

Résumé du mémoire de synthèse

**Les pouvoirs de la parole
Parcours africaniste**

Présenté par Julien Bonhomme

**Maître de conférences à l'École normale supérieure
Membre du Laboratoire d'anthropologie sociale**

Introduction

Ayant d'abord suivi un cursus de philosophie jusqu'à l'agrégation, je me suis ensuite formé à l'anthropologie sociale en obtenant un D.E.A. à l'EHESS en 2000, puis en réalisant une thèse de doctorat soutenue en 2003 sous la direction de Philippe Descola. Appuyée sur une enquête de terrain d'un an et demi au Gabon, cette thèse a porté sur un rite initiatique, le Bwiti Misoko. Après une année de post-doctorat à l'université de Chicago, j'ai été recruté en 2006 comme maître de conférences en anthropologie à l'université Lumière Lyon-2. Deux ans plus tard, j'ai obtenu un détachement pour occuper le poste de directeur-adjoint du département de la recherche et de l'enseignement du musée du quai Branly. Enfin, en 2012, j'ai été recruté comme maître de conférences au département de sciences sociales de l'École normale supérieure, poste que j'occupe toujours actuellement. Je suis par ailleurs chercheur au Laboratoire d'anthropologie sociale.

Mes recherches articulent quatre volets thématiques en partie liés : le rituel, le prophétisme, la sorcellerie et le sport. J'ai commencé par m'intéresser au rituel en étudiant les traditions initiatiques 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 celui-ci 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 sur les devins-guérisseurs 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.

Mon parcours scientifique a consisté en une série d'élargissements depuis ma thèse. Cet élargissement 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, 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 (j'ai d'ailleurs été responsable d'un programme de recherche consacré à l'ethnographie transnationale ayant bénéficié du soutien du LabEx TransferS). Je n'ai toutefois pas abandonné l'approche « micro », 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 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 pour suivre le fil des phénomènes que j'étudiais. J'ai également pratiqué l'enquête collective, que cela soit au Gabon, à Cuba ou au Sénégal. 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 et sociologique. Mon parcours est en effet marqué par un rapprochement graduel avec l'histoire et avec la sociologie. 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. 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. Ce courant de recherches 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. 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.

1. Rituel. Paroles, actions et images

Le premier volet de mes recherches porte sur les rites initiatiques et, plus particulièrement, sur les pouvoirs de la parole rituelle. Ce travail a donné la matière d'un livre (*Le Miroir et le Crâne*, paru aux éditions du CNRS en 2006), de trois ouvrages collectifs ou directions de numéros de revue, d'un film documentaire et d'une quinzaine d'articles. Je me suis intéressé aux rites initiatiques d'Afrique centrale, aussi bien à leurs aspects traditionnels qu'à leurs transformations contemporaines. Dans l'ouvrage tiré de ma thèse, je décris le parcours rituel du Bwiti Misoko au Gabon en insistant sur les logiques de la reproduction initiatique. Je montre que c'est la maladie ou l'infortune, généralement liée à des suspicions de sorcellerie, qui amène un profane à se faire initier. L'étude des visions initiatiques (induites par la prise d'une plante hallucinogène appelée iboga), ainsi que des autres rituels de guérison pratiqués par les devins-guérisseurs, m'a donné l'occasion d'examiner à nouveaux frais la question de l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss 1958), mais aussi de la croyance, en insistant sur le rôle de l'ambivalence, du doute et même du scepticisme. De manière plus générale, en m'inspirant de l'approche relationnelle du rituel proposée par Houseman et Severi (1994), je montre comment l'initiation met en scène l'ordre des relations sociales en les rejouant sur la scène rituelle. Cela m'a permis d'aborder des questions plus théoriques telles que l'articulation entre rituel et organisation sociale ou encore le rapport entre mythe et rite.

Dans un dialogue critique avec les sciences du langage, je me suis également intéressé à l'exercice de la parole en contexte rituel. Ce thème a entre autres fait l'objet de la parution en 2009 de *Paroles en actes*, un ouvrage collectif que j'ai dirigé avec Carlo Severi. Je cherche à comprendre comment la prétention à exercer un pouvoir par la parole ou à énoncer la vérité est construite et légitimée socialement. Pour ce faire, j'ai examiné différents genres de discours rituels. J'ai par exemple étudié le serment et l'ordalie afin d'éclairer les conditions rituelles de l'efficacité des actes de parole (le rituel ordalique était d'ailleurs au centre de l'une des trois thèses de doctorat dont j'assume ou ai assuré la codirection à ce jour). Je me suis également intéressé à la parole divinatoire et à la parole visionnaire. Afin de montrer la dimension sensible et incarnée de cette parole visionnaire, j'ai réalisé un film documentaire qui suivait un homme tout au long de son initiation. Ce travail participe d'une réflexion plus large sur l'usage de la caméra et sur l'intérêt de l'anthropologie visuelle. Le secret constitue un autre thème central de mon travail. Cela m'a permis de m'intéresser par exemple à l'articulation entre genre et langage. J'ai en effet montré comment le secret initiatique servait à reproduire les rapports de subordination entre les sexes, mais aussi entre les générations. J'ai également mis l'accent sur les enjeux méthodologiques et éthiques posés par l'étude du secret religieux par un observateur extérieur.

Placer le savoir religieux sous le regard de l'anthropologue exige en retour de porter son attention sur le savoir académique lui-même. Je me suis penché sur cette question en examinant la manière dont l'anthropologie nationale gabonaise parlait de ses propres traditions religieuses dans le cadre du projet scientifique de patrimonialisation culturelle qui lui a été assigné par l'État. Cela m'a donné l'occasion de revenir sur l'histoire de l'anthropologie gabonaise depuis la fin de l'époque coloniale. Les enjeux de la patrimonialisation culturelle ne sont pas seulement scientifiques, ils sont également touristiques. Depuis les 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 alors mené une comparaison entre les usages de l'iboga par des Européens ou des Nord-Américains et ses usages traditionnels au Gabon en mettant en lumière les circulations transnationales d'acteurs, de substances, d'idées et de pratiques qui ont permis cette adaptation occidentale de l'iboga. Comme on le voit, loin d'enfermer le rituel sur lui-même, mes travaux ont au contraire cherché à en aborder les enjeux les plus contemporains.

Mon intérêt pour l'étude des pouvoirs de la parole m'a conduit à examiner de manière plus générale l'articulation de la parole avec les autres registres d'expression mobilisés par le rituel, en particulier la musique, les images et les artefacts. Ce travail s'est inscrit dans le cadre du programme ANR « Anthropologie de l'art : création, rituel, mémoire » dont j'ai été l'un des responsables. Mes travaux sur le sujet ont été marqués par l'influence d'Alfred Gell (1998). J'ai par exemple étudié le rôle des instruments de musique dans le Bwiti en montrant qu'ils faisaient l'objet d'une anthropomorphisation. Les instruments sont censés « parler » : les initiés leur attribuent une voix conçue à l'image de la voix humaine, mais prêtée aux entités surnaturelles dont le rite sert à convoquer la présence. À côté des instruments de musique, je me suis également intéressé aux usages rituels du miroir en Afrique depuis l'époque coloniale. 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.

En portant mon attention sur les images et les objets, j'ai été amené à étudier de quelles façons la figure de l'Européen intervenait dans ces traditions religieuses depuis l'époque coloniale. Ce travail témoigne de l'importance grandissante de l'histoire dans mon parcours. J'ai ainsi analysé comment la représentation du Blanc avait été intégrée dans l'univers symbolique des populations locales. J'ai

étudié les premiers contacts entre Européens et Africains dans l'hinterland du Gabon en examinant comment ils ont été mis en scène par les explorateurs, mais aussi comment ils ont été pensés et vécus par les populations locales. Au cours de ses expéditions dans l'intérieur du pays au milieu du 19^e siècle, l'explorateur Paul Du Chaillu a par exemple souvent été accueilli comme une sorte d'« esprit ». 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. Dans le cadre d'une réflexion plus large sur les usages populaires de l'iconographie officielle (qui a donné lieu à la publication d'un numéro de la revue *Gradhiva* que j'ai dirigé en 2010 avec Nicolas Jaoul), j'ai également étudié la manière dont la figure du général de Gaulle avait été intégrée dans nombre de rituels en Afrique équatoriale française à partir des années 1940. Cette enquête historique est née d'un hasard de terrain : en 2002, j'ai assisté pendant une cérémonie de Bwiti à la sortie d'un masque « Jacques Chirac » au milieu des masques représentant les ancêtres autochtones. Ni caricature subversive, ni révérence servile, la représentation rituelle des Blancs constitue une ressource symbolique efficace dans un champ religieux en perpétuelle transformation. Le rituel offre ainsi une scène sur laquelle la situation coloniale peut être rejouée.

J'ai à nouveau abordé la question de l'appropriation de la figure du Blanc et de sa culture matérielle en étudiant une série de photographies de chefs indigènes en tenue prises au début du 20^e siècle au Gabon. Cela m'a donné l'occasion d'examiner la question du prestige de l'uniforme parmi les populations locales. 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. J'ai montré que l'uniforme porté par ces chefs atteste moins du prestige de leur statut que de son ambivalence. Il manifeste l'assujettissement des élites locales à une administration de plus en plus présente et pressante. 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 de mes recherches porte sur les usages rituels de l'écriture. Il a donné la matière de cinq articles et d'un film documentaire, ainsi qu'un projet de livre à venir. Cela m'a également donné l'occasion d'ouvrir un nouveau terrain : en 2012, en compagnie d'une collègue spécialiste de la région, je suis parti à Cuba mener une enquête sur des écritures magiques en usage dans la religion afro-cubaine du Palo Monte. Par rapport à mes recherches antérieures, ce travail représentait à la fois un détour et un prolongement. Ce détour ethnographique ne constituait cependant pas un grand écart, puisque le Palo Monte est un culte d'origine kongo, une région d'Afrique centrale pas très éloignée de celle où j'ai travaillé au Gabon. Cela m'a permis de mettre en perspective mes matériaux gabonais, mais aussi de m'intéresser aux circulations culturelles dans l'espace transatlantique, entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique. Sur le plan thématique, ce travail sur les graphismes religieux afro-cubains s'inscrivait dans le prolongement de mes recherches précédentes sur les images rituelles. 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 importance aux contextes rituels et religieux.

Avant ce terrain cubain, j'avais déjà abordé la question des liens entre écriture et religion en menant un travail ethnographique sur un prophète autoproclamé du nom d'Ondo Mba qui, depuis

trois décennies, couvrait les murs de Libreville de graffitis ésotériques, prétendant accomplir la création divine à travers l'affichage public de ses écrits. Outre une série d'articles, j'ai également réalisé un film documentaire sur ce prophète de l'écriture. Ondo Mba pousse 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. 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. Ils ont d'ailleurs joué un certain rôle dans le mouvement de contestation populaire qui a mené à la démocratie et au multipartisme en 1990 au Gabon. Cela confirme leur formidable visibilité dans l'espace public, mais également leur pertinence politique. En définitive, aussi extravagants soient-ils, les écrits prophétiques d'Ondo Mba possèdent une forte résonance collective dans la société gabonaise postcoloniale.

Ce travail m'a conduit à rouvrir le dossier des prophétismes africains de manière plus générale. Dans la lignée des travaux de Georges Balandier et de son école, je me suis intéressé aux rapports entre religion et politique à l'époque coloniale. Dans la filiation de son anthropologie dynamique des faits religieux, je suis attentif aux transformations historiques et au poids de la colonisation pour comprendre la situation contemporaine. Balandier a bien montré que les prophétismes et, plus largement, les nouveaux mouvements religieux qui ont essaimé en Afrique depuis la fin du 19^e siècle ne pouvaient être compris en dehors des rapports de domination qui définissent la situation coloniale. Dans cette perspective, je me suis attaché à étudier la relation ambiguë entre les prophétismes africains et les autorités coloniales en revenant sur les rapports entre religion, pouvoir et écriture. Le lien entre prophétisme et écriture est un trait récurrent depuis l'époque coloniale. L'idéologie de l'écriture qui le sous-tend 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). 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 cartes d'identité, de laissez-passer, de reçus d'impôt et de procès-verbaux. 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 incapable d'appréhender l'écriture en dehors des cadres d'une pensée magico-religieuse. Cela témoigne au contraire d'une compréhension lucide des ressorts scripturaires de l'autorité.

Dans ce cadre, j'ai mené une enquête ethno-historique sur les prophétismes scripturaires en Afrique, recherche encore inédite à ce jour, mais qui devrait sans doute faire l'objet d'un futur livre. Cette enquête s'appuie sur un important travail dans les archives missionnaires et administratives en France, en Belgique et en Grande-Bretagne. Je me suis intéressé en premier lieu aux mouvements religieux qui ont proliféré dans la première moitié du 20^e siècle à la frontière entre le Congo belge et le Congo français dans un climat de grande effervescence religieuse. J'ai porté mon attention sur la confrontation entre les mouvements prophétiques et le pouvoir colonial. Les mouvements prophétiques se sont construits dans un rapport d'opposition mimétique à l'égard de l'administration, en particulier de ses aspects les plus bureaucratiques. 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. Il s'agit 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.

3. Sorcellerie. Des ragots aux rumeurs

Le troisième volet de mes recherches porte sur la sorcellerie, en particulier sur les dynamiques sociales de la parole accusatrice. Il a fourni la matière de deux livres (*Les Voleurs de sexe*, paru au Seuil en 2009 puis traduit en anglais en 2016, et *L'Offrande la mort*, coécrit avec Julien Bondaz et paru aux éditions du CNRS en 2017), de deux directions de numéros de revue et d'une quinzaine d'articles. Dans la lignée des travaux de Favret-Saada (1977), 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. La sorcellerie représente en effet l'envers obscur de la parenté, comme l'a souligné Peter Geschiere (1995). En public, les parents doivent s'efforcer de sauver les apparences de la solidarité. Mais la nuit, cédant aux rancœurs, ils chercheraient à s'entretuer par des moyens occultes. Cette violence sorcellaire représente une alternative à la violence physique directe, une expression de la violence par d'autres moyens. La principale réponse de la « victime » passe par la sphère rituelle plutôt que par une accusation frontale. Elle ira chercher de l'aide auprès d'un devin-guérisseur afin de confirmer ses soupçons, d'identifier ses persécuteurs, de se « blinder » contre leurs attaques, mais aussi, de manière moins avouable, de se venger d'eux. Le recours rituel relance par conséquent le cycle de la violence occulte tout en évitant la confrontation directe. C'est bien là ce qui fait toute son ambivalence.

Par la suite, je me suis penché sur une série de rumeurs de sorcellerie qui ont circulé à une échelle plus vaste, parfois à travers la majeure partie du continent africain. J'ai en particulier étudié la rumeur des voleurs de sexe (certaines personnes voleraient ou feraient rétrécir les organes génitaux de quidams en pleine rue), celle des numéros de téléphone portable qui tuent (les appels de certains numéros pourraient tuer ceux qui répondent) et celle de l'offrande de la mort (des personnes tueraient des innocents en leur offrant de la viande et de l'argent en aumône). Alors que les uns prenaient ces histoires au sérieux, les autres les interprétaient au contraire comme une fausse rumeur, un syndrome psychosomatique, une escroquerie en bande organisée, voire un complot orchestré par l'État ou des puissances étrangères. Ces rumeurs rejouent le partage entre ce qui est perçu ou non comme de la sorcellerie, personne ne sachant trop comment catégoriser ces phénomènes inédits. C'est d'ailleurs bien ce qui les rend intéressantes à étudier. Cela m'a permis de revenir sur la question de la croyance. Nul véritable besoin de croire à une rumeur pour la colporter. Relayer une nouvelle annonçant un danger imminent possède une fonction d'alerte. Cela constitue en outre une façon de tester sa crédibilité en fonction de la réaction des pairs. Au cours de mes enquêtes, j'ai recueilli des avis très divers allant de l'adhésion convaincue à la dérision critique, la perplexité représentant l'état d'esprit le plus répandu. Le doute est en effet le moteur le plus efficace de la propagation d'une rumeur : c'est parce qu'on ne sait qu'en penser qu'on est amené à en parler autour de soi. Une rumeur n'est pas une croyance, c'est plutôt une « proposition à croire », toujours sujette au débat et à la controverse. Ce thème du doute et, plus généralement, des ambivalences de la croyance traverse tout mon travail, qu'il s'agisse du rituel, de la sorcellerie ou des rumeurs.

Les rumeurs de sorcellerie comme celle des voleurs de sexe donnent souvent lieu à des accusations publiques et des violences contre le présumé coupable, parfois lynché sans autre forme de procès. Ces lynchages prétendent incarner un ordre normatif alternatif, celui de la justice dite « populaire », signe de la défiance 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. Enquêter sur ce genre de rumeurs accusatoires pose par conséquent des questions éthiques, car cela engage la responsabilité morale de l'anthropologue concernant les répercussions parfois dramatiques des phénomènes qu'il étudie.

Les affaires de vol de sexe, d'offrande mortelle et de numéros tueurs concernent toujours des inconnus et non des parents, à l'inverse de la sorcellerie traditionnelle. Ces rumeurs témoignent des transformations contemporaines de la sorcellerie, celle-ci sortant de l'intimité des familles pour contaminer d'autres formes de relations sociales. Cela s'accompagne par un changement d'échelle. Apparue dans les années 1970 au Nigeria, la rumeur du vol de sexe a depuis lors touché une vingtaine de pays en Afrique de l'Ouest et en Afrique centrale. Celle des numéros tueurs, née au Nigeria en 2004, a quant à elle touché une trentaine de pays d'Afrique, mais aussi d'Asie. Le succès international de ces rumeurs tient au fait que, loin d'être réductibles à des circonstances locales, elles sont en réalité le produit de la circulation d'images et de récits à une échelle beaucoup plus vaste. Si ces rumeurs doivent beaucoup aux représentations traditionnelles liées à la sorcellerie, elles ne sont pas non plus très différentes des légendes urbaines du folklore euro-américain et elles y puisent même parfois directement leur inspiration (ce qui permet de relativiser leur caractère exotique). Mon travail sur les rumeurs s'inscrit ainsi 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).

En étudiant ces rumeurs, j'ai 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. Fugace et imprévisible, la rumeur est un type de fait social qui résiste à l'observation directe. Il faut réussir à suivre un fil ténu et mouvant qui déjoue les frontières des espaces socioculturels. Il faut en outre constamment faire varier les échelles d'analyse en combinant des approches macro et micro. Pour pallier l'absence d'observation directe, j'ai eu recours à des sources de presse en complément de l'enquête ethnographique. Les médias (presse écrite, radio, télévision, internet) sont partie prenante de la propagation des rumeurs. Ils représentent de puissants vecteurs de transnationalisation sans lesquels les rumeurs n'auraient jamais pu se diffuser à une si vaste échelle. L'usage ethnographique de sources de presse pose cependant des problèmes méthodologiques : on ne saurait étudier les rumeurs à travers elles, sans s'intéresser du même tenant à la fabrique du discours journalistique et à sa réception dans les milieux populaires. Mes enquêtes sur les rumeurs constituent donc aussi un travail sur les médias.

Ces recherches m'ont donné l'occasion de revenir sur la question de la « modernité » de la sorcellerie. La sorcellerie, la magie et le rituel ne relèvent pas d'une analyse exclusive en termes de tradition, mais doivent être replacés dans l'histoire de la modernité coloniale et postcoloniale, comme l'ont bien souligné les Comaroff (1993). 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. Pour ma part, j'ai souligné que les rumeurs de sorcellerie n'expriment pas tant une angoisse diffuse devant la modernité que, plus concrètement, un malaise lié à un registre particulier d'interaction : celui de l'anonymat (urbain ou

technologique). Phénomène essentiellement urbain, la rumeur des voleurs de sexe est en outre intimement liée au brassage interethnique propre aux grandes villes africaines. Les présumés voleurs sont en effet souvent des étrangers (en termes d'ethnicité ou de nationalité). Étudier la rumeur permet par conséquent de comprendre les logiques sociales de la stigmatisation en fonction de stéréotypes ethniques ou nationaux. En définitive, loin d'être de simples faits divers anecdotiques, ces rumeurs sont des affaires exemplaires permettant de jeter un regard neuf sur des traits plus généraux des sociétés africaines contemporaines, qu'il s'agisse de l'anonymat urbain, de la xénophobie, de la crise de la masculinité, de l'appropriation des nouvelles technologies, du rôle des médias, des normes de la charité religieuse et de l'économie morale qui la sous-tend ou encore de la violence et des ressorts de la justice populaire.

À partir de 2012, ce travail sur les rumeurs de sorcellerie s'est inscrit dans un projet de recherche collectif dans le cadre du programme ANR « L'État et les institutions face à la sorcellerie dans l'Afrique contemporaine. Violence, justice et droits de l'homme » dirigé par Sandra Fancello et dont j'ai été l'un des responsables. Ce projet – qui a débouché sur la publication d'un ouvrage collectif en 2015 et d'un numéro double des *Cahiers d'études africaines* en 2018 – partait 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. Nous avons alors cherché à examiner comment les institutions et leurs acteurs faisaient face à la sorcellerie en nous intéressant aussi bien aux institutions les plus centrales de l'État (justice, police, école) qu'aux institutions sanitaires, religieuses et sportives ou encore aux médias.

4. Sport. La fabrique des champions

Le dernier volet de mes recherches porte sur la lutte sénégalaise (*lamb* en wolof), sport extrêmement populaire dans le pays. La matière principale de ce travail constitue les 320 pages du manuscrit inédit accompagnant mon dossier d'habilitation à diriger des recherches. Cette enquête, commencée en 2014 et ayant bénéficié du soutien financier du LabEx TransferS, m'a permis de varier mes thématiques de recherche en délaissant le champ de la religion et de la sorcellerie pour m'intéresser à un sport. Certes, les marabouts jouent un rôle de premier plan dans la lutte, les lutteurs accordant autant d'importance à leur « préparation mystique » qu'à leur entraînement sportif. Mais la lutte ne se résume pas qu'à cela. Mon travail sur la lutte sénégalaise s'inscrit dans le champ de l'anthropologie du sport, à côté d'autres travaux du même genre à l'image de celui de Loïc Wacquant (2000) sur la boxe dans le ghetto noir de Chicago. Parallèlement à ce travail, j'ai d'ailleurs ouvert un nouvel enseignement de master intitulé « La Fabrique des champions. Sports et sciences sociales ».

En m'intéressant à la lutte, j'ai été amené à faire passer au premier plan la question du corps. 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 à travers son corps que la jeunesse masculine des classes populaires se rend visible dans l'espace public. S'il était normal de centrer l'enquête sur les lutteurs, j'ai néanmoins choisi de ne pas m'intéresser en priorité aux champions déjà consacrés, mais plutôt aux « petits

lutteurs », ces milliers de jeunes hommes anonymes qui rêvent de devenir un jour « roi des arènes ». Cela permet de donner une image plus réaliste de la lutte sénégalaise que celle véhiculée par les médias, qui célèbrent surtout les vedettes. Mon enquête n'a cependant pas porté sur une seule catégorie de personnes. J'ai suivi toute la chaîne des acteurs, des lieux et des institutions du champ 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 a été complétée par un travail d'archives qui m'a permis de revenir sur l'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 20^e 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. 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 popularité dont jouit la lutte sénégalaise aujourd'hui et ses spécificités par rapport aux autres formes de lutte traditionnelle sur le continent africain.

Le sport m'a offert une porte d'entrée pour aborder d'autres thèmes. Véritable fait social total, la lutte est un spectacle à travers lequel toute la société sénégalaise se donne à voir. Par son 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. 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. Bien plus que le terroir d'origine ou l'appartenance ethnique, le quartier constitue le creuset des solidarités au cœur du supportérisme sportif. Tout tourne autour de lui : le recrutement des lutteurs au sein des écuries, les mobilisations des supporters derrière les lutteurs auxquels ils s'identifient, les alliances et les rivalités entre lutteurs ou écuries. Mon travail sur la lutte est donc aussi un travail d'anthropologie urbaine. Mais c'est également un travail sur les classes populaires. Tous les lutteurs sont en effet issus de familles de milieux très modestes. Le succès de la lutte sénégalaise tient au fait qu'elle incarne les espoirs de réussite de la jeunesse masculine des classes populaires. Il s'agit certes d'une opportunité incertaine, étant donné l'âpreté de la concurrence. Les champions de l'arène n'en représentent pas moins un modèle de réussite : ce sont des célébrités nationales qui gagnent des sommes colossales à chaque combat. Même si l'échec est statistiquement plus probable que la réussite, le pari vaut sans doute la peine d'être tenté. La carrière sportive offre un destin plus enviable que les métiers 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 (à l'image de Mohamed Ndao dit « Tyson », le roi des arènes de la fin des années 1990, qui apparaissait à chaque combat drapé dans la bannière américaine). Reposant sur l'alliance de l'argent et des médias, la transformation de la lutte traditionnelle en un sport-spectacle a 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 par la presse. 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 seulement une affaire de talent athlétique. Elle nécessite aussi la mobilisation d'un imposant réseau de supporters. Cette capacité à fabriquer du collectif explique l'engouement pour la lutte dans la société sénégalaise.

À côté de ses entraînements sportifs, le lutteur doit accomplir 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 ». 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, un type de capital symbolique qui est au cœur de la vie sociale, au Sénégal comme ailleurs, mais qui revêt une importance spectaculaire dans la lutte. De ce point de vue, mon travail dialogue avec une série d'autres travaux consacrés à la notion de célébrité au-delà du seul champ sportif. Ces enjeux de réputation ne concernent cependant pas que les lutteurs. L'arène représente un 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 leur marque. Même s'il arrive que les promoteurs perdent de l'argent en organisant des combats, ils se forgent 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 me 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.