approches et des problématiques élaborées par les sciences sociales pour étudier les sports, avant de s'intéresser plus en détail au cas de la lutte sénégalaise dans les dernières séances du cours. Cela m'a donné l'opportunité de mettre en forme mes matériaux et a servi de base à la rédaction de mon manuscrit. Dans la première partie du cours, j'ai abordé des thèmes aussi divers que l'invention du modèle sportif anglo-saxon au dix-neuvième siècle et sa diffusion internationale, les formes d'appropriation culturelle des pratiques sportives, la fabrique des techniques du corps, l'articulation entre le champ sportif et l'espace social, la question du genre dans les sports, le travail des sportifs professionnels ou encore le lien entre sport et spectacle. La première année, l'affluence du cours est restée modeste, preuve que le sport n'est pas toujours considéré comme un sujet légitime en sciences sociales. Les années suivantes, elle s'est cependant bien étoffée, mon enseignement rassemblant un groupe d'étudiants de diverses disciplines, de l'anthropologie aux études de genre en passant par la sociologie et l'histoire.

### *Ville et classes populaires*

Objet d'étude en lui-même, le sport représente cependant également une porte d'entrée pour aborder d'autres thèmes. Véritable fait social total, la lutte avec frappe est un spectacle à travers lequel toute la société sénégalaise se donne à voir, à la manière d'un miroir grossissant ou d'une caisse de résonance. Par ce biais, on peut par exemple étudier les dynamiques du capitalisme sénégalais à l'ère néolibérale ou encore la vie quotidienne des quartiers populaires d'une métropole africaine. Je voudrais revenir ici brièvement sur ce dernier point. Le circuit de la lutte avec frappe se concentre à Dakar, les écuries de lutte étant majoritairement implantées dans les quartiers populaires de la capitale et de sa banlieue. Pour cette raison, l'essentiel de mon enquête de terrain a été menée aux Parcelles assainies, une commune de la proche banlieue dakaroise. Bien plus que le terroir d'origine ou l'appartenance ethnique, le quartier constitue aujourd'hui le creuset des solidarités au cœur du supportérisme sportif, signe de l'enracinement urbain de la lutte traditionnelle. Tout tourne en effet autour du quartier : le recrutement des lutteurs au sein des écuries, les mobilisations des supporters derrière



Figure 23. Rassemblement devant la maison du lutteur le jour du combat

les lutteurs auxquels ils s'identifient, les alliances et les rivalités entre écuries selon un système quasi segmentaire. En étudiant la lutte, on peut ainsi comprendre ce qui définit un « quartier » du point de vue de ses habitants : au-delà de la seule logique des découpages administratifs, il s'agit d'un espace d'identification collective. Comme on le voit, mon travail sur la lutte relève autant de l'anthropologie urbaine que de l'anthropologie du sport.

Étudier la lutte, c'est également travailler sur les classes populaires. Tous les lutteurs sont en effet issus de familles de milieux populaires. Sur ce point, mon travail possède une dimension assez nettement sociologique. Il est révélateur que l'auteur le plus cité du manuscrit soit Pierre Bourdieu (à côté de deux autres sociologues qui plus est, Norbert Elias et Loïc Wacquant). Deux des principaux concepts mobilisés dans mon travail sont empruntés à la sociologie bourdieusienne : la notion de champ et la théorie des différentes formes de capital. J'apprends en effet le monde de la lutte sénégalaise comme un champ où s'affrontent plusieurs catégories d'acteurs (lutteurs, promoteurs, marabouts, entraîneurs, etc.) qui se distinguent par les types de capitaux qu'ils peuvent investir dans l'arène (capital corporel, social, économique, symbolique) et dont ils espèrent retirer des profits de nature variable.

Ce poids de la sociologie dans mon travail sur la lutte tient sans doute en partie à l'influence de mes collègues au sein du département de sciences sociales de l'École normale supérieure. Il s'agit en effet d'un département qui rassemble des sociologues, des anthropologues, des politistes, des historiens, des juristes et, pendant des années, des économistes avant que ceux-ci ne partent fonder leur propre département. Une partie des enseignements y sont interdisciplinaires<sup>1</sup>. On y défend l'idée d'une unité fondamentale des sciences sociales en insistant sur l'importance de l'enquête empirique, que cela soit à l'aide des méthodes ethnographiques, du travail d'archives ou des outils statistiques. Pour des raisons historiques, le centre de gravité du département penche néanmoins assez fortement du côté de la sociologie, en particulier d'une sociologie d'inspiration bourdieusienne très attachée à l'étude des classes populaires (mais malheureusement trop souvent centrée sur le seul cas de la société française).

Ma seconde communication scientifique sur la lutte sénégalaise a d'ailleurs été donnée en 2016 à l'occasion d'une journée d'études organisée au département de sciences sociales et consacrée à la question des mobilités sociales. Dans cette communication, je montrais que la popularité de la lutte tient au fait qu'elle incarne les espoirs de réussite de la jeunesse masculine des classes populaires. Il s'agit certes d'une opportunité extrêmement incertaine, étant donné l'âpreté de la concurrence, mais aussi le poids de la chance dans la carrière sportive. Les grands champions de l'arène n'en représentent pas moins un modèle de réussite. Ce sont des célébrités nationales et ils peuvent gagner des sommes colossales à chaque combat (le cachet le plus élevé jamais touché par un lutteur équivaut à plus de quatre cents ans de revenus moyens au Sénégal). Même si l'échec est statistiquement plus probable que la réussite, le pari vaut sans doute la peine d'être tenté. La carrière sportive représente en effet un destin plus enviable que les métiers

---

<sup>1</sup> Avec une collègue sociologue et un collègue historien, nous avons par exemple dispensé pendant plusieurs années un enseignement interdisciplinaire de master intitulé « Catégorisations sociales : classe, genre, "race" ». Je mentionne également au passage que j'assume la direction des études du département de sciences sociales depuis 2014 (tâche administrative qui consiste à superviser la scolarité de la centaine d'étudiants du département).

ouvriers accessibles aux enfants des classes populaires, faute de diplôme ou de relations bien placées.

Dans une société sénégalaise aujourd'hui largement convertie au néo-libéralisme et à son esprit d'entreprise, les champions de l'arène apparaissent comme des *self-made men* et se présentent souvent eux-mêmes comme tels. La carrière sportive repose sur une valorisation de l'effort personnel qui emprunte d'ailleurs autant à l'éthos religieux du travail chez les Mourides (l'une des principales confréries soufies au Sénégal) qu'à l'éthos de la réussite individuelle propre aux démocraties capitalistes. Les lutteurs professionnels sont des entrepreneurs de leur propre carrière. C'est un point que j'ai abordé dans mon manuscrit, mais sur lequel je suis également revenu dans un article à paraître dans un volume offert en hommage à Philippe Descola à l'occasion de son départ à la retraite (Bonhomme 2019c). Dans ce texte intitulé « L'individu et le collectif. Parcours africaniste », j'étudie les processus d'individualisation à l'œuvre dans les sociétés africaines contemporaines en examinant le cas de la religion (en m'appuyant sur mon enquête sur le Bwiti et les transformations du champ religieux au Gabon) et celui du sport (en m'appuyant sur mon enquête sur la lutte sénégalaise). Reposant sur l'alliance de l'argent et des médias, la transformation de la lutte traditionnelle en un sport-spectacle à l'époque coloniale a en effet entraîné un processus d'individualisation des champions. Ces derniers cessent d'être les héros de leur terroir pour devenir des vedettes adulées par les foules et glorifiées dans les médias. Ce processus d'individualisation n'empêche cependant pas que la lutte sénégalaise reste en réalité une entreprise éminemment collective. Aucun lutteur ne peut espérer réussir sans le soutien matériel, moral et « mystique » de son écurie, de sa famille, de son quartier et même de son village d'origine. C'est pourquoi la réussite dans l'arène n'est pas uniquement une affaire de performance sportive. Elle nécessite aussi tout un travail de mobilisation d'un réseau de supporters. Cette capacité à fabriquer du collectif explique d'ailleurs en partie le formidable engouement pour la lutte dans la société sénégalaise.

### *Les logiques sociales de la notoriété*

J'ai beaucoup insisté dans mon travail sur les mobilisations collectives autour des lutteurs tant elles me paraissent importantes pour comprendre les enjeux sociologiques de ce sport. Cela m'a amené à esquisser une comparaison entre les champions de lutte sénégalaise et les *big men* mélanésiens. Le rapprochement entre ces deux types de « grands hommes » permet de tisser des ponts entre l'anthropologie africaniste et l'anthropologie mélanésianiste, mais aussi de désenclaver la lutte sénégalaise en montrant que cela peut ouvrir sur une réflexion sur des thèmes plus larges, par exemple une analyse comparée des formes culturelles de la grandeur. Dans les deux cas, le succès de ces grands hommes repose sur un travail de coalisation partisane, même si celui-ci se réalise dans des champs différents, le champ sportif et le champ politique. Comme les *big men*, les lutteurs doivent parvenir à fédérer autour d'eux un ample réseau de partisans disposés à les soutenir dans leur ascension vers le sommet de l'arène. Les supporters représentent une « richesse en personnes » pour le lutteur.

Loin de se résumer aux seules performances dans l'arène, la réussite sportive exige également du lutteur tout un travail réputationnel afin d'entretenir sa notoriété dans son quartier et au-delà : il faut faire parler de soi pour parvenir à se faire « un nom » et devenir « populaire ». Cette tâche est assumée par le lutteur, mais aussi par ses proches et son fan-club. En plaçant au



centre de l'analyse la « popularité », valeur cardinale de l'arène, mon travail propose une réflexion plus générale sur les logiques sociales de la notoriété, ainsi que sur un ensemble de notions connexes comme la réputation, la renommée, la célébrité, le prestige, la gloire, l'honneur ou la notabilité. La notoriété représente une forme de capital symbolique qui est au cœur de toute la vie sociale, au Sénégal comme ailleurs, mais qui revêt une importance littéralement spectaculaire dans la lutte. De ce point de vue, mon travail dialogue avec toute une série d'autres travaux consacrés à la notion de célébrité, bien au-delà du seul champ sportif, que cela soit en anthropologie (Centlivres, Fabre et Zonabend 1998), en sociologie (Heinich 2012) ou en histoire (Lilti 2014). Dans le monde académique anglo-saxon, il existe même un champ de recherches dédié aux « *celebrity studies* » dans la lignée des travaux de Boorstin (1961) et de Marshall (1998). La lutte sénégalaise ne se résume pas aux griots traditionnels, mais elle participe pleinement de la culture de la célébrité sportive née aux États-Unis à la toute fin du dix-neuvième siècle avec l'apparition des premières rubriques sportives dans la presse.

La renommée des lutteurs n'est cependant pas qu'une affaire de célébrité médiatique. Il faut en effet distinguer plusieurs formes de notoriété. Seuls les champions consacrés accèdent à la célébrité et voient leur nom chanté par les griots et cité dans les médias. Les petits lutteurs jouissent quant à eux d'une renommée plus locale à l'échelle de leur quartier. Celle-ci est néanmoins importante, car elle représente la première étape de la popularité, forme de notoriété spécifique aux classes populaires. Ces enjeux de réputation ne concernent cependant pas que les lutteurs. L'arène représente un formidable espace de visibilité au sein duquel différentes catégories d'acteurs sont en concurrence pour accéder à la reconnaissance. L'honneur et la gloire que le lutteur remporte dans l'arène rejaillissent également sur sa famille, sur son quartier et sur son village d'origine. De leur côté, les sponsors commerciaux investissent dans l'arène pour promouvoir la notoriété de leur marque. Même s'il arrive que les promoteurs perdent de l'argent en organisant des combats, ils se forment une réputation dans l'arène et font fructifier leur capital social en nouant de précieuses relations dans le monde des affaires et de la politique. Enfin, les parrains des combats et tous les notables invités à la tribune d'honneur sont là eux aussi pour être vus et faire parler d'eux afin d'augmenter leur capital d'honorabilité. Comme on le voit en définitive, à travers les éloges des griots, le poids des médias dans la consécration sportive ou les enjeux de réputation à l'échelle du quartier, la lutte sénégalaise nous ramène une fois de plus à la question des pouvoirs de la parole en société, l'un des principaux fils directeurs de mon parcours scientifique depuis ces vingt dernières années.



Figure 24. Interview d'un lutteur après sa victoire

## Bibliographie

- ALTHABE Gérard, 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, François Maspero.
- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements*, Paris, Flammarion.
- ANDERSSON Efraim, 1958, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Uppsala, Almqvist.
- APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ASHFORTH Adam, 2005, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- AUGE Marc et COLLEYN Jean-Paul, 1990, *Nkpiti : la rancune du prophète*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- AUSTIN John, 1962, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.
- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- BARLEY Nigel, 1992, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
- BARTH Fredrik, 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.
- BAYART Jean-François, 1981, « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », *Politique africaine*, n° 1, p. 53-82.
- BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis.
- BERLINER David et SARRÓ Ramon (eds), 2007, *Learning religion*, New York, Berghahn.
- BESNIER Niko, BROWNELL Susan et CARTER Thomas, 2018, *The anthropology of sport: bodies, borders, biopolitics*, Oakland, University of California Press.
- BLOCH Maurice, 1998, *How we think they think*, Boulder, Westview Press.
- BONDZAZ Julien et BONHOMME Julien, 2014, « Don, sacrifice et sorcellerie. L'économie morale de l'aumône au Sénégal », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69, n° 2, p. 469-504.
- BONHOMME Julien, 2001, « À propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes) », *Ethnopsy*, n° 2, p. 171-190.
- BONHOMME Julien, 2003, *Voir l'invisible. Une initiation au Bwete Misoko (Gabon)*, film (35 minutes).
- BONHOMME Julien, 2005, « Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, vol. 13, n° 3, p. 259-273.
- BONHOMME Julien (dir.), 2006a, Anthropologie religieuse, *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n° 17.
- BONHOMME Julien, 2006b, « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n° 17, p. 1938-1953.
- BONHOMME Julien, 2006c, *Le Miroir et le Crâne : parcours initiatique du Bwete Misoko, Gabon*, Paris, CNRS éditions - éditions de la MSH.

- BONHOMME Julien, 2006d, « Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale », *Annales Fyssen*, n° 21, p. 48-60.
- BONHOMME Julien, 2006e, « 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.
- BONHOMME Julien, 2007a, « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », *Journal des anthropologues*, n° 110-111, p. 207-226.
- BONHOMME Julien, 2007b, « Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images re-vues*, n° 4 (en ligne : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/147>).
- BONHOMME Julien, 2007c, « Anthropologues embarqués », *La Vie des idées* (en ligne : <https://laviedesidees.fr/Antropologues-embarques.html>).
- BONHOMME Julien, 2008a, « Rites de passage », in B. Andrieu et G. Boetsch (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions, p. 283-285.
- BONHOMME Julien, 2008b, « Des pleurs ou des coups. Affects et relations dans l'initiation au Bwete Misoko (Gabon) », *Cahiers Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 18, p. 133-163.
- BONHOMME Julien, 2008c, « God's Graffiti. Prophetic agency and the pragmatics of writing in Post-Colonial Gabon » dans Richard Baxstrom et Todd Meyers (eds), *anthropologies*, Baltimore, Creative Capitalism, p. 31-55.
- BONHOMME Julien, 2008d, *God's Graffiti*, film (26 minutes), DVD encarté dans Richard Baxstrom et Todd Meyers (eds), *anthropologies*, Baltimore, Creative Capitalism.
- BONHOMME Julien, 2009a, « Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n° 4, p. 887-920.
- BONHOMME Julien, 2009b, « André Ondo Mba, prophète graffitomane » dans *L'animisme parmi nous*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 97-106.
- BONHOMME Julien, 2009c, « Alerte aux voleurs de sexe ! Anthropologie pragmatique d'une rumeur africaine » dans Carlo Severi et Julien Bonhomme (éds), *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, p. 115-138.
- BONHOMME Julien, 2009d, *Les Voleurs de sexe : anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil.
- BONHOMME Julien, 2010a, « Initiation », in R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 541-548.
- BONHOMME Julien, 2010b, « Magie / Sorcellerie », in R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 679-685.
- BONHOMME Julien, 2010c, « Les ancêtres et le disque dur. Visions d'iboga en Noir et Blanc » dans Sébastien Baud et Christian Ghasarian (éds), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Paris, Imago, p. 313-336.
- BONHOMME Julien, 2010d, « Masque Chirac et danse de Gaulle. Images rituelles du Blanc au Gabon », *Gradhiva*, n° 11, p. 80-98.
- BONHOMME Julien, 2010e, « Troubles de l'intestin. Corps et pouvoir dans les Grassfields du Cameroun », *L'Homme*, n° 194, p. 157-178.
- BONHOMME Julien, 2011, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie

culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés*, n° 21, p. 125-150.

BONHOMME Julien, 2012a, « L'Homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon » dans Michèle Cros, Julien Bondaz et Maxime Michaud (éds), *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 191-205.

BONHOMME Julien, 2012b, « D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon » dans Bruno Martinelli et Jacky Bouju (éds), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, p. 259-279.

BONHOMME Julien, 2012c, « The Dangers of anonymity. Witchcraft, rumor, and modernity in Africa », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 2, p. 205-233.

BONHOMME Julien, 2013, « Anti-Witchcraft Movements in Africa », in D.A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans. D. McAdam (dir.), *Encyclopedia of Social and Political Movements*, Londres, Wiley-Blackwell (en ligne : <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm246>).

BONHOMME Julien, 2014a, « Ce que jurer veut dire : les conditions rituelles de l'efficacité du discours » dans Sandra Bornand et Cécile Leguy (éds), *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Karthala, p. 69-89.

BONHOMME Julien, 2014b, « La voix du mongongo ou comment faire parler un arc musical » dans Carlo Severi et Carlos Fausto (éds), *L'Image rituelle*, Paris, L'Herne, p. 93-111.

BONHOMME Julien, 2015a, « Le prestige de l'uniforme : portraits de chefs en tenue dans le Gabon colonial » dans Nicolas Menut et Alain Weill (éds), *Homme blanc, homme noir. Impressions d'Afriques*, Lausanne, Favre, p. 90-97.

BONHOMME Julien, 2015b, « La sorcellerie à l'ère des médias » dans Sandra Fancello (éd.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann, p. 83-116.

BONHOMME Julien, 2016, *The Sex Thieves: The Anthropology of a Rumor*, Chicago, HAU Books.

BONHOMME Julien, 2017a, « L'art de la dérobade. Innovations rituelles et pouvoir colonial en Afrique centrale », *Cahiers d'études africaines*, n° 228, p. 951-972.

BONHOMME Julien, 2017b, « Les genres discursifs de la sorcellerie : des histoires intimes aux rumeurs publiques », *Politique africaine*, n° 148, p. 132-137.

BONHOMME Julien, 2017c, « Anthropologie des médias », *Encyclopædia Universalis* (en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/medias>).

BONHOMME Julien, 2017d, « Anthropologie du numérique », *Encyclopædia Universalis* (en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/numerique-anthropologie>).

BONHOMME Julien, 2018a, « Incident autour d'un poteau. Rituel, script et performance dans le Bwiti du Gabon », *L'Homme*, n° 227-228, p. 153-178.

BONHOMME Julien, 2018b, « Ragots et rumeurs », *Encyclopædia Universalis* (en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ragots-et-rumeurs-anthropologie>).

BONHOMME Julien, 2019a, « Anthropologie de la communication », *Encyclopædia Universalis* (en ligne).

BONHOMME Julien, 2019b, « Fausses rumeurs ? Éthique et épistémologie de la vérité », *Monde commun*, n° 2, p. 164-179.

- BONHOMME Julien, 2019c, « L'individu et le collectif. Parcours africaniste » dans *Volume d'hommage à Philippe Descola, anthropologue de la nature* (titre provisoire), Paris, Tautem.
- BONHOMME Julien et BONDAZ Julien, 2017, *L'Offrande de la mort : une rumeur au Sénégal*, Paris, CNRS éditions.
- BONHOMME Julien, DE RUYTER Magali et MOUSSAVOU Guy-Max, 2012, « Blurring the Lines. Ritual and Relationships between Babongo Pygmies and their Neighbours (Gabon) », *Anthropos*, vol. 107, n° 2, p. 387-406.
- BONHOMME Julien, DELAPLACE Grégory et BERTHOME François (dir.), 2012, *Cultivating Uncertainty*, *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 2.
- BONHOMME Julien et GABAIL Laurent, 2018, « Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, n° 231-232, p. 939-974.
- BONHOMME Julien et JAOUÏ Nicolas (dir.), 2010, *Grands hommes vus d'en bas*, *Gradhiva*, n° 11.
- BONHOMME Julien et KERESTETZI Katerina, 2015, « Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines », *Gradhiva*, n° 22, p. 74-105.
- BOORSTIN Daniel, 1961, *The image: a guide to pseudo-events in America*, New York, Atheneum.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, p. 69-72.
- BOURDIEU Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOYER Pascal, 1988, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée : introduction à l'analyse des épopées fang*, Paris, Société d'ethnologie.
- BOYER Pascal, 1990, *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BUREAU René, 1996a, *Bokayé ! Essai sur le Bwiti fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan.
- BUREAU René, 1996b, *Le Prophète de la lagune : les harristes de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- CAPONE Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Paris, Karthala.
- CENTLIVRES Pierre, FABRE Daniel et ZONABEND Françoise (éds), 1998, *La Fabrique des héros*, Paris, Éditions de la MSH.
- CHABLOZ Nadège, 2014, *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan-Academia.
- CLEMENT Julien, 2014, *Cultures physiques : le rugby de Samoa*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- COMAROFF Jean et COMAROFF John (eds), 1993, *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- COMAROFF Jean et COMAROFF John, 1999, « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, vol. 26, n° 2, p. 279-303.
- CRAPANZANO Vincent, 1980, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- CROS Michèle et BONHOMME Julien (éds), 2008, *Déjouer la mort en Afrique*, Paris,

L'Harmattan.

DALBY David, 1986, *L'Afrique et la lettre*, Lagos-Paris, Centre culturel français-Fête de la lettre.

DELEAGE Pierre, 2013, *Inventer l'écriture*, Paris, Les Belles lettres.

DETIENNE Marcel, 1967, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero.

DIANTEILL Erwan, 2000, *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'EHESS.

DOUGLAS Mary (ed.), 1970, *Witchcraft confessions and accusations*, Londres, Tavistock.

DOZON Jean-Pierre, 1995, *La Cause des prophètes*, Paris, Seuil.

DU CHAILLU, Paul Belloni, 1871, *The Country of the Dwarfs*, New York, Harper.

DUPUIS David, 2016, *Les murmures de l'ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*, thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, Paris.

ENFIELD Nick et LEVINSON Stephen (eds), 2006, *Roots of human sociality: culture, cognition and interaction*, Oxford, Berg.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon.

FABIAN Johannes, 2000, *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.

FAGE Luc-Henri, 2007, *Sur les traces de Paul Chaillu*, film (62 minutes), Félix Production - CNRS images - IRD audiovisuel.

FANCELLO Sandra (éd.), 2015, *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann.

FANCELLO Sandra et BONHOMME Julien (dir.), 2018, Face à la sorcellerie, *Cahiers d'études africaines*, n° 231-232.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

FAVRET-SAADA Jeanne, 2009, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier.

FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josée, 1981, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.

FERNANDEZ James, 1972, « Tabernanthe Iboga : Narcotic Ectasis and the Work of the Ancestors » dans Peter Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York, Praeger, p. 237-260.

FERNANDEZ James, 1982, *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press.

FERNANDEZ James et FERNANDEZ Renate, 2006, « Retourner sur le chemin. Les usages de l'iboga(ïne) en Afrique équatoriale et en Occident », *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n° 17, p. 1954-1964.

FISIY Cyprian F. et 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, p. 135-156.

FRAENKEL Béatrice, 2007, « Actes d'écriture : quand écrire c'est faire », *Langage & Société*, n° 121-122, p. 101-112.

- GELL Alfred, 1998, *Art and agency*, Oxford, Clarendon Press.
- GESCHIERE Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.
- GESCHIERE Peter, 2013, *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press.
- GINZBURG Carlo, 1980, *Le Fromage et les vers*, Paris, Flammarion.
- GINZBURG Carlo, 2003, *Rapports de force : histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard-Seuil.
- GLUCKMAN Max, 1963, « Rituals of rebellion in south-east Africa » dans *Order and Rebellion in tribal Africa*, Londres, Cohen & West, p. 110-136.
- GOLLNHOFFER Otto, 1973, *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, thèse de doctorat en sciences humaines, Université de la Sorbonne, Paris.
- GOODY Jack, 1977, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, 1989, *Le savant et le populaire*, Paris, Gallimard-Seuil.
- HANKS William, 2009, « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel » dans Carlo Severi et Julien Bonhomme (éds), *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, p. 87-113.
- HEINICH Nathalie, 2012, *De la visibilité*, Paris, Gallimard.
- HENRY Christine et TALL Emmanuelle Kadya (dir.), 2008, *La sorcellerie envers et contre tous*, *Cahiers d'études africaines*, n° 189-190.
- HØJBJERG Christian Kordt, 2002, « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social anthropology*, vol. 10, n° 1, p. 1-10.
- HOMBERT Jean-Marie et PERROIS Louis (éds), 2007, *Cœur d'Afrique. Gorilles, cannibales et Pygmées dans le Gabon de Paul Du Chaillu*, Paris, CNRS éditions.
- HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS éditions - éditions de la MSH.
- HÜSKEN Ute (ed.), 2007, *When Rituals Go Wrong*, Leiden, Brill.
- HYMES Dell et GUMPERZ John (dir.), 1964, *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist*, vol. 66, n° 6.
- JONES Graham, 2017, *Magic's reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- KERESTETZI Katerina, 2016, *Vivre avec les morts à Cuba : réinvention et transmission religieuse dans le palo monte*, Paris, Karthala.
- KIRSCH Thomas, 2008, *Spirits and letters*, New York, Berghahn.
- LESERVOISIER Olivier, 2005, « L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique », dans Olivier Leservoisière (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala, p. 5-32.
- LESERVOISIER Olivier et VIDAL Laurent (dir.), 2007, *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1958a, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » (1954) dans *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, p. 377-418.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1958b, « L'efficacité symbolique » (1949) dans *Anthropologie*

*structurale*, Paris, Plon, p. 205-226.

LEWIS Ioan Myrddin, 1971, *Ecstatic Religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Harmondsworth, Penguin.

LILTI Antoine, 2014, *Figures publiques : l'invention de la célébrité, 1750-1850*, Paris, Fayard.

LIPS Julius, 1937, *The Savage hits back*, New Haven, Yale University Press.

MALINOWSKI Bronislaw, 1935, *Coral gardens and their magic*, Londres, Allen & Unwin.

MARCUS George, 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, p. 95-117.

MARSHALL David, 1998, *Celebrity and power: fame in contemporary culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MARWICK Maxwell, 1964, « Witchcraft as a social strain gauge », *Africa*, vol. 22, n° 3, p. 215-233.

MARY André, 1983, *La Naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan.

MARY André, 1999, *Le Défi du syncrétisme*, Paris, éditions de l'EHESS.

MARY André, 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

MAUSS Marcel, 2007, *Essai sur le don (1925)*, Paris, PUF.

MAYISSE Christian, 2006, « "Taper le diable" : impact des transformations de la justice traditionnelle sur les pratiques ordaliques », *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, n° 17, p. 1994-2001.

MBEMBE Achille, 1995, « Notes provisoires sur la postcolonie », *Politique africaine*, n° 60, p. 79-109.

MEYER Birgit et PELS Peter (eds), 2003, *Magic and modernity*, Stanford, Stanford University Press.

MOIZO Bernard, 1997, « L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction » dans Michel Agier (éd.), *Anthropologues en dangers*, Paris, Jean-Michel Place, p. 65-74.

MOORE Henrietta et SANDERS Todd (eds), 2001, *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, Londres, Routledge.

MORIN Olivier, 2011, *Comment les traditions naissent et meurent*, Paris, Odile Jacob.

OBEYESEKERE Gananath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.

PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (éds), 2005, *Penser par cas*, Paris, éditions de l'EHESS.

PELS Peter, 1998, « The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace », *African Studies Review*, vol. 41, n° 3, p. 193-209.

PIAULT Colette (éd.), 1975, *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann.

PROBST Peter, 1989, « The Letter and the Spirit: Literacy and Religious Authority in the History of the Aladura Movement in Western Nigeria », *Africa*, vol. 59, n° 4, p. 478-495.

RASERA Frédéric, 2016, *Des footballeurs au travail*, Marseille, Agone.

RENNESSON Stéphane, 2012, *Les coulisses du Muay Thai : anthropologie d'un art martial en*



*Thaïlande*, Paris, Les Indes savantes.

ROSALDO Michelle, 1982, « The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy », *Language in Society*, vol. 11, n° 2, p. 203-237.

ROUCH Jean, 1955, *Les Maîtres fous*, film (36 minutes), Les Films de la Pléiade.

SAHLINS Marshall, 1985, *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press.

SANDERS Todd, 1999, « Modernity, Wealth and Witchcraft in Tanzania », *Research in Economic Anthropology*, n° 20, p. 117-131.

SARRO Ramon, 2018, « Entre écriture et art. L'invention du *mandombe* en pays Kongo », *Terrain*, n° 70, p. 104-125.

SCHOTTE Manuel, 2012, *La construction du « talent » : sociologie de la domination des coureurs marocains*, Paris, Raisons d'agir.

SCOTT James C., 1990, *Domination and the arts of resistance*, New Haven, Yale University Press.

SEARLE John, 1969, *Speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press.

SEVERI Carlo, 2007, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.

SEVERI Carlo et BONHOMME Julien (éds), 2009, *Paroles en actes*, Paris, L'Herne.

SILLANS Roger, 1967, *Motombi : récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, thèse de doctorat, Université de la Sorbonne, Paris.

SINDA Martial, 1974, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.

SMITH Pierre, 1984, « Le "mystère" et ses masques chez les Bedik », *L'Homme*, vol. 24, n° 3, p. 5-33.

SPERBER Dan, 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.

STOLLER Paul, 1995, *Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*, New York, Routledge.

STREET Brian, 1984, *Literacy in theory and practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

SWIDERSKI Stanislas, 1990, *La religion Bouiti*, Ottawa, Legas.

SWIDERSKI Stanislas, 1984, « Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon », *Anthropos*, n° 79, p. 627-635.

TAMBIAH Stanley, 1968, « The Magical Power of Words », *Man*, vol. 3, n° 2, p. 175-208.

TAUSSIG Michael, 1993, *Mimesis and alterity*, New York, Routledge.

TONDA Joseph et BERNAULT Florence (dir.), 2000, Pouvoirs Sorciers, *Politique africaine*, n° 79.

TURNER Victor, 1968, *The Drums of affliction*, Oxford, Clarendon Press.

TURNER Victor, 1969, *The Ritual process*, Chicago, Aldine.

WACQUANT Loïc, 2000, *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

WARNIER Jean-Pierre, 2017, « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie », *Politique africaine*, n° 146, p. 125-141.

## Liste des illustrations

(Sauf mention contraire, toutes les photographies sont de moi)

- Figure 1. Imomoni en train de râper l'iboga (Gabon, 2001)
- Figure 2. Dyonga et un autre novice pendant leur initiation (Gabon, 2001)
- Figure 3. Tsyana encadrant une novice pendant son initiation (Gabon, 2001)
- Figure 4. Ikuka et Kudu en train de confectionner un objet protecteur (Gabon, 2001)
- Figure 5. Initié tsogo jouant de la harpe (Gabon, 2001)
- Figure 6. Paul Belloni du Chaillu et le chef Quenguéza (in Du Chaillu 1871)
- Figure 7. Masque Chirac au cours d'une cérémonie de Bwiti (Gabon, 2002)
- Figure 8. Masque Ngol, Musée national des Arts et Traditions du Gabon
- Figure 9. Chef Baloumbo et chef Bayaka (Gabon, 1911), photographie de Georges Schoeffler
- Figure 10. Palero traçant une firma (Cuba, 2012)
- Figure 11. Firma dans un rituel du Palo Monte (Cuba, 2012)
- Figure 12. La maison d'Ondo Mba (Gabon, 2005)
- Figure 13. Onda Mba écrivant sur un mur de Libreville (Gabon, 2006)
- Figure 14. Écritures du prophète Ekang Ngoua, Gabon (in Swiderski 1984)
- Figure 15. Passeport pour le Ciel, Bas-Congo, années 1930 (in Andersson 1958)
- Figure 16. Rituel de purification d'un malade (Gabon, 2001)
- Figure 17. Carte de diffusion de la rumeur des voleurs de sexe
- Figure 18. Carte de diffusion de la rumeur des numéros tueurs
- Figure 19. Une affaire de sorcellerie à la une de la presse gabonaise (*L'Union*, 17 février 2006)
- Figure 20. Préparation mystique de Galgal avant le combat (Sénégal, 2015)
- Figure 21. Combat de lutte avec frappe au stade Iba Mar Diop (Sénégal, 2015)
- Figure 22. Corps à corps entre lutteurs au stade Iba Mar Diop (Sénégal, 2015)
- Figure 23. Rassemblement devant la maison de Farba Doolé le jour du combat (Sénégal, 2016)
- Figure 24. Interview de Galgal après sa victoire (Sénégal, 2015)

## Table des matières

Introduction.....	2
Conversion et rites de passage .....	2
Parcours, terrains, objets.....	5
1. Rituel. Paroles, actions et images.....	11
L'action rituelle .....	11
Paroles en actes .....	16
Artefacts et images .....	24
La représentation rituelle du Blanc.....	28
2. Prophétisme. Religion, écriture et pouvoir .....	33
Détour. Graphismes rituels .....	33
Rencontre. Un prophète et ses écritures.....	36
Histoire. Prophétismes scripturaires .....	40
3. Sorcellerie. Des ragots aux rumeurs.....	46
Médiances, suspicions et accusations .....	46
Jeux d'échelle. Rumeurs transnationales .....	49
Sorcellerie et modernité.....	57
L'État et les institutions face à la sorcellerie .....	62
4. Sport. La fabrique des champions .....	65
Corps et sport .....	66
Ville et classes populaires.....	68
Les logiques sociales de la notoriété .....	70
Bibliographie.....	72
Liste des illustrations .....	80