Université Aix-Marseille I / Université de Provence

****

École doctorale 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »

THESE

pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université Aix-Marseille I

Formation doctorale : ANTHROPOLOGIE

Présentée par

Andrea CERIANA MAYNERI

LA RHÉTORIQUE DE LA DÉPOSSESSION

Ou l'imaginaire de la sorcellerie chez les Banda de la République centrafricaine

Sous la direction de

Bruno MARTINELLI

Membres du Jury :

Filip DE BOECK (rapporteur)	**Professeur d'Anthropologie, Universiteit Leuven**
Rémy BAZENGUISSA-GANGA	**Professeur de Sociologie à l'Université de Lille I**
Jacky BOUJU	**Anthropologue, Maître de Conférences à l'Université de Provence Aix-Marseille I**
Francesco REMOTTI	**Professeur d'Anthropologie Culturelle à l'Università degli Studi di Torino**
Bruno MARTINELLI	**Professeur à l'Université de Provence Aix-Marseille I**

REMERCIEMENTS

Au moment des remerciements, c'est un monde peuplé de personnes très éloignées les unes des autres qui (re-)prend vie devant nous.

En 2005 et 2006, nous avons eu la chance d'être guidés et aidés par Noël Innocent Palou, qui nous a accompagnés dans d'innombrables périples d'un côté à l'autre du pays banda, sans que nous sachions parfois ni où nous allions ni comment faire pour revenir à la maison.

À Bambari, nous avons bénéficié du soutien, de l'hébergement et – dans de moments particulièrement difficiles – de l'amitié de Gabriel Andjigbodepou et de Robert-Claude Goffete II. C'est grâce à eux si, loin de chez nous, nous nous sommes toujours sentis en famille.

Nous avons rencontré M. Victor Madayeka un jour de 2005, par hasard, en nous arrêtant sur la route devant sa maison alors que nous hésitions au tout début de nos enquêtes. Ensemble, on a vécu de très belles aventures et nous avons appris un très grand nombre de choses sur les Banda et sur nous-mêmes. Nos idées sur la dépossession doivent beaucoup à nos discussions et à notre amitié.

M. Frameau nous a initiés en 2005 à la culture, l'histoire, les coutumes banda. Pendant longtemps, il nous a attendus assis devant sa maison, et nous avons passé avec lui des matinées et des après-midi en l'écoutant parler, en observant ses gestes. Nous sommes honorés d'avoir voyagé dans le passé avec lui. Notre étude est dédiée aussi à sa mémoire.

Avec Hassan Lawane nous avons voyagé et collaboré en 2007 et 2008 : sa collaboration et ses contacts ont été indispensables pour mener nos recherches à terme.

À Bambari, en 2007, la collaboration de Simplice Beassoum Passi a été particulièrement précieuse. Avec Maître Benoît Mberna-Djim-Aroum, au Parquet de Bambari, nous avons discuté de notre recherche, exposé nos idées, écouté les siennes. C'est grâce à son aide aussi que nous avons pu consulter des documents précieux pour nos enquêtes.

Annick et Thomas ont été de vrais amis que nous étions contents de retrouver sur le terrain. C'est en suivant leur exemple que nous nous sommes plongés dans la vie de quartier à Bambari. Et en plus on s'est bien amusés.

Les missionnaires de la Maison Comboni nous ont accueillis à notre arrivée à Bangui, en 2005. Grâce à eux – et au Père Euro tout particulièrement – nous avons commencé nos enquêtes centrafricaines sans (trop de) soucis.

En Italie, nous sommes particulièrement reconnaissants aux membres du Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico Territoriali de l'Università degli Studi di Torino, parmi lesquels nous avons toujours trouvé une ambiance chaleureuse et un débat stimulant.

Voici plus de dix ans M. Francesco Remotti nous a initiés à l'Anthropologie Culturelle. En 2004-2005, la rencontre avec M. Bruno Martinelli nous a obligés à nous confronter avec la discipline ethnographique, en contribuant à préciser notre prédilection pour

le terrain africain. Notre étude a vu le jour au croisement de ces différentes experiences de recherche scientifique.

Nous tenons à remercier tout particulièrement M. Roberto Beneduce qui nous a soutenus et conseillés dans ce périple anthropologique.

Pour leur aide, leurs conseils ou leur encouragement, nous sommes très reconnaissants à Florence Bernault, Didier Carité, Marcel Diki-Kidiri, Wiel Eggen, Juan Fandos-Rius, Tamara Giles-Vernick, Jan-Lodewijk Grootaers et le Père Louis Sénéchal. Que l'on veuille bien nous pardonner d'éventuelles omissions.

En Afrique et en Europe, nous avons eu la chance de partager des moments de recherche avec Aleksandra Cimpric. Au-delà du *fieldwork*, notre amitié a été la boussole la plus importante pour ne pas nous perdre dans les territoires imaginaires de la sorcellerie équatoriale.

Il y a des personnes qui ne sont pas mentionnées dans ces pages. Elles font partie – ou elles ne font plus partie – de notre vie. Ce qui demeure un non-dit, surtout dans des remerciements, c'est cette correspondance entre la vie d'une recherche s'étalant sur des années et des trajectoires personnelles. Certains nous reconnaîtrons dans ces pages, de la même façon que nous les reconnaissons dans tout ce que nous avons écrit.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

LA CROYANCE À LA SORCELLERIE COMME « DISCOURS SUR LE PASSÉ »

I.	La « rhétorique de la dépossession »	12
II.	La rhétorique de la dépossession et l'interprétation du passé	15
III.	La dépossession : géographie et chronologie postcoloniales	18
IV.	Le prophète Ngoutidé	20
V.	Conclusion	23

Première Partie

LE TERRAIN : CROYANCES À LA SORCELLERIE ET PROVOCATIONS ETHNOGRAPHIQUES EN AFRIQUE ÉQUATORIALE

Chapitre premier – *L'ensemble ethnoculturel banda : présentation historique et situation socio-démographique actuelle*

I.	Les Banda de la Ouaka	27
II.	État de l'art	30
III.	Les débuts des migrations banda	34
IV.	De l'étymologie populaire aux procédés de *feedback*	37
V.	Rabah et al-Sanusi. « L'époque de la guerre » : 1879-1911	39
VI.	L'insertion des Banda dans l'économie mondiale de l'époque : choix et stratégies	41
VII.	Les Banda et De La Rochejacquelein, ou les préjugés des auteurs coloniaux	46
VIII.	Les premières missions d'exploration et l'implantation des Compagnies Concessionnaires	48
IX.	Le faux résistant anticolonial Baram Bakie	51
X.	L'implantation des premières missions religieuses parmi les Banda	56
XI.	André Gide : des Banda qui « s'exhibent contre rétribution »	61
XII.	Barthélémy Boganda, son décès et l'accès du pays à l'Indépendance	63
XIII.	L'après Indépendance	67

XIV. Situation économique et contexte démographique actuels de la RCA 68
XV. « Les événements » : les mutineries de 1996-1997, la tentative du coup d'État du 28 mai 2001, le coup d'État du 15 mars 2003 71
XVI. L'État entrepreneur de régression 74

Chapitre II – *La sorcellerie équatoriale : croyances et ethnographies provocatrices*
I. Prémisse 77
II. La notion d'imaginaire : points de repère philosophiques 79
III. L'imaginaire de la sorcellerie 83
IV. Imaginaire, temporalités et dépossession 85
V. Le sorcier banda : *eyiõndro*. « Porter la sorcellerie en soi » ou « être un sorcier » 87
VI. Les protagonistes de la « rencontre coloniale » et « la question de l'*õndro* » 89
VII. L'interprétation coloniale : le « sorcier » comme un criminel 94
VIII. La sorcellerie : le problème de la terminologie 95
IX. Edward E. Evans-Pritchard et la sorcellerie des Azande 99
X. La croyance à la sorcellerie et la sociologie de la connaissance 102
XI. Modernité et sorcellerie 105
XII. Les limites de la notion de « modernité » 109
XIII. La dépossession et la « tradition de l'invention » 111
XIV. Sorcellerie, innovation 113
XV. La modernité de la sorcellerie en question 116
XVI. L'ethnographie de la sorcellerie comme *provocative situation* 119
XVII. Sorcellerie et pouvoir : des accusations « horizontales » 122
XVIII. Sorcellerie et pouvoir : des soupçons « verticaux » 125
XIX. « L'étirement de la parenté » 128
XX. Des « imaginaires de pérégrination » 134
XXI. De « l'imaginaire de pérégrination » à la dépossession 138
XXII. L'imaginaire de la sorcellerie : un problème d'extraversion scientifique 141
XXIII. Retour sur la provocation 148
XXIV. Désagréger la notion d'occulte 152
XXV. Prendre au sérieux l'imaginaire de la sorcellerie 154

Deuxième Partie

HISTOIRE ET ETHNOGRAPHIE DU CULTE *SEMALÌ* DE NGAKOLA

Chapitre III – *Histoire et ethnographie du culte semalì*

I.	Les descriptions coloniales du *semalì*	159
II.	Le culte *semalì* de Ngakola	163
III.	Le mythe : Ngakola, Tere et Yilingu	167
IV.	Le mythe de Tere et Ngakola dans l'interprétation de Didier Bigo	169
V.	Les ambivalences de la figure mythique de Ngakola	171
VI.	Le problème du « Dieu des Banda » : Yilingu, Yavoro	174
VII.	De l'*eyilingu* au « Dieu banda » Yilingu	177
VIII.	*Rœ*. Le Père Tisserant et « le mieux doué des internes »	179
IX.	Un *working misunderstanding*	182
X.	Les degrés initiatiques du *semalì*. La langue secrète *ndeka*	185
XI.	Similitudes et différences entre le *semalì* et la *ganza* banda	190
XII.	Le *semalì* selon le Père Joseph Daigre : « Ici tout sentiment humain est écarté »	197
XIII.	Le *semalì* selon l'abbé Barthélémy Boganda : « une monstruosité »	201
XIV.	Le Père Tisserant : « la grande action politique du Ngakola » et « la tyrannie des chefs de clan »	205
XV.	Les paliers du pouvoir segmentaire dans l'ancienne société banda : l'*eyiewo*, l'*eyigbenge*, les *alaba*	207
XVI.	Orthodoxie et hétérodoxie des cultes initiatiques oubanguiens	212
XVII.	La réorganisation administrative coloniale et son influence sur le *semalì*	214
XVIII.	Félix Éboué et « l'affaire Makondo et consorts »	218
XIX.	Les *ayo* comme source d'autorité	224
XX.	Différences et similitudes entre les associations *semalì* banda et *mani* zande	226
XXI.	Des associations « *for the practice of magic* »	228
XXII.	Élasticité et ambiguïtés des cultes banda : l'arbre *ẽnge* et le culte *kudu*	232
XXIII.	Le « principe de réversibilité » des *ayo*	234
XXIV.	Conclusion	236

Chapitre IV – *Du semalì à la sorcellerie. Dérisions et stéréotypes*

I.	Similitudes et contradictions des souvenirs du *semalì*	239
II.	Le *semalì* : l'initiation de Louise	241
III.	Les *gbangava* : des sorciers. La réversibilité des *ayo* de Ngakola	244
IV.	Le *semalì* : l'initiation de Michel	251
V.	Discours rhétoriques et stéréotypes : de la disparition des cultes à l'augmentation de « la délinquance »	255
VI.	« La pratique des stéréotypes »	257
VII.	Les stéréotypes : des *semalì* rusés et des Banda naïfs	260
VIII.	De la dérision comme mode d'imposition de la « vérité » missionnaire	263
IX.	« Manger les (choses des) autres » : du *semalì* à la sorcellerie	265
X.	Des géographies imaginaires : l'espace de la dépossession	267
XI.	La forêt : point de repère géographique de l'imaginaire de la sorcellerie	270

Troisième Partie

SORCELLERIE ET GUÉRISON CHEZ LES BANDA

Chapitre V – *L'imaginaire de la sorcellerie. Soupçons et accusations parmi les Banda*

I.	Le travail syncrétique	274
II.	Les usages du mot « mystique » en Centrafrique : la logique « mystificatrice »	276
III.	Le prisonnier Dekoda : avoir l'*õndro* dans le ventre	280
IV.	Figures de l'imaginaire et *agency* : échanger la sorcellerie avec les anthropologues	284
V.	La métamorphose – *urukuzu*	290
VI.	La métamorphose : être « pris », « attaché », « empêché »	296
VII.	Stratégies d'extraversion et *provocative situations*	299
VIII.	Le fétichisme de l'écriture et le caractère fétiche des cahiers d'enquête	303
IX.	La violence de l'écriture : de Derrida à la sorcellerie équatoriale	305
X.	Trois « pouvoirs mystiques » : *baga*, *paka* et *kifi*	307
XI.	Pouvoirs mystiques et discours de dépossession	311
XII.	Une trajectoire de dépossession : hommes-pythons, initiés *semalì* et sorciers banda au XXI siècle	314
XIII.	Conclusion	317

Chapitre VI – *Guérison et lutte contre la sorcellerie. Des trajectoires de dépossession*

I.	Guérisseurs « herboristes » et « spiritualistes »	321
II.	Apollinaire, *nganga* « de la colombe »	324
III.	*Paka* et *kifi*. La perversion des pouvoirs mystiques	328
IV.	Josiane : présentation du cas	330
V.	La maladie et la guérison de Josiane	335
VI.	Le « don » de Josiane : « détecter » les sorciers et reconnaître les fétiches	336
VII.	Le *modus operandi* de Josiane : les batailles mystiques contre les sorciers	339
VIII.	La pérégrination de Josiane : sorcellerie et politique à Bambari	342
IX.	Voix et rumeurs de sorcellerie : l'éclipse de la trajectoire de Josiane	345
X.	L'*eyiayo* : *amači* , *atromo*, *ngassoroma*	347
XI.	La dépossession	350
XII.	Détecter, accuser, « ouvrir les yeux »	353
XIII.	Innovation et tradition en postcolonie	357
XIV.	Conclusion	360

Quatrième Partie

L' « ÉVÉNEMENT NGOUTIDÉ »

Chapitre VII – *La vie de Ngoutidé : vérité et sincérité du récit biographique*

I.	Une entreprise de destruction des fétiches dans les années 60	365
II.	L'enfance et la première maladie de Raymond Gonemba-Obal	368
III.	La guérison	370
IV.	Les premiers pas après la guérison et le début de la lutte contre les fétiches	374
V.	Le personnage prophétique et les « situations d'épreuve » : l'hostilité de l'Église catholique, des médecins et des forces de l'ordre	375
VI.	« Un incendie de brousse » : le passage de Ngoutidé à Bakala en 1964	378
VII.	Le passage de Ngoutidé à Grimari et le retour à Bakala en 1965 : l'extension géographique de sa mission	380
VIII.	Les caractéristiques et l'intensité de la mission de Ngoutidé	384

IX. La fin de la mission 387
X. Le retour à la vie de cultivateur, les compétions de vélo 388
XI. Les années 90, la deuxième maladie et la mort de Raymond 389
XII. Les funérailles de Ngoutidé 391

Chapitre VIII – *Le scandale de la conversion*
I. La biographie de Ngoutidé : la construction du canevas 393
II. Ngoutidé et les prophètes de l'Afrique contemporaine 394
III. Le « charisme » de Barthélémy Boganda 398
IV. L'invention des figures mystiques : de Baram Bakie à Karnu, de Boganda à Ngoutidé 402
V. Le décès de Marie Zona, le réveil de Raymond Gonemba-Obal 406
VI. Le récit et ses locuteurs, ou le silence des prophètes et la vie des prophéties 410
VII. Escamotages et fictions : la conversation entre la population banda et son prophète 412
VIII. Le scandale de la conversion 417

Conclusion

Bibliographie

TABLE DES FIGURES

INTRODUCTION

La croyance à la sorcellerie comme « discours sur le passé »

Cette thèse a pour objet les croyances à la sorcellerie des Banda de la République centrafricaine. Dans notre perspective la croyance à la sorcellerie est toujours un « discours sur le passé », un exercice herméneutique qui esquisse – souvent implicitement – une théorie locale du passé récent. Ce discours sur le passé – à la fois mémoire, reconstruction et réinvention de la tradition – sera appréhendé dans son rapport avec la production actuelle de pratiques et de discours relatifs à la sorcellerie[1]. Par conséquent, la composante historique que nous avons évoquée exigera moins une étude diachronique des variations dans le temps, qu'une analyse des façons dont la croyance à la sorcellerie récupère et « réactualise » des événements passés selon des intérêts et des aspirations actuelles, à la fois individuels et collectifs.

Nos enquêtes ethnographiques – menées dans un contexte géographique et social que nous allons présenter – visent les discours proposés par les différents sujets engagés dans des initiatives de lutte et de répression contre la sorcellerie. En République centrafricaine, ces « discours sur la sorcellerie » apparaissent dans des milieux très différents, allant des initiatives des guérisseurs de quartier et des voyants anti-sorciers jusqu'à l'intervention de l'État centrafricain à travers son apparat judiciaire. Les guérisseurs dits « traditionnels » jouissent en particulier d'une vaste influence parmi la population : elle découle non seulement de l'efficacité de leur action, mais aussi de leur capacité à manipuler des argumentations historiques lorsqu'il s'agit de rendre compte de leur « vocation » anti-sorcellerie et de la prolifération supposée des « forces occultes ».

Dans la région banda, tous les discours sur la sorcellerie, ainsi que les initiatives de lutte, mêlent des références à l'actualité et des renvois au passé. C'est donc dans les interstices de ces discours qu'il faudra faire émerger la dimension historique que nous allons étudier. Ces discours nous parlent autant des tensions individuelles et collectives actuelles que

[1] En écrivant sur la République Démocratique du Congo, Filip De Boeck souligne que la réinvention constante et quotidienne du vécu urbain d'Afrique centrale échappe à la notion wébérienne de « désenchantement » du monde (*Entzauberung*) : « Au contraire cette réinvention est mise en œuvre très vigoureusement, non seulement dans les espaces « enchanteurs » du fondamentalisme chrétien, mais aussi dans un contexte délirant, voire obsessionnel de production de discours et de pratiques relatifs à la sorcellerie (et les deux cadres, bien sûr, sont intimement liés) » (2000 : 33).

des lacérations du passé[2]. Autrement dit, à travers l'étude d'un certain nombre de discours sur la sorcellerie, dont ceux des guérisseurs et des voyants, nous voulons montrer que cette croyance présente toujours une interprétation locale du passé. Elle oblige l'étude de la croyance à la sorcellerie – avec ses composantes proprement modernes – à se mesurer avec les imbrications entre « durée courte » et « longue durée » (Appadurai, 1996 : 73-74 ; Bayart, 2008 : 14 ; Ginzburg, 1986 : x-xv ; Mbembe, 1990 : 7).

En République centrafricaine[3], comme ailleurs en Afrique centrale, la sorcellerie est un problème social majeur qui entraîne de nombreux débats et des initiatives de lutte et de répression. Ces initiatives et débats se produisent dans des milieux divers : entre autres, celui des guérisseur « tradipraticiens » et de la biomédecine, dans les églises, dans les tribunaux et les prisons, à la radio et dans les pages des quotidiens ainsi que dans les villages et dans les cours de quartier. L'articulation entre ces différentes initiatives et les débats qu'elles engendrent constitue, en Centrafrique, l'un des aspects éminemment « modernes » de la croyance à la sorcellerie. Cette articulation coïncide largement avec les tentatives d'institutionnalisation de l'action « anti-sorciers », menées à la fois par l'appareil d'État centrafricain – notamment à travers le traitement juridique des accusations de sorcellerie[4] – mais aussi par des acteurs marginaux, tels les guérisseurs dont l'action demeure locale. Nos enquêtes ethnographiques se sont déroulées dans une vaste région centrale du pays, dans un contexte mixte urbain et rural. Ici, le « marché de la guérison » cohabite avec des structures sanitaires déficitaires voire totalement absentes. Souvent, le recours aux soins traditionnels est une nécessité. En reprenant une classification locale, qui est lourde de conséquences sur lesquelles il faudra revenir, dans la région banda ce marché de la guérison est partagé entre les tradipraticiens dits « herboristes » et les « spiritualistes » : les premiers administrent leurs soins en s'appuyant sur la connaissance de la pharmacopée, les deuxièmes fondent leur autorité et leur pouvoir sur des visions à caractère religieux ou sur des relations particulières et personnelles avec des êtres spirituels (sur ce type de classifications locales, voir Ashforth,

---

[2] Dans ce contexte, le terme « lacération », emprunté à l'anthropologue italien Francesco Remotti (2005 : 31), renvoie à l'idée de culture comme d'un espace articulé autour de valeurs, de normes, de représentations partagées. Historiquement, cet espace peut subir des modifications qui agissent sur son tissu moins comme des pertes (ou des innovations) tout court, et plutôt comme des procédés de « raréfaction », de « privation » et de « substitution » (ibid. : 32).

[3] Par la suite nous utiliserons alternativement « République centrafricaine », « Centrafrique » et « RCA ».

[4] En République centrafricaine le Code Pénal sanctionne les « Pratiques de charlatanisme et de sorcellerie » (PCS) à travers l'article 162 : « Sera puni d'un emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de 100.000 à 1.000.000 de francs quiconque se sera livré à des pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ou aura participé à l'achat, à la vente, à l'échange ou au don des restes et ossements humains ». L'article 162bis précise que : « Lorsque les pratiques définies ci-dessus auront occasionné des blessures graves ou des infirmités permanentes, la peine sera celle des travaux forcés à temps. Lorsqu'il en sera résulté la mort les auteurs seront punis de la peine de mort ».

1998a : 61). Dans ce marché florissant, la croyance à la sorcellerie demeure une explication privilégiée du malheur et de la maladie. Bien sûr, il n'est pas dans nos intentions d'établir un dualisme culturaliste entre la guérison et la biomédecine. Au contraire, en reprenant les suggestions de Joseph Tonda nous préférons parler d'une « médecine africaine », voire d'un pluralisme médical (2001 : 140-143 ; 2002a ; voir aussi De Boeck, 1993 : 73-74). Il s'agira donc d'établir un dialogue entre les discours que nous avons recueillis auprès du personnel biomédical et les discours des guérisseurs, afin de montrer que les fractures présumées entre ces deux champs de savoirs s'estompent face à la nécessité commune de se mesurer aux causes « mystiques » de la maladie, dont la sorcellerie[5].

I. La « rhétorique de la dépossession »

Dans la plupart des témoignages que nous présenterons, l'argument qui rapproche les différentes initiatives anti-sorcellerie est celui de la « dépossession ». Il s'agit de la notion centrale de notre étude. En Centrafrique, la dépossession est une notion partagée par tous les acteurs impliqués dans des actions anti-sorcellerie, y compris le personnel biomédical et les tradipraticiens. Ces acteurs se lamentent sur le manque de moyens et de connaissances qui permettraient de s'opposer à l'avancée des forces occultes. En même temps, cette lamentation s'appuie sur l'évocation d'une fracture entre le temps présent et le passé : les aïeux, dit on, possédaient des connaissances particulières qui leur permettaient de contrecarrer efficacement la présence des sorciers parmi eux. Ces connaissances « mystiques » n'auraient pas été transmises aux générations successives. Aujourd'hui, parmi les Banda, les rumeurs sur une prétendue prolifération de la sorcellerie réélaborent cette expérience de perte et de dépossession qui sépare le temps des aïeux du temps présent.

---

[5] « Mystique » est l'un des termes fondamentaux qui composent le vocabulaire de la sorcellerie en Afrique centrale francophone, avec « blindage » (et « se blinder »), « antì » et, bien sûr, le mot même « sorcellerie » que nous analyserons plus loin. Dans *La fable mystique* (Gallimard, Paris, 1982), Michel De Certeau a étudié le lent glissement de ce terme, entre XI et XVII siècle, d'une forme adjectivale (le « corps mystique » du Christ) à une forme substantivée (la « mystique », un savoir avec ses propres expériences, discours et articulations). Or, en Afrique centrale le parcours inverse est en train de se faire. « Mystique » est désormais une qualité qui s'accompagne à tout ce qui concerne la sorcellerie : une maladie dont la cause demeure inconnue (mais dont on soupçonne des sorciers dans le voisinage), une racine utilisée par les *nganga*, un avion « mystique » avec lequel les sorciers volent « mystiquement » la nuit. Pourtant, l'usage obsessionnel du mot « mystique » dans les discours sur la sorcellerie ne doit pas induire en erreur : comme Victor Turner écrivait à propos des Ndembu et de leur recherche des causes « mystiques » de la maladie, « far from being "prelogical" they are obsessively logical, though on the basis of mystical premises » (1967 : 300). Les prémisses mystiques changent la qualité ontologique de la personne, de l'objet ou de l'action à laquelle elle s'appliquent : ce changement apparaît dramatiquement dans les Verbaux de la Gendarmerie de Bambari où une panoplie de preuves « mystiques » deviennent les « indices graves et concordants réunis à l'encontre de [la personne accusée de sorcellerie] » et se concluent avec l'imputation pour PCS.

Nous proposons de considérer la dépossession comme une « notion passerelle » qui nous permet d'établir un lien entre les discours et les actions des différents sujets impliqués dans les initiatives anti-sorcellerie. Provisoirement, et en paraphrasant les mots d'Achille Mbembe (2000b : 16-19), nous définissons la dépossession comme *la rhétorique de la distance entre le passé et le présent*, rhétorique qui se nourrit des sentiments d'impuissance et de vulnérabilité par rapport au temps présent.

L'attention que nous prêtons aux discours des guérisseurs et des voyants banda est largement motivée par l'analyse de la notion de dépossession. Dans ces discours, cette notion est omniprésente. Peter Geschiere a analysé à plusieurs reprises le caractère « circulaire » des discours que les guérisseurs traditionnels tiennent sur la sorcellerie (1995 : 77-81 ; 2006a : 98-103). En se proposant comme les principaux opposants des sorciers, les *nganga*[6] – selon le mot qui en Centrafrique désigne les guérisseurs traditionnels – contribueraient à la diffusion d'une panique autour de la prolifération présumée de la sorcellerie (Ashforth, 1998a ; 2001). La « circularité » dont parle Geschiere découle ainsi d'un double processus. En premier lieu, la maîtrise d'un savoir censé rivaliser avec celui des sorciers repose largement sur son caractère exclusif, voire initiatique, qui le rapproche des pouvoirs supposés « mystiques » des sorciers eux-mêmes. Autrement dit, on soupçonne souvent les *nganga* de participer de ce même monde de la sorcellerie auquel ils s'opposent. Plus précisément, on pense qu'ils peuvent s'y opposer d'autant plus efficacement qu'ils partagent avec les sorciers les mêmes secrets et les mêmes connaissances (Augé, 1974 : 57 ; 1975 : 89 ; Tonda, 2000 : 49). Deuxièmement, confronté à la sorcellerie le *nganga* est nécessairement aussi un « entrepreneur de la guérison », au sens où il peut proposer ses soins à condition de savoir renouveler dans ses patients le sentiment d'un « désordre existentiel » dont la sorcellerie serait la manifestation la plus évidente, et successivement de calmer et guérir la tension qui ressort de ce désordre (Geschiere, 2006a : 106 ; de Rosny, 1992 : 53). C'est sur ce point en particulier que s'inscrit la problématique de la dépossession. Le « langage de l'attaque maléfique » (Kuczynski, 2008 : 246) se nourrit de références aux « blindages » et aux « antì », les deux termes désignant les objets, les substances et par extension les pratiques de protection et de défense contre la sorcellerie et les dangers « mystiques ». Le recours aux différentes techniques de protection est ressenti comme d'autant plus urgent et nécessaire qu'on se sent dépourvu des moyens pour contrecarrer les attaques maléfiques. En d'autres termes, *via* la médiation des *nganga*, le marché des « blindages » et des protections repose sur

[6] Pour la diffusion en Afrique du nom *nganga* pour désigner l'ordaliste, le thérapeute, le devin, le chasseur de sorciers, lire Anne Retel-Laurentin (1974 : 66-71).

un sentiment diffus de faiblesse et d'impuissance par rapport aux difficultés et aux malheurs présents. Il s'agit d'un des multiples aspects de la « circularité » dont parle Geschiere[7]. La dépossession participe pleinement de cette circularité, en tant qu'expérience caractérisée par l'« expropriation et [la] dépossession matérielle et (…) expérience singulière d'assujettissement caractérisée par la falsification de soi par autrui, puis l'état d'extériorité maximale (*estrangement*) et l'appauvrissement ontologique qui en découleraient » (Mbembe, 2000b : 18 ; sur ce problème, voir aussi Hountondji, 1994 : 4). Ces deux expériences – expropriation matérielle et extériorité maximale à soi-même – nous semblent être au cœur de l'imaginaire de la sorcellerie. Plus précisément, dans cet imaginaire l'expropriation matérielle se traduit par la recherche constante de nouveaux « blindages », donc par le recours aux guérisseurs et aux voyants, mais aussi par l'identification des « fétiches » : les objets dont seulement les sorciers et les *nganga* connaîtraient le pouvoir et le maniement. Nous verrons quelle est l'importance que ce moment d'identification des fétiches revêt dans les soupçons et les accusations de sorcellerie parmi les Banda. Derrière le problème de la dépossession matérielle il y a encore le « spectre » de l'*estrangement* ou « appauvrissement ontologique » (ibid.) : la croyance à la sorcellerie s'inscrit dans cet espace d'incertitude existentielle à laquelle elle « donne voix » à travers l'exercice de la violence, dans la double acception proposée par Tonda (2005a ; 2008) de violence matérielle et de violence de l'imaginaire[8]. Cependant, la question du rapport entre la dépossession matérielle et l'« extériorité à soi-même » n'est pas secondaire, à condition de reconnaître que nous sommes ici face à une « anthropologie locale » – des Banda en l'occurrence – c'est-à-dire une auto-représentation de soi dans le monde qui se définit par rapport à une « altérité ». La question qui se pose est celle de comprendre quelle est, dans le cas des Banda, l'altérité à partir de laquelle se structure la dépossession comme catégorie auto-représentative et, deuxièmement, quelles sont les imbrications entre les croyances à la sorcellerie et cette expérience de dépossession[9].

---

[7] André Mary écrit que « La recrudescence de la sorcellerie comme source majeure d'explication des malheurs du temps présent, et particulièrement des temps modernes, est un thème récurrent depuis l'époque coloniale. La redondance et la persistance d'une telle grille de lecture doivent beaucoup à l'extrême plasticité de la catégorie africaine de sorcellerie, une catégorie suffisamment ambiguë pour aider à penser l'incertitude et la réversibilité des rapports de pouvoir qui structurent les situations humaines et commandent les changements en cours » (2009 : 139).

[8] La notion de « violence de l'imaginaire » sera débattue dans le deuxième chapitre, dans le cadre d'une ample discussion sur le concept d'imaginaire.

[9] La notion de « dépossession » mobilisée dans ces pages est inspirée des travaux d'Achille Mbembe et, plus en général, de nos sources bibliographiques principales, dont une large partie concerne les croyances à la sorcellerie en Afrique. Ainsi, la dépossession est intimement liée à la question de l'« imaginaire » sorcellaire, une notion qui retiendra notre attention plus loin. Cependant, il semble nécessaire souligner qu'en littérature la « dépossession » est une notion essentiellement politique, qui renvoie à des trajectoires historiques particulières, comme l'apartheid en Afrique du Sud ou la question palestinienne. Sur ce dernier point, voir par exemple

II. La rhétorique de la dépossession et l'interprétation du passé

Selon Arjun Appadurai (1996 : 34), les réalités « de longue durée » – l'expérience de la dépossession, en l'occurrence – produisent toujours des géographies spécifiques, réelles autant qu'imaginaires, lesquelles procèdent à l'inverse de ce qui a été préconisé par les théories de la globalisation et de l'homogénéisation culturelle (voir aussi Bernault, 2006 : 210 ; Comaroff et Comaroff, 1993 : xi). Pour les anthropologues qui interrogent la sorcellerie sous l'angle de la modernité, les rumeurs sur la prolifération incontrôlée des forces occultes sont influencées par l'écart grandissant entre les crises aiguës des sociétés équatoriales d'un côté, et les pressions du libéralisme économique et de l'homogénéisation culturelle, de l'autre. Cependant, le cas des Banda suggère que la vitalité de la sorcellerie peut être interprétée – par ces mêmes sociétés – comme l'effet des trajectoires historiques de dépossession et d'assujettissement[10]. Autrement dit, la dépossession renvoie à une « altérité » que les Banda identifient moins dans les effets pervers de la « modernité » que dans l'écart qui les sépare de l'époque des aïeux, et des connaissances que ces derniers maîtrisaient. Pour tout dire, l'« altérité » évoquée par la rhétorique de la dépossession coïncide avec « la tradition », irrémédiablement perdue. Par conséquent, ce que nous définissons « la rhétorique de la dépossession » est l'actualité d'une histoire longue et particulière d'assujettissement et d'exploitation. À travers ce discours hautement rhétorique, les Banda se situent – non seulement géographiquement – dans un espace d'exclusion politique, d'éloignement géographique de leur région d'origine, de déperdition de la tradition et, finalement, d'affaiblissement face à l'omniprésence de la sorcellerie.

Nous revenons maintenant à la définition provisoire que nous avons donnée de la dépossession, et à la dimension historique de la croyance à la sorcellerie qui constitue le sujet de notre travail.

Edward W. Said, *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, Vintage, London, 1995.

[10] Bien sûr on pourrait objecter que l'anthropologie est une « interprétation d'interprétations », voire une anthropologie des anthropologies des autres (Augé, 1994 : 10), et que le chercheur se doit de théoriser l'anxiété que les Banda expriment à propos de leurs traditions perdues. Ainsi cette anxiété pourrait être une réponse particulière à la crise et au « défis de la modernité », ce qui ne serait pas pour autant faux. Cependant, l'anthropologie se fonde sur l'enquête ethnographique : plus loin dans ce même chapitre, nous proposons de comparer les discours sur la sorcellerie des Banda avec ceux que Peter Geschiere a recueillis parmi les Maka du Cameroun. La différence, qui se joue sur l'évocation d'une distance qui sépare la population de la modernité (les Maka du Cameroun), ou de la tradition (les Banda), nous semble fondamentale. Ainsi, la figure du *poor farmer* du Botswana, qui expliquait aux Comaroff que « Things moderns (…) seem always to be in the next village » (Comaroff and Comaroff, 1993 : xii), ne nous est pas étrangère, à condition de substituer aux *things moderns* la vision fantasmée du passé et de la tradition sur laquelle les Banda insistent.

Dans la rhétorique de la dépossession l'idée d'une fracture qui sépare un moment présent du passé est implicite : on ne peut être dépossédé que de quelque chose dont on disposait au préalable (ou dont on pense qu'on disposait au préalable). Dans ce sens, la dépossession n'est pas – seulement – un manque, une « absence présente ». Au contraire, elle implique toujours une dimension diachronique qui, à travers l'expérience de la perte, sépare un moment passé de plénitude d'un présent de privation[11]. Autrement dit, la rhétorique de la dépossession, en tant que discours émique sur le rapport entre le présent et le passé, dénonce et mesure une trajectoire d'appauvrissement culturel. Sur ce point, des précisions s'avèrent nécessaires : on entrevoit ici une question épistémologique sur laquelle la recherche anthropologique récente continue de s'interroger. Nous nous limitons à esquisser les termes de ce débat sur lequel nous reviendrons longuement par la suite.

Depuis une vingtaine d'années, la recherche anthropologique a replacé l'analyse de la sorcellerie dans l'appréhension plus large de la modernité africaine. Des anthropologues et des politistes ont mis l'accent avant tout sur l'apparition de nouvelles formes de sorcellerie dans de différents contextes africains (Comaroff & Comaroff, 1993 ; Geschiere, 1995 ; Rowlands et Warnier, 1988). La croyance à la sorcellerie, maintenant constituée en composante de la « modernité africaine » (Tonda, 2000 : 48), est appréhendée comme « principe par excellence reliant les inégalités nouvelles, qui se reproduisent à une échelle inédite, aux rapports familiers de la maison et de la parenté » (Geschiere, 1995 : 18). D'où la nécessité de nous interroger sur les rapports entre les manifestations nouvelles de la sorcellerie et les inégalités « modernes » qui travaillent les sociétés africaines. Comme le résument Florence Bernault et Joseph Tonda : « Il semble d'abord y avoir un relatif consensus sur le fait que la sorcellerie moderne est liée à l'impact de la globalisation (…) et que sa nature ambivalente provient de l'articulation entre des valeurs anciennes, traditionnelles et locales, et les nouveaux flux du commerce interrégional et international… » (2000 : 6). Tout en reconnaissant la valeur de ce recentrage scientifique, nous estimons que cette approche des « faits de sorcellerie » sous-estime l'importance de l'interprétation du passé dans les croyances actuelles à la sorcellerie. Autrement dit, la vitalité du discours sorcier nous semble dériver de sa capacité à situer les tensions individuelles et collectives au sein d'une « histoire longue ». Ce discours « n'est pas seulement une interprétation mystique de la globalisation par le bas » (Bernault, 2005 : 34), mais il est également un repaire de mémoires. Comme

[11] Selon Aristote (*Métaphysique*, 1004a, 16) la privation se distingue de l'absence, parce qu'elle renvoie à la forme dont il y a privation, qui s'éprouve par son manque même (voir Agamben, 2008 : 79).

Todd Sanders résume dans une formule éloquente : « African witchcraft may well be part *of* modernity, but by no means needs to be *about* modernity » (2003 : 338).

Revenons maintenant à la définition proposée de la dépossession : nous avons dit que cette expérience se manifeste, en milieu banda, d'une manière rhétorique. Mbembe utilise ce terme lorsqu'il reconnaît dans la « séparation d'avec soi », dans la « désappropriation » et dans « l'avilissement », les trois significations idéologiques attribuées respectivement à l'esclavage, à la colonisation et à l'apartheid, ces derniers étant des « spectres » qui hantent une certaine *doxa* africaine sur le mode liturgique de la victimisation (Mbembe, 2000b : 16-18). Ici, Mbembe adopte le terme « rhétorique » dans son acception courante, et négative, en tant que discours essentiellement formel et dont le contenu est masqué par cette forme même. C'est pourquoi les trois significations dont il est question ci-dessus correspondent dans son analyse à des « dogmes pieux », objets d'« interminable incantation » (ibid. : 17). Par contre, nous assumons cette notion dans une acception plus classique qui en préserve les objectifs pragmatiques immédiats. Parmi les Banda, la rhétorique de la dépossession correspond effectivement à l'interminable lamentation sur la distance entre le temps présent et la « tradition des aïeux ». Plus précisément, dans les discours courants sur la sorcellerie, cette distance mesure la fracture entre les connaissances attribuées aux aïeux – connaissances qui, dit on, leur auraient permis de contrecarrer efficacement la présence parmi eux des sorciers – et l'appauvrissement actuel, qui laisse la population désarmée face à la recrudescence de la sorcellerie. Cependant, nous considérons que cette lamentation est aussi une *doxa*, un savoir local qui, à travers la dénonciation réitérée de cette recrudescence, interroge les processus historiques qui soutiennent « l'insécurité spirituelle » actuelle (Ashforth, 1998a ; 2001). D'où la « valeur herméneutique » que nous accordons à la croyance à la sorcellerie ; d'où, aussi, la valeur « stratégique » que nous attribuons à la figure du *nganga*. Bien qu'elle soit effectivement énoncée « sous le mode de la victimisation », cette lamentation joue un rôle central dans l'imaginaire banda sur la sorcellerie. Les deux pôles du marché de la guérison, le *nganga* et ses clients potentiels, évoquent l'expérience de la dépossession, l'un pour souligner l'exceptionnalité et l'exclusivité de ses compétences (définies typiquement « tradi-pratique »), les clients pour dénoncer l'éloignement de la tradition et la déperdition des savoirs « mystiques » des aïeux. *A posteriori*, ce n'est probablement pas par hasard qu'un des premiers mots banda que nous avons appris au début de nos enquêtes c'est *manderæ*, « la tradition ». La traduction qu'en donnait le Père Charles Tisserant dans son *Dictionnaire Banda-Français* (1931) est sur ce point significative : « coutume, manière d'agir venant des ancêtres », ainsi que le seul exemple qui accompagne sa traduction : *manderæ ne alata a ke de a marœ mo*, « nous agissons suivant la coutume de nos ancêtres » (ibid. : 265).

III. La dépossession : géographie et chronologie postcoloniales

Comme l'écrit Filip De Boeck, « Il est essentiel de rappeler que l'héritage de la modernité coloniale, tel qu'il est incarné dans l'État postcolonial, est parfois perçu en lui même comme une source de sorcellerie et de mal » (2000 : 34). André Mary, dans une ample discussion sur l'apparition de figures prophétiques dans de différents contextes africains, entre le XIX et le XX siècle, parle explicitement de « l'expérience coloniale de la dépossession » (2000 : 82). Récemment, Florence Bernault est revenue sur ce problème en critiquant certaines limites de l'approche *modernité et sorcellerie* ; elle écrit que « les tenants du paradigme mondialiste tendent parfois à simplifier l'analyse en isolant les pratiques qui illustrent leur hypothèse au détriment de celles qui font signe vers autre chose » (2005 : 34 ; voir aussi Sanders, 2008 : 108). Elle propose de reconsidérer les dynamiques historiques de la croyance à la sorcellerie, non afin « d'apporter quelques éléments classificatoires et quantitatifs aux diagnostics récents de cet événement qui n'en est pas un, la présence de la sorcellerie dans le tissu intime de la vie publique et domestique africaine », mais pour mieux comprendre les logiques « qui procèdent de la reformulation historique du sacré et de la reproduction sociale initiée par la loi coloniale » (ibid. : 24). Ainsi, pour Bernault, « l'épisode colonial constitue un moment plus crucial dans la formation de l'imaginaire sorcier contemporain que la globalisation du vingtième siècle finissant » (ibid.).

Notre approche du problème sorcier parmi les Banda suit cette trace épistémologique – considérer les processus de « reformulation historique du sacré » – avec une précision importante : notre analyse est focalisée sur les usages du « passé dans le présent », ainsi qu'ils se manifestent dans la croyance à la sorcellerie actuelle[12]. Cette dernière aboutit à un usage instrumental du passé qu'il s'agit d'examiner. C'est en ce sens que nous attribuons une

[12] Nous avons écrit que, dans notre perspective, la « rhétorique de la dépossession » est l'actualité d'une histoire longue et particulière d'assujettissement et d'exploitation. Ce qui ne signifie pas nier l'historicité de la dépossession, c'est-à-dire le fait que cette expérience non seulement réélabore un contenu historique mais possède elle-même une histoire longue et particulière. Dans un article récent, Florence Bernault a analysé un des rumeurs de sorcellerie les plus diffusées en Afrique équatoriale : il s'agirait du commerce des organes humains et des ossements (voir à ce propos l'article 162 du Code Pénal centrafricain). Selon cet auteur, au moment de la « rencontre coloniale » les européens « interfered less as foreign purveyors of things and ideas that connected natives to distant horizons (...) than as partners in a mutual process of moral reconstruction. This process was based on an overarching experience of spiritual and material dispossession » (2006 : 211). Ainsi, par exemple, au moment de la conquête coloniale les populations de l'intérieur du Cameroun, du Gabon et de la Guinée espagnole étaient réputées « anthropophages » : « These visions spurred anxieties among whites over the fragility of colonial rule (...). Africans in turn had long interpreted the demand for slaves, and later the colonial extraction of labor and taxes, as Europeans acts of vampirisme. Hence usages of the body, dead or alive, delineated a particularly heated site of knowledge, discourse and practical conflict between colonial actors » (ibid. : 212).

valeur pragmatique à la rhétorique de la dépossession – en tant que lamentation sur les fractures entre le passé et le présent ; c'est encore dans ce sens que nous reconnaissons dans « la manière d'agir venant des ancêtres » (*manderœ*) l'« altérité » à partir de laquelle, parmi les Banda, se déploie l'imaginaire moderne de la sorcellerie. À côté des « géographies imaginaires » évoquées par Appadurai, nous estimons que la croyance à la sorcellerie produit – et elle s'exprime à travers – des « chronologies postcoloniales », où ce dernier terme renvoie moins à un moment historique donné qu'à la « crise de la représentation » conceptualisée par les *postcolonial studies*. Cette crise épistémique englobe dans un seul mouvement criticiste les différents sujets impliqués dans la relation ethnographique – les « observateurs » comme les « observés ». Dans un article récent, qui interroge la valeur et les limites des *postcolonial studies*, Jackie Assayag écrit : « Dans les années 70, l'appellation « sociétés postcoloniales » désignait la période qui a succédé à la décolonisation (...) Aujourd'hui, la « postcolonialité » est un concept idéologique lié à un moment historique, dans lequel s'inscrivent des auteurs qui se définissent en termes de communauté d'origine, d'identité ou d'identification. En 1990, le « postcolonial » a cessé d'être une catégorie historique. Il n'est plus un projet ni une politique, mais *une représentation sociale de soi comme « autre » étayée sur une critique idéologique du discours de la modernité européenne en tant que champ académique spécialisé* (à « déconstruire ») au sein des universités principalement occidentales » (2007 : 229 ; nous soulignons). C'est à l'intérieur du champ épistémique ouvert par le criticisme « postcolonial » que nous situons notre interrogation autour de la « rhétorique de la dépossession ». Ce discours rhétorique, tel qu'il se manifeste dans la croyance banda à la sorcellerie, est une forme particulière de réflexion émique sur l'histoire, où ce dernier concept « est à comprendre (...) dans les deux sens : le produit des pratiques d'acteurs et un mode de connaissance de la réalité sociale » (Bazenguissa-Ganga, 2004 : 232). À travers la notion de dépossession, par conséquent, nous nous proposons d'analyser d'un côté la manière dont la croyance à la sorcellerie interroge l'histoire récente des Banda, et de l'autre la façon dont elle se mesure sur le terrain avec d'autres « modes de connaissance de la réalité sociale », dont le savoir scientifique et anthropologique. Ainsi, dans le deuxième chapitre nous introduirons une réflexion autour des « provocations » épistémiques qui caractérisent l'ethnographie de la sorcellerie en Afrique équatoriale.

Nous avons utilisé à plusieurs reprises les termes « passé » et « tradition », ainsi que « épisode colonial » et le mot banda *manderœ*. Ces termes doivent maintenant êtres explicités par rapports à notre terrain d'enquête. En plus d'un souci théorique, c'est une donnée d'ordre ethnographique qui impose cette mise au point. Nous introduisons ici un sujet qui sera la plaque tournante de notre argumentation.

IV. Le prophète Ngoutidé

Entre 1962 et 1966 se produisit dans la région banda une formidable « effervescence anti-fétichiste ». Un certain Raymond Gonemba-Obal, mieux connu avec le sobriquet de Ngoutidé, s'adonna à une vaste œuvre de destruction de « fétiches », en parcourant des centaines de kilomètres et en déclenchant un phénomène de « pèlerinage » important vers le village où il résidait. Il lutta contre les membres des anciennes associations fermées banda, et prêchât la conversion au catholicisme. Vers la fin des années 60, soudainement et apparemment sans donner d'explications, Ngoutidé abandonna sa mission parmi les Banda. Il mourut vers la moitié des années 90. Ces événements demeurent presque complètement inconnus de la littérature ethnographique et historique sur la région. Pourtant, les dimensions et l'influence du mouvement de Ngoutidé en font un événement majeur de l'histoire récente de la République centrafricaine. Dans le Chapitre VII, nous reconstruisons la trajectoire biographique et géographique de ce mouvement anti-fétichiste. Nous nous appuyons, en plus de nos enquêtes de terrain, sur les recherches d'archive que nous avons menées à la fois en Europe et en Centrafrique. Ici, nous voulons élucider le rôle que l'analyse de l'« événement Ngoutidé »[13] joue dans notre étude des croyances à la sorcellerie banda. Pour ceci faire nous revenons brièvement à l'évolution de nos enquêtes du terrain.

Dès le début de notre première période de recherche sur le terrain, nous avons entendu parler du « plus grand des Banda » et du « prophète banda international ». Il s'agit de deux formules conventionnelles avec lesquelles Ngoutidé est désigné communément par la population banda. Faute d'éléments ethnographiques et historiques fiables sur la région où nous étions en train d'entamer nos recherches[14], nous avons longtemps douté de l'existence historique du « prophète banda ». À l'époque, nous avons cru être en présence d'un conte qui bricolait des éléments historiques hétérogènes, des aspirations présentes et des thèmes plus « traditionnels », entre autres des caractéristiques empruntées au *trickster* banda, Tere. Deux aspects nous ont convaincu de la nécessité de reconsidérer ce point de vue. Premièrement, les *nganga* avec lesquels nous travaillions se référaient de plus en plus à la figure de Ngoutidé, maintenant élevée au niveau d'« archétype » susceptible de servir de modèle à toute lutte contre la sorcellerie. Deuxièmement, peu de temps après les élections présidentielles de 2005,

[13] L'expression « l'événement Ngoutidé » est inspirée de ce que Jean-Pierre Dozon (1995 : 74) et David A. Shank (1999 : 51-52) écrivent à propos du prophète libérien William Wadé Harris, qu'ils définissent un « personnage-événement ».
[14] Pour une analyse de l'état de l'art sur les Banda, voir plus loin, pp. 30-32.

des vagues d'accusations de sorcellerie se déclenchèrent à Bambari, où nous étions alors. Les conséquences de ces accusations, menées par des personnages qui se proclamaient voyants et « détecteurs de sorciers » suite à des visions à caractère religieux, furent dramatiques. En rencontrant ces « détecteurs » il nous est apparu que certains d'entre eux justifiaient la nécessité de leur mission en se référant explicitement à Ngoutidé, dont ils évoquaient la figure pour légitimer une action anti-sorcellerie et anti-fétichisme inspirée d'une expérience religieuse.

La progression de nos recherches sur Ngoutidé nous a permis de dégager des données sur sa vie et en particulier sur la mission dont il se disait investi. Pourtant, la multiplication des données nous a conduit à une considération inattendue : l'impossibilité de travailler parallèlement sur le terrain et sur des sources d'archive pour recomposer une version historiographique univoque des événements des années 60. Sur le terrain nous étions en train d'enregistrer des « versions » de l'histoire de Ngoutidé extraordinairement codifiées, au point de reconnaître dans la plupart de ces témoignages non seulement la répétition d'un même canevas, mais l'utilisation des mêmes phrases et des mêmes mots aussi. Dans des régions lointaines les unes des autre, les témoignages sur Ngoutidé s'organisaient autour de séquences d'événements qui revenaient de façon invariable. Évidemment, entre la fin de sa mission en 1966 et notre premier séjour en Centrafrique en 2005, Ngoutidé était devenu l'objet d'une mythification et le sujet d'un conte « exemplaire », dont le thème principal semble être l'abandon du « fétichisme » des aïeux et la conversion de la population banda au christianisme.

Pour comprendre l'importance de l'« événement Ngoutidé » dans le contexte socio-culturel banda, il est utile de rappeler la distinction proposé par Douglas H. Johnson dans son étude des prophètes nuers du Soudan. Une étude complète des prophètes doit nécessairement aborder à la fois leur biographie et l'historiographie des prophéties (Johnson, 1994 : ix, 327-328, 351-352). La biographie doit élucider le développement de la pensée d'un prophète, ainsi qu'elle se forme « through dialogue, debate, and the analysis of events », tandis que l'historiographie cerne « the record and interpretation of a prophet's message (…) it must analyse how the understanding of prophecy changes each time prophecy is made manifest » (ibid. : ix). Tout en respectant les exigences biographiques, les allusions à Ngoutidé dans les discours des *nganga* et des voyants anti-sorcellerie banda imposent d'apporter une attention particulière à l'étude des *record and interpretation* des événements des années 60. Ce qu'il y a de spécifique dans ces allusions n'est pas l'écho d'une « effervescence anti-fétichiste ». Cette dernière s'inscrit aisément dans le sillage des plus célèbres mouvements anti-fétichistes

qui ont surgi et qui continuent de surgir en Afrique. En revanche, le souvenir de la mission de Ngoutidé semble revêtir des significations multiples dans l'imaginaire banda sur la sorcellerie. Alors qu'il est explicitement considéré comme le « modèle » d'où découlerait l'engagement actuel des *nganga* dans la lutte contre la sorcellerie et le fétichisme, Ngoutidé est évoqué dans une région très vaste pour rendre compte du passage de la religion banda traditionnelle à la religion catholique. Ainsi, un processus qui s'est étalé sur plusieurs décennies est condensé dans un récit de conversion qui atteste une rupture nette entre passé et présent, sous l'impulsion de l'action menée par un seul homme dans l'espace de quelques années. Ici, Ngoutidé semble être moins un personnage historique que l'instrument d'un récit qui réactive le souvenir de la conversion selon des modalités qui « sélectionnent » – dans les événements des années 60 – en fonction d'intérêts présents. À travers l'étude de ces récits nous cherchons moins une *vérité* (historique, avant tout) que la *sincérité* d'une narration qui, aujourd'hui, continue à se nourrir des multiples significations attribuées à cette figure « exemplaire ». Pour comprendre l'importance et la valeur à attribuer à cette « sincérité », nous ferons allusion au binôme *history* et *story*, dont la langue anglaise préserve l'origine étymologique commune (Herzfeld, 2001 : 61) : dans la *story* de Ngoutidé nous verrons jusqu'à quel point un événement crucial du passé est soumis aux intérêts et aux préoccupations du présent, dont celles qui sont liées à la diffusion de la sorcellerie.

En introduisant la figure de Ngoutidé, nous avons écrit que son nom réapparaît aujourd'hui avec une extraordinaire fréquence dans des situations de lutte contre la sorcellerie, ainsi que dans certaines vagues récentes d'accusations sur lesquelles nous reviendrons dans la troisième partie de cette étude. Quelles sont les raisons de la longévité de ce souvenir, et quel est le lien entre l'« événement Ngoutidé » et la rhétorique de la dépossession qui soutient la croyance banda à la sorcellerie ?

Si l'on accepte la *vulgata* diffusée dans la Ouaka – au demeurant confirmée par nos recherches d'archive – la « mission anti-fétichiste » dont Ngoutidé se disait investi s'attaquait spécialement aux symboles et aux membres des associations fermées, parmi lesquelles la société *semalì* demeurait sans doute la plus importante et la plus puissante. La rhétorique de la dépossession s'appuie aujourd'hui sur le souvenir « réinventé » de ces associations fermées et notamment sur le caractère secret des connaissances jadis transmises aux initiés de la société *semalì*. Ce secret est réinterprété dans les termes du « langage de l'attaque maléfique » : ainsi, aux membres de ces associations sont attribuées les mêmes capacités « mystiques » qui sont actuellement l'apanage des *nganga* dans leur lutte contre les sorciers. Si l'on approfondit cette analyse, on voit se profiler une ambiguïté – une contradiction même – dramatique. Dans les

récits sur le prophète Ngoutidé apparaissent à la fois une continuité et une fracture. Si la continuité entre l'œuvre anti-fétichiste des années 60 et l'engagement actuel des *nganga* contre la sorcellerie semble poser moins de problème à l'analyse, en revanche le rapport entre les discours de dépossession et la destruction des anciens savoirs opérée par Ngoutidé apparaît comme une véritable « antinomie ». Le « plus grand des Banda », dont le souvenir est entouré d'admiration nostalgique pour sa disparition récente, semble être le responsable de la dépossession actuelle. Plus les récits sur sa vie insistent sur son rôle central dans la lutte contre les initiés des anciennes associations fermées, plus cette contradiction s'étale nettement : le *corpus* de savoirs dont on regrette aujourd'hui la disparition aurait succombé à l'initiative du « prophète banda international ». Les voix sur une prétendue recrudescence de la sorcellerie, et sur l'affaiblissement face aux nouveaux « dangers mystiques », trouvent dans la narration de la mission anti-fétichiste de Ngoutidé une référence historique « condensatrice » de significations multiples, dont les contradictions constituent l'un des sujets principaux de notre réflexion.

V. Conclusion

À partir de nos enquêtes de terrain, nous avons identifié avec la dépossession le « thème fort » qui traverse les croyances à la sorcellerie des Banda de Centrafrique. Ce thème, que nous avons défini comme « rhétorique de la distance entre le passé et le présent », est particulièrement présent dans les discours proposés par les guérisseurs « traditionnels » et les voyants impliqués dans la lutte contre la sorcellerie, ainsi que dans d'autres contextes du milieu banda, par exemple parmi le personnel biomédical, dans les tribunaux et, en général, là où sont mises en place des tentatives d'institutionnalisation de l'action anti-sorcellerie. En effet, la rhétorique de la dépossession accompagne l'ensemble des discours portant sur la recrudescence de la sorcellerie. Ces discours semblent s'organiser autour de la lamentation sur la déperdition des savoirs et des pouvoirs des aïeux, donc sur l'éloignement de la tradition – en banda, *manderœ*. Ce sont ces savoirs et ces pouvoirs qui, dans le passé, auraient permis de contrecarrer efficacement les dangers mystiques, en premier lieu la sorcellerie. Ce constat nous amène à reconsidérer les rapports entre modernité et sorcellerie. En particulier, l'analyse de la dépossession dans l'imaginaire de la sorcellerie des Banda nous conduit à repenser l'importance de l'interprétation du passé dans la construction de l'imaginaire actuel de la sorcellerie. Dans cet imaginaire, et de manière générale dans la croyance à la sorcellerie, nous avons reconnu un exercice réflexif qui soumet l'interprétation – voire la reconstruction – du passé aux intérêts et aux aspirations du présent.

Sur le terrain, les références à la tradition – comme lieu spatio-temporel d'une authenticité perdue – s'accompagnent d'un souvenir précis : celui de l'œuvre anti-fétichiste conduite entre 1962 et 1966 par Raymond Gonemba-Obal, dit Ngoutidé. Dans une vaste région peuplée par de différents groupes banda, Ngoutidé est considéré le prophète responsable de l'abandon de l'ancien fétichisme et de la conversion massive au christianisme. Du point de vue « biographique », nos recherches d'archives confirment le rôle crucial du prophète Ngoutidé dans l'effondrement des anciennes associations fermées banda. Cependant, la rhétorique de la dépossession, aujourd'hui, reconnaît dans le *corpus* de savoirs des anciens initiés aux associations fermées les connaissances et les pouvoirs qui permettraient à la population de s'opposer à la recrudescence supposée de la sorcellerie.

L'antinomie qui soutient cette interprétation locale du passé est l'objet principal de cette thèse.

PREMIÈRE PARTIE

LE TERRAIN : CROYANCES À LA SORCELLERIE ET PROVOCATIONS ETHNOGRAPHIQUES EN AFRIQUE ÉQUATORIALE

1. et 2.

La République Centrafricaine et la Préfecture de la Ouaka

CHAPITRE PREMIER

L'ensemble ethnoculturel banda : présentation historique et situation socio-démographique actuelle

I. Les Banda de la Ouaka

La Préfecture de la Ouaka correspond à une vaste région au centre de la République centrafricaine, peuplée massivement par de différents groupes qui sont définis et qui se définissent « banda ». Le peuplement banda s'étend sur l'ensemble du pays, mais il est majoritaire dans la région centre-orientale de la RCA. Cependant, des sous-groupes se trouvent dans l'ouest et au nord du pays, au sud de Bangui dans la région forestière de la Lobaye, de l'autre côté de l'Oubangui en République Démocratique du Congo, et dans le sud-Soudan (Santandrea, 1981 : 104-108 ; Cloarec-Heiss, 1986 : 15-16 ; Kalck, 1992 : 18 ; Grootaers, 2007a : 23). Des raisons historiques – liées aux raids esclavagistes en provenance des régions septentrionales, entre le XVIII et le début du XX siècle – contribuent à expliquer cette dispersion géographique. D'une manière générale, en Centrafrique les groupes qui se disent et qui sont définis banda partagent des traits culturels et une trajectoire historique fort communs – bien que les différences, surtout géographiques et linguistiques, soient souvent remarquables[15]. Dans notre étude, cette dénomination identitaire sera systématiquement interrogée. La complexité des trajectoires migratoires des Banda, les déplacements imposés par l'Administration coloniale, les transferts de populations dus à l'instabilité politico-militaire et aux événement récents – sur lesquels nous reviendrons – suggèrent de nuancer la pertinence de cette catégorie « ethnique ». Dans la mesure où les identités « s'appuient sur des ensembles de traits diacritiques : onomastique, marqueurs, stéréotypes, emblèmes, styles » (Martinelli, 1995 : 367), nous préférons utiliser le terme d'« ensemble ethnoculturel » banda, « afin de ne pas postuler l'existence de groupes clos ou séparés, présentant des caractères et des traits figés ou typifiés » (ibid., 2007 : 15). Cette précaution est d'autant plus urgente que nos recherches se sont déroulées dans une région qui coïncide, administrativement, avec l'une des Préfectures de la RCA. Les délimitations géographiques de la Préfecture ne correspondent

[15] L'ethnolinguiste France Cloarec-Heiss écrit, à propos du parler banda, que la proximité géographique n'est pas nécessairement un indice de proximité linguistique (1986 : 23) : elle propose un exemple qui se réfère à la même aire géographique intéressée par notre étude : « le lìndá d'Ippy et le yākpà de Kouango (Ippy-Kouango = 300 km) sont deux variétés linguistiquement très proches alors que, à Kouango même, sont parlés le làngbàsī et le yākpà qui appartiennent à deux groupes entre lesquels il n'y a pas intercompréhension (ibid.).

pas nécessairement aux dénominations identitaires et aux références historiques et culturelles mobilisées quotidiennement par la population centrafricaine (ibid. : 21). Par conséquent, avec la dénomination « les Banda de la Ouaka » – que nous utiliserons tout au long de notre étude – nous nous référons uniquement à l'étendue de notre *fieldwork*, et non à des points de repère socio-culturels qui risqueraient d'être substantialisés dans une définition identitaire essentialiste. Quant aux dénominations identitaires et aux références historiques et culturelles dont la population elle-même se sert, elles participent d'un discours émique sur la « bandaïté » qu'il s'agira d'interroger, dans la mesure où il contribue à forger la « rhétorique de la dépossession » à laquelle les Banda de la Ouaka recourent pour se référer au passé et à leurs traditions.

Nos enquêtes de terrain ont eu lieu en République centrafricaine à quatre reprises : mai – juillet 2005, mars – août 2006, mai – août 2007, mai – juin 2008. Un court séjour au mois de janvier 2010 nous a permis de préciser des détails sur l'implantation missionnaire dans la Ouaka et sur la biographie du prophète banda, Ngoutidé.

L'aire intéressée par notre étude est située au cœur du pays, à quelque 300 kms au nord-est de la capitale centrafricaine, Bangui. Le Chef-lieu de la Préfecture de la Ouaka, Bambari, est la 5^{e} ville du pays, avec une population estimée à 41.300 habitants sur quelque 276.000 recensés dans l'ensemble de la Préfecture en 2003 ; à la même date, la population centrafricaine était estimée à 4 millions d'habitants[16]. Des enquêtes ont été menées dans tous les centres mineurs de la Préfecture : vers le nord à Ippy et à Bakala ; à Kouango, le long de la rivière Oubangui ; à Grimari, sur l'axe qui vers l'ouest relie Bambari à la route de Bangui, la ville capitale centrafricaine. Pour des périodes plus ou moins longues, nous avons enquêté dans plusieurs villages de la Ouaka. À Bangui, nous avons conduit des entretiens auprès du personnel hospitalier et des étudiants de la Faculté de Sciences de la Santé, ainsi que des recherches d'archive au Musée Barthélemy Boganda, dans les bibliothèques de l'ENAM et de l'ex-ORSTOM, dans les archives de différentes congrégations et instituts religieux. À deux reprises nous avons eu accès aux Archives de la Congrégation du Saint-Esprit, à Chevilly-

[16] Les chiffres proposés dans ces pages sont extraits de deux documents, la *Synthèse des résultats du Recensement Général de la Population et de l'Habitation*, publié à Bangui le 30 juin 2005 par le Ministère de l'Économie, du Plan et de la Coopération Internationale, disponible à l'adresse http://www.recensement2003-rca.net/Rapports/RGPH03%20Synthese%2030-01-06.pdf [8/10/2007], et le document qui porte le même titre, publié à Bangui le 16 février 2006, que nous nous sommes procuré en juin 2007 auprès de la Sous-Préfecture de la Ouaka. Ce dernier est une version plus courte et synthétique du premier document.

Larue en France[17]. Les documents que nous y avons repérés revêtent un intérêt majeur pour le développement de notre recherche.

Des contraintes d'ordre pratique – et notamment les difficultés de déplacement à l'intérieur du pays – ont limité notre *fieldwork* parmi les Banda à une région qui, administrativement, coïncide avec l'une des Préfectures de la RCA. En effet, hormis les routes qui relient les villes les plus peuplées, de vastes régions du pays ne sont pas rejointes par des routes carrossables : il n'existe donc pas de service de « taxi brousse » pour atteindre des centres mineurs comme Bakala et Kouango – respectivement à 90 et 120 km de la ville de Bambari. Entre les centres urbains les plus importants de la Ouaka – par exemple Bambari et Ippy – il n'existe pas une liaison fixe : le plus souvent le trajet s'effectue sur les *trucks* commerciaux qui voyagent en direction du Soudan ou, vers le sud, de la République Démocratique du Congo. Encore, il faut considérer le danger représenté par les *zarguina* – les coupeurs des routes – ainsi que les nombreuses barrières militaires, lieux de tentatives d'escroc innombrables, violents et baroques. Il n'est pas question, ici, d'esquisser une chronique de l'enquête de terrain. En revanche, nous estimons que l'anthropologue se doit de prendre acte non seulement des difficultés qui accompagnent la recherche ethnographique, mais surtout de la façon dont ces difficultés orientent l'enquête de terrain. Par exemple, l'expérience frustrante d'être consignés à un terrain plus restreint que celui qu'on avait envisagé ne peut qu'avoir influencé notre réception de la notion d'« imaginaire de pérégrination » proposée par Romain Bertrand (2001 ; 2002). Au delà de l'utilisation qu'en fait cet auteur – liée aux rumeurs qui circulent sur les fréquentations entre les *big men* politiques et les « forces de l'invisible »[18] – ce sont les risques et les obstacles qui accompagnent les déplacements à l'intérieur du pays qui informent une large partie des croyances à la sorcellerie en Afrique équatoriale (sur ce point, voir aussi Sanders, 2008). De plus, en République centrafricaine un problème de « perspective » informe la perception – non seulement géographique – que la population a de son propre emplacement dans le pays : Bangui, située à l'extrémité sud-occidentale de la RCA, demeure un point de repère crucial tant réel, par exemple du point de vue politique et économique, que dans l'imaginaire de la sorcellerie. Ainsi, aller à Bambari signifie « voyager à l'est », et la population de la Ouaka est considérée – et se considère – à l'est du pays[19]. En même temps, en raison des difficultés de

[17] Dorénavant AGCdSE.
[18] Voir plus loin, pp- 134-141.
[19] En soulevant cette question nous voulons évoquer, bien plus qu'un problème d'ordre géographique, le fait que les représentations que la population propose d'elle même, et celles qu'en donnent les anthropologues s'entrecroisent et empêchent de parvenir à une « définition identitaire » univoque. Ainsi, en arrivant à Bambari

déplacement, la ville capitale fait l'objet de rumeurs et de spéculations à caractère « mystique », non différemment des rumeurs qui circulent sur les principales capitales européennes : nous verrons plus loin que « aller à Bangui » signifie avant tout mobiliser un répertoire de pratiques de « blindage » pour se protéger à la fois des attaques des *zarguina* et des sorciers.

Pour comprendre les enjeux liés à ces représentations émiques de l'identité, du territoire et de l'histoire banda – et leur importance pour la formation de la « rhétorique de la dépossession » – il semble nécessaire de s'arrêter avant tout sur la trajectoire historique de cette population centrafricaine – à partir de la traite esclavagiste entre le XVIII et le XIX siècle, jusqu'aux crises politico-militaires les plus récentes. Pour ceci faire, des clarifications s'imposent à propos de nos sources bibliographiques sur l'histoire et la culture banda.

II. État de l'art

Pour le chercheur qui s'intéresse aux Banda de Centrafrique, l'« état de l'art » est désolant. Hormis les recherches ethnolinguistiques de France Cloarec-Heiss des années 80, le texte qui fait référence est sans doute *Peuple d'autrui*, une publication ronéotypée du religieux hollandais Wiel (Willy) Eggen (1976). Malgré un sous-titre (« Une approche anthropologique de l'œuvre pastorale en milieu centrafricain ») qui ne rend compte que d'une partie des arguments développés par l'auteur, *Peuple d'autrui* est une monographie particulièrement riche sur la population banda. L'étude d'Eggen fut effectuée à la demande de la Conférence Épiscopale de la République centrafricaine. Tout au long de l'ouvrage, l'auteur manifeste sa maîtrise (remarquable) de la langue et de la culture banda, ainsi que sa connaissance des débats théoriques qui agitaient la communauté des anthropologues des années 70. Surtout, *Peuple d'autrui* est un témoignage sur la situation socio-culturelle de l'ensemble ethnoculturel banda, dix ans après l'Indépendance centrafricaine et ses désillusions, et cinq ans après la fin de la vague « anti-fétichiste » déclenchée par le prophète banda Ngoutidé. Eggen est revenu sur certains aspects de la croyance à la sorcellerie chez les Banda dans un article paru en 1979 dans *Cultures et développement*. Dans la présentation historique du terrain, mais surtout dans la partie consacrée à l'ethnographie du culte *semalì*, nous nous appuierons sur les écrits de cet auteur, parfois en nous distanciant d'autres fois en discutant ses idées et interprétations. Dans l'ensemble, *Peuple d'autrui*

pour la première fois, notre étonnement fut grand lorsque nous découvrîmes d'être « à l'est » (par rapport à Bangui) et non pas, comme il nous semblait évident d'après notre carte géographique, au centre de la RCA.

demeure la seule source d'informations scientifiquement appréciable sur les Banda de la Ouaka. Les opinions et les souvenirs qu'Eggen a accepté de partager avec nous en 2009 revêtent une importance majeure pour notre étude, notamment dans la reconstruction de la biographie de Ngoutidé.

En 1996, Tamara Giles-Vernick a publié dans *Ethnohistory* un article consacré aux Banda M'Bres qui vient autour de la ville homonyme 150 kms au nord-ouest de Bambari. Ce que l'auteur écrit sur la perception que les Banda ont d'eux-mêmes comme d'un *dispossessed people* (1996 : 246), ainsi que les opinions que nous avons échangées personnellement avec T. Giles-Vernick, ont influencé la notion de « rhétorique de la dépossession » que nous proposons dans notre étude. Le contenu de cet article est présenté et commenté dans le chapitre consacré à l'ethnographie du culte *semalì*, compte tenu de son importance pour l'étude de la perception que de différents groupes banda ont, aujourd'hui, de leur propre tradition et des anciens cultes initiatiques.

En 2007, Jan-Lodewijk Grootaers a dirigé et publié le catalogue de l'exposition *Ubangi. Art et Culture au Cœur de l'Afrique* qui nous a offert une bibliographie systématique sur la RCA. Certaines observations de l'auteur sur la « relative indigence » des « objets d'art » banda nous ont poussés à approfondir l'étude de la lutte que Ngoutidé mena dans les années 60 contre les croyances « fétichistes ». Les contributions de cet auteur seront citées dans la mesure où elle contribuent à la reconstruction du rôle et des caractéristiques des anciennes associations initiatiques banda, dans leur rapport avec l'histoire centrafricaine du XX siècle[20].

Hormis ces références, aborder l'étude de la culture banda signifie nécessairement s'adresser à une littérature vétuste et souvent exotisante, produite au moment de la pénétration missionnaire dans la région et des premiers contacts entre les explorateurs et les populations locales. Ainsi, reconstruire le cadre socio-culturel « traditionnel » des Banda – ne fût-t-il pour situer les références aux anciennes institutions évoquées par nos interlocuteurs – signifie avant tout entamer un travail de « décortication » de ces textes. Les trois références majeures

[20] Outre la bibliographie de *Ubangi*, pour un aperçu de la production écrite sur la Centrafrique on se référera au document dactylographié *Bibliographie Centrafricaine*, du Père Ghislain de Banville : des exemplaires peuvent être repérés en Centrafrique ou directement dans les Archives de la Congrégation du Saint-Esprit. Le Père de Banville fut missionnaire en Centrafrique de 1972 à 1995. En 1973 il fut affecté à Bambari. Rentré en France, il devint responsable des Archives spiritains. Il mourut le 14 juillet 1998. À Chevilly-Larue, il constitua une bibliothèque spécialisée à la disposition des chercheurs qui le consultaient. Aujourd'hui, l'ensemble de ces documents constitue le « Fond de Banville ».

demeurent les Pères Tisserant et Daigre[21], et le voyageur et photographe militaire Antonin Marius Vergiat. Au delà de ces publications, nous avons consulté les nombreux documents manuscrits et dactylographiés gardés dans les Archives Spiritains, à Chevilly-Larue. Il s'agit de milliers de documents qui constituent un patrimoine extraordinaire d'informations sur l'ancienne société banda et sur le contexte centrafricain plus en général. Wiel Eggen (1976 : 14/c) et Pierre Vidal (1976 : 28) signalaient dans leurs monographies que les documents gardés dans ces Archives étaient difficilement accessibles. Heureusement, la situation a changé. Nous présentons dans cette étude les résultats de nos recherches d'archive et de nombreux documents inédits qui apportent des éclaircissements sur l'ensemble ethnoculturel banda.

Les travaux et les documents inédits des Pères Daigre et Tisserant, d'A. M. Vergiat et de l'administrateur colonial – puis Gouverneur – Félix Éboué sont analysés dans la Deuxième partie de notre étude. Il s'agira alors d'évaluer l'influence de ces auteurs, de leurs idées et de leurs initiatives au moment de la pénétration européenne en Oubangui-Chari. En même temps, nous analyserons des phénomènes de *feedback*, à travers lesquels la population banda s'est appropriée des images et du contenu de significations véhiculés par les missionnaires et les colons, et les a réinterprétés dans l'idiome de la sorcellerie et dans le langage de l'attaque maléfique.

Les autres auteurs coloniaux et missionnaires qui ont écrit sur les Banda seront cités au fur et à mesure dans les chapitres suivants : dans l'ensemble, ces textes constituent une « bibliothèque coloniale » (Mudimbe, 1988) dont les préjugés et les tentations exotisantes se sont répercutés d'un auteur à l'autre. Cela dit, ces ouvrages demeurent les seuls documents sur la base desquels il est possible d'entamer une analyse qui considère les dimensions « historiques » – dans l'acception que nous avons déjà illustrée – des phénomènes sociaux et culturels actuels, dont la croyance à la sorcellerie.

[21] Le Père Joseph Daigre séjourna en RCA de 1905 à 1939, Charles Tisserant de 1911 à 1954. Les deux furent parmi les fondateurs de la Mission Catholique de Bambari.

3.

L’aire dialectale banda, d’après les recherches de France Cloarec-Heiss

III. Les débuts des migrations banda

En proposant un aperçu historique de l'ensemble ethnoculturel banda nous ne prétendons pas d'épuiser l'exploration du passé de cette population centrafricaine. Au contraire, pour l'essentiel ce travail historique reste à faire, et notamment à propos du peuplement banda du centre de la RCA. Les recherches historiques, minutieuses, de Dennis Cordell – auxquelles nous nous référons souvent dans ce chapitre – n'abordent que marginalement l'histoire de ces groupes, tandis qu'elles sont beaucoup plus précises sur les populations banda du nord de l'actuelle RCA[22]. Au peuplement banda central, en revanche, s'adaptent ces mots que le géographe Christian Prioul écrivit voici presque trente ans : « Le premier stock d'informations rassemblé par les explorateurs est à l'origine aussi bien des clichés que les Blancs continuent d'utiliser à propos de la Centrafrique, que du corpus scientifique dont on dispose aujourd'hui sur ce pays » (1981 : 8). Par la suite, n'étant pas historiens, nous préférons nous arrêter sur les événements historiques auxquels nos interlocuteurs se réfèrent, aujourd'hui, pour évoquer le passé et la tradition banda. Autrement dit, nous essaierons de repérer dans certains moments et événements du passé récent l'origine de la « rhétorique de la dépossession » qui soutient l'imaginaire de la sorcellerie banda. D'après notre définition, cette rhétorique réélabore la distance entre le passé et le présent. Il s'agit maintenant de « mesurer » cette distance, c'est-à-dire d'élucider à la fois les faits historiques communément évoqués pour rendre compte de la dépossession actuelle et leur interprétation émique. Dans cette perspective, nous insisterons sur les procédés de *feedback* à travers lesquels des éléments, ou des théories, élaborés par la littérature missionnaire, historique et ethnographique sont inclus aujourd'hui dans les discours que la population propose sur son passé et dans la définition de sa tradition (Henige, 1973 : 223-224 ; 1974 : 97-103 ; Behrend, 1997 : 28).

Les groupes qui composent l'ensemble ethnoculturel banda se sont établis dans la partie centre-orientale de la République centrafricaine relativement tard, à la suite de plusieurs vagues migratoires entre le XVIII et le XIX siècles. Ils échappaient les razzias menées par des esclavagistes musulmans en provenance du sud du Tchad et du Soudan. En effet, l'ensemble de ces groupes est originaire de la vaste région qui s'étend du Darfour au Bahr-el-Ghazal, dans le sud-ouest du Soudan (Tisserant, 1930a : 8 ; Santandrea, 1964 : 315 ; 1981 : 106-108 ; Eggen, 1976 : 11-11/a, 12/a-b ; Cloarec-Heiss, 1986 : 15 ; Grootaers, 2007a : 23).

[22] En effet, cet auteur a mené des recherches dans le nord de la RCA et surtout autour de la ville de Ndele, dans une région importante pour le sujet auquel il s'intéresse : les dernières années de la traite esclavagiste musulmane et du sultanat d'al-Sanusi au Dar al-Kuti, entre la fin du XIX et le début du XX siècle.

Aujourd'hui, le souvenir de cette lointaine origine commune s'entremêle à celui des migrations successives, qui suivirent les premiers contacts entre les groupes banda en déplacement et les populations déjà établies sur le seuil Oubangui-Chari. C'est ainsi que certains groupes, par exemple les Banda Broto de Bambari, se disent originaires du sud, et évoquent le souvenir de la traversée de l'Oubangui, la rivière qui marque la frontière entre le sud de la RCA et le nord de la République Démocratique du Congo. Il s'agit, plus probablement, de mouvements « d'ajustement » qui aboutirent parfois à la « bandaïsation » d'autres populations, par exemple les Sabanga d'origine nzakara[23] (Prioul, 1981 : 38 ; Cloarec-Heiss, 1986 : 19 ; Kalck, 1992 : 95-97), d'autres fois à la capture des groupes banda par leurs nouveaux voisins, notamment les Nzakara installés le long de l'Oubangui[24] (de Dampierre, 1967 : 100-106, 180, 421 ; Grootaers, 2007a : 23).

Dans sa célèbre classification des langues africaines, Joseph Greenberg place la langue banda dans le phylum[25] niger-congo, sous-groupe Adamawa-Eastern, branche orientale (1966 : 6-9). Comme Raymond Boyd le note, la dénomination « orientale » a progressivement laissé la place à celle « oubanguien/ne », faisant référence à un élément topographique spécifique (2007 : 109). France Cloarec-Heiss, qui examine les hypothèses de Greenberg et d'autres plus récentes, distingue entre « un grand groupe central du point de vue géographique et relativement homogène des points de vue phonologique, morphologique et lexical qu'on peut proposer d'appeler *banda central*, [et] un certain nombre de groupes linguistiques beaucoup moins vastes et diversifiés que le banda central mais qui en diffèrent sensiblement (...) que nous proposons d'appeler *banda périphérique* (...) Certaines variétés peuvent être périphériques du point de vue linguistique (c'est-à-dire différenciées du groupe central) et

---

[23] L'influence banda sur le groupe sabanga semble avoir été tardive. L'explorateur Jean Dybowski rencontra les Sabanga pendant la mission de six mois qu'il conduisit en Oubangui-Chari (octobre 1891-mars 1892). À propos du premier contact entre Dybowski et les Sabanga, Christian Prioul écrit : « Il s'agit d'un groupe nzakara, désormais isolé de ce qui fut la « nation » occupant le sud-est centrafricain avant l'installation des Banda à l'ouest, des clans Bandia et Vungara à l'est du pays. Leur « bandaïsation » ne paraît pas encore amorcée puisque Dybowski écrit qu'« il est très singulier de voir cette race de Sabanga se différencier d'une façon aussi nette et aussi complète de toutes celles qui les environnent » (1981 : 38). Au début du XX siècle, l'administrateur adjoint des Colonies Georges Toque put obtenir des renseignements remontant jusqu'aux années 1835-1840 : il situait la migration sabanga dans la Ouaka vers 1863-1865 (1905 : 11-12). En 2005, lors d'un séjour dans la ville de Bakala, 80 kms au nord de Bambari, nous avons pu visiter un « quartier sabanga » qui demeure isolé par rapport aux autres quartiers peuplés par de différents groupes banda.

[24] Le Père Charles Tisserant écrivait en 1930 : « En leur donnant ce nom de "Bandas" les peuples voisins désignent par là cette race d'esclaves qui (avec d'autres) a longtemps fourni les marchés arabisés du nord et de l'est ainsi que les festins cannibales du Moyen-Oubangui. Eux-mêmes ne prennent pas volontiers ce nom de Bandas. Si on leur demande le nom de leur tribu, ils donnent le nom d'un sous-groupe : togbo, linda, langouassi. Peut-être faut-il voir dans ce nom de "bandas" qui n'a pas d'origine connue un terme de mépris usité par les voisins, comme une fois me l'a suggéré l'un d'eux » (1930b : 14).

[25] Raymond Boyd écrit : « Le phylum est le plus grand ensemble possible de langues apparentées entre elles ; par définition, aucune relation n'existe (ou n'est démontrable) entre les langues de phyla différents » (2007 : 111).

centrales géographiquement » (1986 : 22 ; ill. 3). Cet auteur propose donc de classer dans le « banda central » 34 dialectes et dans le « banda périphérique » 9 dialectes (ibid. : 23)[26].

Cette diversité linguistique reflète la complexité de la trajectoire historique de l'ensemble ethnoculturel banda. Au delà des hypothèses ethnolinguistiques, nos données historiques remontent nécessairement aux premiers documents écrits qui mentionnent soit le peuplement banda soit d'autres groupes qui peuvent vraisemblablement être apparentés aux Banda actuels.

Aux XVIII et XIX siècles, plusieurs vagues migratoires amenèrent les différents groupes banda des régions septentrionales vers le centre-est de l'actuelle République centrafricaine. À cette époque, l'histoire de ces groupes en déplacement perpétuel était « a tale of raiding and forced migration » (Cordell, 1985 : 26). À la suite de son voyage dans les régions du Wadai (Tchad sud-oriental) et du Darfour au début du XIX siècle, le voyageur Mohammed ibn-Omar El-Tousny localisait les Banda près des États musulmans du Sahel[27]. C'est cet auteur qui signalait, vers 1800, de nombreuses razzias esclavagistes à partir du Wadai vers les régions du sud[28]. En 1873, le voyageur allemand Gustav Nachtigal put assister à l'un de ces raids dans la région de Bagirmi : il écrivit qu'il avait fait entre 12000 et 15000 prisonniers (Eggen, 1976 : 12/a)[29]. Bref, comme l'historien Dennis Cordell écrit : « Qu'il s'agisse des premiers voyageurs dans la région – Browne à la fin du XVIII siècle, el-Tounsy peu après, Barth en 1865 et Nachtigal ensuite – , des militaires français vers 1900, des autorités pendant la colonisation ou des chercheurs arrivés après l'Indépendance, tous décrivent d'impressionnantes trajectoires migratoires… » (2002 : 25).

Selon Christian Prioul, « Vers 1890, les cadres généraux de la répartition géographique des grandes ethnies sont déjà en place – Gbaya à l'ouest, Mandjia au centre, Banda à l'est et « gens d'eau » au bord de l'Oubangui… » (1981 : 31).

---

[26] Dans une étude publiée en 1982, Douglas E. Saxon a proposé de distinguer quatre phases dans l'histoire de la formation et diffusion des langues « oubanguiennes » (1982 : 68). Sur la base de sa datation de l'expansion des langues oubanguiennes vers l'est, Saxon émet l'hypothèse que « the Ubangian peoples were occupying much of the territory they occupy now as early as the late first millenium B.C. Their expansion was not a development of the past few centuries » (ibid. :72). Il définit pre-Banda des groupes qui étaient établis probablement au nord de la confluence des rivières Mbomu et Uele, et leur migration aurait commencé déjà avant le 1000 a.C. (ibid. : 73).

[27] El-Tousny séjourna au Darfour de 1801 à 1808, puis à Wadai en 1809 (De Dampierre, 1967 : 63). Se référer à Mohammed ibn-Omar El-Tousny, *Voyage au Darfour*, Duprat, Paris, 1845 et à *Voyage au Ouaday*, Duprat, Paris, 1851.

[28] D'après Dennis Cordell, « The political geography of the Chad, western Nile, and northern Zaire basins included both states and stateless societies in the nineteenth century. In the Chad basin the major Muslim states were Borno, near Lake Chad ; Bagirmi, located along the Shari River southeast of Borno ; and Wadai, whose nucleus lay in the highlands along the eastern border of the watershed » (1985 : 11).

[29] D'après Wiel Eggen (1976 : 12/a), c'est Gustav Nachtigal le premier auteur à signaler l'emplacement actuel des Banda, qu'il nomme aussi Niamniam. Se référer à Gustav Nachtigal, *Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1881.

IV. De l'étymologie populaire aux procédés de *feedback*

Aujourd'hui, dans la Ouaka, la plupart de nos interlocuteurs cite effectivement le nord et l'est comme les régions d'origine des Banda. Parfois, ils se réfèrent explicitement au Bahr-el-Ghazal[30]. Cependant, certains informateurs proposent une origine différente qui, tout en étant historiquement insoutenable, revêt un certain intérêt pour notre recherche. Ils se disent originaires de la Somalie, et pour justifier cette idée ils s'appuient sur l'étymologie populaire : du nom « Somalie » dériverait le *semalì*, l'association fermée que nous avons déjà évoquée, tandis que « Mogadiscio » serait une traduction de *me ga o¢o*, en banda « je suis à la fin de la terre » (et donc face à la mer). Cette théorie émique n'a aucun fondement scientifique : néanmoins, deux considérations s'imposent. Premièrement, la référence au culte *semali*[31] voué à l'esprit de la brousse, Ngakola, est suggérée dans cette étymologie populaire pour rendre compte des « origines » des Banda, ce qui démontre la vitalité du souvenir de cette ancienne association initiatique, disparue depuis longtemps mais fréquemment évoquée lorsqu'on parle du passé et des traditions banda. Deuxièmement – et plus important – l'origine du succès de cette hypothèse est probablement à rechercher dans une page écrite par l'historien Pierre Kalck en 1959, dans *Réalités Oubanguiennes* : « L'installation des Banda en Oubangui paraît plus récente que celle des Baya. Originaires du Bahr-el-Ghazal, et même, à une époque plus reculée, de la Somalie Italienne… » (1959 : 35). Il n'est pas dans nos intérêts de discuter ici la valeur scientifique et certains limites des travaux de Kalck[32]. Par contre, compte tenu des différents rôles de l'auteur avant et après l'Indépendance centrafricaine – dans un premier temps comme administrateur colonial, ensuite en tant que conseiller

---

[30] Le Père Tisserant écrivait : « Plusieurs disent que leurs pères ont connu des eaux coulant vers le nord-est, c'est-à-dire, vers le Nil. Nous devons en conclure qu'il y a un siècle environ, leur habitat était la ligne de partage des eaux entre le bassin du Nil et celui de l'Oubangui » ; par rapport aux déplacements successifs, certains groupes banda « accentuèrent la marche vers le sud-ouest, les tribus occidentales remontant en direction est-ouest vers Ndellé, les tribus orientales descendant dans la direction nord-sud » (1930 : 18-19).

[31] Rappelons que le mot *semalì* désigne à la fois l'association fermée et les initiés au culte de Ngakolà, le génie le plus important du panthéon banda auquel les membres de cette association vouaient un culte spécifique. Pour plus de renseignements, voir la Deuxième partie de notre étude.

[32] Pour une esquisse des commentaires suscités par les travaux de Pierre Kalck, et notamment par l'hypothèse d'une origine « somalienne » des Banda, lire Santandrea (1964 : 315), Samarin (1975), Vidal (1976), Eggen (1976 : 11/a). Kalck est revenu successivement sur une hypothétique influence nubienne dans les traditions banda : voir à ce propos l'avis sévère de Wiel Eggen qui définit « dangereusement attractives » certaines des thèses de l'historien français (1976 : 7/c). L'édition de l'*Histoire centrafricaine* de Pierre Kalck publiée en 1992 chez l'Harmattan comporte une quatrième de couverture qui est aussi un étonnant *resumen* des lieux communs que nous critiquons ici. Dans une vingtaine de lignes nous lisons de « rendre leur passé à des populations qui furent particulièrement victimes de l'histoire », de « populations installées au cœur du continent depuis le fond des âges » et d'un livre qui est « Dédié au peuple centrafricain, auquel il a restitué son identité » (sic).

technique (Kalck, 1992 : 24) – ses livres ainsi que certaines de ses idées ont joui d'une large diffusion dans le pays.

Nous sommes ici face à l'un de ces procédés de *feedback* qui jouent un rôle important dans la reconstruction que les Banda proposent de leur propre tradition et qui s'avèrent cruciaux pour comprendre les discours de nos interlocuteurs sur les anciennes associations initiatiques. À partir d'une opinion personnelle du Père Tisserant – qui proposa dans les années 30 à Vergiat son hypothèse sur une lointaine provenance somalienne des groupes banda[33] – et à travers l'influence déterminante des œuvres de Kalck (*Réalités Oubanguiennes* fut préfacé par Barthélémy Boganda, le futur Président du Gouvernement centrafricain), cette théorie hasardeuse et improuvable s'est diffusée en Centrafrique et a fait l'objet d'une réappropriation de la part de la population. Ainsi, par exemple, nous avons repéré cette information dans certains documents (non publiés) écrits par des formateurs centrafricains qui administrent leurs cours au Département d'Anthropologie de l'Université de Bangui[34] : dès lors l'information est répétée dans de nombreux Mémoires déposés dans cette Université et, même, dans une Thèse de doctorat soutenue en 1993 à l'Université Paris VIII[35]. Bref, cette théorie participe d'un discours local sur la « bandaïté » dans lequel des théories et des données réinventées se substituent à une information qui semble avoir disparu, et « travaillent » le passé selon des préoccupations et des intérêts actuels de nos interlocuteurs centrafricains.

---

[33] En effet, A. M. Vergiat écrivait en 1937 : « Le Révérend Père Tisserant, qui est bien l'homme qui connaît le mieux le peuple Banda, nous esquissait ainsi les migrations des principaux groupes envahisseurs de l'Oubangui : "Historiquement les Banda viennent du Soudan Égyptien, pays habité aujourd'hui par les Kreichs. Probablement ils viennent de plus loin encore. Je suppose quant à moi qu'ils sont venus de la côte orientale, région de la Somalie italienne ; puis sont remontés vers le nord, région au nord du Bahr-el-Ghazal et de là aux sources de la Kotto..." » (1937 : 21-22).

[34] Il s'agit par exemple d'un document écrit par M. Maurice Deballe – que nous avons pu consulter en 2005 - ; nous lisons : « L'origine des Banda est très lointaine. La tradition orale de certains auteurs comme Pierre Kalck la situe en Somalie. Ceci est d'autant plus vrai que les noms Somalie et Nagadiscio se trouvent dans la langue banda : semale, mogadisco signifie société secrète et falaise (terminus) ».

[35] Il s'agit de la thèse de M. Emmanuel Poubangui, *Les résistances banda de l'actuelle République centrafricaine devant les invasions étrangères de 1830 à 1930*, sous la direction de M. Pierre-Philippe Rey, Université de Paris VIII, Département d'Ethnologie, 1993. À la page 28 nous lisons une deuxième hypothèse « ethnolinguistique », elle aussi très diffusée en Centrafrique : certaines personnes âgées mentionnent une région appelée « Brunde », que l'auteur de cette recherche identifie au Burundi, en expliquant « Brundé : actuel Burundi. En effet, on trouve encore de nos jours des populations parlant banda en Somalie mais ayant un autre nom que les Banda (sic) ». Bien sûr, pour cet auteur aussi, le passage des Banda par le Burundi serait successif à « leurs séjours somaliens et éthiopiens ».

V. Rabah et al-Sanusi. « L'époque de la guerre »[36] : 1879-1911

Dans un premier temps, au moins à partir de 1750, les contacts entre les marchands d'esclaves et les populations méridionales avaient été occasionnels, mais à l'époque du voyage de el-Tousny (au début du XIX siècle) les raids en provenance de Bagirmi, de Wadai et du Darfour s'intensifièrent, et ils devinrent réguliers au cours du XIX siècle. De la même manière que d'autres populations voisines, les Banda réagirent à cette « émergence » en se déplaçant vers le sud, probablement en suivant les vallées des rivières comme la Kotto et la Kouango (Cordell, 1985 : 15, 26). Si entre 1840 et 1850 le danger principal pour ces groupes en déplacement était représenté par les raids lancés de Wadai et du Darfour, à partir de 1870 des nouveaux évènements imprimèrent une nouvelle direction à leur migration, de l'ouest vers l'est. Dans les années 40 du XIX siècle, des commerçants en ivoire et en esclaves s'étaient établis à Khartoum d'où ils organisaient des expéditions dans le Soudan méridional et sud-occidental. Les Khartoumites – comme ils étaient appelés – étaient soutenus par les *jallaba*, des « médiateurs » commerciaux dont la présence dans la région était précédente à l'arrivée des Égyptiens. En 1865, la décision du gouvernement Égyptien de réduire le commerce des esclaves le long du Nil rendit impossible le transport d'hommes *via* Khartoum (De Dampierre, 1967 : 429). Pour contourner cet obstacle, les Khartoumites se réorganisèrent en se déplaçant de plus en plus vers l'ouest : c'est ainsi qu'ils croisèrent les groupes banda descendant vers le sud. Dans les années 70, les raids menés par al-Zubayr et puis par son fils imprimèrent cette nouvelle direction est-ouest aux différents groupes banda, tandis qu'ils touchèrent aussi les populations Zande, Nzakara et Kresh (ibid. : 28)[37]. C'est probablement à ces événements lointains qu'il faut reconduire le souvenir (indirect) d'une provenance orientale, relatée par de nombreux informateurs banda encore aujourd'hui[38]. En 1875, le pouvoir d'al-Zubayr s'effondra : ce dernier fut appelé au Caire par le Khédive et gardé en résidence fermée jusqu'à sa mort (De Dampierre, 1967 : 100 ; Prioul, 1981 : 122). En même temps, la fermeture de la voie nilotique d'évacuation des esclaves amena Rabah, l'un des lieutenants de al-Zubayr, « à prendre ses quartiers dans le nord-est centrafricain, en 1879, à la fois pour se constituer une puissante armée et pour tenter de mener à bien ses grands desseins politiques » (Prioul, 1981 : 122).

---

[36] Nous empruntons cette expression à l'historien Dennis Cordell : « It is no exaggeration to say that many Banda peoples see their history during these decades, at least until al-Sanusi caught them and incorpored them into his following, as a tale of continual flight and disorder. To many Banda, this period is know simply as the "Time of War" » (1985 : 29).

[37] Cordell (2003 : 34) cite l'explorateur et botaniste allemand Georg Schweinfurth selon lequel à partir de 1870 des zaribas se rencontraient au Bahr al-Ghazal et dans le territoire zande chaque vingt ou trente milles.

[38] Pour ce qui concerne cette migration est-ouest, on se référera aux témoignages oraux que Dennis Cordell put recueillir en Centrafrique dans les années 70 (1985 : 28).

Entre 1880 et 1911, la violence qui avait poussé les Banda dans un premier temps vers le sud et puis vers occident atteignit le zénith. Tandis que les décisions du gouvernement Turco- égyptien changèrent l'orientation de la traite esclavagiste, les groupes banda en déplacement se heurtèrent aux populations déjà établies sur le seuil Oubangui-Chari, et notamment vers l'ouest les Manza et les Gbaya. Vers la moitié des années 80, les marchands du Wadai commerçaient directement avec les royaumes nzakara et azande[39] de Bangassou, Rafai et Zemio, situés au sud, tandis que d'autres dangers vinrent des nouveaux raids organisés dans un premier temps par Rabah, « a Sudanese slave raider formerly associated with al-Zubayr » (ibid. : 21), puis par Muhammad al-Sanusi, qui établit la capitale de son sultanat à Ndele, d'où il razzia les Banda de la Ouaka jusqu'à sa mort survenue en 1911.

Avec Rabah et al-Sanusi, l'histoire des populations centrafricaines soumises aux razzias esclavagistes s'aligne aux « tropes of total war » dont Cordell a écrit. Désormais, les événements historiques qui concernent directement les Banda doivent être appréhendés dans leur rapport aux dynamiques politiques et économiques plus amples. En particulier, avec Rabah et al-Sanusi l'histoire de la traite esclavagiste et du peuplement banda s'entremêle à celle des premières explorations européennes dans la région oubanguienne. À travers les marchands d'esclaves – et donc, indirectement, en conséquence des décisions du gouvernement Turco-Egyptien – les groupes banda ont été amenés à leur insertion dans l'économie mondiale de l'époque : « The expansion of Muslim slave raiding and slave trading in the nineteenth and early twentieth centuries also reflects another process – the expansion of the European world economy and European military technology into the Middle East and then, indirectly, via Muslim intermediaries, up the valley of the Nile and south-west into north-central Africa » (Cordell, 2003 : 32).

En 1880, Rabah s'installa entre Bangoran et Bamingui, dans une position stratégique pour razzier les populations établies dans la partie centre-méridionale du seuil Oubangui-Chari. D'ici il pilla les régions banda, et successivement il envahit le Dar al-Kuti et le Dar Runga (Cordell, 1985 : 46). Ayant recruté des hommes parmi les partisans de Souleiman, le fils d'al-Zubayr, Rabah pouvait compter à cette époque sur une armée de huit compagnies, chacune de cent vingt à cent trente fusils, et sur une suite de deux à trois mille personnes (Prioul, 1981 : 122-123). Mais la région avait été déjà ravagée par des décennies de razzias, et

[39] Dans notre étude, pour nous référer à cette population (qui vit entre le Soudan, la République centrafricaine et la République Démocratique du Congo) nous écrivons azande et, au singulier, zande. L'accentuation de ces mots sera maintenue seulement dans les citations d'auteurs français ou de la traduction en langue française de *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, publié par l'anthropologue britannique Edward E. Evans-Pritchard en 1937.

les bandes de Rabah eurent du mal à se nourrir. En 1882, Rabah s'installa donc aux sources du Gribingui, dans la région de Mbrés, près des Banda Ngapou : d'ici il partit à l'attaque des Yakoma, des Azande et des Manza, en 1883 et 1884 (ibid.)[40].

Si dans un premier temps Rabah essaya de maintenir des relations commerciales avec les Khartoumites, la fermeture de la voie nilotique l'amena successivement à diriger ses intérêts commerciaux vers les états de Wadai et de Bagirmi, à fin de relier ses activités au commerce d'esclaves qui passait à travers le bassin du Tchad. La route qui reliait le Bagirmi et le Wadai à la Libye – à travers le Tchad – demeurait libre du contrôle des européens, ce qui facilitait le transport des esclaves (Cordell, 2003 : 34-35). En s'éloignant du seuil Oubangui-Chari, Rabah installa Muhammad al-Sanusi comme sultan du Dar al-Kuti ; il lui laissa des détachements militaires, des armes et des munitions. Mais la montée au pouvoir d'al-Sanusi fut aussi la conséquence d'un événement historique majeur : l'arrivée de la Mission Crampel dans la région contrôlée par le sultan, au mois d'avril 1891. La rencontre entre Paul Crampel et al-Sanusi se termina dramatiquement, avec le meurtre de l'explorateur français. Al-Sanusi s'empara des armes et des munitions de l'expédition. Peu de jours après, il attaqua un deuxième contingent de l'expédition, commandé par Gabriel Biscarrat : de nouveau, il s'empara des armements (Cordell, 1985 : 60-62). À la moitié de 1891, le sultan du Dar al-Kuti disposait des armes et des moyens pour réaliser son projet hégémonique dans la région et pour mettre fin à sa dépendance vis-à-vis de Rabah.

VI. L'insertion des Banda dans l'économie mondiale de l'époque : choix et stratégies

Dans la deuxième moitié du XIX siècle, la « frontière musulmane » s'étendit progressivement vers l'Afrique centrale : de vastes régions furent coincées par ce mouvement qui – nous l'avons vu – provenait à la fois d'occident et du Nil. La traite esclavagiste, les migrations forcées et les contacts entre les marchands et les populations locales ont entraîné la « transformation des modèles coutumiers d'organisation sociale, des registres de l'action politique et des formes de l'échange » (Mbembe 2000a : 102). L'esclavage – en tant que rapport de soumission, mais aussi comme moyen pour accroître les biens et les richesses –

[40] Dans l'ensemble, la migration banda jusqu'à l'époque de Rabah peut être ainsi résumée : « From homelands in the Sudan-CAR border region in the 1860s, they slowly shifted south to avoid infrequent but devasting state-sponsored raids from Wadai and Dar Fur. Following the appearance of Khartoumers raiders in the 1870s, they migrated south-west. Rabih's raiding in the following decade pushed them south again, into the Kotto and Ouaka river valleys. The dimension of these migrations are apparent from the markedly greater population densities noted for these regions in the colonial and contemporary eras » (Cordell, 1986 : 347 ; lire aussi 2003 : 43).

s'étendit rapidement. D'après Eggen, parmi les Banda : « vers la fin du XIX siècle, on voit apparaître une forme d'esclavage domestique qui devient un élément constitutif de la texture sociale et rend l'état de guerre endémique (…). La crainte se généralise et les pactes de sang se multiplient. L'échange matrimonial par payement d'esclaves apparaît… » (1976 : 11). Les conséquences socio-démographiques de la traite esclavagiste ne posent aucun doute : les razzias et la vente des esclaves ont eu un impact désastreux sur les populations qui habitaient les régions septentrionales de l'actuelle RCA. Aujourd'hui, entre les villes de Bambari et de Ndele, respectivement au centre et au nord du pays, s'étend une vaste région presque complètement inhabitée suite au pillage systématique des populations locales qui se poursuivit jusqu'au début du XX siècle (Cordell, 2003 : 36 ; Coquery-Vidrovitch, 1972 : 188). Cependant, les rapports entre les *raiders* musulmans et les populations autochtones ne peuvent pas être réduits à une histoire de prédation de la part des premiers et de soumission des seconds.

Dans de pages très critiques à l'égard de la datation des déplacements de Rabah, ainsi qu'elle avait été proposée dans des ouvrages historiques antérieures, Éric De Dampierre s'est prononcé sur « une question de vocabulaire : les termes utilisés traduisent-ils les réalités et les façons de voir africaines ? « Envahir », « dévaster », « soumettre », « assujettir », « mettre en surveillance », « subjuguer », « épargner », « défaire » ou « mettre à sac », tels sont les vocables qui reviennent régulièrement dans ces travaux ainsi que, naturellement, « payer tribut ». Pour notre auteur[41] comme pour ceux qu'il utilise, dialoguer avec un étranger en armes revient à faire sa soumission, lui vendre des captifs de guerre n'est autre chose que de reconnaître la légitimité de la férule du marchand d'esclaves » (1983 : 10). Sans nous arrêter ici sur la figure de Rabah et sur le problème de ses déplacement dans la région oubanguienne, signalons que les remarques d'É. de Dampierre s'inscrivent dans une perspective soucieuse des procédés de *feedback* qui informent l'appréhension (et la restitution) des faits historiques de la part de la population et qui ont amené certains auteurs à sous-estimer l'importance des stratégies autochtones d'action et de réaction face aux menaces externes. Ainsi, par exemple, la diffusion de l'esclavage domestique parmi des populations comme les Banda ne peut être interprétée que comme un « emprunt » aux bandes de *raiders*, voire une dégradation du cadre coutumier[42]. Ces deux explications réduisent l'histoire des rapports entre les esclavagistes et

[41] Il s'agit de W.K.R. Hallam, auteur de *The Life and times of Rābi Fa l Allāh*, Stockwell, Ilfracombe, 1977.
[42] Une différence doit être établie entre l'esclavage domestique et la traite, cette dernière étant conçue comme une stratégie d'enrichissement et de contrôle sur l'environnement. Dans un document manuscrit, inclus dans des « Notes à ajouter à une éventuelle troisième édition de *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution* », le Père Daigre écrivait : « Il y avait donc deux catégories d'esclaves, les esclaves domestiques, gardés dans le pays et soumis à une servitude mitigée et ceux voués à la traite, susceptibles d'être déportés très loin. Beaucoup de ces

les populations razziées à un schéma simpliste, dans lequel les premiers « agissent », et les seconds « subissent » les changements intervenus de l'extérieur. Une telle explication n'aborde pas la question de la variété de stratégies et de choix que des populations comme les Banda ont mis en place pour faire face à de nouvelles situations de danger.

À propos des Khartoumites et de leurs intermédiaires les *jallaba*, Mbembe écrit : « Procédant par la force militaire, les alliances politiques, l'incorporation des esclaves et une redistribution judicieuse des tributs et des produits du commerce de longue distance (…), ils conclurent, là où il le fallait, des pactes avec les autochtones et constituèrent ainsi de solides réseaux qui dominèrent l'ensemble de ces territoires jusqu'au moment de la révolte mahdiste[43] » (2000a : 103). À côté de la force militaire et de l'extorsion, la stratégie des Khartoumites incluait donc les alliances politiques, la redistribution des richesses, les pactes. Ces nouveaux rapports politiques et économiques amenèrent les populations locales à d'« importantes recompositions culturelles » (ibid.) : loin de se limiter « à une passivité navrante », ces populations élaborèrent des modèles d'organisation qui permettaient à la fois de se maintenir dans le réseau d'échanges des esclavagistes et de contrôler et exploiter d'autres populations voisines. Cordell relate un épisode qui illustre à la fois la stratégie politico-militaire du sultan al-Sanusi et celle de certains groupes Banda du nord : « The other rival center [par rapport aux territoires contrôlés par al-Sanusi] was the Banda Ngao capital of Jagara, located about seventy kilometers southeast of Ndele, near the present village of Pata. The Banda Ngao chiefs Ngono and Ara commanded Jagara and other nearby Ngao settlements (…) Both men reportedly had received military training in the forces of al-Zubayr or Rabih, and by the 1890s they were engaged in slave-raiding and long distance trade (…). Through the intermediary of the Nzakara sultan Bangassou in the south, they exchanged ivory for firearms from the Belgians ; from the north they received trans-Saharan goods in return for slaves taken in ghazzias against other Banda peoples. (…) al-Sanusi saw the Ngao center as a potential economic and military rival (…) and in late 1897 he launched a three-month campaign against Jagara (…). Ngono was killed (…). A blood covenant with Ara formally ended the hostilities and brought the integration of many Ngao into the sultan's forces » (1985 : 67 ; voir aussi Prioul, 1981 : 132). Dans la reconstruction de cet épisode historique, on

---

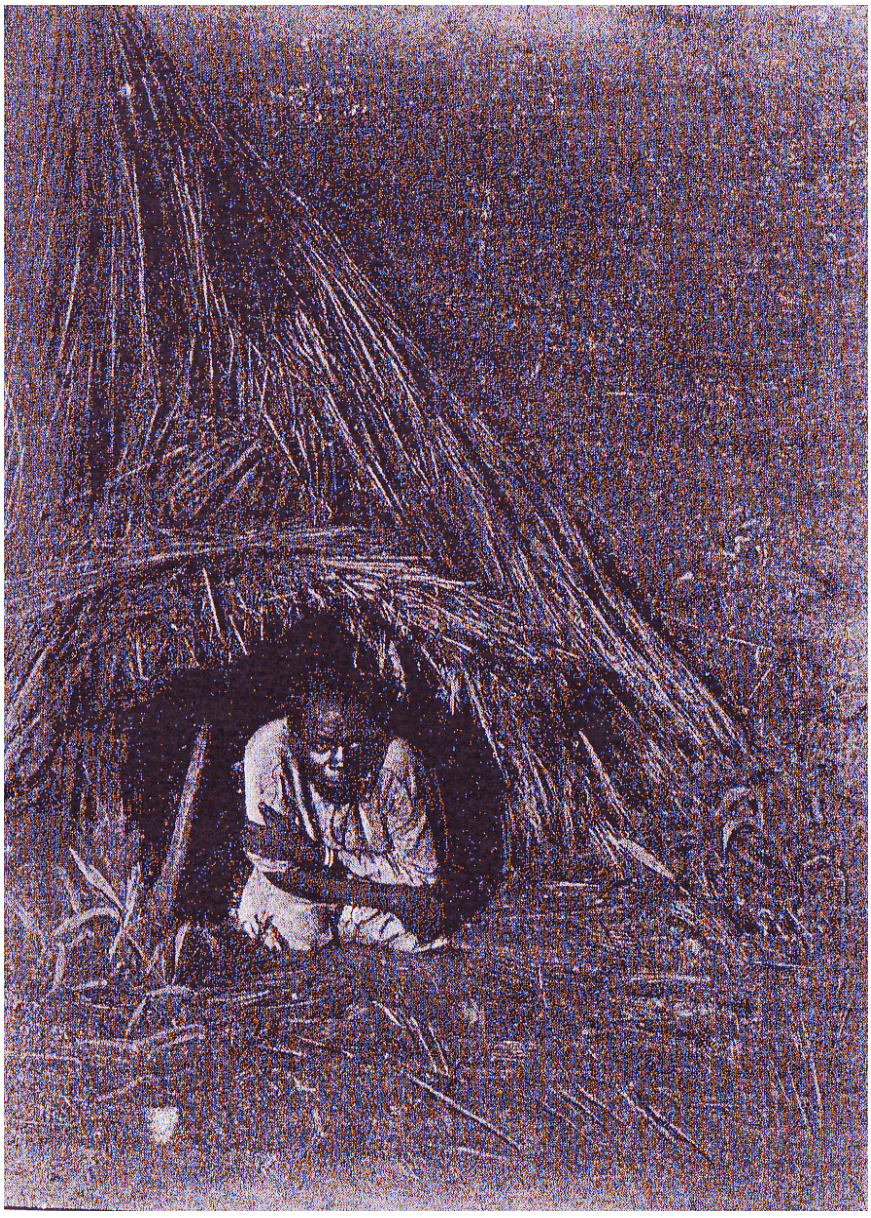
derniers, m'a-t-on dit, étaient vendus à des musulmans venus du Soudan Égyptien. Ces négriers, semble-t-il, acheminaient leurs caravanes de captifs vers l'Égypte et l'Éthiopie ». AGCdSE, chemise 2D16.2 « Travaux Père Daigre ». Le document est sans date, certainement postérieur à la première édition de *Oubangui-Chari*, parue en 1947. La *Bibliographie centrafricaine* de Ghislain de Banville signale en effet trois éditions de cet ouvrage, en 1947, 1950 et 1956.

[43] Il s'agit de la révolte du 26 janvier 1885, suite à laquelle les Mahdistes s'emparèrent de Khartoum (De Dampierre, 1967 : 107).

peut reconnaître les initiatives et les stratégies à travers lesquelles le groupe Banda Ngao s'inscrit dans les dynamiques économiques et politiques de l'époque. Les chefs Ngono et Ara – *reportedly* – s'appuyèrent sur un entraînement militaire spécifique pour s'imposer avec la force sur les groupes banda voisins. Ainsi, ils entretinrent des relations commerciales à la fois avec le royaume de Bangassou au sud et avec les marchands d'esclaves du nord : indirectement, ils introduisirent dans la région des biens et des armes et, au moment de la défaite contre al-Sanusi, c'est un *blood covenant* qui mit officiellement fin aux hostilités entre le sultan et les Banda Ngao.

L'alliance à travers le pacte de sang – en banda, *mbuki* – est précisément l'un des indices qui empêchent de réduire l'histoire de la traite en Oubangui au schème simpliste d'action et de soumission. Dans un article expressément consacré au sujet, Cordell a écrit : « blood partnerships also bound Banda leaders and their followers to al-Sanusi. Accounts of al-Sanusi's pacts come exclusively from oral traditions, although reports in the French colonial archives document partnerships made by his sons in eastern Ubangi-Shari in 1912, the year after his death (...) *mbiki* partnership among the Banda traditionally functioned to forge extra-kin bonds and expand the scale of action. Such bonds complemented lineage loyalties and patterns of authority, but seldom, if ever, replaced them. Al-Sanusi's *mbiki* agreements served a similar function ; that is, they were wider alliances couched in the cultural idiom of the Banda » (1979 : 391).

Les relations entre les groupes banda, les marchands d'esclaves et les populations déjà établies sur le seuil Oubangui-Chari ne peuvent pas être réduites à une histoire de soumission et de déroute. Pourtant, cette dernière perspective a été largement partagée par les auteurs coloniaux qui écrivirent des Banda et de leurs migrations.



4.

« Banda guettant le blanc pour prévenir le village de son arrivée »

Photogravure extraite de *Essai sur le peuple et la langue Banda (Région du Tchad)* de l'Administrateur-adjoint des colonies Georges Toque, J. André Éditeur, Paris, 1905

VII. Les Banda et De La Rochejacquelein, ou les préjugés des auteurs coloniaux

Le Père Charles Tisserant – qui fut l'auteur de nombreuses et importantes recherches sur les Banda – écrivit en 1955 : « Dans l'ensemble, [ces populations] firent preuve d'une passivité navrante. Par suite de leurs croyances ancestrales, en voyant leurs voisins razziés, ils pensaient que les génies protecteurs de ces clans avaient été faibles : les leurs, sûrement, les mettraient à l'abri » (1955 : 23)[44]. L'attitude des Banda vis-à-vis des esclavagistes a hanté la perception que les premiers européens dans la région – missionnaires, explorateurs et administrateurs – eurent de cette population. L'administrateur colonial Georges Toqué, par exemple, publia au début du XX siècle une courte monographie sur la langue et la culture banda. Il écrivit : « Ce qui frappe le plus, quand on interroge les indigènes, même les prisonniers de ces chefs arabes, c'est le respect, mêlé de crainte, c'est vrai, mais le respect incomparable qu'ils avaient pour ces chefs. Ils étaient, répètent-ils, d'une bravoure sans pareille : « que celui qui nous verra reculer nous coupe le cou », disaient-ils, répétant sous une autre forme le mot célèbre de La Rochejacquelein » (1905 : 6-7).

Nous signalons aussi une lettre manuscrite de Barthélemy Boganda – le futur Président du Gouvernement centrafricain – écrite pendant son séjour à la Mission Catholique de Bambari, où il avait été affecté après son ordination sacerdotale. Le 5 mai 1944, Boganda écrivait à Mgr Grandin : « Je vous disais en 1942 que les Banda n'étaient pas si rebelles que l'on croyait. Je ne change pas mon idée. Un supérieur sur place, animé d'un esprit apostolique, aimant les indigènes et s'intéressant aux écoles ferait de Bambari une grande et belle Mission. Si on se présente aux Banda monté sur son cheval de bataille, avec l'air d'un conquérant, le bâton de commandement à la main, les Banda s'enfuient épouvantés comme autrefois la vue de Soumoussou [al-Sanussi] »[45].

Dans un discours scientifique beaucoup plus articulé et sophistiqué, Cordell nous semble soulever des questions similaires lorsqu'il écrit : « People continue to use (...) deferential terms today when talking about the sultan [al-Sanusi]. When Santandrea[46] collected oral testimonies from Banda in the Sudan who had sought refuge there following al-Sanusi's death, he was surprised to find that they revered the sultan and considered him a

---

[44] Déjà dans l'introduction de son E*ssai sur la grammaire banda* (1930a) le Père Tisserant avait exprimé une opinion similaire : « Il y a (...) parmi eux [les Banda] un particularisme effréné, qui a fait d'eux la proie facile de toutes les razzias : lorsqu'un village ou une tribu était menacé, les autres restaient en place... attendant que ce fût leur tour » (1930 : 6).

[45] Barthélemy Boganda lettre manuscrite à Mgr Grandin, 5 mai 1944 ; AGCdSE, « Fond de Banville », document 46.12. L'intégrité de cette lettre est présentée aussi dans Pénel (1995 : 97-99).

[46] Stefano Santandrea, le missionnaire italien auteur d'importantes recherches sur la région et les populations du Bahr el Ghazal.

great man. In the 1950s among the Banda in the Sudan, Santandrea reached a conclusion consistent with findings in Ndele in 1974 : "It is evident from their common confession that – if it were possible – they would willingly change their present condition with old one" » (1985 : 139). Cet auteur nous semble encore plus explicite lorsqu'il aborde la question des rapports entre le sultan al-Sanusi et les Banda à partir de ses propres recherches dans le nord de la RCA. Après avoir défini *incorporation* la stratégie politique avec laquelle le sultan intégrait efficacement des esclaves – dont maint banda – dans la vie économique et sociale de la capitale du sultanat Ndele, Cordell écrit : « At this point it will be wondered how these policies worked, why large numbers of slaves never fled, and why there were apparently no know revolts among the populace. (…) the overwhelming impression that emerges from the entire range of data on Dar al-Kuti is that most people accepted their situation » (1985 : 110-111).

Ce thème apparaît dans *Peuple d'autrui* aussi, lorsqu'Eggen écrit à propos de la période coloniale : « … une question reste pourtant à étudier (…) pourquoi le peuple ne s'est-t-il révolté davantage et pourquoi estime-t-il que, tout compte fait, l'influence des Blancs a été bénéfique pour son pays ? Cette question devient une véritable énigme si l'on considère la façon dont le Père Daigre a décrit l'emprise coloniale. (…) pourquoi les révoltes ont-elles été si rares, une fois les quelques poches de résistance détruites ? Si les Ngbaka et les Gbaya en ont fomenté quelques-unes, les Banda du centre n'ont guère fait preuve d'une vraie belligérance. Était-ce une sorte de docilité, à expliquer par la présence des miliciens et par la structure du nouveau pouvoir ? Ou, faut-il y voir l'effet de leur organisation politique traditionnelle ? » (1976 : 12/c).

La « passivité navrante » que le Père Tisserant attribuait à ces populations oubanguiennes, est certainement une formule inadéquate et exotisante, surtout lorsque le missionnaire français évoque la naïveté avec laquelle les populations locales auraient fait confiance à leurs « génies protecteurs ». Cependant, nous l'avons vu, Cordell et Eggen ont soulevé – dans des termes scientifiques et beaucoup plus articulés – des questions similaires, en comparant l'absence de révoltes banda à la belligérance des populations voisines, dont les Ngbaka et les Gbaya.

Nous estimons que les problèmes soulevés par les auteurs cités plus haut méritent d'être interrogés plus en profondeur – loin de certains commentaires des auteurs coloniaux, mais dans une perspective soucieuse des phénomènes de « recompositions culturelles » (Mbembe 2000a : 103) inaugurés par la traite esclavagiste et, successivement, par la pénétration européenne. La diffusion des pactes de sang, le cas des chefs Banda Ngao,

l'apparition d'une forme d'esclavage domestique évoquée par Eggen (1976 : 11) et, finalement, les remarques méthodologiques d'É. de Dampierre suggèrent qu'au cœur de la région oubanguienne des populations en déplacement depuis des décennies ont mis en place des stratégies particulières d'adaptation aux nouvelles situations de menace. Sans être un phénomène qu'on pourrait réduire à une logique d'action et de soumission, le contact entre les sultans musulmans du nord, les populations autochtones et les premiers européens dans la région a donné lieu à des phénomènes « d'emprunts » réciproques, et à des « recompositions » qui incluaient « les conversions massives aux religions monothéistes, les crises aiguës de sorcellerie, l'apparition de nombreux mouvements de guérison, la transformation de communautés de réfugiés en hordes de mercenaires » (Mbembe, 2000a : 103 ; voir aussi Cooper, 2008 : 48) [47].

Ce dernier cas – des réfugiés qui se « réinventent » mercenaires ou « sultans » locaux – se produisit certainement avec les chefs Banda Ngao Ngono et Ara, et plus tard avec la figure du « faux résistant » anticolonial Baram Bakie – sur laquelle nous reviendrons. Quant aux transformations qui affectèrent les représentations et les institutions liées à la religion, à la guérison et au contrôle de la sorcellerie, nous rejoignons ici l'opinion d'Edward E. Evans-Pritchard (1972 : 239-256) et, plus récemment, de Jan-Lodewijk Grootaers (2007a : 23-24) : dans certains cas, ces contacts et ces emprunts réciproques ont renforcé, et non pas brisé, la cohésion autour des dispositifs culturels telles les associations initiatiques. Ce dernier fut le cas du *semalì* et d'autres associations banda, dont Grootaers (ibid.) a écrit qu'elles « servaient sans doute de moyens de contrôle sur l'environnement – physique et humain – en mutation permanente que les Banda ont rencontré sur la route de leurs migrations ».

VIII. Les premières missions d'exploration et l'implantation des Compagnies Concessionnaires

La région qui correspond à la République centrafricaine fut l'une des dernière taches blanches des cartes géographiques sur lesquelles les puissances européennes se partagèrent l'Afrique à partir de la conférence de Berlin en 1884-1885. Grootaers (2007b : 248) écrit : « Parmi les dernières régions d'Afrique que les Européens aient « découvertes », « pénétrées » et « pacifiées », on trouve la région du Nil supérieur et, plus importante encore,

[47] Récemment, en revenant sur l'histoire de la traite esclavagiste en Oubangui-Chari, Dennis Cordell a écrit : « While there is no doubt that slave raiding and the slave trade had a devastating impact on all aspects of life in north-central Africa, data at hand intimate at the same time that the story may be more complex – and the devastation somewhat less one-sided – than suggested by these tropes of total war » (2003 : 36).

la région de l'Ubangi à l'ouest de la ligne de partage des eaux du Nil-Congo. Ce furent en premier lieu le Nil Blanc puis à partir de la fin des années 1880, les rivières Ubangi et Uele, qui fournirent les routes d'accès à ces territoires enclavés (...) La rivalité entre les puissance coloniales dans leur mainmise sur les terres et les peuples (...) ont poussé au lancement de nombreuses missions militaires, commerciales et scientifiques ». Comme Pierre Kalck le signale : « Le rappel des points extrêmes atteints par les explorateurs en Afrique centrale avant l'année 1885 permet de dessiner exactement cette grande tache blanche, qui, dans les quinze années suivantes, allait devenir un enjeu âprement disputé » (1992 : 127). Parmi ces explorateurs, l'itinéraire de Frank Lupton Bey pendant la saison sèche 1882-1883 demeure unique pour l'histoire de la découverte du bassin du Congo. Lupton, en s'enfonçant dans le Dar Banda – le pays banda – atteignit en 1883 la rivière Kotto en amont de Bria (ibid. : 128). En 1882 le gouvernement français décidait de renvoyer l'explorateur d'origine italienne Brazza au Congo, tandis que dans les mêmes années le roi des Belges Léopold II « se constituait à coup de traités avec les chefs congolais » (ibid. : 129) son immense État colonial. Selon Kalck (ibid. : 133), à la conférence de Berlin le roi Léopold était déjà au courant des rapports du Pasteur Grenfell qui, de Kinshasa, avait voyagé le long du Congo vers le nord et il avait le premier remonté un grand affluent venu du nord : la rivière Oubangui. Grenfell – qui était un pasteur baptiste britannique – entreprit en 1884 un nouveau voyage sur l'Oubangui, et il fut le premier à dresser la carte du fleuve et en particulier du site où cinq ans plus tard fut fondé le poste de Bangui (Boulvert, 1984) : « La fondation de Bangui, sur la rive droite de l'Oubangui, par les Français, et celle de Zongo, juste en face sur la rive gauche, par les Léopoldiens, furent presque simultanées (25-26 juin 1889) » (Kack, 1992 : 140).

Plusieurs missions eurent lieu dans les années 90, dont celles conduites par Paul Crampel, par Jean Dybowski, par Casimir Maistre et par François-Joseph Clozel – en plus de la célèbre mission Marchand, connue aussi comme l'Expédition Nil-Congo (1896-1899). Arrêtons-nous brièvement sur la première : nous avons vu plus haut que l'attaque à la mission Crampel permit au sultan al-Sanusi de se procurer des armes et des munitions pour entamer son projet hégémonique dans la région oubanguienne. Paul Crampel, déjà secrétaire de Brazza (Kalck, 1992 : 142), avait mené en 1890 une importante campagne sur Bangui pour rétablir la sécurité dans un poste qui était fréquemment attaqué par les habitants des villages voisins et, à partir de Zongo, par des miliciens zanzibarites de l'État Indépendant du Congo (ibid. : 143). De Bangui, Crampel entreprit sa marche vers le nord. Au moment même où un « Comité de l'Afrique française » fondé à Paris décidait d'envoyer Jean Dybowski pour renforcer la mission Crampel, ce dernier succombait à al-Sanusi. Lorsque l'explorateur atteignit le camp du sultan proche de Kali-Sha, ce dernier ne disposait que de quelque douzaine de vieux fusils

(Cordell, 1985 : 61) : les munitions de Crampel, bien que largement insuffisantes pour l'envergeure de la mission prospectée, étaient donc nettement supérieures. Surtout, ce dernier avait manifesté l'intention de continuer sa marche vers le nord, et il prévoyait de rejoindre les camps de Rabah au Wadai (ibid. ; Prioul, 1981 : 144 ; Kalck, 1992 : 145). Al-Sanusi essaya inutilement de convaincre Crampel à interrompre sa marche vers le nord : les contacts avec la mission française auraient pu renforcer militairement et ravitailler en moyens Rabah et ses milices. Finalement, le sultan se décida à attaquer Crampel et ses hommes. La mort de l'explorateur français signa ainsi un important transfert de moyens militaires dans les mains d'al-Sanusi au profit de son projet hégémonique. Mais cet événement fut aussi « a harbinger of later French interest and interference in the affairs of the sultanate, an involvement that progressed by fits and starts in the 1890s and was continuous only after 1901 (Cordell, 1985 : 61).

Jusqu'à 1910, les raids esclavagistes en provenance des sultanats du nord décimèrent la population banda le long de la rivière Ouaka, celle même qui traverse aujourd'hui la ville de Bambari. Le sultan al-Sanusi put s'appuyer sur les transferts d'armes et les nombreux traités signés avec les Français (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 76, 149 ; Cordell, 1985 : 69-75). À la création des Compagnies Concessionnaires, donc, les Banda étaient depuis longtemps des « réfugiés avant l'heure » ou des « protodéplacés » (ibid., 1999 : 17). À la fin du XIX siècle les nouveaux territoires furent partagés entre un nombre croissant de Compagnies Concessionnaires, en suivant le modèle inauguré en 1885 par le roi Léopold au Congo (Kalck, 1992 : 165).

Les régimes esclavagistes ne survécurent pas à l'arrivée des Européens, remplacés par les nouvelles formes d'exploitation des hommes, par le travail forcé et l'introduction de l'impôt. Le sultan al-Sanusi fut tué par les Français : dans cet épisode aussi le peuplement banda joue un rôle important. Cordell écrit : « Following a major campaign against the Banda Linda on the Ouaka River in late 1909 – during which the war leader Wald Banda marched troops around and around the French post at Bria while the administrator looked on helplessy – the French resident at Ndele [la capitale du sultanat, dans le nord de la RCA] requested assistance from other posts, and pressed al-Sanusi to return the captives taken by the expedition » (1985 : 74). Cet épisode marqua le début d'une politique française plus agressive : n'ayant plus besoin de cette figure politique et militaire encombrante, les tensions augmentèrent rapidement et, en 1911, le sultan fut tué par les Français. L'implication et le soutien de l'administration coloniale dans les campagnes esclavagistes menées par al-Sanusi furent dévoilées seulement en 1906, lorsque les premières informations sur les atrocités qui se

produisaient dans les territoires français d'Afrique centrale aboutirent au Parlement français (Cordell, 1985 : 73).

Pris entre les derniers raids esclavagistes des sultanats du Nord, le danger représenté par les royaumes zande et nzakara du Sud et la nécessité de faire face aux populations Manza et Gbaya qu'ils rencontraient dans leur migration vers l'Ouest, les différents groupes banda étaient fragmentés et « disséminés en villages dépourvus d'une organisation centrale susceptible de résister aux exigences sans cesse accrues des missions de pénétration » (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 75). Le territoire centrafricain fut dans un premier temps partagé entre 25 Compagnies Concessionnaires, qui fusionnèrent en un nombre restreint d'entreprises à la fin de la première guerre mondiale, suite au scandale des abus et aux difficultés de l'exploitation (Eggen 1976 : 12/d-f). Le régime concessionnaire s'étendait sur des régions habitées « par des populations décentralisées » (Grootaers, 2007b : 248), et pouvait s'appuyer sur « les tensions latentes qui existaient parmi le peuple. Ainsi, de nombreux esclaves libérés et des hommes marginaux deviennent des miliciens et forcent leurs compatriotes à se plier à l'administration » (Eggen, 1976 : 12/b).

IX. Le faux résistant anticolonial Baram Bakie

Les travaux de Pierre Kalck et, surtout, de Catherine Coquery-Vidrovitch (qui, cependant, n'aborde que marginalement l'histoire de l'ensemble ethnoculturel banda) ont illustré les mécanismes et les conséquences dramatiques de l'implantation du régime concessionnaire et de l'Administration coloniale dans la région oubanguienne. Dans notre étude nous reviendrons à plusieurs reprises sur les caractéristiques de l'implantation coloniale française dans la région banda. Sans prétendre de nous substituer ici aux travaux très riches des historiens cités plus haut, nous nous appuierons sur nos propres recherches d'archive pour élucider le rôle des différents protagonistes de la « rencontre coloniale » dans le pays banda et la façon dont les représentations, les intérêts et les objectifs des uns et des autres donnèrent lieu à des recompositions culturelles (Mbembe, 2005 : 103), et à des processus de « reformulation du sacré » (Bernault, 2005 : 24)[48]. La trajectoire sémantique de la notion indigène de *õndro*, communément traduite par « la sorcellerie », et les changements qui

[48] L'expression *colonial encounter* est entrée à juste titre dans le vocabulaire scientifique des anthropologues. Nous rappelons que d'après les Comaroff, la rencontre coloniale ne saurait pas se réduire à une histoire hégémonique de domination et soumission : « colonialism has been as much a matter of the politics of perception and experience as it has been an exercise in formal governance » (1991 : 5).

affectèrent l'association *semalì* vouée à Ngakola, seront assumés comme des indices qui nous guideront dans l'exploration de ces reconfigurations culturelles.

Ici, nous préférons nous arrêter sur un épisode qui s'inscrit dans ces procédés de réinvention de la tradition, et successivement de *feedback*, que nous avons déjà rencontrés plus haut. Au cours de nos enquêtes de terrain nous avons recueilli des témoignages oraux à propos du soi-disant « résistant banda » Baram Bakie, un chef du groupe Banda Vidri qui au début du XX siècle se serait opposé militairement à la traite musulmane et à l'exploitation des Compagnies Concessionnaires. À Bria, ville située dans la Préfecture de la Haute-Kotto, 210 kms au nord de Bambari, une école portait le nom du chef Banda Vidri. À Bambari, en 2006, on nous a montré une bande dessinée produite *in situ* qui retraçait l'histoire de ce « mouvement de résistance », jusqu'à sa défaite par les Français et à la déportation de Baram Bakie à Libreville, en 1910. À l'Université de Bangui, finalement, de nombreux Mémoires de maîtrise en Histoire que nous avons consultés se proposent de retracer l'histoire de ce « héros » banda et de son mouvement de résistance face à la pénétration française[49].

Les événements historiques autour de Baram Bakie on fait l'objet d'une mystification : ce dernier est progressivement devenu un héros et un résistant anticolonial, alors que ses réelles activités – entre 1901 et 1906 – comprirent le commerce de l'ivoire et du caoutchouc avec la Compagnie Concessionnaire « La Kotto », de laquelle il reçut en échange des armes et des munitions. Fort de cette supériorité militaire, Baram Bakie entreprit des razzias contre les groupes Banda Linda installés dans l'actuelle Préfecture de la Ouaka. À la demande de la Compagnie, il organisa la répression dans les villages Linda pour augmenter les livraisons des produits. Baram Bakie et ses hommes, abondamment armés, consolidèrent leurs positions en s'organisant dans des camps fortifiés installés près des principales villes de la région : d'ici ils entretinrent des relations commerciales avec les marchands d'esclaves du nord et avec les hommes de la Compagnie « La Kotto ». Le modèle de ces camps fortifiés était manifestement emprunté aux *zariba*, les fortifications que les Khartoumites installaient le long des principales routes commerciales pour défendre le commerce d'esclaves (Cordell, 2002). En 1910, la « reconquête » de la Haute-Kotto, après l'« insurrection » de Baram Bakie

[49] Nous avons déjà cité la Thèse de Doctorat de M. Emmanuel Poubangui, *Les résistances banda de l'actuelle République Centrafricaine devant les invasions étrangères de 1830 à 1930.* Malheureusement, ce travail n'apporte aucun éclaircissement scientifique à propos des stratégies de résistance mises en place par les populations banda face à la pénétration des esclavagistes et des Européens. Par contre, nous reconnaissons à ce travail de recherche une valeur « ethnographique » : autrement dit, il s'agit d'un témoignage qui – à côté des données que nous avons recueillies pendant nos enquêtes de terrain – participe d'un discours local (centrafricain, en l'occurrence) sur le passé, et contribue ainsi à délinéer la « rhétorique » de la dépossession que nous allons interroger dans notre étude.

fut publicisée comme un exploit militaire des Français dans une région de grande importance stratégique (Eggen, 1976 : 12/d)[50]. Néanmoins, les raisons politiques et les intérêts économiques que nous entrevoyons derrière ce mouvement d'insurrection ne s'accordent pas avec le mythe de la résistance organisée par un « héros » banda. Cordell a donc raison de classer Baram Bakie parmi ces « Banda warlords » (1986 : 356), qui – tout comme les chefs Banda Ngao, Ngono et Ara – n'hésitèrent à razzier d'autres groupes banda, en s'appuyant sur un entrainement militaire et sur des moyens techniques qu'ils avaient précédemment acquis soit auprès d'autres *warlords* (parfois eux-mêmes en tant qu'esclaves) ou des marchands d'esclaves, soit après le passage des explorations militaires françaises dans la région. « This group of Banda warlords », Cordell écrit, « raided other Banda peoples south of Dar al-Kuti and north of the limits of Bandia-Nzakara control (...) They raided into the 1910s, and thus their careers overlapped with the onset of colonial rule. They also raided in land that after 1898 were part of the territory of the Compagnie des Sultanats du Haute-Oubangui » (ibid.).

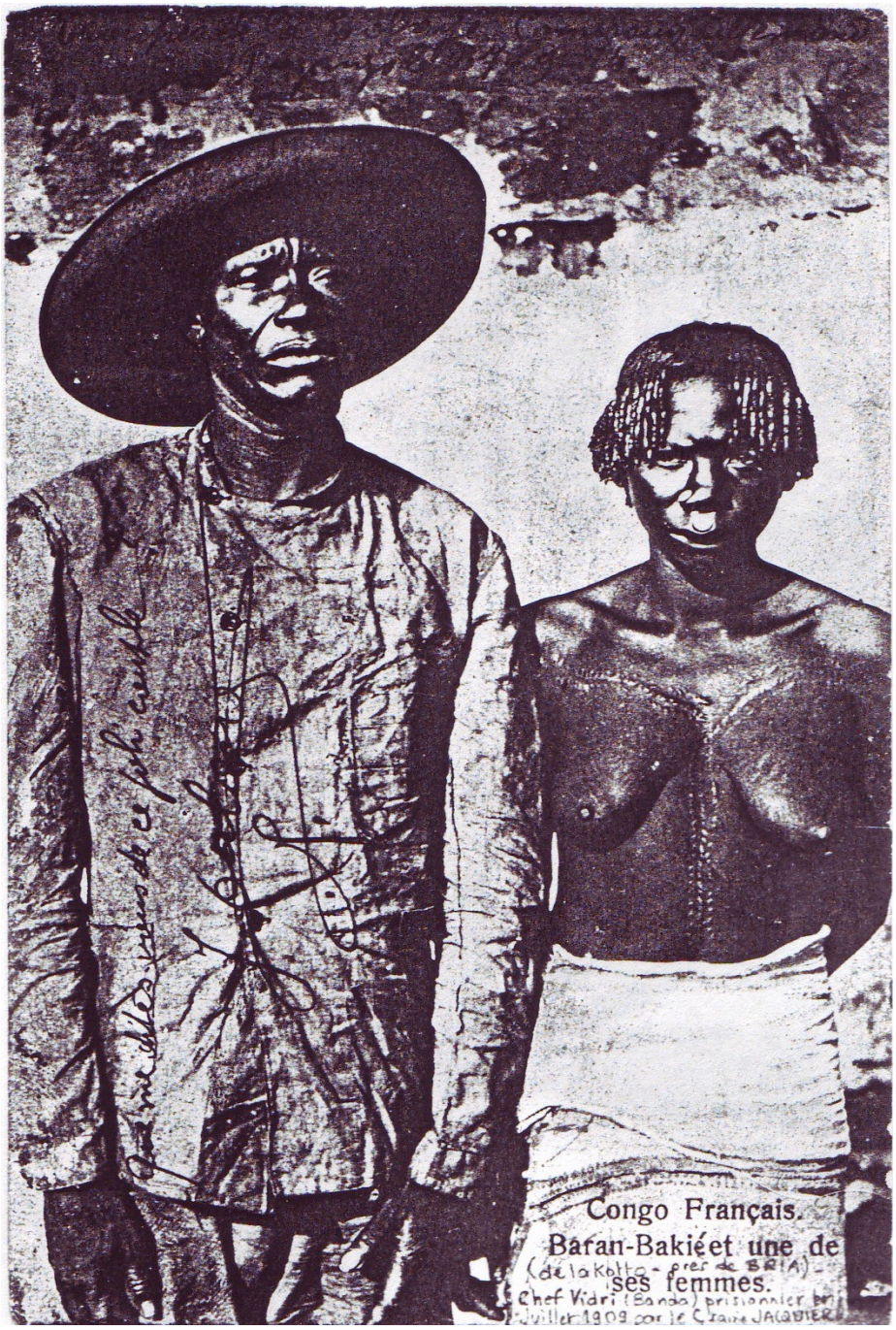
L'insurrection de Baram Bakie a été beaucoup plus proche de la clairvoyance économique et politique des chefs Banda Ngao que d'un véritable mouvement de résistance. Pourtant, faute d'une « vraie belligérance », de révoltes et d'insurrections comparables à celles d'autres populations centrafricaines (Eggen, 1976 : 12/c), un faux « mouvement de résistance » a été reconstruit et opportunément mythifié *a posteriori*. Notre hypothèse est qu'à l'origine de cette « reconstruction » fictive il y aurait une double exigence : premièrement, de la population locale, qui a progressivement transfiguré un « sultan » local, un marchand d'esclaves qu'il se procurait auprès des groupes Banda Linda, dans un « résistant », sur le modèle d'autres mouvements d'insurrection plus célèbres, telle la révolte des Gbaya dite « Kongo Warra » et son inspirateur, le prophète Karnu. Deuxièmement, Baram Bakie a été considéré un « résistant » à partir du moment où son interférence avec les intérêts des Concessions et des administrateurs a déclenché la répression militaire française et sa déportation à Libreville. Toutefois, les intérêts qu'on entrevoit derrière ces deux procédés de reconstruction fictive cachent d'autres aspects cruciaux pour la compréhension des événements. Il s'agit notamment de la capacité – de la part de certains groupes banda – de se « réinventer » en dehors des cadres « traditionnels » et dans les nouvelles perspectives ouvertes par l'insertion dans l'économie mondiale de l'époque. Deuxièmement l'impact socio-culturel que le mouvement de Baram Bakie aurait eu sur le milieu banda du début du XX siècle demeure complètement inexpliqué. Une seule référence nous aide à éclairer ce

[50] Sur l'insurrection de Baram Bakie on se référera aux nombreux rapports militaires et aux documents de l'époque conservés dans les AGCdSE, Fond de Banville, 9.1, 9.6.

dernier point : dans les Archives Spiritains, en France, nous avons consulté un document dactylographié, sans date (mais qui remonte probablement à 1973) ni lieu de publication. L'auteur, Rodolphe Iddi Lala[51], écrit : « L'année 1907 vit une grande lutte prolongée, entre les insurgés conduits par le chef Baram-Bakié et les troupes coloniales (…) Baram-Bakié fut arrêté en 1909 et condamné à dix ans d'internement à Libreville (…). Il semble que la déportation du chef Baram-Bakié a donné lieu à des débuts assez timides de constitution d'un mouvement messianique dans cette région, mais le phénomène ne dura pas ».

Nous rejoignons ici l'opinion de Mbembe (1991 : 93) : « Pour le cas de l'Afrique au Sud du Sahara, il faut, par conséquence, cesser de considérer les mouvements d'indiscipline et d'insoumission comme des "révolutions", sauf lorsqu'il s'agit d'examiner non une réalité historique matérielle, mais "quelque chose d'inventé", une fable dans laquelle l'État postcolonial (ou sa dissidence) s'en va rechercher "le complément nécessaire à son ordre" ». Ainsi, au début du XX siècle les concessionnaires et les administrateurs coloniaux justifièrent l'introduction du travail forcé parmi les populations de l'Oubangui-Chari en se référant explicitement à l'existence, prétendue générale, de l'esclavage. L'exercice de la violence et l'autorité auraient été des mesures inspirées des coutumes locales, tel l'esclavage domestique répandu chez les Banda, que nous avons évoqué plus haut (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 104 ; Eggen, 1976 : 12/b). Dans ce dernier cas, comme dans l'interprétation coloniale de l'insurrection de Baram Bakie, nous sommes évidemment face à une interprétation instrumentale de données historiques, finalisée à l'exercice d'un pouvoir qui visait l'exploitation massive des hommes et des ressources.

[51] « [Rodolphe Iddi Lala] As secretary general of the Front Patriotique Oubanguien-Parti du Travail (...) he participated in the 1980 « round table » conference organized by President David Dacko. Excluded from the FPO-PT in September of the same year, he founded a group called the Mouvement Centrafricain de Libération Nationale (...) linked to Libya. In Lagos, he claimed responsability for the movie theater bombing in Bangui on 14 July 1981 » : information extraite de Pierre Kalck, *Historical dictionary of the Central African Republic*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, Toronto, Oxford, 2005 (Third Edition).



5.

Baran-Bakie et une de ses femmes

Photographie extraite de *Béchaud « L'anonyme » (1909)*

Brochure réalisée par M. Didier Carité, 2006

X. L'implantation des premières missions religieuses parmi les Banda

Parallèlement à l'implantation de l'administration coloniale, les premières missions religieuses amorcèrent leur pénétration dans le pays. Prosper Augouard, nommé en 1890 Vicaire Apostolique de l'Oubangui de Brazzaville au Tchad, quittait en 1893 cette dernière ville pour rejoindre le 9 février le poste de Bangui où il fonda au début de l'année suivante la Mission de Saint Paul des Rapides (Toso, 1994 : 13-16). Bientôt les missionnaires envisagèrent des explorations dans l'intérieur du pays : déjà en 1894 des contacts avaient été pris avec des groupes Banda Ndris, tandis qu'en remontant la rivière Oubangui ils débarquèrent au poste administratif de Kouango où, à côté des groupes « riverains » banziris, les missionnaires rencontrèrent les Banda Langbassi (ibid. : 19-21). En 1909 le Père Cotel, nommé Préfet Apostolique de l'Oubangui, projeta la fondation d'une mission au centre-est du pays. À la mi-juin 1907 le Père Cotel et le Père Joseph Daigre – qui était arrivé en Oubangui en 1905 – entreprenaient des voyages en s'éloignant de la Mission St Paul des Rapides et à la fin de cette même année « le père Daigre fondait chez les [Banda] Togbos une succursale missionnaire » (ibid. : 70). Cette « succursale » ayant été rapidement abandonnée, le Père Echaubard rejoignit avec le Frère Frezier la région banda entre 1913 et 1914, à travers les postes de Bambari, Ippy et Bria, jusqu'à la rivière Kotto. Le village de Bambari fut alors retenu : les habitations provisoires furent construites au mois d'octobre 1914 et le Père Tisserant rejoignit le lieu trois mois plus tard. Le 20 novembre 1915 à 13 heures, les Pères Echaubard et Tisserant furent frappés par la foudre et la mission fut brûlé (ibid. : 84-85). Pour nous, l'épisode n'est pas sans intérêt. Encore aujourd'hui, à Bambari, nous avons entendu parler de la destruction de la première mission catholique pour témoigner de la puissance « mystique » des Banda Broto qui vivent sur une colline de la ville et qui sont censés maîtriser la foudre pour se venger de leurs ennemis. C'est parmi les Broto que se trouvent les *nganga* – les guérisseurs traditionnels – les plus renommés, et aussi les plus redoutés, de la ville. C'est encore parmi les Broto qu'on cherche les « coupables » lorsqu'à Bambari une personne est frappée et tuée par la foudre.

Dans les années suivantes le Père Daigre assura les contacts avec Bambari, où il se rendait en vélo deux fois par an. En 1920, les Pères Daigre et Tisserant participèrent activement à la reconstruction et, avec l'avis favorable du Gouverneur Félix Éboué, à la fondation de la mission St Christophe de Bambari. En 1936 Mgr Grandin fut nommé Vicaire apostolique : c'est à lui que l'abbé Barthélémy Boganda – le futur Président du Gouvernement centrafricain – adressait la plupart des lettres qu'il écrivait de la Ouaka, et notamment de Bambari où il avait été affecté en tant que premier prêtre oubanguien en 1941.

Si les documents sur l'implantation des missions catholiques dans la Ouaka sont nombreux, en revanche il s'avère extrêmement difficile de reconstruire avec précision les mouvements des missionnaires protestants[52]. Au Congo, les Pasteurs Baptistes américains étaient arrivés avant les catholiques, et Brazza avait convaincu Mgr Agouard de la nécessité de remonter l'Oubangui précisément pour prévenir le « danger des protestants » (Eggen, 1976 : 10/c). Eggen (ibid.) signale que la prédication protestante gardait dans un premier temps une certaine distance par rapport à l'administration coloniale, ce qui amène cet auteur à se demander si leur manière de se présenter et de prêcher n'aurait pas influencé le message de Karnu, le prophète Gbaya qui inspira la révolte Kongo Warra des années 30 dans l'ouest du pays. Quoi qu'il en soit, les deux principales dénominations protestantes centrafricaines furent entre 1920 et 1957 la *Baptist Mid-Mission* et la *Brethren Mission*, qui arriva dans la pays en 1921. La *Swedish Baptist Mission* arriva dans le sud-ouest du pays en 1923, suivie par la *Swiss Pentecostal Missionary Society* (Kalck, 1992 : 253). Parmi les Banda de la Ouaka, la pénétration protestante semble avoir été tardive : entre les années 30 et 50 des missions furent ouvertes dans tous les principaux postes de la région, et un hôpital vit le jour à Ippy sous l'impulsion de Mme Margaret Nicholl Laird. Cet hôpital est encore fonctionnel aujourd'hui. À cette époque le poste de Fort-Sibut – à l'extrémité occidentale des régions peuplées par les Manza, proches des Banda à occident – était le centre d'où les missionnaires partaient pour fonder des missions et des dispensaires dans la région qui correspond à la Ouaka.

Nous avons repéré d'autres informations dans des cahiers manuscrits conservés aux Archives spiritains. Dans ces nombreux documents, les missionnaires ont enregistré les

---

[52] En plus d'Eggen (1976 : 10/c) et de Kalck (1992 : 252-253), dans notre reconstruction de la pénétration protestante en Oubangui nous nous appuyons sur les textes de deux auteurs protestants. Il s'agit de J. Herbert Kane, *graduate of* Moody Bible Institute, auteur d'une ouvrage très générale intitulé *A Global View of Christian Missions from Pentecost to the Present*, publiée en 1975 et de Orville D. Jobson qui fut un missionnaire de la Brethren Church en Centrafrique. En RCA on peut aisément se procurer un opuscule d'une dizaine de pages intitulé *Histoire des divisions au sein de l'église protestante en Centrafrique*, de Zacharie Gounoumoundjou (s.d). Dans les premières deux pages apparaissent les noms des premiers missionnaires de la Baptist Mid-Mission en Oubangui – les mêmes qu'on peut repérer sur le site http://www.bmm.org/BMM/WhereWeServe/Africa/centralafricanrepublic.htm [11 février 2010]. Ces missionnaires écrivirent presque tous des livres à partir de leurs expériences : nous avons pu en retracer un certain nombre à la bibliothèque de la FATEB (Faculté de Théologie Évangélique de Bangui) à Bangui, au mois de janvier 2010. Les références à l'ensemble ethnoculturel banda sont presque absentes des livres et des articles que nous avons consultés. Dans l'opuscule de M. Gounoumoundjou les dates d'arrivée de ces missionnaires ne coïncident pas avec celles signalés dans les textes cités plus haut. Au mois d'aout 2009, M. Juan Fandos-Rius nous a fourni des informations précieuses extraites d'une thèse en sa possession : Robert W. Hill, *The Christianization of the Central African Republic*, A Thesis presented to the Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth Fuller Theological Seminary, June 1969, p. 116-122. M. Fandos-Rius est l'auteur d'une page *web* consacrée à la figure de Margaret Nicholl Laird qui fut la fondatrice de l'hôpital protestant d'Ippy. L'« état de l'art » sur la Centrafrique est parfois tellement déficitaire que même un ouvrage « encyclopédique » comme celui de Bengt Sundkler et Christopher Steed, *A history of the church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, ne nous fournit presque aucun détail sur l'implantation des églises chrétiennes en RCA au cours du XX siècle.

principaux événements de leurs communautés au fil des années. Ainsi, dans le *Journal de la Communauté catholique de la Mission St Joseph de Bambari*[53], à la fin 1955 un missionnaire de stance dans la Ouaka signale qu'au cours de la même années les Témoins de Jéhovah ont fait leur apparition en ville. L'auteur de ces pages définit les Témoins des « Faux prophètes », parmi lesquels il compte évidement les « païens » aussi, puisqu'il ajoute immédiatement après : « Un regain de paganisme entraine des foules au bord des marigots pour solliciter le « mamiouata » de leur dévoiler ses secrets ». Il s'agit des Mami Water, les sirènes qui habiteraient les rivières et les marigots et qui représentent – partout en Afrique subsaharienne – une « reformulation » syncrétique des croyances liées aux anciens esprits des eaux, parmi les Banda nommés Badagui.

Dans une étude consacrée à l'histoire de la diffusion du sango – langue véhiculaire de Centrafrique – Helma Pasch écrit que les missionnaires catholiques et protestants contribuèrent à renforcer et à généraliser dans toute la RCA l'usage de cette ancienne variante véhiculaire du ngbandi (1998 : 113). Selon Pasch, la *Mid Mission*, la mission baptiste américaine, fut la plus efficace dans la promotion du sango parce qu'elle fut la seule à avoir pour politique d'employer la langue véhiculaire plutôt que les langues vernaculaires (ibid. : 115)[54]. Parmi les Banda, cette préférence accordée au sango représenta certainement une différence importante par rapport à la Mission catholique qui, elle, amorça l'évangélisation de cette population en apprenant et, même, en traduisant le banda. L'étude du Père Tisserant sur la grammaire banda remonte à 1930, son *Dictionnaire Banda-Français* à l'année suivante, mais de nombreuses études sur cette langue avaient été produites par ses confrères dans les années précédentes, y compris par le Père Daigre. Nous présenterons l'ensemble de ces textes dans le troisième Chapitre – lors de notre étude historique sur l'association *semalì*. Nous reprendrons alors ce problème de « traduction » entre la culture banda et les valeurs véhiculées par les missionnaires dans la Ouaka. Ces derniers, dans leur effort pour traduire en banda les idées et les notions de la morale chrétienne, participèrent activement à la « reformulation du sacré » que les Banda avaient déjà entamée au moins à partir de l'époque de la traite esclavagiste. Ce processus de déconstruction et de reconstruction permanentes des représentations liées à la religion, la maladie et la guérison, la mort et le malheur, est une composante cruciale du *colonial encounter* oubanguien. C'est donc dans cette perspective soucieuse des emprunts réciproques et des reconstructions des systèmes de représentations

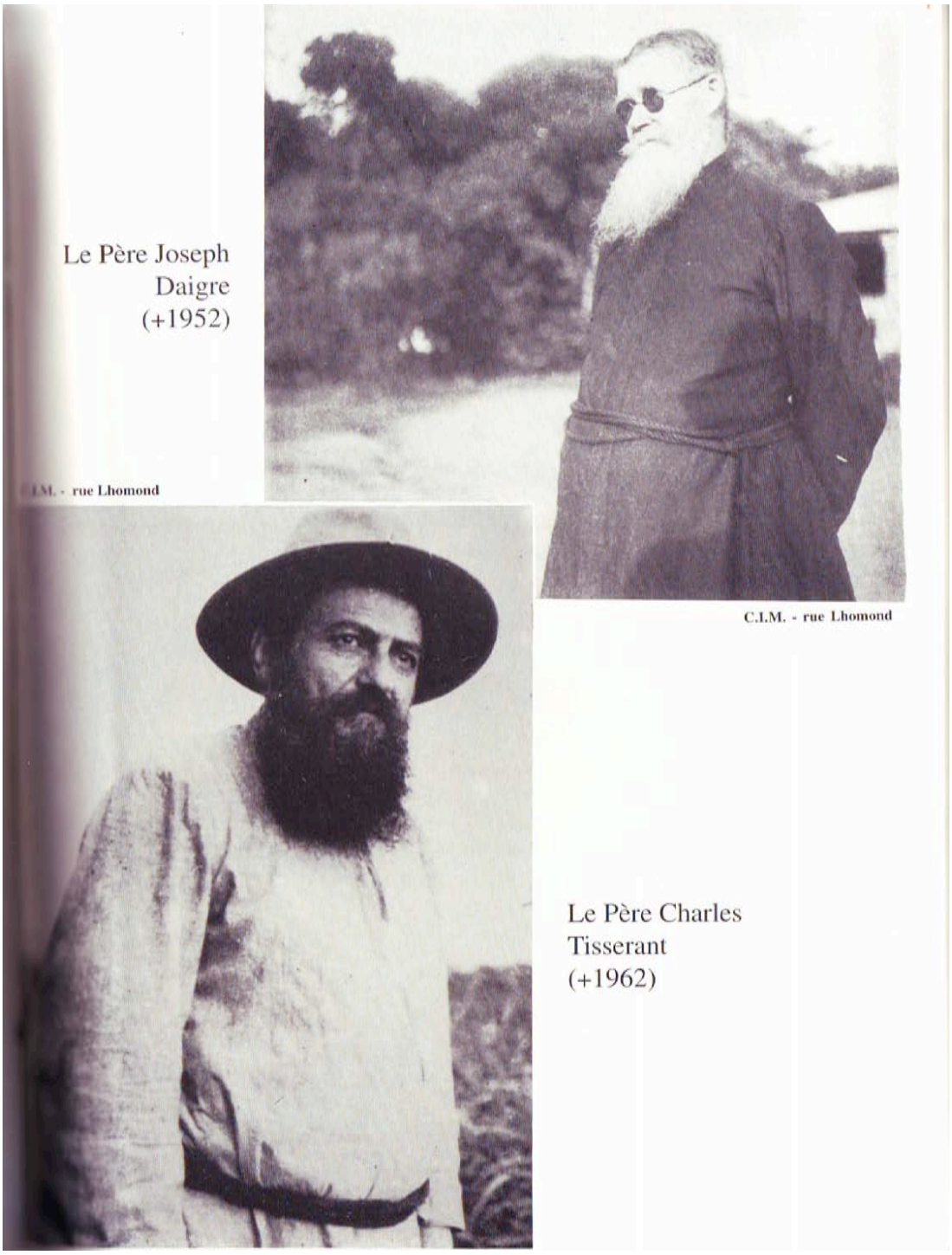
[53] AGCdSE, *Journal de la Communauté catholique de la Mission St Joseph de Bambari*, chemise 5J2.2a., mai 1955.
[54] Helma Pasch cite l'« Introduction » de E. Rosenau dans *Sango-English dictionary, to be used in conjunction with the Sango Bible*, La Presse Biblique Baptiste, Sibut/RCA, 1980.

tant des populations indigènes que des Européens, que nous présentons par la suite l'extrait d'un texte dactylographié du Père Tisserant conservé aux Archives spiritains[55]. En 1949, le missionnaire français décrivait les premiers contacts entre la population banda, les explorateurs européens et les missionnaires catholiques. Il citait alors Badagui, l'esprit des eaux et des rivières auquel les Banda, aujourd'hui, continuent de vouer un culte en le identifiant aux sirènes qui vivraient dans l'eau et qui sont communément appelées les Mami Wata[56] : « Comme il a été dit, on lui attribue [à Badagui] un corps humain plus grand que nature (...) Ceci expliquerait comment un européen (Von Wiese, Mission du Duc de Mecklembourg[57]) aurait entendu dire que la partie postérieure de son corps est semblable à celle du poisson. Il y voyait un souvenir du Lamantin du Tchad, qu'on dit avoir existé dans nos fleuves (...) Dans mes premières années d'Afrique, les Banda disaient que le Badagui nous donnait à profusion les choses que nous, Blancs, nous amenions avec nous, surtout les machines qui les remplissaient d'étonnement ; le Père Daigre a même noté qu'il nous avait entendu appeler *les fils de Badagui* ». Vergiat écrivait en 1936 dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* : « Pour les Bandas, Badagi a la peau blanche et les apparences d'un homme, il hante les fleuves (...). La nuit venue, il erre dans les villages, pénètre dans les cases où se trouvent des femmes seules (...) Ces femmes donnent alors naissance à des Albinos qui sont considérés comme les enfants de Badagi ». Et Vergiat ajoutait : « Ne faudrait –il pas voir dans ce mythe un souvenir personnifié des navigateurs et des premiers explorateurs européens (...) ? » (1981 : 47 ; 53).

[55] AGCdSE, chemise 2D71.2a7, document dactylographié du Père Charles Tisserant *Le clan et la religion. À propos du recueil d'Instructions Pastorales de Mgr. De Clerq, CEPSI, Année 1949, n° 9*.

[56] L'illustration 28 représente un petit autel de Badagui que nous avons repéré dans la Ouaka, au bord d'un marigot, en 2006.

[57] La deuxième expédition en Afrique centrale du Duc de Mecklembourg eut lieu entre 1910 et 1911. Pour ce qui concerne ce « rafraîchissant et joyeux travail d'exploration du continent noir » (selon la définition des participants à la Mission d'exploration), se référer à Schneider et Stelzig (2007) ainsi qu'à Grootaers (2007b : 240).



6.

Le Père Joseph Daigre, en Centrafrique de 1905 à 1939, et le Père Charles Tisserant en Centrafrique de 1911 à 1954

XI. André Gide, les danses banda « contre rétribution »

Catherine Coquery-Vidrovitch écrit à propos du régime concessionnaire : « Ce système déprédateur, encouragé par l'impunité du monopole, engendra des abus graves et multiples, dénoncés de Brazza (1905) à Gide (1927), mais cependant renouvelés jusqu'à la fin de la période » (1972 : 15). Arrivé à Bangui le 27 septembre 1925, le voyage d'André Gide et la publication successive du *Voyage au Congo* devaient livrer au grand public les horreurs qui sévissaient dans les colonies françaises d'Afrique centrale, la violence et la corruption du personnel des Concessions et de l'Administration et, surtout, les conditions de vie inhumaines des populations indigènes. Cependant, nous préférons nous arrêter sur la courte description que l'écrivain français nous a laissée du terrain de notre *fieldwork*, ici décrit au moment de son passage à travers la région centrale de l'Oubangui-Chari, en 1926. Le 13 et le 14 octobre, Gide était à Bambari. Ici, il s'indignait d'assister à une danse de la circoncision *ganza* des Banda Dakpwa organisée sous rémunération pour les Européens de passage. En dénonçant avec amertume ce qui lui paraissait un manque d'authenticité, André Gide ne nous a pas laissé de renseignements supplémentaires sur ce groupe Banda Dakpwa et sur leur danse[58]. Le lendemain il reprenait la route pour Bangassou, sur l'Oubangui. Pourtant, il s'était arrêté brièvement parmi une population qui était depuis de décennies au centre de ce que Cordell a défini comme une « émergence humanitaire » avant l'heure (2002 : 16-28).

À la même époque du *Voyage au Congo*, à l'extrémité occidentale du pays, parmi la population Gbaya, « apparut (...) un prophète, sorcier redouté, annonçant que grâce à son pouvoir il chasserait les Blancs » (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 210). Il s'agit du prophète Karnu (ou Karinou) – de son vrai nom Barka Ngainoumbey (O'Toole, 1984 : 329) –, parfois nommé aussi « le sorcier de Nhaim » du nom du lieu où il s'était établi après avoir été chassé d'une mission catholique (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 210). Il recommandait à ses acolytes de ne pas verser le sang, mais la rébellion qui s'inspirait de son message pris rapidement de l'envergure : elle s'arma en déclenchant la réaction de l'Administration et un vaste

[58] À propos de cette danse, Gide écrivait : « C'est elle que l'on peut voir, admirablement présentée, dans le film de la mission Citroën. Mais les membres de la mission ont-ils pu croire vraiment qu'ils assistaient à une mystérieuse et très rare cérémonie ? « Danse de la circoncision », nous dit l'écran. Il est possible que cette danse ait eu primitivement quelque signification rituelle, mais aujourd'hui les Dakpas, soumis depuis 1909, ne se refusent pas à en donner le spectacle aux étrangers de passage qui s'en montrent curieux. Sur demande, ils descendent de leur village, ou plus exactement des grottes où ils gîtent, dans les rochers, au nord de Bambari, et s'exhibent, contre rétribution » (1927 : 82). Au delà de ses qualités littéraires, le *Voyage au Congo* est un contrepoint efficace à la recherche exaspérée de l'exotique dont firent preuve certains participants à la Mission Citroën. Pierre Vidal écrit : « Gide nous irrite en s'intéressant beaucoup plus à ses « classiques » – qu'il lit et relit tout au long du chemin – qu'aux humanités qu'il côtoie. Mais il demeure quelques belles descriptions (…). Les « éphèbes » qu'André Gide remarqua parfois, avec l'intérêt que l'on sait [sic], pouvaient être des initiés labì [initiation gbaya] en fin d'initiation » (1976 : 22).

mouvement anticolonial qui continua après que les Français eurent tué le prophète, le 11 décembre 1928. La rébellion, connue avec le nom de Kongo-Warra, fut de loin la plus longue et la plus importante de la région oubanguienne. « L'épisode du "sorcier de Nahim" », comme Coquery-Vidrovitch l'écrit, « est révélateur. Il est remarquable de noter qu'il survenait en haute Sangha précisément au moment où des mouvements analogues se dessinaient un peu partout en Afrique équatoriale, notamment avec la prédication de Simon Kimbangou depuis 1921 en pays bakongo et les courants messianiques d'Angola. C'était, après les explosions de révolte du début de siècle, brutales mais de faible portée et généralement sans lendemain, l'émergence d'une forme nouvelle de résistance, susceptible d'une plus large diffusion grâce à son appel aux forces religieuses. Ses étonnantes manifestations de « contamination », voire de syncrétisme la faisait aussi apparaître, paradoxalement, comme l'un des fruits de la colonisation contre laquelle elle prétendait lutter » (1972 : 212). Plus proches des Banda, les groupes Manza furent eux aussi les protagonistes d'une longue résistance contre l'Administration coloniale au début du siècle. En effet, les groupes Banda et Manza avaient fourni dès la fin du XIX siècle l'essentiel des porteurs pour les missions militaires à l'intérieur du pays. Selon Kalck (1992 : 181), plus de dix mille Manza seraient morts pendant la seule année 1902. La famine, le portage, l'hostilité entre les groupes manza et banda, les exigences accrues des Concessions et de l'Administration amenèrent à une insurrection particulièrement violente. Des groupes Banda Moruba se soulevèrent eux aussi : l'administrateur Toque fut chargé de réduire cette dernière sédition. Il s'agit du même Georges Toque que nous retrouverons plus loin – dans notre étude des premiers textes d'ethnographie sur les Banda. Par ailleurs, Toque fut aussi l'un des protagonistes du scandale « Gaud et Toque », suite au pétard criminel du 14 juillet qui fut à l'origine de la mission de Brazza en 1904-1905 et successivement des dénonciations au Parlement Français en 1906 : « Trois administrateurs de Fort-Crampel, plaque tournante du portage vers le Tchad, y étaient impliqués : Proche avait fait fusiller sans jugement deux Africains qui s'étaient enfuis à l'arrivée des gardes, Toque avait laissé noyer un Noir coupable du vol de quelques cartouches, Gaud surtout était accusé d'avoir fait sauter un prisonnier à la dynamite en guise de festivité, le 14 juillet 1903 » (Coquery-Vidrovitch 1972 : 89 ; voir aussi Kalck, 1992 : 182). Bref, les témoignages de l'époque – des premiers administrateurs et missionnaires au *Voyage* de Gide dans les années 20[59] – dressent le tableau d'une population réduite « à la plus noire misère », de récolteurs qui

[59] En 1921, le Prix Goncourt était remis à *Batouala*, le roman écrit par René Maran, dont le protagoniste est un chef Banda des alentours de Grimari. Le roman présente de nombreuses descriptions de la vie et des coutumes banda de l'époque, mais la perception que l'auteur avait de la population et des traditions banda était forcément très « littéraire », jouée autour de la revendication d'une sensibilité et d'une spécificité noires, comme il est évident dans le sous-titre « Véritable roman nègre ». Par ailleurs, René Maran devait connaître et apprécier les

« affamés, malades, […] tombaient comme des mouches » (Daigre 1947 : 115), et laissent présager celle que Kalck définira « la plus délaissée des colonies » (Kalck 1992 : 221).

Avec la dénonciation et l'effondrement du régime concessionnaire, la construction de routes carrossables conduisit progressivement à la suppression du travail de portage et l'introduction du coton à la place du caoutchouc comme « produit d'impôt » marqua un tournant dans la vie socio-économique de la population Banda. Au succès des plantations de coton succèdera le remplacement des champs collectifs avec le système des cultures individuelles et la possibilité de toucher l'argent de son propre effort (Eggen, 1976 : 12/e). Dans ces mêmes années, l'abbé Boganda séjournait à Bambari, d'où il écrivait à Mgr Grandin pour lui expliquer que « les Banda n'étaient pas si rebelles que l'on croyait ».

XII. Barthélémy Boganda, son décès et l'accès du pays à l'Indépendance

L'indépendance centrafricaine fut en large partie l'effet de la clairvoyance politique et des efforts de Barthélémy Boganda. Aujourd'hui, en Centrafrique, sa figure demeure cruciale dans la rhétorique et la propagande politiques, dans le cadre d'un discours de lamentation sur la trahison des principes inspirateurs du père de la nation et sur le déclin du pays à partir de la mort soudaine de Boganda peu de temps avant la proclamation de l'Indépendance. Dès lors, Boganda est une référence obligée dans l'étude de l'histoire récente du pays, « mais une référence vide de son sens originel (...) parce que les hommes politiques ont, à des fins de stratégies personnelles, transformé, déformé la pensée de Boganda afin de lui faire signifier autre chose que ce qu'il avait dit » (Pénel, 1995 : 9).

Boganda naquit à Bobangui, à une centaine de kilomètres à l'ouest de Bangui. Il était orphelin de père et il perdit sa mère aussi, tuée par un milicien d'une Compagnie concessionnaire pour n'avoir pas récolté suffisamment de caoutchouc (ibid. : 20 ; Kalck,

---

observations ethnographiques sur les Banda du Gouverneur Félix Éboué. En effet, A. M. Vergiat, dans une lettre manuscrite au Père Tisserant écrivait : « Avez-vous connu M. Éboué ? René Maran me reproche de n'avoir pas cité son nom dans mon livre. Voici ce qu'il écrit dans la *Dépêche de Toulouse* du 2 février : "Un reproche avant de terminer ce compte rendu forcément superficiel. M. Félix Éboué, gouverneur de la Guadeloupe, est l'auteur d'une monographie *Les peuples de l'Oubangui-Chari*, essai d'ethnographie, de linguistique et d'économie sociale, qui a mérité les félicitations du Congrès International d'Ethnographie en 1931, lors de l'Exposition coloniale internationale de Paris. Pourquoi M. A. M. Vergiat, qui a eu raison de rendre au R.P. Tisserant, de la congrégation des Pères du Saint-Esprit le juste hommage que méritent son érudition et sa modestie, a-t-il cru devoir en passer à son tour M. Félix Éboué sous silence dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* ?" ». Vergiat, lettre manuscrite au R.P. Tisserant, 19 février 1937, AGCdSE, chemise 2D71.3b4. Nous ne connaissons pas la réponse du Père Tisserant.

1995 : 19). L'enfant fut ensuite amené dans de différentes écoles religieuses et, finalement, à la Mission St Paul des Rapides de Bangui où il fit ses études primaires. En 1924 il partit au Congo belge, au petit séminaire de Maydi à Kisantu puisqu'il avait entretemps exprimé son désir de devenir prêtre. Pour évoquer la situation de l'époque dans la colonie française, Jean-Dominique Pénel (1995 : 20) cite les polémiques qui suivirent la publication en 1921 de *Batouala* et en 1927 du *Voyage au Congo* : c'est donc dans cette atmosphère de dénonciation des abus perpétrés sur la population indigène que le jeune Boganda effectua sa formation religieuse. En 1931 il fut envoyé au Grand séminaire de Mvolve au Cameroun. « En octobre 1937, Mgr Grandin », qui entretemps avait été nommé Préfet apostolique, « qui avait grand besoin de Boganda pour l'encadrement des petits séminaristes, devait, une nouvelle fois, le retenir à Saint Paul [des Rapides] » (Kalck, 1995 : 45). À Bangui, Barthélémy Boganda fut ordonné le premier prêtre oubanguien le 27 mars 1938 (Pénel, 1995 : 20-23). En octobre 1941, il fut nommé à la Mission St Joseph de Bambari, dans la Ouaka. Dans les années suivantes, il devint le responsable du secteur Grimari-Bakala-Kouango. Pendant ses cinq années parmi les Banda, « la tension devient vive entre Boganda et ses supérieurs, si bien qu'en juin 1946 il est affecté (...) à Bangassou » (ibid. : 23).

Ces « tensions » concernaient la proximité et l'entente entre les missionnaires spiritains et l'administration coloniale, telles que Boganda avait pu les observer dans les années 40 à Bambari et dans la Ouaka. Mais d'autres raisons aussi poussèrent l'abbé à s'éloigner progressivement de la vie religieuses et assumer un rôle politique de premier plan. En 1946, en France, « la gauche (communistes et socialistes) constitue une force politique de poids et le gouvernement compte des ministres communistes (...) Beaucoup craignent une extension des partis de gauche dans les colonies (...) » (Pénel, 1995 : 30). Dans ce contexte, Mgr Grandin « pousse Boganda aux élections afin de contrecarrer localement la gauche et défendre le point de vue des Missions » (ibid.). En Oubangui l'élite locale avait encore du mal à s'imposer face aux Français, au point que les oubanguiens choisissaient des Français pour les représenter aux seins des deux Assemblées Constituantes qui devaient mettre en place une nouvelle Constitution suite aux décisions du Général De Gaulle à Brazzaville, en 1944 (ibid. : 25). En même temps, si Boganda peut être considéré le candidat des Missions « il existe un public évolué qui lui est favorable. La lettre d'Abel Goumba[60], envoyée de Dakar en mars 1946 montre qu'il pensait que Boganda allait déjà se présenter à la deuxième constituante du 26 juin 1946. Il est vrai qu'Abel Goumba avait des raisons particulières à recommander l'Abbé puisque c'est ce dernier qui lui avait enseigné le catéchisme à Bambari » (ibid. : 31).

[60] Le docteur Abel Goumba, originaire de Grimari, aujourd'hui dans la Ouaka.

En 1946, Boganda était effectivement élu député à l'Assemblée nationale française : il débutait alors une carrière politique qui l'amena à devenir en 1956 Maire de Bangui et Président du Grand conseil de l'AEF. En 1958, il approuvait le projet du général De Gaulle sur la Communauté. À la fin de l'année Boganda proclamait à Bangui une République centrafricaine, en prenant la tête du gouvernement (Kalck, 1992 : 300). Le 29 mars 1959, l'avion sur lequel il voyageait s'écrasait au sol en rentrant à Bangui. Le pays accédait donc à l'Indépendance – le 13 août 1960 – en plaignant la disparition de son principal inspirateur. Le politiste Didier Bigo écrit : « Lorsqu'en mars 1959 un « peuple en larmes » défile devant le cercueil de son premier leader, il apparaît nettement qu'un équivoque, un malentendu, règlent les rapports entre Boganda et les Centrafricains. Pour ces hommes et ces femmes, malmenés par la colonisation, Boganda n'est pas un chef politique, mais un « Christ noir », né à la vie surnaturelle à la Noël 1922. Il quitte la terre à Pâques 1959, après un peu plus de trente ans » (1988 : 41).

Boganda devenait alors l'objet d'une mythification rétrospective : les hommes politiques au pouvoir en Centrafrique n'ont pas cessé de se référer à sa figure pour justifier leur propre pouvoir, en se réclamant de « véritables héritiers de Boganda » (Pénel, 1995 : 7) et en proclamant la nécessité d'achever ses projets politiques et de reprendre ses principes inspirateurs. C'est peu après l'accès à l'indépendance, dans le vide laissé par la disparition de Boganda, que dans la Ouaka, le prophète banda Ngoutidé se réveilla après une longue maladie et qu'il entama sa mission prophétique.

7.

Barthélémy Boganda Président du Gouvernement. 1 décembre 1958. À gauche, Abel Goumba

Photographie extraite de : Pierre Kalck, *Barthélemy Boganda « Élu de Dieu et des Centrafricains »*, Éditions Sépia, Saint-Maur-des-Fossés, 1995

XIII. L'après Indépendance

À la mort de Boganda, Abel Goumba fut chargé de la présidence, mais il céda la place à David Dacko, déjà Ministre de l'Intérieur, qui se proclamait neveu de Boganda étant originaire de la même région du Président décédé (Kalck, 1995 : 189). Dacko « joue habilement de ce lien familial, plus important aux yeux des Centrafricains que celui d'héritier spirituel dont pourrait se targuer Goumba » (Bigo, 1988 : 42). Rapidement, Dacko s'octroya de nombreux pouvoirs, dépouilla Goumba de son portefeuille des Finances et l'écarta du Gouvernement (Kalck, 1995 : 190). De l'intérieur du MESAN – le Mouvement pour l'évolution sociale de l'Afrique noire que Boganda avait fondé en 1949 – des critiques se levèrent pour dénoncer la collusion avec les colons français et l'autoritarisme des pratiques (Bigo, 1988 : 43). Le 13 août 1960, à Bangui, André Malraux signait les accords d'indépendance et de coopération au nom de la France et le pays accédait à l'Indépendance. De 1962 à 1964, Dacko relégua en deuxième plan l'Assemblée Nationale et promut le MESAN au rang de Parti d'État (Kalck, 1992 : 317). Si Bigo (1988 : 47) souligne que l'échec principal de la politique de Dacko résidait dans les réticences de la population à l'égard du pouvoir – en refusant la politique d'animation rurale, et en dénonçant le laxisme du Président et la corruption de ses ministres – Kalck quant à lui insiste sur l'opposition de l'administration territoriale « c'est-à-dire (...) les sous-préfets et préfets, héritiers des administrateurs coloniaux (et dans la plupart des cas, leurs anciens commis) » (1992 : 317).

À travers un putsch militaire, la nuit du 31 décembre 1965, le chef d'État Major de l'armée centrafricaine Jean-Bedel Bokassa s'empara du pouvoir et renforça l'emprise dictatoriale du pouvoir sur un pays enclavé, où l'extraversion de l'économie – c'est-à-dire sa dépendance des ports maritimes situés au Congo et au Cameroun –, et la faiblesse de la population ne pouvaient favoriser le marché intérieur, déjà étroit et atrophié (Téné-Koyzoa, 2007 : 131). Bokassa se nomma Général en 1969 et Maréchal en 1974. La référence à Boganda demeurait pourtant obligée : « Si Bokassa se veut paysan et proche du peule, à partir de 1972 il se veut aussi l'homme providentiel, le père de la nation, le sauveur. Pour cela, il a besoin de faire référence à Boganda, et doit mouler sa personnalité dans celle de son illustre prédécesseur avant d'inverser l'ordre de présence » (Bigo, 1988 : 61). Cette « inversion » se fit dans un *crescendo* d'autoritarisme, d'exercice de la violence répressive et du culte de la personnalité. « Plus le temps passe, plus l'histoire de Bokassa est réaménagée par ses thuriféraires. Il ne lui suffit plus de demeurer le digne continuateur de Boganda, il lui faut être supérieur. Boganda incarne la résistance à l'ordre colonial, tout comme avant lui la révolte de

Kongo Wara (...) Mais Bokassa peut-il simplement hériter de quelqu'un ? » (ibid. : 63). Le 4 décembre 1977, il se fit couronner Empereur et le pays devint l'Empire centrafricain[61].

Il n'est pas dans nos possibilités d'analyser en profondeur le contexte socio-économique centrafricain dès les premières années de l'Indépendance, à travers la période de l'Empire, puis la destitution de Bokassa (et son procès), le deuxième gouvernement de David Dacko (1979-1981) et ceux d'André Kolingba (1981-1993) et d'Ange-Félix Patassé (1993-2003). La « crise centrafricaine » – inaugurée symboliquement avec la mort de Boganda, mais liée aux logiques mises en branle par et dans le milieu colonial et celui des élites oubanguiennes – revient aujourd'hui à l'impossibilité ou l'incapacité de ce pays et de ses élites de sortir d'une impasse politique qui entraîne une dépendance économique et militaire vis-à-vis de la France (et plus récemment de la Chine) et qui a des effets désastreux sur le débat public centrafricain, sur l'accès aux ressources et sur l'initiative culturelle dans le pays. Dès lors, la Centrafrique est communément évoquée comme un exemple de tyrannie patrimoniale, dans laquelle les périodes historiques où la coercition s'est démontrée plus féroce s'alternent à d'autres moments qu'on pourrai définir de « contrôle accentué » (Bayart, 2008 : 63-65). Pour illustrer ce dernier point, un retour aux données économiques et démographiques les plus récentes est indispensable.

XIV. Situation économique et contexte démographique actuels de la RCA

La Préfecture de la Ouaka comptait, en 2003, quelque 276.000 habitants, tandis que la population centrafricaine était estimée à environs 4.000.000 d'habitants. La donnée la plus intéressante est sans doute la disproportion démographique entre la ville de Bangui et le reste

[61] Une vaste littérature a été consacrée à la figure de Bokassa et à la construction de sa « légende noire ». Souvent, il s'agit de textes qui réitèrent l'image de l'ogre cannibale, du dictateur fou qui aurait conduit le pays dans son délire impérial. Dans notre étude, en revanche, nous nous référons à l'étude de Didier Bigo *Pouvoir et obéissance en Centrafrique* (1988), qui à travers la figure de Bokassa, analyse le rôle de l'autorité, du commandement et de l'obédience dans l'imaginaire centrafricain du pouvoir. Nous reviendrons plus loin sur ce livre, une fois introduite la notion d'« imaginaire » qui s'avère indispensable pour notre appréhension des « discours sur le passé » et des discours et pratiques sur la sorcellerie. Quant à Bokassa, en plus des indications bibliographiques de Bigo, on se référera surtout au film-documentaire du réalisateur allemand Werner Herzog *Echos aus einem düsteren Reich*, (Allemagne, 1990, 93', 16mm, couleurs ; connu en France comme *Échos d'un sombre Empire*). Le film, soumis à la particulière recherche esthétique et conceptuelle de Herzog, s'avère précieux pour comprendre le rôle de l'imaginaire dans la vie politique et quotidienne, et surtout son influence et sa violence « matérielles » : voir plus loin notre discussion des théories de Joseph Tonda. On remarquera aussi, à la fin du film, une discussion au bord de l'Oubangui sur les activités sorcellaires des hommes-caïmans qui vivraient sous l'eau, communément connus en Centrafrique comme les *talimbi*. Leurs activités sorcellaires sont depuis plusieurs années au centre des intérêts et des recherches de Mlle Aleksandra Cimpric qui prépare actuellement une thèse sur ce sujet à l'Université d'Aix-Marseille 1 sous la direction de M. Bruno Martinelli. Pour la diffusion des rumeurs sur la sorcellerie « aquatique » en RCA, on se référera à Grootaers (2007c).

du pays : la capitale centrafricaine comprenait, à elle seule, 622.000 habitants. Exception faite pour la commune de Bimbo, attenante à Bangui, la première ville « rurale » était Berberati, avec « seulement » 77.000 habitants. Bambari, avec ses quelque 41.300 habitants, était la 5e ville centrafricaine. Essayons d'interpréter les chiffres qui précèdent : le *Recensement Général* fournit des chiffres précises exclusivement pour les villes qui comptent plus de 20.000 habitants. Si l'on considère que dans la Préfecture de la Ouaka il y a au moins cinq centres que l'on pourrait qualifier d'« urbains »[62] – mais qui ne sont pas mentionnés dans le RGPH faute d'un nombre suffisant d'habitants – et si on attribue *ab absurdo* une population de 20.000 habitants à chacun des quatre centres hormis Bambari (la seule ville pour laquelle nous possédons le chiffre exact), on aurait une population urbaine dans la Préfecture de la Ouaka estimée à quelque 121.300 habitants. Ce qui signifie que – sur une population totale de 276.000 personnes – les restantes 154.700 vivent en dehors des principaux services octroyés dans les villes, et en tout cas déconnectées de la seule route carrossable qui traverse le centre-est de la RCA[63]. À titre d'exemple, en juillet 2005, le principal moyen pour atteindre Bambari en partant de Bakala était le vélo – les autres moyens de transports n'existant plus à Bakala faute d'une liaison quelconque avec le réseau routier le long duquel passe le ravitaillement en essence. Les conditions du réseau routier et l'insécurité due à la présence des *zarguina* représentent les principaux obstacles au développement du commerce à l'intérieur du pays. Dans une telle situation, des réseaux économiques – et donc des configurations démographiques et socio-culturelles aussi – se créent de façon autonome par rapport à la capitale Bangui (Magrin, Jamin, Faure et Duteurtre, 2003 : 477). En effet, dans la période 1998-2003, l'exode urbain est devenu un phénomène d'importance primaire : dans la période considérée, deux fois et demie plus de personnes ont migré des villes vers les campagnes. En même temps, la majorité des travailleurs est définie par le RGPH « indépendante » : il s'agit de travailleurs qui exercent une activité pour leur propre compte et qui ne perçoivent pas de salaire fixe. En réalité, le problème est plus articulé : en milieu rural, environ 80% des travailleurs ne perçoit pas de salaire tandis que les salariés ne sont que 3%[64]. Cependant, la variable qu'il faut prendre en considération est le phénomène des arriérés des salaires : ainsi, les salariés – qui en milieu urbain atteignent le pourcentage de 21% – doivent nécessairement

---

[62] Outre Bambari, il s'agit de Grimari, Ippy, Bakala, Kouango.

[63] C'est justement à Bambari que cette route se divise en deux : vers le sud, elle continue en direction de l'Oubangui, qui sépare la République centrafricaine et la République Démocratique du Congo. Vers le nord, elle continue en direction du Soudan.

[64] Le RGPH subdivise la totalité des travailleurs comme il suit : Salariés, Indépendants, Employeurs, Aide familial, Apprenti, Autres. « Le nombre de travailleurs salariés est passé de 50.000 environ (dont 5000 fonctionnaires) en 1960 à quelque 80.000 personnes (dont 25000 fonctionnaires) en 1980, pour retomber à 65.000 personnes en l'an 2000, pour une population active estimée à 1.300.000 personnes » (Téné-Koyzoa, 2007 : 293).

« compléter » leurs revenues à travers le travail champêtre et le petit élevage[65]. À Bambari, dans la période 2006-2007, l'exode urbain a amené une large partie des jeunes vers les Communes rurales de la Préfecture, à la recherche de terres fertiles ou en quête d'emploi auprès des compagnies qui exploitent les zones minières de la région[66].

L'économie centrafricaine demeure largement dépendante du secteur primaire, qui contribue à 55% du PIB ; les secteurs secondaire et tertiaire contribuent respectivement à 32% et à 13% du PIB[67]. Selon le RGPH, trois travailleurs sur quatre sont employés dans le secteur agro-pastoral : 81% de la main d'œuvre féminine, et 67% de la main d'œuvre masculine. Compte tenu du chômage et des arriérés des salaires, l'économie centrafricaine se caractérise par la coexistence d'un secteur d'autosubsistance – auquel la plupart de la population a recours, y compris les travailleurs « salariés » – et un secteur tourné vers l'exploitation et l'exportation des ressources naturelles. Dans ce dernier cas, on distingue les trois principales cultures de rente – le coton, le café et le tabac – de l'exploitation du bois, de l'or et des diamants (Téné-Koyzoa, 2007 : 291). Cependant, les cultures rentières traversent une crise profonde, due à la fois à la conjoncture économique internationale et à l'instabilité interne du pays. L'État étant non seulement l'un des principaux employeurs du pays en milieu urbain, mais le principal acheteur aussi des cultures rentières en milieu rural, on comprend que les tentatives de coup d'état et les mutineries des dernières années ont eu des conséquences désastreuses sur l'économie interne centrafricaine. Entre 2006 et 2008 dans la Ouaka on a assisté à une reprise timide du commerce du coton : depuis des années, des tonnes étaient abandonnées dans les villages de la Préfecture. On comprend mieux les enjeux liés à la culture du coton si l'on considère qu'en 1999 la production était estimée à 21.200 tonnes par

---

[65] L'*International Peace Information Service* (IPIS) est un institut de recherche indépendant basé en Belgique. Au mois de février 2009, il a publié *Cartographie des motivations derrière les conflits : la République centrafricaine*, une étude sur l'état des conflits armés dans le pays, réalisé avec le soutien financier de la Communauté européenne. Cette étude mentionne la *Synthèse de l'état des lieux* du Ministère de la Défense Nationale, des Anciens Combattants, des Victimes de guerre, du Désarmement et de la Restructuration de l'Armée, publiée au mois d'avril 2008 : pour ce qui concerne les soldats des Forces Armées Centrafricaines (FACA), les arriérés des salaires auraient atteint un total de 33 mois. http://www.ipisresearch.be/dbpdfs/20090323_Cartographie_RCA.pdf [19/06/2009].

[66] Pour ce qui concerne la ville de Bambari, nous avons consulté les *Résultats du Recensement General de la Population de la Ville de Bambari, Exercice 2006-2007* : il s'agit d'un document dactylographié déposé à la Mairie de Bambari. Les « jeunes » y sont indiqués comme « garçons et filles de moins de 16 ans ». Selon ce *Recensement*, 53,47% de la population de la ville aurait moins de seize ans. Au-delà des chiffres, et des modalités d'enquête à la base du *Recensement*, l'exode vers les zones d'exploitation des mines et vers les Communes rurales est une tendance de plus en plus répandue, compte tenu du chômage et des arriérés des salaires.

[67] Source : Équipe du Système des Nations Unies en République centrafricaine, *Plan Cadre des Nations Unies pour le Développement*, avril 2006.

an, contre 12.000 tonnes de café et 500 de tabac[68]. Quant aux cultures du café et du tabac, en raison de contraintes d'ordre géographique et climatique elles sont limitées à des régions particulières du pays. Dans l'ensemble, elles souffrent des mêmes problèmes qui affectent le marché du coton. L'exploitation du bois, de l'or et du diamant est généralement dans les mains d'entrepreneurs et de compagnies concessionnaires étrangères. À partir de l'Indépendance, le PIB par habitant a connu une croissance relative, jusqu'à atteindre 470 $ US en 1977 ; depuis lors, l'économie n'a cessé de régresser, et le PIB par habitant a atteint le minimum de 275 $ US en 1994. Entre 2005 et 2006, le PIB était de l'ordre de 330 $ US par habitant[69], soit moins d'un dollar par jour.

N'étant pas économistes, nous préférons ne pas insister sur des chiffres qui, par ailleurs, se révèlent assez différentes selon les documents consultés et les organismes qui commissionnent les enquêtes. À la fin de cette présentation du pays, nous reviendrons brièvement sur ces données : il s'agira alors de commenter l'insistance des institutions, des organismes internationaux, et d'une large partie de la presse, sur l'inéluctabilité de la crise centrafricaine. Pour compléter ce bref aperçu, nous nous arrêtons brièvement sur les crises politico-militaires qui ont secoué le pays dans les dernières années.

XV. « Les événements » : les mutineries de 1996-1997, la tentative du coup d'État du 28 mai 2001, le coup d'État du 15 mars 2003.

La République centrafricaine a été touchée par trois mutineries en 1996-1997. Ces mutineries ont été occasionnées par l'insatisfaction des militaires non rémunérés (Leaba, 2001 : 164). Cependant, en passant de la première mutinerie – au mois d'avril 1996 – à la deuxième et troisième – respectivement, mai et novembre 2006 – les requêtes des insurgés ont assumé un caractère de plus en plus politique, arrivant à demander la destitution du Président Ange-Félix Patassé pour haute trahison (Téné-Koyzoa, 2007 : 242). Derrière cette demande de démissions on entrevoit le rôle joué par André Kolingba, ancien Chef d'État et Général d'Armée. Ce dernier avait conquis le pouvoir en 1981, à travers un coup d'état orchestré contre le gouvernement de David Dacko. En 1993 il avait accepté d'organiser des élections démocratiques, suite auxquelles il avait cédé le pouvoir à Patassé. La troisième mutinerie – la

[68] Source : Équipe du Système des Nations Unies en République centrafricaine, *Bilan Commun du pays*, Bangui, 2001 http://www.undg.org/archive_docs/1037-Central_African_Republic_CCA__French__-_Central_African_Republic.pdf [14/02/2010].
[69] Source : Équipe du Système des Nations Unies en République centrafricaine, *Plan Cadre des Nations Unies pour le Développement*, avril 2006.

plus violente et la plus longue – a été réprimée dans le sang. À travers une médiation politique internationale, une force interafricaine d'interposition a été déplacée à Bangui : des militaires tchadiens, entre autres, en faisaient partie. Avec l'appui de l'armée française et des militaires loyalistes, cette force d'interposition a rétabli « l'ordre » à Bangui, non sans se livrer à des violences sur la population de la ville. Des quartiers entiers ont été bombardés à l'arme lourde. Le Général François Bozizé, l'actuel Président de Centrafrique, a eu un rôle de premier plan dans la répression des mutineries de 1997.

Le 28 mai 2001, un coup d'état manqué a essayé de renverser Patassé[70]. Les insurgés ont attaqué la résidence du Président, et ils ont déclenché des combats à Bangui et dans la commune attenante de Bimbo. « Les loyalistes ont reçu rapidement l'appui des troupes libyennes et des rebelles du Front de libération du Congo de Jean Pierre Bemba, dont le fief se situe de l'autre côté de la frontière, dans la province de l'Equateur » (Leaba, 2001 : 164). Même si la figure de l'ancien Président A. Kolingba a été de nouveau évoquée, plusieurs personnalités et des intérêts divers s'étalaient derrière cette nouvelle tentative de coup d'État. Cependant, à Bangui l'un des quartiers à composante Yakoma « a été livré aux troupes de J.-P. Bemba, (...) et a fait l'objet d'une politique de terreur : exécutions, viols, destructions d'habitations et pillages » (ibid. : 171). Le pouvoir a accusé Kolingba d'avoir orchestré la tentative de coup d'État : des assassinats et des exécutions se sont produites contre des cadres civils et des hommes d'affaires Yakoma. Avec l'appui de l'armée de J.-P. Bemba et des troupes libyennes, A. F. Patassé a repris le contrôle de Bangui. La reprise en main de l'armée par le Président a abouti au limogeage du Chef d'État Majeur, le Général F. Bozizé, accusé lui aussi de préparer un coup d'État. La tentative d'arrestation de ce dernier, au mois de novembre 2001, « se soldera par un échec et le début de sa rébellion contre le régime de Patassé » (Téné-Koyzoa, 2007 : 256). Dans l'ensemble, le nombre des victimes de ce coup d'État manqué demeure inconnu, tandis que les violences et les exactions contre la population ont provoqué l'exode de 80.000 personnes (Leaba, 2007 : 164).

Le 25 octobre 2002, les troupes fidèles au Général Bozizé, installées à la frontière avec le Tchad, sont descendues jusqu'à Bangui. Elles se sont affrontées aux militaires libyens

[70] À propos du peu d'intérêt qui semble entourer la République centrafricaine – du point de vue journalistique mais aussi, souvent, bas le profil de la recherche scientifique – Oscar Leaba écrit : « La crise déclenchée le 28 mai 2001 à Bangui n'a eu qu'une faible retentissement, y compris dans les milieux tournés vers l'Afrique (…) Sous d'autres cieux, on imagine qu'un tel drame, qui, de fait, implique fortement Paris, aurait fait la une des médias. On peut voir dans ce désintérêt une lassitude vis-à-vis d'un pays qui a déjà été affecté par trois mutineries en 1996-1997, n'est connu du grand public qu'à travers les bouffonneries tragiques de Bokassa et a été choisi par les politologues pour illustrer les concepts de « néopatrimonialisme », d'autoritarisme arbitraire ou de « sultanisme », de « criminalisation de l'État » et d'« informalisation du politique » (2001 : 163). Le nom « Oscar Leaba » est le pseudonyme d'un observateur de la crise en RCA.

et aux troupes de J.-P. Bemba qui étaient intervenues pour soutenir Patassé[71]. Ces troupes se sont livrées, dans plusieurs quartiers de la ville, à de nouvelles violences contre la population. Les rebelles ont été obligés de quitter la ville. Cependant, ils occupaient désormais la moitié nord du pays.

Le 14 et 15 mars 2003 les troupes du Général Bozizé – parmi lesquelles se trouvaient de nombreux militaires tchadiens – se sont présentées à l'entrée de Bangui. Le Président Patassé était en ce moment au Niger. Les troupes rebelles se sont emparées des lieux stratégiques de la ville. Le Général Bozizé a assumé le pouvoir et il s'est engagé à organiser des élections dans un bref délai. Ces élections ont eu lieu aux mois de mars et mai 2005. Le Général Bozizé est devenu l'actuel Président élu du pays.

De nouveaux groupes armés s'opposant au Général Bozizé se sont organisés dans le nord-ouest et le nord-est du pays. Entre 2005 et 2008, ces groupes ont lancé des attaques de plus en plus efficaces à partir des régions frontalières avec le Tchad et le Soudan. Les Forces Armées Centrafricaines, appuyées par l'armée française, ont généralement repoussé ces nouvelles initiatives militaires.

Ici, il n'est pas dans nos intentions d'approfondir les multiples aspects et les intérêts qui soutiennent ces dynamiques politico-militaires[72]. Nous nous sommes attardés sur cet argument pour deux raisons. Premièrement, nos enquêtes de terrain ont débuté au mois de mai 2005, au moment où se tenait le deuxième tour des élections présidentielles. Dans les extraits d'entretiens que nous allons présenter, nos interlocuteurs évoquent fréquemment « les événements » : il s'agit de l'expression avec laquelle ils se réfèrent d'une façon générale aux mutineries et aux coups d'État des années 1996-2003. En deuxième lieu, l'instabilité politique et l'insécurité militaire continuent de hanter la vie quotidienne des centrafricains. Le phénomène des *zarguina* est, sous ce point de vue, emblématique. La présence des coupeurs de route est loin d'être une nouveauté : le phénomène, qui semblait être en diminution au lendemain du coup d'état du Général Bozizé, a repris d'envergure avec les nouvelles rebellions contre le pouvoir banguissois. Les attaques ont été de plus en plus nombreuses dans le nord-ouest du pays et aussi dans le centre-est, la région dans laquelle nous avons mené nos enquêtes. Pourtant, derrière ce nom – *zarguina* – se cachent des personnages et des intérêts

[71] Au mois de mai 2008, le Procureur de la Court Pénale Internationale a établi un mandat d'arrêt contre Jean-Pierre Bemba : ce dernier a été arrêté à Bruxelles le 24 mai 2008 et accusé de crimes sexuelles, crimes de guerre et crimes contre l'humanité commis lors des incursion de ses troupes en République centrafricaine entre 2002 et 2003. La présence d'enfants soldats parmi les troupes de Bemba reste non démontrée.

[72] Pour ce qui concerne les « rebellions » présentes en Centrafrique, on se référera au document déjà cité « Cartographie des motivations derrière les conflits : la République centrafricaine »

très différents. Il y a des bandits occasionnels, des militaires centrafricains qui utilisent leurs armes contre la population ou qui prêtent les armes à des tiers ; il y a des anciens « libérateurs », militaires tchadiens qui ont accompagné Bozizé dans le coup d'état de 2003 et qui ne sont jamais rentrés au Tchad (Abé, 2003 : 25) ; il y a encore des éleveurs tchadiens et soudanais et des membres des nouvelles et anciennes rebellions contre le pouvoir banguissois. La présence des centrafricains est indispensable, pour leur connaissance du terrain et des transports prévus[73]. Bien évidement il y a des différences importantes entre les attaques contre des convois des UN ou d'autres organismes internationaux et les attaques contre le *trafic*, les taxi-brousse et les autres moyens de transport utilisés par la population, mais la violence dont font épreuve les *zarguina* est toujours considérable : « le phénomène des coupeurs de route est une forme de sublimation de la violence. C'est une manifestation de la violence totale : violence physique, violence économique (transfert des biens et de l'argent des paysans aux bandits), violence politique parce qu'elle organise la mise en déroute d'un certain nombre de libertés publiques (…), violence enfin de type psychologique que ressentent les nombreuses femmes violées ici et là, ou les parents nus devant leurs enfants » (Abé, 2003 : 15). La précarisation des conditions de vie et l'opposition à la politique de Bangui n'expliquent qu'une partie du problème. Par ailleurs, le pouvoir politique a tout l'intérêt à dénoncer n'importe quel phénomène de banditisme comme une manifestation des rebellions visant à déstabiliser l'équilibre du pays. Politique de prédation ou prédation *tout court*, il faudrait probablement suivre l'indication de Claude Abé et, au moins du point de vue de l'analyse, inscrire les coupeurs de route et les gouvernants dans un même champ épistémique (2003 : 22).

XVI. L'État entrepreneur de régression

Il semble évident que la République centrafricaine traverse une crise économique et sociale aiguë. Les organismes internationaux, les enquêtes que ces derniers encouragent, les différents « taux de croissance » ou de « dé-croissance » qu'ils utilisent, tracent le portrait d'un pays immobilisé dans une crise permanente. En revanche, nous rejoignons l'opinion de Mbembe, selon lequel « si, depuis le début des années quatre-vingts, on croit savoir à peu près tout de ce que l'État, le marché, bref la reproduction des richesses en Afrique n'est pas, on ne sait toujours pas, aujourd'hui, ce qu'elle est effectivement » (1990 : 7). Il y a certainement une partie de vérité dans le *leitmotiv* cité par Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de

[73] IPIS, *Cartographie des motivations derrière les conflits : la République centrafricaine*, p. 18.

Sardan (1997 : 441) : en Centrafrique « l'État s'arrête au PK 12 », c'est-à-dire à la barrière principale qui signale la sortie de Bangui. La ville capitale, située à l'extrémité sud-occidentale du pays, n'exerce qu'un contrôle faible sur le reste de la RCA, aussi bien du point de vue politique et militaire que sous le profil économique. Ainsi, par exemple, Bambari est l'un des carrefours principaux sur l'axe qui relie la République Démocratique du Congo avec le Soudan : les convois, en provenance des pays méridionaux et directs à Khartoum, passent par la ville capitale de la Ouaka, tandis que les trajectoires économiques qui traversent Bangui – plus proche du Cameroun, et située sur un axe sud-nord qui amène directement au Tchad – sont très différentes. En outre, nous l'avons signalé plus haut, les confins administratifs de la Préfecture de la Ouaka ne coïncident que partiellement avec les aires géographiques peuplées par les Banda. Encore, il faudrait s'appuyer au préalable sur une définition « ethnique » de la population banda, ce qui risque d'entraîner plus de problèmes que de solutions. Bref, réduire le panorama centrafricain à un centre et à plusieurs périphéries s'avère inadéquat. Probablement, Arjun Appadurai reconnaîtrait dans « les Banda de la Ouaka » un bon exemple de ce qu'il appelle *ethnoscape* : « This neologism (…) It refers, first to the dilemmas of perspective and representation that all ethnographers must confront, and it admits that (as with landscapes in visual art) traditions of perception and perspective, as well as variations in the situation of the observer, may affect the process and product of representation. But I also intend this term to indicate that there are some brute facts (…) that any ethnography must confront. Central among these facts is the changing social, territorial, and cultural reproduction of group identity. As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic projects, the *ethno* in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality, to which the descriptives practices of anthropology will have to respond » (1996 : 48).

En conclusion, selon Bierschenk et Olivier de Sardan, en Centrafrique « l'absence de l'État », loin d'être l'effet des politiques de décentralisation et d'ajustement structurel, peut assumer des contours caricaturaux (1997 : 441). D'une manière générale, nous sommes d'accord avec ces auteurs à condition de considérer ce terme – « caricatural » – dans une double acception. D'une côté, le « caricatural », peut résumer les aspects les plus négatifs des expériences politiques africaines en nous rappelant ainsi « l'universelle capacité des idéologies gouvernementales, au Nord comme au Sud, à s'ériger en véritables entrepreneurs de régression sociale » (Bernault, 2001 : 136). En même temps, Mbembe a souligné que dans l'Afrique postcoloniale, la caricature, l'ironie, le burlesque sont des formes spécifiques de subjectivation politique : elles sont une « arme » particulièrement efficace à travers laquelle

les populations peuvent subvertir ce même pouvoir qu'elle n'hésitent pas à caricaturer (2000a : 144-160)[74].

[74] Pour les usages – et les limites – de la satire dans de différents contextes politiques africains, voir aussi Bayart, (2008), Comaroff et Comaroff (1991 : 3).

CHAPITRE II

La sorcellerie équatoriale : croyances et ethnographies provocatrices

I. Prémisse

En introduisant le sujet de notre étude, nous avons évoqué une dimension historique de la croyance à la sorcellerie. Nous avons précisé que, dans le cadre de ce que nous définissons comme des discours de « dépossession », cette dimension se réfère aux interprétations locales du passé récent. Notre étude, par conséquent, se veut moins une analyse diachronique des croyances à la sorcellerie des Banda qu'une critique des discours courants que la population propose sur le passé et la tradition. La dépossession est pour nous cette « notion passerelle », omniprésente dans les discours banda sur la sorcellerie, qui ouvre notre étude à la considération des usages du passé dans le présent. Dans les pages qui suivent, nous esquissons les principales questions théoriques et épistémologiques soulevées par les recherches anthropologiques sur la sorcellerie équatoriale. Il s'agira, en particulier, de mettre en discussion l'apport de nos sources bibliographiques sur la sorcellerie en Afrique contemporaine par rapport au thème de la dépossession.

La rhétorique de la dépossession, nous l'avons anticipé plus haut, se présente comme une « lamentation » sur les procédés de fragilisation et de déperdition de la tradition, telle qu'elle émerge avec insistance dans le discours banda sur la sorcellerie. Cette lamentation n'est pas sans rappeler les problèmes de l'« insécurité spirituelle » et de l'« anxiété épistémologique » à travers lesquels la recherche anthropologique récente a abordé la persistance des croyances à la sorcellerie en Afrique contemporaine (Comaroff et Comaroff, 1999 ; Ashforth, 1998a ; 2001 ; 2005). En effet, le problème de la dépossession est présent, parfois implicitement, dans les recherches sur la « modernité de la sorcellerie » africaine : « witchcraft accusations are investigated as a form of discursive recapture that, at the risk of aggravating social damage, helps popular worldviews to personalize international capitalism into witch-figures, and to expose the predation of local resources through plots of dispossession and impotence » (Bernault, 2006 : 209). Par conséquent, nous accordons une importance particulière à la critique du courant « modernité et sorcellerie » qui, depuis la fin des années 80, s'est imposé dans l'étude de la croyance à la sorcellerie en Afrique et ailleurs. Tout en reconnaissant la valeur de ce recadrage scientifique, nous allons progressivement

nous éloigner de cette perspective, et notamment à propos de l'importance des procédés de « reconstruction de la tradition » dont l'apport, selon nous, est fondamental à la formation de l'imaginaire sorcellaire contemporain.

Par ailleurs, cette dernière notion – l'imaginaire – nécessite d'être précisée en début de cet aperçu théorique, en raison de son importance dans la définition de « la rhétorique de la dépossession ». Dans la mesure où cette rhétorique forge et se nourrit des nombreuses figures de l'imaginaire banda (entre d'autres, le sorcier volant sur le balai, le mangeur d'hommes, le métamorphoseur d'hommes en animaux), nous éclaircirons tout d'abord le camp épistémique recouvert par ces produits de l'imagination. Ensuite, nous allons retracer la trajectoire historique de la notion de *õndro* – en banda, « la sorcellerie » – en nous arrêtant sur les difficultés et les limites qui accompagnent l'emploi du terme « sorcellerie » dans le contexte de la croyance banda. Nous ferons référence au glissement sémantique qui a affecté la notion de *õndro* à partir de la rencontre coloniale et les début de l'entreprise missionnaire dans les régions banda. Selon Peter Geschiere, le rapprochement entre la notion occidentale de sorcellerie et les conceptions africaines soulève le « problème d'une terminologie moralisatrice » (1995 : 19 ; voir aussi Ashforth, 2005 : 111-112 ; Ciekawy et Geschiere, 1998 : 13 ; Pels, 1998).

La « rencontre » entre les conceptions indigènes et celles des premiers européens dans la région oubanguienne, ainsi que le problème de la terminologie scientifique utilisée pour se référer aux croyances équatoriales, ouvrent notre étude à la considération du rôle que la science occidentale – et, donc, l'anthropologie – continue de jouer dans la construction de cet « objet ethnographique » qui est la croyance à la sorcellerie en Afrique contemporaine. Pour développer cette interrogation épistémologique, nous allons proposer une définition de l'ethnographie de la sorcellerie comme *provocative situation*[75]. Une réflexion d'ordre méthodologique – dans une ample acception – est nécessaire lorsqu'on aborde, aujourd'hui, les croyances à la sorcellerie en Afrique équatoriale. Deux considérations orientent notre réflexion : premièrement, enquêter sur cette croyance signifie, aussi, pénétrer dans un « espace de la mort » et de la terreur (Taussig, 1984 ; voir aussi Mbembe, 2000a : 221-22). En 1937, Edward E. Evans-Pritchard affirmait qu'il n'avait pas eu de difficultés pour recueillir les nombreux discours azande sur la sorcellerie (1972 : 53-54). Nous ajoutons qu'aujourd'hui il n'est pas plus compliqué de rencontrer des « sorciers » : en Centrafrique, les prisons, les hôpitaux et les bords des rues sont les lieux privilégiés où approcher les personnes accusées

[75] Nous élaborons cette expression à partir de notre propre expérience de terrain. L'expression anglaise nous semble plus prégnante que sa traduction française.

de sorcellerie. Auprès des prisonniers – normalement des jeunes et des vieux – à côté des blessés, ou dans les éclats de violence et de terreur qui précèdent les exécutions publiques des personnes accusées de sorcellerie, l'idée même d'une ethnographie comme « observation participante » cesse d'être praticable[76]. La sorcellerie « provoque » la démarche ethnographique : dans ce sens qu'elle nous oblige, en plus des considérations d'ordre étique et déontologique, à restituer le sens et la valeur d'une croyance connotée par l'exercice « spectaculaire » de la violence et de la terreur (Bellagamba, 2008 : xv). En deuxième lieu, la démarche ethnographique – et notamment ses fondements théoriques – à son tour « provoque » la croyance à la sorcellerie, puisqu'elle participe de cette même compétition pour le pouvoir qui constitue un aspect crucial de la sorcellerie équatoriale (Bernault, 2005). Bien sûr, il ne s'agit pas de la compétition proprement politique (du moins, non directement)[77], dont la sorcellerie est un registre spécifique et performatif, mais d'une compétition plus subtile, qui se joue entièrement à l'entrecroisement de perspectives épistémologiques différentes et antagonistes. Ces perspectives trouvent dans les faits de sorcellerie un espace de débat et de confrontation qui n'est pas sans nous rappeler les problèmes d'« extraversion scientifique » évoquées par Paulin J. Hountondji (1994 ; 1995). Dans la Troisième partie – consacrée à l'étude de cas de sorcellerie – nous préciserons ultérieurement les contours de ces notions en proposant des exemples d'une ethnographie conçue comme une pratique « provocatrice ».

II. La notion d'imaginaire : points de repère philosophiques

La notion d'imaginaire s'avère controversée à cause de sa polysémie et de ses multiples références à la philosophie et à la psychanalyse. Par ailleurs, ces références en font une notion profondément ancrée au débat théorique occidental – ce qui pose problème dans la mesure où nous sommes en train d'utiliser le terme « imaginaire » pour désigner des croyances et des représentations africaines. On entrevoit ici un problème « d'extraversion

[76] Alain Marie critique les approches fonctionnalistes aux croyances à la sorcellerie – et leurs enjeux déontologiques – en rappelant que l'accusation de sorcellerie, les châtiments corporels, la mise en gage, les ordalies possèdent une véritable « dimension terroriste » (Marie, 1997 : 281).

[77] En réalité, les anthropologues peuvent être sollicités dans la définition et dans l'élaboration des politiques de la santé, tant nationales qu'internationales : il s'agit de l'une des situations dans lesquelles l'expertise anthropologique aboutit à des résultats plus clairement politiques. Birgit Meyer écrit « certainly with the increasing presence of Africans in our religiously and culturally plural societies, we need a better grasp of the social field in which africanist works intersect with bureaucratic institutions and policy makers, migrant communities, politicians and priests in Africa, and popular representations of witchcraft, magic and voodoo. This is key for finding a mode of participating in public debates and dialogues with policy makers and official institutions that questions stereotypes without neglecting crime » (2009 : 415).

scientifique » (Hountondji, 1994 : 6) qui retiendra notre attention plus loin dans ce même chapitre. Ici, nous nous proposons de retracer les principaux problèmes théoriques qui soutiennent la notion d'imaginaire qui est mobilisée dans notre étude.

Cette notion ne peut être appréhendée qu'en se référant à son « contenu » – autrement dit, ce qui est imaginé – et à la faculté psychologique d'imaginer, c'est-à-dire l'imagination. Or, cette distinction possède une histoire à elle propre : le cœur du débat – que nous ne prétendons pas résumer ici – réside dans le rapport que l'imagination entretient avec l'expérience sensible, ce qui ouvre à la considération du binôme réel-irréel. Gaston Bachelard et Jacques Lacan – chacun à partir de ses propres intérêts – ont contribué à déplacer l'attention de l'imagination à l'imaginaire : autrement dit, ils considèrent moins l'imagination en tant que faculté humaine parmi les autres, que ses produits et les répertoires de représentations qu'elle crée. Ainsi, ces auteurs prêtent attention au répertoire de symboles – y compris oniriques – de mythes et de créations poétiques qui est produit par l'imagination : le rapport au sensoriel, et donc aussi au réel, laisse la place à la considération de la capacité créatrice et même potentiellement innovatrice de l'imagination. Une acception, cette dernière, qui était exclue dans le traitement que Sartre avait réservé à la notion d'imaginaire : pour le philosophe français, l'image, constitutive de l'imaginaire, relève de l'« irréel », représente une absence et même une « négation du monde », donc du réel[78]. Pourtant, on retiendra le fait que pour Lacan le terme « imaginaire » demeure péjoratif, puisqu'il dénote un rapport non exhaustif et aliéné du sujet à soi-même qui nécessite de la médiation du symbolique. Par ailleurs, dans les mêmes années où Lacan procédait à cette « réduction » de l'imaginaire, Claude Lévi-Strauss se proposait de « chercher une origine symbolique de la société » (1950 : xxii). Pour l'anthropologue français, la réalité logico-formelle et inconsciente du symbolisme explique et précède les phénomènes sociaux, ce qui signifie que, contrairement à ce que Marcel Mauss avait pensé, elle ne peut être expliquée par ces derniers : « Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié » (ibid. : xxxii). Nous reprendrons cette distinction entre le symbolique et l'imaginaire plus loin. Si l'on revient maintenant à l'anthropologie, on comprend que la notion d'imaginaire – qui ne saurait pas se réduire à la faculté d'imaginer et qui possède une dimension sociale plus accentuée – a pu avoir un large succès parmi les anthropologues, au détriment de l'imagination. Le déplacement de la notion d'imagination à celle d'imaginaire permet en effet d'échapper aux pièges de l'intellectualisme évolutionniste, qui serait obligé de reconnaître dans la première une faculté humaine universelle – quitte à établir successivement des

[78] Se référer surtout à Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

distinctions et des classifications entre les produits de l'imagination « du nord » et « du sud ». La notion d'imaginaire est alors investie de significations pragmatiques, historiquement et socialement situées. Cependant, cette « investiture », qui passe nécessairement à travers la considération du caractère instituant de l'imaginaire (Tonda, 2005 : 263), n'est pas un simple transfert – à travers lequel les caractères de l'imagination sont attribués à l'imaginaire et, ainsi, historicisés. Pour tout dire, l'imaginaire agit sur l'imagination ; cette action s'exerce de façon violente et coercitive : en paraphrasant Arjun Appadurai, on peut dire qu'il s'agit d'un travail « sur » l'imagination[79]. Pour comprendre la « violence de l'imaginaire » il est nécessaire d'évoquer les travaux de Cornelius Castoriadis, et notamment *L'institution imaginaire de la société* (1975). Dans ce texte, l'imaginaire n'est plus appréhendé exclusivement dans son rapport à l'individu – en tant que source créatrice, par exemple de l'activité poétique, ou comme une phase de la vie inconsciente – mais par rapport à la collectivité, à la société, au discours politique. Castoriadis, qui avait suivi les séminaires de Lacan et qui fut lui-même psychanalyste, prend les distances des perspectives de ce dernier et de Sartre : par rapport à Lacan, en particulier, il écrit que sa propre conception de l'imaginaire « n'a rien à voir avec ce qui est présenté comme « imaginaire » par certains courants psychanalytiques : le « spéculaire », qui n'est évidemment qu'image *de* et image reflétée (…). L'imaginaire n'est pas à partir de l'image dans le miroir ou dans le regard de l'autre. Plutôt, le « miroir » lui-même (…) et l'autre comme miroir sont des œuvres de l'imaginaire, qui est création ex nihilo » (1975 : 7). Si l'on récupère maintenant l'opposition imaginaire – symbolique, on voit que pour Castoriadis, *contra* Lacan, les deux notions sont plutôt complémentaires même s'il y a une prééminence du premier sur le second. Bien que l'imaginaire ait besoin des symboles pour s'exprimer, le symbolisme présuppose la capacité d'imaginer : en effet, si le symbolisme illustre une relation toujours particulière entre un signifiant et un signifié, il se pose le problème de comprendre comment cette relation (s')est instituée. L'imaginaire social serait précisément ce qui « informe » ou établit le sens de l'usage institué du rapport signe-signifié, ce dernier s'exprimant symboliquement : « Aucun symbolisme ne saurait s'établir hors d'une création imaginaire qui, chaque fois, pose des ensembles de signes avec leurs règles d'usage correspondant à un monde social » (Fressard, 2006 : 131). Par conséquent, Castoriadis pose le problème de l'origine du sens et de la signification symbolique : ce n'est que dans l'imaginaire que Castoriadis nomme « radical » que cette possibilité de signification est donnée, travail de l'imaginaire qui précède et fonde le symbolisme : « Ce que nous appelons l'imaginaire dernier ou radical c'est la capacité de faire

[79] L'expression d'Arjun Appadurai est « the work of imagination as a constitutive feature of modern subjectivity » (1996 : 3).

surgir comme image quelque chose qui n'est pas là et n'a pas été… » (1975 : 170). L'imaginaire est donc – tant dans les sociétés, comme imaginaire anonyme et collectif, que dans l'individu en tant qu'imaginaire radical – une capacité inaugurale à travers laquelle les significations, et la capacité même de signifier, sont données de façon spécifique selon chaque société. L'imaginaire est une puissance de création, de nouveauté radicale, à partir de laquelle la société « s'institue » – c'est-à-dire qu'elle organise ses valeurs, son sens, ses institutions pour se conformer aux objets-objectifs imaginés ou, au contraire, pour s'en distancier.

Avant de revenir aux perspectives anthropologiques actuelles, signalons encore que dans ce débat autour de la notion d'imaginaire le problème de « l'origine » est, de toute évidence, central : cette interrogation représente un *fil rouge* au chevauchement du questionnement anthropologique et philosophique. *En passant*, nous citons de nouveau Mauss, pour lequel la notion de *mana* était un a priori qui fonde la possibilité de l'expérience magique ; Claude Lévi-Strauss, qui, en s'opposant à Mauss, situe dans l'universalité des structures logico-formelles la condition de possibilité de toute expérience sociale – y compris l'expérience magique ; chez Jacques Derrida, cette question sera ultérieurement radicalisée, en passant à travers une lecture de la célèbre « leçon d'écriture » de Lévi-Strauss et du « logocentrisme » de l'anthropologue français ; enfin, Michel Foucault – en reprenant la perspective de Mauss – a repéré dans la philosophie de Nietzsche la centralité de la question de l'*Entstehung*, l'« émergence » à partir de laquelle le philosophe français à proposé de distinguer entre l'« origine » et la « provenance »[80]. Dans l'ensemble, ce questionnement tourne autour du « paradoxe d'une condition *a priori* inscrite dans une histoire qui ne peut que se constituer *a posteriori* par rapport à elle et où la recherche – dans le cas de Foucault, l'archéologie – doit la découvrir » (Agamben, 2008 : 95).

---

[80] Pour ce qui concerne Marcel Mauss, nous nous référons ici à « Esquisse d'une théorie générale de la magie » publié une première fois en 1902-1903 (en collaboration avec Henri Hubert) sur *L'année sociologique*. Mauss écrit : « La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n'est en dernière analyse que l'espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement ». Sur Claude Lévi-Strauss, nous avons cité plus haut l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Lévi-Strauss introduit et critique l'*Esquisse d'une théorie…* de Mauss. Sur Jacques Derrida : le chapitre en question est « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », in *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967. La question de l'« origine » est abordée à partir d'une lecture de *Les structures élémentaires de la parenté*, où la différence entre nature et culture est analysée par rapport au « scandale » d'une norme « hors-norme » : il s'agit de la prohibition de l'inceste, qui se constitue en règle sociale étant la seule entre toutes les règles sociales qui possède un caractère d'universalité (Derrida, 1967 : 152-153). Le mot « scandale » était utilisé par Lévi-Strauss, dont la façon de résoudre le paradoxe de la prohibition de l'inceste est ici commentée par Derrida. Nous reviendrons sur ces pages de Derrida dans le Chapitre V. Le texte de Foucault est « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à J. Hyppolite*, PUF, Paris, 1971. Pour le lien entre Mauss et Foucault, voir Agamben (2008 : 94-95).

III. L'imaginaire de la sorcellerie

Dans la pensée de Castoriadis, l'imaginaire cesse d'être opposé conceptuellement au réel[81] : « l'imaginaire n'est pas une chaîne ininterrompue d'images, une cascade d'analogies en miroir, qui ne produiraient aucun effet de sens. L'ordre qui confère à ce magma de significations une stabilité relève du symbolique, mais c'est dans l'imaginaire qu'une société trouve un complément à cet ordre. Ce que Lacan et Castoriadis s'efforcent donc de penser (…) c'est la dialectique de l'imaginaire et du symbolique qui permet à la société d'inventer à chaque instant les significations sociales inaugurales qui décident de ce que sont ses « vrais » problèmes » (Corten et Mary, 2000 : 19). Or, si d'un côté « c'est dans l'imaginaire qu'une société trouve un complément » à l'ordre des significations, d'un autre côté les faits de sorcellerie manifestent le paradoxe d'une imaginaire qui « se met à fonctionner, si l'on peut dire, "à l'imaginaire" » (ibid. : 18), c'est-à-dire à vide, de manière dérégulée, commandée par l'incertitude (Tonda, 2002b : 21 ; 2005 : 182). Filip De Boeck écrit à ce propos d'un « bouleversement des imaginaires contemporaines d'Afrique centrale » (2000 : 32) et d'une rupture de la frontière entre le réel et l'imaginaire (1996 : 91), caractérisée par la subversion du sens ordinaire, par l'incertitude et la confusion sur les frontières entre l'économie formelle et informelle[82]. Cet imaginaire commandé par l'incertitude est à la fois violence sur l'imagination et violence sur le corps. Joseph Tonda, en introduisant la notion de « Le Souverain Moderne » – qu'il définit comme « la puissance hégémonique de la mission civilisatrice, au nom de laquelle s'est légitimée de façon ultime la « modernisation » en Afrique » (2002 : 22)[83] – a précisé les contours épistémologiques de cette violence de l'imaginaire. À propos de « l'économie des miracles » qui se déploie en Afrique équatoriale dans le camp du traitement de la maladie et du malheur, dans le « marché de la guérison » et

---

[81] C'est pourquoi en littérature on fait souvent référence à la définition de Gilles Deleuze : « L'imaginaire, ce n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité du réel et de l'irréel », (in *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, Paris, 1990, p. 93).

[82] Ce qui se reflète aussi sur les interrogations des chercheurs intéressés aux multiples significations des figures de l'imaginaire sorcellaire : « With the dissolution of more traditional anthropological locations for research (...) », comme Filip De Boeck l'écrit, « the imaginary as alternative "field site" therefore presents novel opportunities for more detailed analytic scrutiny of the multiple transformations that African society is currently undergoing » (2005 : 14). Pour l'importance de cette remise en contexte de la recherche ethnographique et de ses terrains (réels et imaginaires), on se référera à ce que Jackie Assayag (2007 : 229) écrit sur la postcolonialité, dans un passage déjà cité dans notre *Introduction*.

[83] « Le Souverain moderne » s'avère une notion difficile à résumer, compte tenu de sa polysémie et des multiples références philosophiques qu'elle incorpore. En début de l'ouvrage homonyme, Joseph Tonda introduit ainsi le sujet : « Une puissance hégémonique unique instruit et administre le rapport aux corps, aux choses et au pouvoir en Afrique centrale : le Souverain moderne. Elle est constituée à la fois par les fantasmes et les réalités, les esprits et les choses, les imaginaires et les matérialités constitutifs des puissances contemporaines en interaction du capitalisme, de l'État, du christianisme, du corps, de la science, de la technique, du livre et de la sorcellerie » (2005 : 7). « La puissance du Souverain moderne », Tonda continue, « est une puissance qui, comme l'argent qui en est une composante fondamentale, « tourmente », « charme » et « trouble » les corps et les imaginations ; mieux, (...) cette puissance s'exerce par les tourments, les charmes et les troubles » (ibid. : 8).

dans celui de l'évangélisation pentecôtiste, Tonda écrit : « l'« économie des miracles » de la foi, des croyances aux fétiches, magies et sorcelleries nationales et internationales (...) consiste en l'administration d'une violence « indivisible » sur les corps et l'imagination » (2005 : 10). Les observations de Tonda sur la violence des figures de l'imaginaire – observations pour lesquelles il semble nécessaire de renvoyer avant tout aux publications de cet auteur – imposent des clarifications. En premier lieu, dans la perspective de Tonda – à laquelle nous adhérons ici – la violence de l'imaginaire diffère de la violence symbolique construite par Pierre Bourdieu à la suite de Max Weber et de Lévi-Strauss (ibid. : 16). Nous avons vu dans le paragraphe qui précède la trajectoire philosophique qui amène à distinguer l'imaginaire et le symbolique, le premier étant ce qui fonde et « institue » le travail symbolique et la possibilité de la signification – c'est-à-dire les signes dans leur rapport (éventuellement « dérégulé ») aux règles d'usage correspondant à un monde social[84]. Par ailleurs, les contextes socio-historiques d'exercice de la violence symbolique et de celle de l'imaginaire ne sont pas les mêmes. La première s'exerce dans une situation historique où « la pensée scientifique, la puissance technique, la pensée *sociale* et *politique* sont hégémoniques dans l'explication et le traitement de la maladie, de l'infortune, de la mort » (ibid. : 44) – bref, dans des sociétés du capitalisme avancé dans lesquelles la réalisation par excellence de cette violence est, selon Bourdieu, la formalisation de la loi et du droit. La violence de l'imaginaire, en revanche, use de l'efficacité symbolique sans pour autant s'y confondre, puisque, à la différence de la violence symbolique, la « méconnaissance » qui en est le principe et le mobile fonctionne à travers « la *reconnaissance* collective de *la réalité matérielle* ou tangible des entités imaginaires que sont les diables, les génies, les ancêtres » (ibid. : 39) et, bien sûr, la sorcellerie. À cause de cette « reconnaissance » de la matérialité des figures de l'imaginaire, ce dernier possède un versant social et politique marqué, qui constitue l'une des voie d'accès privilégiées au phénomène sorcellaire en Afrique contemporaine. En effet, contrairement à « l'efficacité symbolique » évoquée par Bourdieu, la violence de l'imaginaire ne pourrait en aucun cas servir de principe d'institutionnalisation d'un pouvoir – même en tant que principe intériorisé ou inconscient – dans la mesure où elle est « le pouvoir » qui tient « en esclavage » la différentiation sociale : tant les « dominés » que les

[84] L'anthropologue Adam Ashforth écrit que pour les personnes qui vivent parmi des phénomènes qu'elles qualifient de « sorcellerie », « the fact that a power is not ordinarily visible rarely means it has no way of making its presence and intentions manifest. It does, however, present problems of interpretation regarding motives. Typically, revelations of the motives of invisible powers occur through visible, audible, or generally tangible and intelligible signs. But tangible signs of invisible power are inherently ambiguous : *for the sign is not the power in itself. The power originates the sign ; it lies "behind" the appearance of its manifestation* » (1998a : 56; nous soulignons).

« dominants » sont assujettis au caractère fétiche du pouvoir, où ce caractère est le fruit du travail de l'imaginaire sur les imaginations des uns et des autres.

Le savoir anthropologique n'échappe pas à ce travail de l'imaginaire : ici, l'argumentation de Tonda introduit un surplus d'autoréflexivité qui nous semble généralement absent des recherches récentes sur la sorcellerie équatoriale. Cet auteur parle de « l'imagination scientifique des études africaines » (ibid. : 31 ; voir aussi 2002 : 23-24) qui conceptualise – dans une formule foucaldienne, en l'occurrence – les concepts et les imaginaires indigènes dans « le schème anthropophagique et non intellectuel de "la politique du ventre" » (ibid.). Puisque le savoir anthropologique et l'imaginaire de la sorcellerie « sont des structures d'intellection et de réflexion du monde, c'est-à-dire des manières dont les sujets conçoivent les causes ou les origines des événements » (2005 : 265), il est impossible de séparer complètement les deux cadres d'intellection, autrement dit de reconnaître à l'une de ces conceptualisations une capacité analytique qui serait « à l'abri » du travail de l'imaginaire déployé par l'autre. Tonda écrit : « Le deuxième niveau [le premier niveau étant celui des explications et/ou interprétations des collectifs non scientifiques] est celui du chercheur. Celui-ci appréhende les figures et les schèmes qui constituent l'anthropologie émique des collectifs pour construire ses théories étiques (...) Il s'agit (...) d'un niveau d'abstraction de la « fonction d'imaginaire » qui participe ainsi de l'imaginaire scientifique – ainsi des concepts de corps-sexe, de Souverain moderne, de fétichisme de la marchandise ou de Chose politique » (ibid.). Revenons maintenant au problème de la dépossession et à la temporalité propre à cette figure rhétorique de l'imaginaire banda.

IV. Imaginaire, temporalités et dépossession

Ce que Castoriadis définit comme le caractère « instituant » de l'imaginaire, n'est pas sans poser de problèmes à la pensée anthropologique, dans la mesure où il renvoie au problème de « l'origine » que nous avons évoqué plus haut. Aussi, nous avons cité Marcel Mauss et Giorgio Agamben, lorsque ce dernier auteur écrit que pour Foucault l'idée d'un *a priori* historique – dans son aspect « paradoxal » – découle plutôt que de l'archéologie philosophique kantienne de la notion de *mana*, dont Mauss avait écrit qu'elle est la condition qui précède la possibilité de l'expérience magique, non différemment des catégories kantiennes (Agamben, 2008 : 94). En même temps, nous soutiendrons dans les prochains paragraphes la nécessité d'appréhender l'imaginaire de la sorcellerie dans sa capacité à produire des significations historiquement situées ; sur ce problème nous rejoignons Tonda

lorsqu'il écrit : « L'idée que nous défendons est que l'imaginaire instituant, pour ne pas être finalement la Chose, le Mana qui produit miraculeusement le réel des institutions, sans les hommes, doit être appréhendé à travers l'action médiatrice des structures historiques de causalité (...) » (2005 : 263). Pour comprendre ce point en particulier – une production de sens qui n'est pas « miraculeuse », autrement dit qui n'est pas une origine *ex novo* – nous nous referons à ce qu'Achille Mbembe écrit sur l'exercice de la violence à l'époque coloniale : « Cette violence est portée par des structures et par des institutions. Elle est mise en œuvre par des hommes en chair et en os. C'est le cas du soldat, du commandant, du gendarme, du chef. Elle est soutenue par un imaginaire, c'est-à-dire un enchaînement de signes qui se donnent chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté » (2000a : 219). Ici, Mbembe réélabore l'imaginaire de Castoriadis à travers la conceptualisation du « commandement »[85], qui renvoie simultanément à l'imaginaire de la rationalité coloniale, à l'appropriation de cet imaginaire de la part des colonisés, à sa transformation dans l'imaginaire « mystique » des « domaines de la nuit » : « sans compter que des traditions de l'État existaient en certaines partie du continent avant la conquête européenne, force est de souligner que non seulement les formules étatiques, mais aussi la rationalité coloniale (...) firent, tôt, l'objet d'une réappropriation par les Africains. Cette réappropriation ne fut pas seulement institutionnelle. Elle eut également lieu dans les domaines matériels et de l'imaginaire » (2000a : 65). L'anthropologue et psychiatre italienne Simona Taliani (2008 : 398), souligne que Mbembe utilise intentionnellement dans ces pages un double registre : lorsque cet auteur évoque la colonie comme exercice d'un pouvoir obscur et ténébreux, il parle des logiques impérialistes et des politiques d'assujettissement, mais ses mots s'adaptent aussi à la description que Paul Stoller nous a livré du sorcier songhay – « dépossédé » par ce même pouvoir qu'il maîtrise, non différemment des *griots* ou des *nganga* accusés de sorcellerie. Mbembe décrit la colonie comme un règne infesté de forces obscures, pouvoirs animalesques, efforts brutaux de soumission : « le lexique est presque le même [que celui des « domaines de la nuit » et de la sorcellerie], les assonances sont nombreuses et ne semblent guère casuelles. De même, ce n'est pas par hasard si Mbembe termine ces considérations en problématisant le thème de la liberté de l'esclavage, et de la possibilité d'avoir un *sujet africain autonome* » (Taliani, 2008 : 398). L'imaginaire de la sorcellerie « étire » la frontière entre le réel et l'imaginaire (De Boeck, 1996 : 91), renvoie aux multiples manifestations de la violence, de l'insécurité et de

[85] En plus des références citées par Achille Mbembe, dont *La politique du ventre* de Jean-François Bayart, nous renvoyons au film-documentaire de Jean Rouch *Les maîtres fous*, (1955).

l'indifférence (Ashforth, 1998a ; 2001 ; Bouju et De Brujin, 2006[86]) et, finalement, se renverse dans ce qui seulement apparemment est son revers, c'est-à-dire la « violence de l'imaginaire » (Beneduce, 2008 : 161 ; Tonda, 2005) : or, ce travail sur l'imagination et sur les corps se situe, temporellement, dans la contemporanéité signalée par Tonda, qui est aussi la temporalité de la dépossession. Lorsque, dans l'un des passages cités, Tonda prend les distances de la notion de *mana* et mentionne « les structures de causalité », il spécifie que les « puissances constitutives du pouvoir du Souverain moderne appartiennent à des temporalités en décalage (...) mais formant une même contemporanéité » (2005 : 273), parmi lesquelles il cite le « recyclage de la violence historique de l'État colonial », les produits de la violence du capitalisme en colonie et en postcolonie, les mésinterprétations et les surinterprétations du système symbolique chrétien (ibid. : 56). La dépossession se situe largement dans cette logique relevant de temporalités en décalage mais s'inscrivant dans une même contemporanéité. L'expérience de la perte et de l'appauvrissement culturel – dénoncée dans une lamentation que nous avons définie « rhétorique » – fait de la dépossession une notion postcoloniale qui se situe entre un passé fantasmé de plénitude et un présent d'insécurité et d'incertitude. Pour éclaircir « l'étirement » de cette temporalité, il est nécessaire avant tout de suivre les glissements sémantiques qui, tout au long du XX siècle, ont affecté la notion banda de *õndro* – que les premiers missionnaires et administrateurs traduisirent par « la sorcellerie ».

V. Le sorcier banda : *eyiõndro*. « Porter la sorcellerie en soi » ou « être un sorcier »

Aujourd'hui, en langue banda, le mot *õndro* signifie « sorcellerie ». Le plus souvent on trouve ce terme dans le mot composé *eyiõndro* : *eyi* étant le pronom « celui », l'*eyiõndro* est « celui qui porte » la sorcellerie en lui, ou « celui qui est » sorcier. La différence n'est pas secondaire, puisque en 1931, dans son *Dictionnaire Banda-Français*, le Père Charles Tisserant écrivait que le *ndŏro* est le « chat sauvage ordinaire ; cf. õndro, génie criant comme des chats » (1931 : 536). À la voix *õndŏro – õndro* il expliquait : « Pour les banda, pas de mort naturelle (même après maladie) ; c'est un esprit habitant un homme à son insu qui sort la nuit et vient tuer le malade ; on l'entend la nuit crier comme des chats (*ndro*) ; aussitôt la mort, un sorcier interroge pour savoir qui a cet *õndro* en lui ; la personne portant l'*õndro* est vouée à la mort » (ibid. : 354). En conclusion, le Père Tisserant spécifiait : « *eyi-õndro* (...),

[86] Jacky Bouju et Mirjam De Bruijn (2006), nous rappellent que cette « indifférence affichée de la société vis-à-vis des violences sociales » est aussi une « indifférence à la souffrance de l'autre [qui] est une manifestation extrême de cette violence sociale ».

celui qui cherche l'*õndro*, sorcier spécialement chargé de ce soin // pfs. *eyi-õndro*, celui qui porte l'*õndro* en lui » (ibid.). Le Père Joseph Daigre, quant à lui, classait l'*õndro* parmi les esprits possesseurs, mais il spécifiait que : « L'*ondro* n'est pas un Esprit proprement dit. Ce serait un petit animal ressemblant à un jeune chat dont sont possédés surtout des femmes et des esclaves. Il habite une poche adhérent aux intestins, et la nuit il en sort pour vagabonder et dévorer les viscères de certaines personnes, causant ainsi leur mort » (1932 : 677). De même, Antonin Marius Vergiat classait le *ondoro* des Banda, le *dua* des Gbaya et la croyance à l'*evu*, diffusée au Cameroun[87], parmi les esprits possesseurs nuisibles : « Esprit nuisible habitant à leur insu le ventre des hommes ou se posant sur leurs épaules ou leur tête. La nuit venue, il quitte son hôte, pénètre dans les cases et suce le sang des dormeurs, causant leur mort » (1981 : 66). Il semble donc qu'à l'époque de Vergiat et des pères Tisserant et Daigre les Banda partageaient avec d'autres populations d'Afrique centrale la conception de la sorcellerie comme d'un animal qui réside dans l'estomac ou, parfois, d'un organe abdominal. Cet organe aurait une vie propre : « comme un animal » il pourrait quitter le corps de son hôte, entrer dans celui de ses victimes, et dévorer leurs viscères (Retel-Laurentin, 1974 : 165-173 ; Vansina, 1990 : 97). Par ailleurs, en sango – langue vernaculaire de la RCA – le mot *likundu* désigne la sorcellerie : ce mot inclut le radical proto-Bantu *-kundù* qui signifie « estomac » : on le retrouve dans plusieurs langues d'Afrique centrale, dans les différents mots qui signifient « sorcellerie » (Vansina, 1990 : 299-300 ; pour la diffusion du mot *likundu* au Gabon, Cameroun, Congo, RCA et ex-Zaïre, voir Retel-Laurentin, 1974 : 168 ; voir aussi Burssens, 1958 : 144-147 pour les usages du mot *likundu* parmi de différentes populations oubanguiennes). En Centrafrique, aujourd'hui, le sorcier est le *zô ti likundu* : en langue sango, la personne (*zô*) « qui est sorcière » ou « qui a la sorcellerie » ; de même, en banda, l'*eyiõndro* est le sorcier, tandis que le rapprochement linguistique entre *õndro* et le « chat sauvage » semble avoir disparu[88]. Entre 2005 et 2008, tous nos interlocuteurs nous ont expliqué que le

---

[87] Pour ce qui concerne l'*evu*, on se référera à l'étude de Louis Mallart Guimera sur les Evuzok du sud-Cameroun. L'auteur écrit : « Classer l'evu dans une catégorie précise semble faire problème tant aux Evuzok qu'aux ethnologues. Parmi ces derniers, Balandier, Alexandre, Lavignotte et Bureau qui, entre autres, ont étudié cette notion dans les populations voisines, l'ont inscrite dans des catégories comme « génie », « animal », « entité presque divine » et « excroissance viscérale ». Ailleurs, chez les ethnologues toujours, la notion de *witchcraft-substance* (substance ensorcelante) semble avoir fait fortune pour identifier des entités du même genre. Evans-Pritchard, à qui l'on doit cette notion... » (1981 : 39).

[88] Cet ancien rapprochement entre l'*õndro* et le chat – ou, plus en général, l'animal qui résiderait dans le ventre de l' *eyiõndro* – est confirmé par une note manuscrite du Père Tisserant (portant la date du 1926) : Quand on construit une case hémisphérique, on a soin de laisser les baguettes entières à l'endroit de la porte jusqu'à qu'elle soit couverte. On donne comme raison qu'il ne faut pas que les « oforo gya » puissent y entrer, et l'on cite : *nzagwa*, le chacal, *õndro* (le likundu) ». *Oforo gya* signifie, en banda, « mauvais animal » ; mais le mot *gya*, en plus que « animal », « bête » peut signifier aussi « fantôme », « apparition », « esprit à apparences corporelles » (Tisserant, 1931 : 168-169). La note manuscrite de Tisserant est extraite d'un petit cahier conservé aux AGCdSE parmi les travaux du Père Tisserant : il s'agit d'un document précieux pour tout chercheur intéressé aux Banda et à leur histoire. Parmi les annotations du missionnaire français, certaines ont été reprises successivement soit dans

chat, en banda, se dit *nyau* : or, ce dernier est le mot sango qui désigne le chat, il a été adopté par les locuteurs banda en même temps que le mot *õndro* perdait ses significations originaires pour assumer le sens de « sorcellerie ». Bien sûr, dans l'imaginaire banda le lien entre le sorcier, le chat et la substance abdominale demeure important : les personnes accusées de sorcellerie sont soupçonnées de se transformer en des chats, ou en d'autres petits animaux qui, pendant le jour, se cachent dans leur ventre. Même lorsque ces animaux ne sont pas évoqués, la sorcellerie est définie comme quelque chose qui peut être « avalée », « vomie », cachée dans un plat et, ainsi, « mangée ». D'après certains témoignages que nous avons recueillis dans la Ouaka, aujourd'hui on tue les personnes accusées de sorcellerie en leur enfonçant un bâton rougi au feu dans l'anus, ou en leur arrachant les intestins. Cependant, si le lien avec l'organe abdominal demeure intact, le glissement sémantique du mot *õndro* n'est pas moins significatif. Le passage de « avoir l'*õndro* »[89] à « être un sorcier » est, de toute évidence, fondamental. Essayons, avant tout, de comprendre comment ce glissement sémantique s'est produit.

VI. Les protagonistes de la « rencontre coloniale » et « la question de l'*õndro* »[90]

Comme nous venons de le voir, le Père Daigre et le Père Tisserant n'ont pas cité directement la sorcellerie : ce dernier, au contraire, signalait une double acception du mot *eyiõndro*, à la fois la personne hantée par l'esprit ou l'animal *õndro* et le « sorcier » chargé de découvrir « qui a l'*õndro* en lui ». En nous réservant de revenir sur cette assimilation entre le « détecteur » de l'*õndro* – autrement dit, le *nganga* – et le sorcier, il semble nécessaire de s'arrêter sur le glissement à travers lequel le mot « sorcellerie » – avec son bagage de significations culturelles occidentales – a été adopté par la langue banda, et il s'est progressivement substitué au sens originaire de *õndro* et *eyiõndro*. De toute évidence, la notion banda de *õndro* a incorporé des significations exogènes, introduites dans la région

ses publications, soit sur des documents dactylographiés ou dans sa correspondance personnelle. Mais les dessins qui accompagnent ces notes sur le cahier demeurent inédits, et ils constituent un document de grande intérêt, vue la faiblesse de la littérature historico-ethnographique sur cette population centrafricaine. Nous reproduisons une de ces pages dans l'illustration 29.

[89] Comme France Cloarec-Heiss le rappelle, le banda est « une langue qui ne possède pas de verbe avoir mais où l'on est avec quelque chose ou quelqu'un » (1985 : 391) : c'est pourquoi nous avons repris la formule du Père Tisserant en écrivant que l'*eyiõndro* « porte » l'*õndro* en lui. Dorénavant, lorsque nous utiliserons directement l'expression française « avoir l'õndro » ou « avoir la sorcellerie » on se souviendra de cette mise au point linguistique.

[90] « La question de l'ondro » est le titre du document dactylographié du Père Tisserant que nous citons à plusieurs reprises dans les pages suivantes.

oubanguienne par les premiers explorateurs et missionnaires européens[91]. Au moment de la rencontre coloniale[92], les missionnaires européens ont abordé les croyances des populations africaines à partir de leurs propres conceptions de la sorcellerie. Ces conceptions s'inscrivent dans l'histoire du débat qui, à partir du Moyen Âge, a appréhendé la sorcellerie comme un problème d'ordre théologique, politique et social. Les missionnaires n'étaient pas « démunis » face à l'hétérogénéité des croyances africaines à la sorcellerie : au contraire, ils disposaient de notions, termes et conceptions pour interpréter les croyances indigènes. Or, dans l'idée chrétienne de sorcellerie, l'un des aspects déterminants est l'inclination du sorcier/sorcière. Autrement dit, la sorcellerie se réfère à une qualité morale de l'individu : ainsi, l'acte de sorcellerie est d'autant plus redoutable que son origine repose dans l'inclination malveillante du « sorcier » et dans un choix personnel dont l'individu porte entièrement la responsabilité (Buckner, 1995 : 118) ; cet aspect est ultérieurement exagéré par l'idée d'un « contrat volontaire » que le sorcier choisirait de stipuler – délibérément – avec les forces démoniaques. À travers l'emprise missionnaire, cette conception de la sorcellerie – réincarnée dans une dichotomie qui opposait une « vraie » religion et des « mauvaises » croyances – s'est superposée aux conceptions locales de l'*õndro.* Ainsi, elle a inévitablement modifié le sens et les fonctions tant de la croyance que des systèmes locaux de contrôle et de gérance des soupçons et des accusations.

Les observations qui précèdent s'avèrent nécessairement schématiques : elles méritent donc des précisions. Le peu de documents que nous possédons sur les croyances banda au tournant du XX siècle ne nous permettent que d'avancer des hypothèses. Au cœur de la région oubanguienne, plusieurs sujets ont été impliqués dans la rencontre coloniale : en premier lieu, les différents groupes banda qui depuis des décennies fuyaient les raids des esclavagistes musulmans du nord. Installés dans une immense région, comprise entre le nord de l'actuelle RCA et la rivière Oubangui, ces groupes présentaient des différences remarquables, tant culturelles que linguistiques, et ils avaient suivi des trajectoires historiques très différentes les unes des autres. Depuis des décennies, ces groupes étaient insérés dans le « marché global » de l'époque, à travers les contacts avec les marchands des régions transfrontalières du Tchad et du Soudan – y compris les marchands d'esclaves – et avec les royaumes Zande et Nzakara du bord de l'Oubangui. Deuxièmement, nous devons prendre en considération les explorateurs européens et, ensuite, les concessionnaires et les administrateurs coloniaux :

---

[91] En 1953, le Père Tisserant écrivait que « En très peu de temps cette légende ondro = sorcier et magie s'est installée dans le pays » : par conséquent, on peut présumer qu'au début de sa mission en Centrafrique (en 1911) il n'avait pas remarqué l'assimilation entre les deux notions. AGCdSE, document 2D71.2a.11.

[92] Sur l'expression « rencontre coloniale », voir plus haut, p. 51.

comme le démontre un document dactylographié du Père Tisserant intitulé « La question de l'ondro » (portant la date de 1953) que nous citons plus loin, les administrateurs coloniaux ont véhiculé eux aussi leur propre vision de « la sorcellerie », et ils l'ont appliquée en s'opposant fermement aux dispositifs locaux d'administration de la justice. Ici, le problème crucial ne réside pas tant dans la façon dont « traditionnellement » on procédait à juger et exécuter les personnes accusées de sorcellerie (normalement, par éventrement). Bien plus important il nous semble le fait que cette tâche judiciaire pouvait revenir aux membres des associations fermées, dans lesquelles les administrateurs ont vu – parfois à raison – le berceau d'une possible contestation contre le régime colonial (Grootaers, 2007a : 66). Parmi les Banda, ce n'est qu'en 1966, avec la fin de la mission du prophète Ngoutidé, que la lutte contre les associations fermées se terminera. En troisième lieu, la rencontre coloniale a vu la participation active des missionnaires : au delà des considérations très générales sur l'impérialisme culturel qui anime toute œuvre missionnaire, nous tenons à souligner les faits suivants. Bien que la pénétration missionnaire en Oubangui-Chari ait été très tardive (la fondation de la mission de Bambari remonte à 1920), de différents ordres religieux étaient installés depuis des décennies dans les régions limitrophes[93]. Autrement dit, les missionnaires qui ont amorcé l'évangélisation de l'Oubangui-Chari pouvaient s'appuyer sur des expériences précédentes. Ces dernières étaient une base solide pour aborder un double problème de « traduction » : interpréter les coutumes indigènes – comme la croyance à l'e*yiõndro* – pour mieux les éradiquer et, en même temps, proposer une version du corpus doctrinal catholique adaptée, y compris linguistiquement, aux exigences des populations africaines[94]. Les effets paroxystiques de cet effort herméneutique seront longuement analysés dans notre étude. Enfin, il ne faut pas sous-estimer le rôle des « interprètes » et, dans un premier temps, des tirailleurs sénégalais qui accompagnaient les mission d'exploration (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 91-94)[95]. Ces derniers ont été les intermédiaires entre les populations locales et les

[93] « L'Église catholique de la RCA est née de l'initiative missionnaire des Pères du Saint Esprit. Gênés au début par les tracasseries des autorités portugaises, ils se voient encouragés par Savorgnan de Brazza à pénétrer au Congo pour pallier l'influence de Stanley et des protestants arrivés dans son sillage. Remontant le fleuve, le P. Augouard visite les régions oubanguiennes et y fonde, en 1894, une mission près des rapides de Bangui. Au cours de la même année, on jette les fondements d'une seconde mission (…) à l'embouchure du Kemo. Ces deux missions furent les seuls postes fixes jusqu'à la fondation de celle de Bambari, en 1920. Il n'y avait donc pas de missionnaires à demeure à l'intérieur du pays au moment où sévissaient les abus du colonialisme » (Eggen, 1976 : 1.2.3.1)

[94] Anne Retel-Laurentin, en écrivant sur la sorcellerie zande *mangu*, se prononce contre l'utilisation des mots « péché, faute, mal ; ils sont entachés de nos propres concepts ; il en est de même de saleté et souillure, héritage hébreu. (…) le mal, pour les Africains, c'est le désordre social (…) lié au concept vital : manger, et non à celui de laver ou de se laver, comme en Europe et dans le pourtour du bassin méditerranéen » (1974 : 162).

[95] La présence sénégalaise n'était pas seulement militaire : certaines Compagnies concessionnaires, les mieux organisées, « disposaient d'un directeur et d'agents de poste européens qui dirigeaient à leur tour des comptoirs répartis dans les villages alentour et gérés par des traitants noirs, « clercks » ou « capitas », la plupart du temps Sénégalais » (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 288). Dès les débuts des missions d'exploration, cependant, la

explorateurs européens. Il est très probable que, dans la nécessité de « traduire » les termes locaux, ils se soient appuyés sur le souvenir d'autres « rencontres coloniales », suite auxquelles depuis des siècles les croyances des populations africaines étaient interprétées comme de la « sorcellerie », notamment à travers la médiation conceptuelle représentée par la notion de « fétiche » (Pietz, 2005).

En conclusion, nous tenons à citer le document de 1953 dans lequel le Père Tisserant retrace des événements de ses premières années en Centrafrique. Dans la scène qui suit, sont bien résumées les contradictions qui caractérisèrent l'appréhension de « la question de l'*õndro* » au moment de la rencontre coloniale : « En très peu de temps cette légende ondro = sorcier et magie s'est installée dans le pays. Ce fut au temps où les premiers indigènes du pays parlant français se substituèrent comme interprètes aux Sénégalais qui eux traduisaient ondro par « animal ». Ces nouveaux interprètes avaient mal compris le mot sorcier et l'appliquaient à ce qui ne l'était pas. J'ai eu l'occasion à cette époque d'assister à la scène suivante. Devant l'Administrateur on accusait une pauvre femme, plutôt misérable d'avoir un ondro, ayant causé mort d'homme. J'entendis la phrase en banda, puis avec stupeur la traduction de l'interprète : « Il (le plaignant) dit qu'elle a "le sorcier" dans le ventre ». L'Administrateur regarda la femme et fit la réflexion : « Ah ! Elle est sorcière ! On ne le dirait pourtant pas »[96]. Je n'avais pas à intervenir sur le moment ; mais après, chez lui, j'essayai de faire comprendre à l'Administrateur ce que je savais de l'ondro, et je ne savais pas alors tout ce que je sais maintenant... »[97].

---

dénomination « sénégalais » s'appliquait à l'ensemble de guides et de tirailleurs recrutés parmi de différentes populations d'Afrique occidentale (Samarin, 1989 : 702) : « Savorgnan de Brazza, for example, had on his third voyage (that left France on 21 March 1883) 25 "tirailleurs algériens", 150 "laptots sénégalais" and 150 "noirs de la côte de Krou (côte de Guinée)" » (ibid. : 706).

[96] Cette scène pourrait être actuelle. Aux mois de juin et juillet 2007 nous avons passé beaucoup de temps à l'hôpital de Bambari, auprès d'une vieille femme accusée de sorcellerie. Dans son village, on l'avait torturée en essayant de lui brûler les jambes, précédemment liées avec du bois. Amenée à la Gendarmerie de Bambari, elle avait subi d'autres violences, dans la tentative de lui faire avouer ses crimes. Elle mourut deux mois après, dans l'impossibilité de se payer l'amputation d'une jambe. La présence d'un européen à côté de cette vieille femme amena de nombreux *big men* de la ville à l'hôpital : souvent, nous avons entendu poser cette question, *bo se ke õndro ?* « tu es sorcière ? ».

[97] AGCdSE, document 2D71.2a.11. La *Bibliographie centrafricaine* du Père Ghislain de Banville signale que ce texte a été publié, avec le même titre, dans le *Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricains*, Brazzaville, 1954.

8.

« Sorcier indigène »
Photographie et didascalie : Antonin Marius Vergiat, *Mœurs et coutumes des Manjas*, Payot, Paris, 1937

VII. L'interprétation coloniale : le « sorcier » comme un criminel

Comme nous l'avons vu, le Père Tisserant définissait « sorcier » le *nganga*, le *witchdoctor*. En 1953, en revenant sur « la question de l'ondro », il écrivait : « C'est par la divination que le sorcier (un spécialiste en général) désigne celui qui a l'ondro »[98]. La même légende – « sorcier » banda ou manja – accompagne certaines photographies prises par Vergiat : les sujets semblent être bien plus des *nganga* que des « sorciers » ; avec des amulettes et des « fétiches » autour du cou et dans les mains, ils ne s'accordent guère avec d'autres descriptions de l'auteur lorsqu'il signale que les accusés de sorcellerie sont le plus souvent des vieux et des démunis[99]. Cette interprétation fallacieuse des réalités indigènes est bien prouvée pour d'autres contextes coloniaux aussi. À propos de la législation coloniale au Cameroun, Cyprian F. Fisiy écrit que « Les actes attribués à la sorcellerie ne peuvent pas être démontrés par le rationalisme cartésien (...), les menaces suscitées par la sorcellerie (...) sont impossibles à prouver matériellement et constituent par conséquent une infraction impossible. Les conséquences malheureuses de ce point de vue font que ceux qui étaient perçus comme des sorciers dans leurs communautés étaient mis en liberté alors que les guérisseurs et les victimes de sorcellerie étaient poursuivis pour leurs « accusations diffamatoires » ou leurs actes de représailles » (1990 : 62-63). Dans le contexte de l'*indirect rule* britannique, cette difficulté avait déjà été évoquée par Evans-Pritchard (1935 : 417-422), et par Franck Melland. Selon ce dernier : « To help these millions of people we have done nothing and less than nothing, for, denying them help, we have made the only help they know a crime. In their eyes we are on the side of the witches, from whose machinations as white men we may be immune » (1935 : 496). Acquitter les « sorciers », et condamner les *witchdoctors* aboutissait à des conséquences désastreuses : « We do not save the witches from a nasty death, we only add – on rare occasions – other deaths to theirs (...) in this system of indirect rule we are really making the position untenable. We tell headmen to try cases, but not when they refer to a non-existent thing like witchcraft (...) We tell the people to listen to their headmen and to abhor the witch-doctor. The two may be one and the same » (ibid. : 499). En revanche, au moment de la décolonisation, dans les codes pénaux de nombreux états africains apparaît le « crime » de sorcellerie : « Many Africans, Western-educated intellectuals included, fell that in this respect there are dangerous gaps in European law. They reproach the colonial authorities for protecting the witches because, according to colonial jurisprudence, judges refused to

[98] AGCdSE, document 2D71.2a.11.

[99] Encore, il faudrait connaître dans quelles occasions ces images coloniales ont été prises : même si nous ne possédons aucun renseignement précis, les sujets auraient pu être « habillés » délibérément avec des objets variés, ce qui ne manquait pas d'augmenter l'aspect exotique de la scène.

sentence them without concrete evidence. In the words of a Cameroonian friend : « But with decolonisation, all this is going to change. You white people think witchcraft does not exist. But now African hold the positions of authority and they know witchcraft is all too real here » (Fisiy et Geschiere, 1990 : 136). À travers les exemples qui précèdent, on voit comment la difficulté à appréhender les croyances à la sorcellerie en dehors des perspectives évolutionnistes, loin d'être reléguée aux milieux académiques, a eu des conséquences importantes sur l'administration des territoires coloniaux et, parfois, a été le prétexte pour mettre en place des politiques d'exclusion. Sur ce dernier point en particulier, Adam Ashforth écrit : « Until late in the colonial enterprise, African involvement with matters spoken of as witchcraft was taken as proof that Natives, as they were know at the time, were not sufficiently rational to be able to govern themselves. Thus, like children and imbeciles – and, for a long time, women – Natives were considered by the ruling orders to be subjects who could be excluded from the rights and liberties of full political citizenship. Prior to the Second World War, few imperialist would have disagreed with John Stuart Mill that principles of liberty apply only to "human beings in the maturity of their faculties"... » (2005 : 112). Comme nous l'avons vu, cette interprétation coloniale, scientifique et socio-politique, des croyances à la sorcellerie pouvait s'appuyer sur la trajectoire particulière de la notion occidentale de « sorcellerie », que les administrateurs, les missionnaires et les premiers ethnologues introduisirent dans les régions où ils séjournèrent.

VIII. La sorcellerie : le problème de la terminologie

Nous avons vu que la notion banda de *õndro* a subi des modifications profondes. Progressivement, elle a perdu le sens originaire : avoir un *õndro* dans l'estomac ou être possédé par l'*õndro*. En même temps, elle a assumé des significations exogènes, et notamment le contenu moralisateur qui accompagne les notions occidentales de sorcellerie, de sorcier et de sorcière.

Dans cette thèse, nous utilisons le mot « sorcellerie » pour nous référer d'une façon générale à la croyance banda aux activités, aux pouvoirs et aux connaissances exceptionnelles de certains individus. Ces derniers, les « sorciers », sont considérés à l'origine des malheurs – individuels et collectifs : ainsi, l'on pense que les sorciers hantent la communauté, provoquent

des maladies, tuent d'autres personnes[100]. Dans cette ample acception, la sorcellerie se réfère tant au sorcier proprement dit – en banda, le *eyiõndro* – qu'au métamorphoseur – le *urukuzu*, qui soufflerait sur ses victimes pour les transformer en animaux. Plus important encore, nous l'avons vu, souvent les *nganga* sont soupçonnés de sorcellerie : ils participeraient du même « monde de la nuit » des sorciers, mais ils auraient choisi d'utiliser leurs pouvoirs et connaissances « pour l'évolution » et non au détriment de la communauté. Enfin, parmi les Banda, les aïeux, et notamment les initiés aux anciennes associations initiatiques, sont parfois désignés comme « des sorciers ». Au mois de mai 2006, à Bambari, une vieille femme banda nous a décrit son initiation à l'association *semalì*, dont les membres vouaient un culte à Ngakola, le génie le plus important du panthéon banda[101]. Il s'agit de la même association à laquelle le prophète Ngoutidé s'est opposé dans les années 60 en détruisant les lieux et les objets de culte. Notre interlocutrice insiste sur le fait qu'autrefois les initiés à Ngakola étaient obligés de garder le secret sur les enseignements reçus dans le *bada*, le camp des initiés. Ceux qui dévoilaient les secrets de Ngakola étaient punis, le plus souvent ils étaient tués. C'étaient les *gbangava*, les dépositaires des secrets du culte et des objets rituels, qui procédaient à l'exécution. Notre interlocutrice décrit les *gbangava* comme des « sorciers » ; elle s'exprime en banda comme il suit :

A õndro / se / le / enje /

Les sorciers / dans / eux /

[Les sorciers (les animaux *õndro*) sont dans eux]

Enje ne / enje / za / Ngakola ne / ayiondro / ke se /

Eux-là / ils / prendre / le Ngakola / sorciers / sont /

[Ceux qui ont adhéré à la société de Ngakola, ils sont des sorciers[102]]

Nous utilisons le terme « sorcellerie » dans une ample acception, qui préserve la fluidité de cette notion telle qu'elle est mobilisée par nos interlocuteurs centrafricains. Ainsi

---

[100] En s'appuyant sur ses recherches en Afrique du Sud, Adam Ashforth écrit : « Witchcraft is typically conceived of as a form of injurious action perpetrated by certain human beings setting into motion invisible forces by means of secret knowledge. (...) given the innate secrecy of their craft, no one can assert of any conceivable abomination « This the witches cannot do », without fear of contradiction. Thus, given the manifest magnitude of their evil works, as measured by the evident suffering all around, the secret body of knowledge underpinning their action must be presumed to be stupendous » (1998a : 60-61).

[101] Cet entretien est présenté et analysé dans le Chapitre IV, pp. 241-249 : nous décrirons alors l'initiation au culte *semalì* de Ngakola et les tâches des initiés appelés *gbangava*.

[102] Le mot *ayiõndro* est le pluriel de *eyiõndro* : *ayi* est le pronom « ceux ». La présence dans cette phrase des mots *a õndro* et *ayiõndro* renvoie donc au problème déjà soulevé de « avoir l'*õndro* » et « être un *õndro* ». Nous discutons des détails sémantiques de cette traduction dans le Chapitre IV, pp. 245-247.

nous rejoignons l'opinion de Geschiere, lorsqu'il souligne la nécessité de nuancer les connotations lourdement moralisatrices de la notion occidentale de « sorcellerie »[103]. D'après Geschiere, les termes sorcellerie, *witchcraft*, *sorcery*, *stregoneria* possèdent une « teneur nettement péjorative (...) qui fait problème dans la mesure où les notions africaines présentent souvent des implications beaucoup plus larges et ambigües » (1995 : 21)[104]. L'anthropologie possède certainement une part de responsabilité dans cette confusion terminologique : « La diffusion de ces termes aux quatre coins du monde semble en effet marquer le succès de la vision occidentale – à laquelle les anthropologues ont fourni leur propre contribution – de ces forces comme liées au mal, et donc opposées au bien. Il est d'autant plus urgent de souligner que ce sont des traductions malheureuses et même trompeuses des notions africaines » (ibid. ; sur ce point, voir aussi Geschiere, 2000 : 17-32 ; Bernault, 2006 : 208). Selon Geschiere, il y aurait des avantages à traduire les termes locaux – par exemple *õndro* – par des termes plus ouverts, comme « force occulte », en s'abstenant d'attribuer aux conceptions africaines de la sorcellerie le contenu de significations véhiculé par le terme occidental (1995 : 21 ; Fisiy et Geschiere, 1993 : 100 ; Pels, 1999 : 239-240). L'anthropologue Malcolm Crick (1982) a exprimé des préoccupations similaires : selon cet auteur, « la sorcellerie » est progressivement devenue un *topos* de la recherche anthropologique, à cause de l'importance de cette notion pour la culture occidentale et, en particulier, pour l'histoire de la discipline anthropologique[105]. La notion occidentale de « sorcellerie » ne peut pas recouvrir l'hétérogénéité des conceptions africaines, et cela pour deux raisons. Premièrement, à cause de sa « filiation » historique[106], qui fait de la notion de « sorcellerie » utilisée par les anthropologues un outil conceptuel chargé de références à l'histoire et à la culture occidentale. Deuxièmement, parce que la sorcellerie ne doit pas être substantialisée et analysée en dehors des multiples relations qu'elle entretient avec les conceptions émiques de la personne, du pouvoir, du corps (voir aussi Augé, 1982 : 224).

---

[103] Pour les mêmes raisons nous ne distinguons pas entre une bonne et une mauvaise « magie » : « it is precisely the diffuseness and ambiguity of discourses on the occult that are so important for understanding their relevance for interpellating modern changes » (Ciekawy et Geschiere, 1998 : 1).

[104] Luise White écrit : « the more subtle and specific we can be about Africans' concepts of evil and the invisible world, the more complicated our vision of Africa (...) I want to lecture everyone, and suggest that we try to disaggregate the ogres and the witches and the vampires and all the different kinds of cannibals we might meet– they might well all be supernatural to us but the use of that term should alert us to how ill-equipped we are to interrogate it. Supernatural is the category for the things our informants can't naturalize, I'm not at all sure it means a realm where all these things belong » (n.d. [2001]). Pour une critique de ces choix terminologiques et une analyse de leurs trajectoires historiques et conceptuelles, lire Bernault (2009 : 747-753).

[105] « The history of anthropology contains many similar cases where our categories of thought have generated our anthropological problems » (Crick, 1979 : 145).

[106] L'expression est empruntée à Valentin Y. Mudimbe, lorsqu'il analyse l'*epistemological filiation* de la discipline anthropologique (1988 : 12).

L'argumentation de Crick reprend à son tour les critiques de Victor Turner contre « l'obsession taxonomique » de l'ethnographie de la sorcellerie. À partir des travaux initiateurs d'Evans-Pritchard, l'anthropologie fonctionnaliste s'est efforcée de repérer une « sociological significance in the cultural distinction between "witchcraft" and "sorcery" » (Turner, 1964 : 318). Comme le résume Turner, d'après Evans-Pritchard « Witchcraft (...) may be unconscious and involuntary, though it is often intentional, inherited, and inherent. Sorcery is always conscious and voluntary, and is taught and often bought. Witchcraft operates directly and sorcery indirectly through spells, rites, and medicines » (ibid. : 319). Seulement, le même Evans-Pritchard avait proposé cette distinction à partir de ses recherches parmi les Azande, et « he clearly intended to confine it to Zande culture » (ibid. ; voir aussi Crick, 1979 : 141). Par conséquent, il s'avère difficile – voire redoutable – d'attribuer la distinction d'Evans-Pritchard à d'autres cultures et d'autres croyances à la sorcellerie diffusées en Afrique. Surtout, selon Turner, les différentes caractéristiques qu'Evans-Pritchard reconnaissait propres soit à la sorcellerie (*witchcraft*), soit à la magie (*sorcery*) « as between societies, and often in different situations in a single society, these components are varyingly clustered and separated » (1964 : 324). D'accord avec sa conception du *social drama*, Turner considère que « cases that involve witchcraft beliefs are dramas that include (...) recourse to diviners to determine guilt and establish innocence. The observation of diviners at work (...) reveal that in African societies beliefs may include a multiplicity of types of mystical evildoers, who practise a wide variety of concrete circumstances where misfortune is mystically explained » (ibid.: 318). Ainsi, la perspective fonctionnaliste est intenable si elle se focalise seulement sur la fréquence et sur la direction des accusations de sorcellerie – autrement dit, sur les relations sociales qui s'étalent entre les accusateurs et les accusés. L'aspect le plus significatif d'une accusation de sorcellerie n'est pas cette « direction » – qui accuse et qui est accusé – mais « that it is made in a given field-situation » (ibid. : 316). À chaque *field-situation* – à chaque niveau socio-culturel – correspondent des caractéristiques spécifiques de l'accusation, un contenu particulier de la croyance, un différent rapport entre les protagonistes de l'accusation. La conclusion à laquelle aboutit Turner est lapidaire : « Witch beliefs can no longer – if they ever could – be usefully grouped into two contrasting categories, witchcraft (in its narrow sense) and sorcery » (ibid. : 318).

Les observations de Turner ont certainement contribué à ouvrir le débat anthropologique à la considération des multiples significations que cette croyance peut assumer au sein d'une même société. Cependant, à travers les propositions de Turner, on mesure aussi l'importance et l'influence des recherches menées par Evans-Pritchard parmi les

Azande : selon Mary Douglas ces recherches constituent une contribution à la théorie de la connaissance (1970 : xiv).

IX. Edward E. Evans-Pritchard et la sorcellerie des Azande

Comme nous l'avons vu, en anthropologie « la sorcellerie » est une notion qui ne cesse de poser des problèmes. Significativement, toute recherche sur la sorcellerie en Afrique contemporaine doit se confronter avec la distinction classique entre *sorcery* et *witchcraft*, proposée par Evans-Pritchard en 1937. Parmi les croyances à la sorcellerie des Azande, Evans-Pritchard définit « magie » (*sorcery*) les connaissances acquises consciemment, par exemple à la suite d'un apprentissage spécifique. *Sorcery*/magie correspond au mot zande *ngua* : ce dernier désigne, d'après Evans-Pritchard, non seulement la magie proprement dite – qu'il définit comme une « technique dont on présume qu'elle atteint son objet par l'emploi de *médecines* » – mais aussi les médecines, « tout objet dans lequel on suppose que réside un pouvoir mystique », et l'art médical, *leechcraft* (Evans-Pritchard 1972 : 35-36). Compte tenu de cette définition, on comprend comment au cœur de la problématique de la magie il y a l'intention du « magicien » : ce dernier est un *sorcerer*, dans une acception négative, seulement s'il choisit d'utiliser les connaissances qu'il a acquises pour des fins immoraux et destructifs. Dans le cas contraire, lorsque le magicien agit de façon socialement constructive, la notion de *ngua* rejoint le mot anglais *magic*. *Witchcraft*, en revanche, traduit le mot zande *mangu*. Il s'agit du pouvoir psychique du *witch*/sorcier : ce dernier peut le posséder et le « déclencher » à son insu, contrairement au *sorcerer*. *Witchcraft* n'implique pas la maîtrise d'une connaissance spécifique mais, en tant qu'émanation psychique, elle peut être « activée » par des dispositions négatives, par exemple la haine et la jalousie. Comme nous l'avons remarqué pour la figure du magicien, pour le cas du *witch* aussi il se pose le problème de l'intention qui commande ses actes. Seulement, dans ce dernier cas il ne semble pas y avoir d'espace pour un choix délibéré : « Le *witch* en revanche est plus tragique, victime en quelque sorte d'un pouvoir plus fort que lui, hérité, inné ou acquis involontairement dès le plus jeune âge » (Augé, 1982 : 218). Dans les mots d'Evans-Pritchard, « la sorcellerie tend à devenir synonyme des sentiments qui sont supposés la provoquer, d'où vient que les Azandé conçoivent la haine, l'envie et la cupidité aux termes de la sorcellerie, et qu'inversement ils conçoivent la sorcellerie aux termes des sentiments qu'elle révèle » (1972 : 143) Les effets de *witchcraft* sont négatifs : accidents, maladies, mort. Les Azande croient aussi que l'origine de

ce pouvoir psychique se trouve dans le corps des sorciers, notamment dans une substance matérielle située à côté de l'intestin et qu'on pourrait détecter à travers une autopsie[107].

Le succès de la distinction *witchcraft/sorcery* a largement dépassé les intentions initiales d'Evans-Pritchard. Ce dernier avait circonscrit la valeur euristique de cette distinction au cas zande. En même temps, une autre raison avait poussé Evans-Pritchard à insister sur les caractères propres à une sorcellerie/*witchcraft* qui se distingue de *magic* et de *sorcery*. Le titre de la monographie de 1937 n'est pas casuel : dans *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, la magie est reléguée au deuxième plan, tandis que l'attention de l'auteur se focalise sur la sorcellerie – innée, inconsciente et nuisible. Evans-Pritchard s'opposait ainsi à une longue tradition scientifique, qui avait appréhendée la croyance à la sorcellerie dans une perspective intellectualiste et évolutionniste. À partir de *The Golden Bough* de Sir James Frazer, la magie avait été considérée comme une forme de pensée primitive, qui s'adresse à ces mêmes problèmes qui sont débattus par la science occidentale, mais qui ne peut aboutir qu'à des réponses inexactes ou partielles. Dans cette perspective, la méconnaissance des principes sur lesquels se fonde le monde naturel amène les peuples « primitifs » à élaborer des pratiques magiques qui prétendent agir sur le monde naturel et influencer ses règles. Puisqu'elle reconnaît que la science occidentale et la pensée magique s'adressent aux mêmes types de problèmes – auxquels elles donnent des réponses diverses sur la base de différents présupposés logiques – la perspective évolutionniste aboutit inévitablement à une « classification » dans laquelle « magical practices constituted a lower and preliminary form of the Western rational intellect » (Kapferer, 2003 : 5). Cependant, du fait de l'universalité des problèmes auxquels le rationalisme occidental et la pensée magique s'adressent, cette dernière peut être conçue comme un effort intellectuel universel – bien que largement dépassé par la pensée scientifique et philosophique : « In 1930s anthropology, therefore, "magic" indicated a universal act ; "witchcraft", a faulty belief held by "others" » (Pels, 1999 : 241). L'un des objectifs polémiques d'Evans-Pritchard est certainement Bronislaw Malinowski, dont le traitement de la notion de « magie » demeure influencé par l'approche intellectualiste selon lequel « science (and associated logical rationalism) and magical practice necessarily

[107] Les caractéristiques des croyances azande à la sorcellerie sont largement partagées dans l'immense région de l'Afrique centrale, notamment l'idée de la sorcellerie comme organe abdominal (Retel-Laurentin, 1974 : 166). Selon d'autres croyances, à la place de l'organe abdominal il y aurait un petit animal qui, lui aussi, résiderait dans le ventre du sorcier. Comme nous l'avons vu, c'est le cas des Banda, où le mot *ŏndro* – qui désigne la sorcellerie – est apparenté au mot *ndŏro*, « chat sauvage » (Daigre, 1932 : 662 ; Tisserant, 1931 : 354, 536). En tant qu'organe abdominal ou en forme animale, cette conception de la sorcellerie semble « agir, avec des modalités diverses, selon un moyen qui lui est propre et qui correspond globalement au *concept* d'anti-nourriture (…) la sorcellerie agit comme le ver solitaire » (Retel-Laurentin, 1974 : 165) : elle dévore de l'intérieur le corps où elle réside, en minant la santé jusqu'à la mort.

can be aligned along the same axis » (Kapferer, 2003 : 6). En effet, l'anthropologue d'origine polonaise avait publié un essai intitulé *Magic, Science and Religion*, dans lequel la magie était appréhendée à travers une conception « pragmatique » du langage, conçu comme un « moyen d'agir » (Calame, 2002 : 58[108]). Pour Malinowski, la science et la magie interviennent – de façon différente selon les cultures – pour dépasser les difficultés de la vie quotidienne et pour contrôler l'anxiété qui dérive des tentatives d'adaptation à un milieu hostile. Ainsi, la science et la magie agissent « institutionalizing human optimism » : « The function of magic is to ritualize man's optimism, to enhance his faith in the victory of hope over fear. Magic expresses the greater value for man of confidence over doubt, of steadfastness over vacillation, of optimism over pessimism » (1948 : 90). Malinowski proposait une théorie du « langage magique » qui prétendait dissoudre l'irrationalité de la magie, en démontrant que tous les hommes font l'expérience – dès l'enfance – des fonctions pragmatiques de la langue, autrement dit de la possibilité d'influencer à travers le langage le monde qui les entoure.

Dans ses premières publications sur les Azande, Evans-Pritchard a privilégié le terme « magie ». Ce n'est qu'en 1937, avec la publication de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* que la notion de *witchcraft* s'est substituée à celle de *magic* (Pels, 1999 : 241). Le choix de privilégier l'étude de la sorcellerie représente un tournant – et même une provocation – par rapport aux théories que nous venons d'évoquer. Evans-Pritchard n'hésite pas à souligner « l'altérité » de la croyance à la sorcellerie des Azande : ces derniers croient en effet à l'existence de forces extra-humaines, de substances abdominales et de pouvoirs psychiques que la pensée occidentale s'efforcerait inutilement d'interpréter dans des termes rationalistes (ou de reconduire à une généalogie évolutionniste). De plus, loin de tout « optimisme », la sorcellerie est essentiellement une force nuisible, tant pour l'individu qui possède la substance ensorcelante que pour la communauté qui subit ses effets. Finalement, la sorcellerie zande est un pouvoir qui échappe au contrôle du *witch* : ce dernier possède un pouvoir néfaste à son insu, et il le déclenche animé par des sentiments, tels la haine et la jalousie, qui sont profondément anti-sociaux. Si Malinowski et Evans-Pritchard ont essayé – chacun à sa façon – de démontrer que la magie et la sorcellerie ne sont pas si irrationnelles que le soutenaient les tenants du paradigme évolutionniste, l'anthropologue anglais, quant à lui, semble adresser une

[108] « Dans l'effervescence provoquée par des énoncés verbaux découverts et conçus partiellement au moins en tant qu'actes de parole, on a généralement oublié que, dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale, Bronislaw Malinowski avait formulé dans les années 30 une théorie du langage qu'il donne déjà comme « pragmatique ». En décrivant toute une série d'énoncés à caractère performatif telles les formules magiques, les malédictions ou les prières comme de véritables actes de langage, l'anthropologue des Trobriandais pouvait faire de la langue en général un "moyen d'agir" » (Calame, 2002 : 58).

critique plus précise aux fondements logiques de la pensée occidentale et, donc, de l'anthropologie des années 30 aussi.

X. La croyance à la sorcellerie et la sociologie de la connaissance

Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande a contribué de façon décisive à dé-exotiser un sujet qui a été longtemps conçu comme une manifestation d'exotisme et, donc, d'une « mentalité prélogique » et irrationnelle. Les recherches d'Evans-Pritchard parmi les Azande se confrontent nécessairement avec la pensée de Lucien Lévy-Bruhl et, avant lui, d'Émile Durkheim et du groupe de l'*Année Sociologique*. Evans-Pritchard lui-même a reconnu explicitement l'influence de Lévy-Bruhl dans l'évolution de son propre questionnement autour de la sorcellerie[109]. L'anthropologue britannique partage avec Lévy-Bruhl l'intérêt pour ces « représentations collectives » (un concept que le philosophe français emprunte à Durkheim) que les individus acceptent sous l'influence de la société, et qui présentent des caractères « dont on ne peut pas rendre raison par la seule considération des individus comme tels » (Lévy-Bruhl, 1910 : 1 ; sur ce problème, voir aussi Appadurai, 1996 : 5-6). D'accord avec Lévy-Bruhl, il refuse la conception rationaliste de Edward Tylor et de Sir James Frazer selon laquelle les croyances et les pratiques magiques des sociétés « primitives » seraient illogiques, notamment parce qu'elles ne reconnaissent pas le rapport réel entre les causes et les effets (Kapferer, 2003 : 4). Cependant, Evans-Pritchard dépasse l'argumentation de Lévy-Bruhl : lorsque l'anthropologue anglais affirme que la pensée des Azande et leurs croyances à la sorcellerie ne sont pas moins rationnelles que la pensée occidentale – pour mieux dire, il affirme qu'elles participent d'une autre rationalité – il met en question la téléologie évolutionniste qui postulait l'infériorité et le retard des sociétés africaines (Moore et Sanders, 2001 : 6). Nous avons vu plus haut que l'utilisation du terme « magie » – adopté dans les milieux anthropologiques de l'époque – répondait à cette exigence évolutionniste de classification, selon laquelle la magie et la science seraient deux réponses « qualitativement » différentes à un même type de problèmes.

Puisqu'il reconnaît dans les croyances à la sorcellerie une épistémologie, dont on comprend le fonctionnement lorsqu'on connaît les prémisses logiques, la réflexion d'Evans-

---

[109] On se référera ici à un article d'Evans-Pritchard publié en 1934 : « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », *Bulletin of the Faculty of Arts*, University of Egypt, 2, pp.1-36. L'auteur a successivement repris ce texte dans *Theories of Primitive Religion,* Oxford University Press, Oxford, 1965. Sur le contenu de l'article d'Evans-Pritchard, et sur son appréciation de la pensée de Lucien Lévy-Bruhl, on pourra lire Douglas (1970 : xv-xvi ; voir aussi *Purity and Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge and Kegan Paul, 1966 : p.76) et Viazzo (2000 : 102-110).

Pritchard se configure comme une sociologie de la connaissance et des systèmes de pensée (ibid.). L'anthropologue britannique met en question le rationalisme scientifique en démontrant que la sorcellerie zande possède une cohérence interne qui est différente – et qui peut démasquer les limites – des postulats logiques subjacents la connaissance scientifique occidentale. Dans l'exemple célèbre du grenier qui s'effondre soudainement en tuant ceux qui s'abritent sous son ombre, nous pouvons reconnaître une concaténation logique de causes et effets (Evans-Pritchard, 1972 : 103-104). Le grenier s'effondre avant tout parce que ses soutiens sont rongés par les termites ; les Azande savent que des poteaux abîmés peuvent céder, surtout si le grenier est très chargé. Quant aux personnes qui se trouvaient sous le grenier, elles y étaient pour s'abriter dans les heures plus chaudes de la journée. Ici, nous sommes face à deux chaînes diverses de causes et effets. Elles expliquent les événements considérés singulièrement, mais ne peuvent pas rendre compte de leur enchaînement. Pourquoi le grenier – qui tôt ou tard aurait dû s'effondrer – est tombé au moment précis où des personnes de passage se reposaient à son ombre ? Evans-Pritchard écrit : « Nos esprits ne voient qu'un seul rapport entre ces deux faits dont les causes sont indépendantes : c'est un rapport de coïncidence dans le temps et dans l'espace » (ibid.). En d'autres termes, le rationalisme est obligé de recourir à la casualité et à la coïncidence pour accepter ce qui échappe à ses postulats logiques. Par contre, « La philosophie zandé est en mesure de fournir le chaînon qui manque » (ibid. : 194) : la croyance à la sorcellerie intervient pour expliquer non comment un accident a eu lieu, mais pourquoi il s'est produit dans un moment précis et pourquoi il a impliqué une victime en particulier plutôt qu'une autre.

Dans la description ethnographique d'Evans-Pritchard – dont le cas du grenier est l'un des exemples les plus célèbres – la sorcellerie zande nous est proposée comme un « système cohérent », ce qui permet à l'anthropologue britannique de reconnaître non seulement la capacité de l'« Autre » de poser des questions existentielles fondamentales, mais surtout d'élaborer des réponses au même titre du questionnement philosophique occidental (Sanders, 2008 : 110)[110]. Cette perspective représente un tournant par rapport aux théories qui

[110] Dans les mêmes années où Evans-Pritchard effectuait ses recherches parmi les Azande, Ludwig Wittgenstein parvenait à des conclusions très sévères à propos du *misunderstanding* évolutionniste de la « magie primitive ». Pour Wittgenstein « Frazer est beaucoup plus sauvage que la plupart des « sauvages », car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du vingtième siècle » (1967 : 38). Wittgenstein arrive même à proposer une interprétation de l'écriture qui ne peut que nous rappeler le « fétichisme de l'écriture » évoqué par Joseph Tonda, à son tour inspiré de Jacques Derrida : « L'absurdité consiste ici en ce que Frazer présente cela comme si ces peuples avaient une représentation complètement fausse (et même insensée) du cours de la nature, alors qu'ils possèdent seulement une interprétation étrange des phénomènes. C'est-à-dire, leur connaissance de la nature, s'ils la mettaient par écrit, ne se distinguerait pas *fondamentalement* de la nôtre. Seule leur *magie* est autre » (ibid. : 40). Bref, « Frazer serait

interprétaient la magie et la sorcellerie comme des superstitions et des pensées « pre-logiques ». Cependant, la « description ethnographique » elle même a fait l'objet de nombreuses critiques, surtout pour la prétention d'objectivité qui se cache derrière l'énonciation de données ethnographiques présentés comme des « faits bruts », à partir desquels les anthropologues proposeraient des théories et des généralisations. Dan Sperber écrit : « L'emploi d'interprétations en ethnographie est (...) facile à justifier. C'est l'emploi d'interprétations ethnographiques comme données anthropologiques qui pose un problème » (1982 : 24). En se référant explicitement à l'ethnographie d'Evans-Pritchard, Sperber reconnaît et critique le recours à des escamotages rhétoriques (et stylistiques) à travers lesquels la glose à une anecdote devient une généralisation et, donc, une théorie anthropologique (ibid. : 21-24). À propos de la conception du sacrifice des Nuer du Soudan[111], Sperber écrit : « Evans-Pritchard (...) synthétise des données fort diverses : formules convenues, propos occasionnels, réponses d'informateurs, sous-entendus et présuppositions qu'il a cru percevoir, hypothèses, impressions synthèses partielles, etc. Toutes ces données sont des représentations conceptuelles, soit verbales, soit purement mentales (...) L'interprétation qu'il propose de ces représentations contient l'information la plus pertinente qu'il puisse donner (...) et c'est à ce titre qu'il la met en avant. De là à nommer cette interprétation une interprétation du sacrifice Nuer, il n'y a qu'un pas. Du point de vue épistémologique, c'est un pas dans le vide » (ibid. : 30) [112].

Cependant, le même Evans-Pritchard utilise très peu le mot « philosophie » pour se référer aux croyances à la sorcellerie (par exemple dans 1972 : 102, 104, 118 ; à ce propos voir aussi Augé, 1975 : 89, commentaire à la conclusion de *Nuer religion*). Au contraire, il insiste sur un autre aspect crucial de cette pensée : « Avant tout, nous devons soigneusement éviter, en l'absence d'une doctrine indigène, d'édifier un dogme que nous formulerions s'il nous fallait agir comme font les Azandé. Il n'existe pas de représentation minutieuse et cohérente de la sorcellerie qui puisse rendre un compte détaillé de son fonctionnement (...) Le Zandé réalise ses croyances plutôt qu'il ne les intellectualise, et leurs principes s'expriment

---

capable de croire qu'un sauvage meurt par erreur » (ibid. : 38). Pour la traduction française des *Bemerkungen über Frazers « The Golden Bough »* nous avons utilisé la version parue dans *Synthèse*, 17 (3), 1967.

[111] Edward E. Evans-Pritchard, *Nuer religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956.

[112] Pour une critique aux idées de Dan Sperber, lire Calame (2002 : 55) : nous adhérons à cette critique dans la mesure où la dénonciation des limites qui accompagnent toute interprétation – du moment ethnographique à l'abstraction anthropologique – suppose une idée de ce qui est « objectif », et de l'impossibilité pour l'interrogation anthropologique d'atteindre cette « objectivité ». Cette dernière ne nous semble être ni l'objet de la spéculation des anthropologues, ni le sujet des recherches des ethnologues. Pour tout dire, nous estimons qu'en suivant Sperber on risque de reproduire le débat moyenâgeux sur le nominalisme. Dans une ethnographie des faits de sorcellerie, un tel débat aurait des effets désastreux, sinon inutiles, pour la compréhension de ce phénomène actuel et urgent en Afrique équatoriale : c'est à partir de ce problème théorique et méthodologique que nous proposons dans cette étude la notion d'ethnographie « provocatrice ».

par un comportement socialement maîtrisé plutôt que dans des doctrines. D'où la difficulté d'agiter la question de la sorcellerie avec les Azandé, car leurs idées sont emprisonnées dans l'action : on ne peut les citer pour expliquer et justifier l'action » (1972 : 117). Il n'y a donc pas, d'après Evans-Pritchard, une doctrine qui informe l'action, mais seulement une action cohérente avec la croyance, un *socially controlled behaviour* dont le fonctionnement est réglé par la croyance mais dont la justification ne semblerait pas, en dernier ressort, faire l'objet de spéculation de la part des Azande « emprisonnés dans l'action ».

Le fait de reconnaître dans la sorcellerie une pensée réglée par des lois logiques incontournables et spécifiques, contribue non seulement à dé-exotiser cette croyance en tant qu'objet d'analyse ethnographique, mais aussi à mettre en doute les catégories savantes avec lesquelles la discipline anthropologique aborde ce thème. C'est à partir de ces interrogations épistémologiques qu'on mesure l'actualité de l'œuvre d'Evans-Pritchard. Nous pouvons en retracer l'écho dans certaines questions soulevées par les recherches récentes sur la sorcellerie africaine. Bien que séparées par la « tenacious influence of the structural-functionalist paradigm with its obsession with order and internal integration » (Ciekawy et Geschiere, 1998 : 1), les théories d'Evans-Pritchard et le questionnement anthropologique le plus récent nous semblent partager un mouvement de pensée commun qui, *via* l'ethnographie des croyance à la sorcellerie, met en discussion les postulats modernes du rationalisme occidental.

XI. Modernité et sorcellerie

Luise White a écrit que « For people who are interested in the occult (...) this is such an exciting time to work in Africa. This is a time to see these local idioms emerge and insert themselves in larger global circuits and concerns, that there's a certain analytical power in lumping cannibals, men who sell eyeballs, witches, and baboons with shopping bags together» (2001)[113]. Selon L. White, il y a une « newfound authority to describe what's happening on the ground [which] has been more than exciting, it's given us a renewed commitment to scholarship and analysis » (ibid.). Aujourd'hui, la croyance à la sorcellerie est donc au centre d'un double processus : en Afrique, l'idiome de la sorcellerie semble assumer de plus en plus la capacité d'exprimer les conflits sociaux, politiques et générationnels (autrement dit, l'idiome de la sorcellerie possède un certain *analytical power*) ;

[113] Ce texte de Luise White est la transcription d'une communication au symposium *Magical Modernities in Africa* University of Wisconsin, avril 2001. Les exemples cités se réfèrent à l'article de Jean et John L. Comaroff, « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony » *American Ethnologist* 26, 2 (1999), pp. 279-303.

quant aux anthropologues qui abordent le sujet, une réorientation théorique profonde a permis de renouveler le sens de cette croyance en tant que phénomène social total. Cependant, l'idée d'une résurgence des croyances à la sorcellerie, ou d'une prolifération des références aux « forces occultes », pose des problèmes : dans les pages qui précèdent, nous avons toujours écrit qu'il s'agit d'une prolifération « présumée », une voix qu'on recueille sur le terrain et qui pourrait être difficilement confirmée par des données empiriques. Pour démentir ou pour confirmer ces rumeurs du sens commun, un travail comparatif de type historique serait nécessaire, ce qui s'avère souvent difficile, voire impossible : pour le cas des Banda, par exemple, nous ne possédons aucun document pour évaluer les changements « quantitatifs » dans les accusations de sorcellerie des dernières années[114]. Bien sûr, l'enjeu ici ne réside pas tant dans le problème de la « quantification» – augmentation ou diminution des accusations et des soupçons – mais plutôt dans les catégories analytiques à travers lesquelles les anthropologues appréhendent et définissent le changement social. Sally Falk Moore a soulevé ce problème dans le débat qui a suivi la publication d'un article des Comaroff sur les « économies occultes » en Afrique du Sud[115] : « [Les Comaroff] They tell us of « escalating reports of witchcraft and ritual murder, of zombies and Satanism » in South Africa and that « the specter of mystical violence run wild is a caricature of postapartheid "liberty" (...) They talk about the young who « experience postcoloniality as privation ». But surely there was serious privation long before the end of apartheid. One is therefore impelled to ask, when did this "new" reaction start ? How many of these practices were there before ? (...) Were there substantially different "social and moral anchors" in the 1980s, the 1970s, earlier ? » (1999 : 305)[116]. Certains auteurs, en s'appuyant soit sur une bibliographie historique consistant soit sur une longue connaissance du terrain, ont souligné le fait que parmi de nombreuses sociétés africaines la colonisation dans un premier temps et successivement l'indépendance et les crises endémiques contemporaines ont entrainé effectivement une augmentation des accusations de sorcellerie et des recours aux techniques de protection contre les forces occultes (Douglas, 1999 ; Parish, 2001)[117]. Par ailleurs, pour les cas où il est possible établir

[114] Nous avons mené des recherches dans les archives du Commissariat de Police, de la Gendarmerie et de la Prison de Bambari : cependant, à cause des événements politico-militaires des dernières années, les registres que nous avons consultés sont largement incomplets.

[115] Il s'agit du même article auquel fait référence Luise White dans le passage déjà cité.

[116] Florence Bernault écrit : « qualifier la sorcellerie contemporaine de « moderne », sans explorer plus avant les différences entre les manifestations sorcières d'aujourd'hui et le peu que l'on sait des pratiques locales anciennes, rend difficilement possibles comparaisons et perspectives. Sur quoi, par exemple, tient l'affirmation d'une « prolifération » de la sorcellerie contemporaine, si l'on met à part les rumeurs du sens commun ? Quelles mesures empiriques et quels référents permettent de démontrer ce que la plupart des chercheurs dénoncent comme l'accroissement des actes sorciers et la montée des préoccupations populaires ? » (2005 : 24).

[117] Dans un article publié en 1999, Mary Douglas retrace ses nombreux *fieldworks* en RDC entre 1949 et 1987. À propos de ce dernier séjour, elle écrit : « Inevitably over that long period (...) there were many changes. Some

une « chronologie » des accusations de sorcellerie, il semble démontré que ces dernières n'étaient pas moins nombreuses au XVIII et XIX siècle (Latham, 1972). Si l'on revient maintenant à la situation actuelle, de nombreuses recherches ont souligné que dans de contextes sociaux et culturels très différents, l'idiome de la sorcellerie est intégré dans les discours courants sur le pouvoir, le politique, l'économie et l'accès aux ressources. Ainsi, on retrouve l'idiome de la sorcellerie dans la vie politique et sociale indonésienne (Bertrand, 2002 ; 2008), dans les phénomènes de possessions étudiés par Aiwa Ong en Malaisie (1988), parmi les travailleurs des plantations de Colombie dont écrit Michael Taussig (1980) et, de nouveau sur le continent africain, dans l'Afrique du Sud post-apartheid (Ashforth, 1998a, 1998b, 2001, 2005 ; Niehaus, 1998 ; Comaroff et Comaroff, 1999 ; Geschiere, 1996 : 83 ; 2006a). Si l'on accepte d'éteindre les significations du terme « sorcellerie » pour comprendre plus en général les rumeurs sur les manifestations de l'occulte dans la vie politique et économique, on s'aperçoit du fait que la référence à l'invisible n'est pas exclusive du rapport au politique en Afrique : au contraire, elle semble s'inscrire dans un plus ample recours au répertoire de l'irrationnel et de l'occulte ailleurs dans le monde, y compris dans les sociétés occidentales (Ellis et ter Haar, 2004)[118]. John et Jean Comaroff ont écrit : « in these times – the late modernist age when, according to Weber and Marx, enchantment would wither away – more and more ordinary people see arcane forces intervening in the production of value, diverting its flow toward a new elect : those masters of the marked who comprehend and control the production of wealth under contemporary conditions » (2000 : 316). Il s'agit, toujours dans les mots des Comaroff, de la perception des *occult economies* qui agiraient dans la (dé)régulation de la vie sociale, économique et politique ; une expérience qui serait « widely *experienced* throughout the world as intensifying at a frightening rate at present » (ibid.). Les Comaroff se réfèrent ici aux voix plus ou moins incontrôlées sur le commerce d'organes humains, à l'obstination des moyens de communication occidentaux pour les abus sur les enfants, aux analyses pseudo scientifiques sur les expériences de clonage (Comaroff et Comaroff, 1999), et à la panoplie de théories du complot – surtout post-11 septembre (West et

---

were to be expected, some were minor (...) What I did not expect, but should have expected, was the continuing anxiety of the new generation of Catholics about the dangers of sorcery (...) Fear of sorcery had been assimilated into Christian thought and practice and had ballooned right out of control » (1999 : 178). À propos du Ghana, Jane Parish écrit : « anti-witchcraft shrines flourished in colonial Asante (...) Shrines were especially popular among those individuals seeking to take advantage of new business opportunities. Indeed the 1930s and 1940s saw an increase in the number of shrines as witchcraft accusations escalated (...) The pursuit of wealth through the purchasing of fetish from anti-witchcraft shrines was seen as simultaneously dangerous and alluring... » (2001 : 118).

[118] Très opportunément, Stephen Ellis et Gerrie ter Haar rappellent le cas de l'Italie, où les voix sur l'infiltration de loges « déviées » de francs-maçons dans la vie politique du pays se sont poursuivies pendant des décennies : dans les années 90, des enquêtes judiciaires ont démontré le bien-fondé de ces rumeurs et la complexité des imbrications entre la politique italienne, l'économie et la franc-maçonnerie (2004 : 76).

Sanders, 2003). Est-il possible, comme les Comaroff le laissent entendre, de repérer un *fil rouge* qui parcourt les instances et les limites du rationalisme post-illuministe, les désillusions de la postcolonie, les pressions de la globalisation, les promesses du capitalisme finissant, les sursauts des sociétés postrévolutionnaires ? Dans le passage que nous venons de citer, les Comaroff soulignent le mot *experienced*. Nous revenons donc au problème du départ, c'est-à-dire le fait que sur le terrain, dans la plupart des cas, les anthropologues enregistrent des voix et des rumeurs qui relatent une augmentation incontrôlée des activités occultes : « The question of whether witchcraft and resort to occult forces is on increase in contemporary Africa is difficult to answer definitively. Yet what is clear is that many people across Africa – indeed across the globe – are experiencing what they believe to be an upsurge in witchcraft and occult activity » (Moore et Sanders, 2001 : 10). Du point de vue analytique, donc, il est impossible de s'appuyer sur ces *rumors* pour établir avec précision les variations dans le temps des accusations et des soupçons de sorcellerie dans une société donnée[119] (Bernault, 2005 : 24). En même temps, la notion d'« occulte » nous semble trop imprécise pour pouvoir proposer de vastes comparaisons entre des réalités socio-culturelles diverses les unes des autres (Moore, 1999 : 305-306 ; Ranger, 2007). Cependant, en introduisant notre définition de la rhétorique de la dépossession nous avons évoqué les « usages du passé dans le présent » et, en parlant du prophète Ngoutidé, nous avons proposé de distinguer entre la vérité et la sincérité des narrations qui concernent sa figure. Nous reprenons maintenant cette distinction à propos des discours sur la sorcellerie des Banda, dans lesquels l'aspect crucial n'est pas l'insistance sur l'omniprésence des dangers « mystiques » – en tout cas non quantifiable par rapport au passé récent, sur lequel nous ne possédons aucun chiffre précis[120] – mais le fait que cette omniprésence est évoquée dans sa relation à un passé « réinventé » dans lequel, dit on, des connaissances aujourd'hui perdues permettaient de s'opposer ou de maîtriser les forces occultes. Tout en reconnaissant que les cadres des discours et des pratiques relatifs à la sorcellerie sont intimement liés (De Boeck, 2000), les premiers manifestent un « résidu » « that stubbornly remains when all that can be explained has been dispelled » (Ashforth, 1998 : 65). Nous revenons dans le prochain paragraphe sur ce « résidu » dont écrit Ashforth. Les problèmes soulevés par les recherches récentes ne se limitent pas au problème de la

[119] Encore, on devrait s'accorder au préalable sur l'objet d'une telle analyse : comme nous venons de le voir, l'*õndro* banda du début du XX siècle avait peu à voir avec la croyance homonyme que nous avons enregistré un siècle plus tard.

[120] D'après les documents consultés dans les AGCdSE, notre impression c'est que les discours sur la sorcellerie n'étaient pas moins fréquents à l'époque des Pères Tisserant et Daigre qu'aujourd'hui. Cependant, encore une fois le problème serait mal posé, étant donné qu'une même croyance se modifie dans le temps et qu'elle interprète des événements socio-historiques divers d'une époque à l'autre. Ce qui n'exclut de prêter le maximum d'attention au processus que Florence Bernault qualifie de « reformulation du sacré » (2005 : 24, 38).

prolifération des rumeurs sur les activités des sorciers africains : autrement dit, la question cruciale ne concerne pas tant le fait que ces rumeurs sont très répandus en ce début du XXI siècle, quant le fait qu'ils semblent être « constitutifs » de la modernité (Moore et Sanders, 2001 : 12) – et cela contre les prétentions du rationalisme et des théories de la mondialisation.

XII. Les limites de la notion de « modernité »

Dans l'article que nous avons cité, Adam Ashforth reconnaît dans le rapport que ses interlocuteurs sud-africains entretiennent avec les « figures de l'imaginaire » sorcellaire un « résidu » qui résisterait aux tentatives d'explications de la science occidentale. Malgré les efforts des sciences humaines pour traduire l'idiome de la sorcellerie « into locutions expressing reasonableness » (Ashforth, 1998 : 64), la « résilience » de ces croyances « thwarts efforts by simple-minded modernizers to contain what they see as the illusions of witchcraft and sorcery » (ibid. : 65). Dans ce même article, et dans ses ouvrages successifs, Ashforth spécifie que ce « résidu » coïnciderait avec l'insécurité spirituelle des habitants de Soweto. Cette insécurité posséderait un versant épistémique aussi, à son tour influencé par la coexistence, sur le terrain, de plusieurs cadres d'explications des faits de sorcellerie : parmi les autres, ceux des guérisseurs et de la science occidentale, dont l'anthropologie. Bien que l'évocation et la définition de ce « résidu » ne nous semblent pas suffisamment argumentées par cet auteur, il est vrai que l'omniprésence de la sorcellerie dans le tissu socio-culturel de nombreuses sociétés africaines représente un défi aux théories de la modernisation, de la globalisation et de l'homogénéisation culturelle. L'insistance des Comaroff, parmi d'autres auteurs, sur la perception des *occult economies* non seulement en Afrique mais ailleurs dans la « modernité », fait ressortir le fait que « occult beliefs and practices [are] not only contiguous with, but constitutive of modernity » (Moore et Sanders, 2001 : 12). Nous n'insistons pas ici sur cet aspect particulier : en reprenant les observations de S. F. Moore et de F. Bernault, nous avons déjà critiqué la valeur euristique des comparaisons entre des phénomènes si distants les uns des autres, non seulement du point de vue géographique et culturel mais aussi en considération de leurs trajectoires historiques respectives. La valeur de la perspective que nous venons de résumer se mesure moins du point de vue euristique que pour sa portée polémique. L'objet de cette polémique est en effet l'un des héritages le plus controversés de la théorie sociale classique, qu'Appadurai résume ainsi : « One of the most problematic legacies of grand Western social science (...) is that it has steadily reinforced the sense of some single moment – call it the modern moment – that by its appearance creates a dramatic and unprecedented break between past and present. Reincarnated as the break

between tradition and modernity and typologized as the difference between ostensibly traditional and modern societies, this view has been shown repeatedly to distort the meanings of change and the politics of pastness » (1996 : 3)[121]. Sanders, qui cite Henrietta Moore, écrit à ce propos que « Anthropology has long occupied a discursive and practical space defined by West-Other relations, a space that enables both a critical politics and critical ethics vis-à-vis the world in wich we live » (2008 : 111 ; voir aussi Englund et Leach, 2000 : 227). Très opportunément, Sanders reconnaît une proximité épistémologique entre la théorie d'Evans-Pritchard d'un côté et les recherches plus récentes sur la sorcellerie africaine de l'autre. Si la démarche anthropologique se configure comme un « long détour » à travers l'altérité – détour qui inévitablement exige un « retour » criticiste sur les catégories savantes à travers lesquelles le chercheur interprète tant le terrain que son propre *background* académique et épistémologique (Remotti, 1990)[122] – alors le travail d'Evans-Pritchard peut être interprété comme un premier pas critique par rapport aux « feverish attempts (...) to specify and separate the rational from the irrational, truth from mere belief » (Sanders, 2008 : 111). Sans insister sur un point que nous avons déjà analysé, « a closely related anthropological strategy has been to situate the West and the rest within the same temporal and epistemological frame (...) To say as much is to question the teleological assumptions that underpin a host of social sciences theories, those that hinge on idea that modernity destroys traditions (...) If we are all of the same (...) socio-historical moment, then the distance between Us and Other collapses » (ibid.). Pour reprendre la controversée notion wébérienne, il n'y a aucun « désenchantement » du monde dans la mesure où « les mythes et la magie [qui] suivent l'illuminisme dans son fanatisme destructeur, se représentent comme mythes et magie de l'illuminisme lui-même » (Remotti, 1990 : 239 ; voir aussi Appadurai, 1996).

---

[121] Dans le passage qui précède, Arjun Appadurai se réfère aux théories de Comte, Marx, Tönnies, Weber et Durkheim. Cependant, sur ce point en particulier, la pensée de Foucault ne semble pas moins importante ; ainsi écrit Florence Bernault : « L'influence de Foucault (...) nous a habitués à penser le pouvoir en termes de capillarité et de partage, et à lier indéfectiblement subalternes et dominants. Mais l'histoire de la colonisation, sur laquelle ce dernier n'a jamais vraiment réfléchi, a fait plus qu'emprunter au philosophe français. Elle remet aujourd'hui en cause la notion, centrale chez celui-ci, de rupture historique » (2001 : 131). Voir aussi Sanders, (2008 : 111).

[122] L'image du « détour le plus long à travers lequel on s'aperçoit de parcourir la voie la plus courte pour revenir à la maison », est empruntée à Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, New York, 1949 et elle est inspirée de Montaigne (Remotti, 1990 : 65-70 ; voir aussi Calame, 2002 : 61). On se souviendra ici de la provocation de Lévi-Strauss, selon lequel les anthropologues sont tant critiques chez eux, quant conformistes chez les autres (*Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955). Enfin, une référence plus littéraire, mais non moins polémique : il s'agit du texte d'Evans-Pritchard qui regroupe les conférences tenues à l'Université de Cambridge et de Cardiff – texte inclus dans l'édition réduite de *Witchcraft, Oralcles and Magic...*, sous la direction d'Eva Gilles. Voir, en particulier, les conseils de Seligman et de Malinowski à Evans-Pritchard avant son départ sur le terrain.

Nous reconnaissons dans le débat qui précède une base solide pour notre propre réflexion. Cependant, une difficulté majeure parcourt ces perspectives, que nous définissons – avec Harri Englund et James Leach – « The new holism of multiple modernities » (2000 : 228). Selon ces auteurs, la modernité est progressivement devenue un « métarécit » qui risque d'orienter les enquêtes de terrain en exagérant l'élasticité de cette notion pour l'adapter à des réalités qui difficilement se laissent intégrer dans cette perspective (ibid. 226-228). Bref, du point de vue analytique la « modernité » est devenue un paradigme – dans le sens que Thomas Kuhn attribue à ce terme[123] – ou, d'un point de vue moins scientifique, un *buzzword* (ibid. : 226 ; voir aussi Bernault, 2005 ; Rutherford, 1999 ; Sanders, 2008 ; pour une réponse à une partie de ces critiques, Geschiere, 2006b). Cette « surexposition » de la notion de modernité semble témoignée par ses déclinations diverses : elle est *at large* (Appadurai, 1996), « pulvérisée »[124], « multiple », *everywhere* dans l'espace (Comaroff, 1993), mais aussi dans le temps (Moore et Sanders, 2001) : sans oublier le fait que – comme nous le rappelle le titre d'un ouvrage célèbre de Bruno Latour – probablement nous n'avons jamais été modernes[125].

XIII. La dépossession et la « tradition de l'invention »

La notion de dépossession renvoie simultanément au débat théorique qui précède et à notre expérience de terrain. Parmi les Banda, nous l'avons vu, parler de la sorcellerie signifie avant tout évoquer le souvenir du passé et de la tradition – *manderœ*. Plus précisément, nous avons écrit qu'il s'agit d'une vision « fantasmée » du passé, qui s'appuie plus que sur l'*history* sur la *story*, la reconstruction du passé récent à travers l'influence décisive de la « bibliothèque coloniale ». Ce que nous définissons « rhétorique de la dépossession » est certainement une expérience contemporaine – ne fût-t-il parce que nous élaborons cette notion à partir de données de terrain récentes. Aussi, il s'agit d'une expérience contemporaine parce que l'évocation du passé est soumise à des intérêts et à des préoccupations actuelles, dont la « prolifération » présumée de la sorcellerie est l'une des manifestations les plus éclatantes.

---

[123] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

[124] Nous faisons référence ici à la traduction italienne de *Modernity at large*, dont le titre signifie « Modernité en poudre », ou « pulvérisée ».

[125] Le livre de Bruno Latour est, bien entendu, *Nous n'avons jamais été modernes – essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991. Nous avons ainsi résumé un certain nombre de perspectives. D'une manière plus articulée, Harri Englund et James Leach écrivent : « Three (...) assumptions are usually made explicit. The first is that modernity, full-fledged and recognizable, is everywhere. This assumption precludes teleology ; some parts of the world are not somehow less modern than others. The second is that the institutional configuration of modernity cannot be defined in advance. The analyst may choose to highlight witchcraft in one setting, aesthetics in another, and political economy in a third, but through the abstractions of reenchantment and dedifferentiation (...) they all are so many illustrations of particular modernities. The third is that diverse cultures persist, offering, according (...) local responses to global processes » (2000 : 228).

Cependant, la dépossession n'est pas « moderne », pour deux raisons distinctes. Premièrement, on ne saurait pas reconnaître dans l'histoire banda au tournant de XX siècle un moment moins crucial dans la formation de l'insécurité actuelle que les « événements » des années 1996-2003, ou les enjeux socio-économiques de la politique récente. En reprenant un passage des Comaroff, nous avons cité le *poor farmer* du Botswana, selon lequel les choses modernes se trouvent toujours dans un autre village, un peu plus loin. Or, parmi les Banda, il y a toujours un village – plus au nord ou à l'est : leurs régions d'origine – où on pratiquerait encore l'initiation *ganza*, où il y aurait des loges *semalì*, où les secrets pour maîtriser la sorcellerie seraient encore connus. Ce qui n'a pas manqué de nous entrainer dans de longues pérégrinations dans toute la Préfecture de la Ouaka, avant de comprendre la valeur analytique à attribuer à ces voix. En deuxième lieu – nous l'avons vu dans le chapitre précédent – les procédés d'invention de la tradition qui soutiennent la rhétorique de la dépossession ne sont pas une innovation, mais ils s'inscrivent plutôt dans une continuité avec le passé qu'on peut qualifier de « tradition de l'invention » (Guyer, 2000). Dans notre perspective, les différences entre le passé et le présent demeurent intactes : ici, il n'est pas question de dissoudre ces différences dans une « continuité » qui analytiquement présenterait les mêmes difficultés que la « modernité ». Pourtant, Mbembe (2000b) nous rappelle que la lamentation sur la dépossession – dans sa forme rhétorique – est le produit des « spectres » de l'esclavage, de la colonisation et de l'apartheid (ce dernier étant ici assumé dans le sens des politiques d'exclusion). *Contra* l'idée d'une rupture historique, les fantasmes du (dés-)enchantement du monde, et la possibilité d'une « origine » comme innovation (moderne), nous mobilisons une notion de dépossession qui interroge la « provenance » des discours actuels sur la sorcellerie[126]. Ces discours – déclinés dans les formes rhétoriques de la « lamentation » et de l'insistance sur la « prolifération » – interrogent certainement le présent et le passé, mais d'abord la façon dont ce dernier a été construit dans une tradition selon des intérêts et des exigences du présent. « To put it differently, we must remain mindful of the pre-theoretical proclivities that inhere in our current conceptual languages, and ask a complementary but often sidelined or silenced set of questions about non-ruptures and historical continuities, and how these things might be enticed analytically centre stage » (Sanders, 2008 : 123).

Pour illustrer ce que nous venons d'écrire, un « retour au terrain » s'avère indispensable.

[126] L'opposition entre « origine » et « provenance » est empruntée, bien entendu, à Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à J. Hyppolite*, PUF, Paris, 1971

XIV. Sorcellerie, innovation

Peter Geschiere, dans son étude désormais classique sur la modernité de la sorcellerie parmi les Maka du Cameroun, écrit : « Les discours des Maka intègrent sans cesse des emprunts à l'étranger. Des rumeurs sur de nouvelles formes de sorcellerie qui seraient introduites par des gens d'ailleurs se répandent comme de vraies épidémies dans la région et créent une véritable panique justement parce qu'on ne se sent pas protégé contre de pareilles nouveautés (…) Des influences plus modernes sont intégrées aussi facilement (…) Un procédé nouveau a donc une valeur tactique considérable. Il peut servir à surprendre l'adversaire et à contourner ses « blindages ». L'innovation continue du *djambe* [la sorcellerie] est un vrai leitmotiv dans le discours des Maka » (1995 : 79). De tels procédés d'emprunts et d'innovation sont répandus parmi les Banda aussi. Les sorciers qui volent en France sur des « avions mystiques », ceux qui transforment leurs adversaires en bêtes de trait pour les faire travailler dans des plantations, ceux qui – poussés par la jalousie – adressent la foudre sur la maison de leur voisin de quartier : ce sont autant de « figures de l'imaginaire » banda qui réélaborent les problèmes de la richesse, de la réussite personnelle, de l'échec, de l'accès aux ressources et au pouvoir. Ces problèmes dépendent largement de la conjoncture économique et politique du pays : ainsi, dans l'imaginaire de la sorcellerie s'expriment des tensions individuelles et collectives actuelles, tandis que l'imaginaire lui-même se transforme en suivant les changements profonds qui affectent la société centrafricaine. Dans notre étude, il n'est pas question d'opposer deux croyances, l'une qui se voudrait « traditionnelle » et l'autre « moderne » : nous avons vu plus haut que la notion de « sorcellerie » – ainsi qu'elle est utilisée aujourd'hui en Centrafrique, par exemple dans le Code pénal centrafricain[127] – est le résultat de l'hybridation entre des idées occidentales (introduites avec les premiers explorateurs, colons et missionnaires européens) et une croyance préexistante. Une sorcellerie banda « traditionnelle » n'a jamais existé. En revanche, parmi les Banda comme ailleurs en Afrique : « At different times, in different places, and in different ways, the occult and modernity have gone hand-in-hand »[128] (Moore et Sanders, 2001 : 11).

Par rapport à l'expérience de terrain évoquée par Geschiere, nous établissons une différence au niveau de la « panique (…) parce qu'on ne se sent pas protégé contre de

[127] Rappelons ici que selon l'article 162 du Code Pénal centrafricain : « Sera puni d'un emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de 100.000 à 1.000.000 de francs quiconque se sera livré à des pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ou aura participé à l'achat, à la vente, à l'échange ou au don des restes et ossements humains ».

[128] Ce passage de Henrietta L. Moore et Todd Sanders est bien évidement soumis à nos objections à propos de la notion de « modernité ».

pareilles nouveautés ». L'imaginaire sorcier s'organise autour d'un sentiment de faiblesse et de vulnérabilité. Ce sentiment est certainement accentué par la situation de crise avancée de plusieurs sociétés africaines, par les difficultés socio-économiques, la fragilisation de l'État, l'instabilité politique chronique. Ainsi, les rumeurs courantes sur les activités nocturnes des sorciers peuvent êtres appréhendés comme « une interprétation mystique de la globalisation par le bas »[129]. Seulement, les sentiments de faiblesse et de vulnérabilité se définissent par rapport à une « altérité » qu'on fatigue à maîtriser et dont on se sent dominé. Tandis que nous pouvons repérer cette « altérité » dans les situations de crise aigüe évoquées et dans les pressions exercées par la globalisation, cela n'exclut que d'autres événements, d'autres crises et d'autres « modernités » agissent dans la formation de l'imaginaire sorcier et dans le déploiement des soupçons et accusations actuels.

Au mois de juin 2005, à Bakala, une petite ville à 90 Km au nord de Bambari, nous avons visité les ruines de l'ancienne école locale. Elle était déjà croulante lorsque, en pleine saison de pluies, un orage abattit les murs et la foudre brûla la toiture. Pendant un entretien avec le directeur de l'école, celui-ci nous expliqua que la vraie cause de la destruction était un vieux, habitant seul à quelques kilomètres de la ville. Ce dernier se serait transformé alternativement en orage, en tonnerre et en foudre afin de démontrer ses capacités « mystiques » qui avaient été mises en doute lors d'une discussion précédente. Pendant l'entretien, le directeur retrace ainsi les événements :

> « Vous voyez l'école qui est là, c'est un gars qui s'est transmis [transformé] en foudre pour démontrer sa capacité. C'est lui qui a fait ça. Il a discuté avec quelqu'un, il dit bon, il va démontrer la capacité physique, bon, il s'est transformé en tonnerre, c'est ça, pour enlever la toiture »
>
> « Il a détruit l'école, elle n'a plus de toiture »
>
> « Oui, la toiture (…) le gars s'est transformé en foudre et il est venu, un jour… enfin, il s'est transformé en pluie et puis la foudre est venue enlever la toiture. C'est parti d'une discussion. Or, cette partie [cette capacité] devait retourner à quelqu'un [devait réussir à quelqu'un], à une génération (…). Mais, pour transmettre ça à quelqu'un c'est un peu difficile. C'est là la seule partie que… qui n'est pas bon. Nous les

[129] Nous empruntons cette formule à un texte récent de Florence Bernault (2005 : 34) que nous avons déjà cité *in extenso*. Rappelons que dans ce texte l'auteur prend position contre certaines limites de l'approche modernité et sorcellerie.

> Centrafricains, surtout les Banda ne veulent pas transmettre cette partie de richesse à nos descendants. C'est ça qui est un peu difficile »[130]

La destruction de l'école de Bakala, le vieux sorcier capable de se transformer en foudre, les protagonistes de la « discussion » à l'origine des événements restent ici en second plan. Un argument surtout hante le discours du directeur : la transmission « manquée » de ce pouvoir exceptionnel d'une génération à l'autre. Ainsi, il ajoute :

> « La transmission… d'un totem à un descendant, non ! C'est pas facile, pas facile. Ça ne se fait même pas »

Dans le discours du directeur, nous retraçons un glissement subtil. Détruire une école – que ce soit à cause d'un orage ou des pouvoirs d'un vieux « sorcier » – n'entraîne pas de conséquences positives pour la communauté ; en plus, si l'on attribue l'intentionnalité de l'effondrement aux mauvaises intentions d'une personne, on pourrait s'attendre la condamnation du coupable, de sa malveillance, de ses « pouvoirs ». Au contraire, le directeur renverse cet argument et il se plaint qu'un « totem » si puissant n'est pas transmis d'une génération à l'autre. Le « totem » représente le corpus de connaissances maîtrisé par le vieux qui aurait détruit l'école. Les « pouvoirs sorciers » sont définis « richesse ». Les générations actuelles ne jouissent pas de la richesse qui a permis au vieux sorcier de détruire l'école de Bakala.

De pareils témoignages, évoquant la « jalousie » des vieux qui s'opposeraient à l'« évolution »[131] des nouvelles générations, ne sont pas exclusifs du milieu banda[132]. Au contraire, la littérature anthropologique récente, en liant les croyances à la sorcellerie aux problèmes de la réussite personnelle et de l'accès aux ressources et au pouvoir, insiste sur le caractère *double-faced* de cette croyance : sur le terrain, la sorcellerie est évoquée à la fois comme un principe égalisateur et comme un moyen supposé d'accumulation des richesses et

---

[130] Entretien recueilli à Bakala, le 25 juin 2005.

[131] Sur la notion d'« évolué » nous renvoyions au chapitre que Joseph Tonda consacre à « Les déficiences identitaire de l'évolué », dans *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (2002a : 105-107). Pour la trajectoire historique de la notion d'« évolué » dans l'Afrique francophone, se référer à Cooper (2008 : 66). Pour l'utilisation du terme « évolué » dans l'AEF et plus en particulier dans l'ancien Oubangui-Chari, voir M'Bokolo (1981 : 404).

[132] Le contraire ne semble pas moins vrai : si on parle avec des personnes âgées, elle soutiennent que les jeunes – surtout ceux qui quittent le pays – s'opposent à l'évolution de la RCA. Ainsi, à Bambari on nous a expliqué qu'à Berberati, dans l'ouest du pays, serait diffusée une forme de sorcellerie communément appelée « vivre heureux, mourir jeune » : il s'agit des jeunes qui partent pour le Cameroun et qui reviennent en RCA riches, sur des grandes voitures. Soudainement ils meurent, le plus souvent dans un accident de voiture. Au Cameroun, ils auraient acheté « mystiquement » leur richesse, auprès de sorciers renommés du pays : la mort serait le prix à payer pour jouir brièvement de cette richesse. Bien entendu, il est probable qu'à Berberati circulent des voix similaires à propos des jeunes de Bambari.

du pouvoir (Geschiere, 1995 : 164). Quant à nous, en utilisant le concept de dépossession – par exemple pour analyser le discours du directeur de l'école de Bakala – nous voulons marquer une différence par rapport à certaines limites de cette approche au fait de sorcellerie : l'insécurité spirituelle et matérielle qui soutient la croyance à la sorcellerie ne résulte pas seulement de ce qu'on ne maîtrise pas, ce qu'on ne possède pas et sur lequel on n'exerce aucun contrôle, mais aussi de ce qu'on ne maîtrise *plus*, ce qu'autrefois on possédait et qu'aujourd'hui – dit on – on aurait perdu.

XV. La modernité de la sorcellerie en question

La « modernité de la sorcellerie » – malgré les difficultés qui découlent du rapprochement entre ces deux notions – a permis aux anthropologues de recentrer cette croyance en tant qu'objet ethnographique et d'en renouveler le sens en tant que « fait social total » (Ciekawy et Geschiere, 1998 : 3). À partir des recherches inaugurales de Michael Taussig (1980), de Michael Rowlands et Jean-Pierre Warnier (1988), de Jean et John Comaroff (1993) et de Peter Geschiere (1995), la référence à l'occulte est apparue de plus en plus comme un fait majeur de la vie sociale, économique et politique de nombreux États africains et ailleurs dans le monde. De ce point de vue, la République centrafricaine ne fait pas exception. L'urgence de ce rapport aux forces occultes « semble s'afficher en Afrique dans tous les secteurs modernes (politique, sport, milieu d'affaires) » (Geschiere, 1995 : 19). Bref, la sorcellerie a été appréhendée en tant que « catégorie incontournable de la vie publique et privée » africaine (Bernault et Tonda, 2000 : 5) : mais cela en dépit des dérives culturalistes, des références exotisantes à la « tradition », et surtout dans une perspective de confrontation critique avec les théories anthropologiques qui dans le temps avaient abordé le sujet (Kapferer, 2003).

Le succès du binôme « modernité et sorcellerie » en a fait rapidement une matière *bonne à penser*, souvent au-delà des intentions des auteurs qui prônent l'adoption de cette perspective[133]. Affirmer que la sorcellerie est une croyance « moderne » ne signifie pas

[133] Todd Sanders resume la « vulgarisation » de la perspective *modernité et sorcellerie* comme il suit : « Analyses begin with a simple and anthropologically appealing proposition, the idea that modernity, neoliberalism or globalization does bad things to good people. (…) this popular notion (…) often provides the taken-for-granted and hence untheorized foundation upon which such analyses are erected. The analytic strategy then becomes one of producing ethnographic evidence to support this point (…). Such tautology is often greeted by academic applause (…) because they reconfirm both what we thought we already knew and would like to believe about the world, as well as the broader anthropological sensibilities that underpin such knowledge claims » (2008 : 108-109).

seulement en reconnaître l'actualité. Cette dernière est loin d'être une innovation récente, voir une « résurgence du traditionnel », si déjà en 1937 Evans-Pritchard peut écrire : « Je n'ai pas eu de peine à découvrir ce que les Azandé pensent de la sorcellerie (…). Ces idées et ces actes sont à la surface de leur vie (…). Tout Zandé est une autorité en fait de sorcellerie. Inutile de consulter des spécialistes ; inutile même de poser des questions aux Azandé, car l'information découle d'abondance de situations qui se reproduisent fréquemment dans leur vie sociale : il suffit de regarder et d'écouter » (Evans-Pritchard, 1972 : 53-54)[134].

Cependant, il y a une différence entre l'omniprésence et l'actualité de la croyance dont écrivait Evans-Pritchard dans les années 30, et la « catégorie incontournable de la vie publique et privée » avec laquelle se mesurent les anthropologues aujourd'hui : l'actualité et l'urgence de la sorcellerie dont il est question ici semblent être bien plus des qualités du rapport à ces croyances et non, nécessairement, des croyances elles-mêmes. Autrement dit, le problème crucial est moins le diagnostic quantitatif de l'omniprésence du « mystique » dans la vie sociale africaine, que la compréhension des dynamiques sous-jacentes dans les représentations actuelles de la sorcellerie. Ainsi, nous l'avons vu, l'importance euristique accordée aux « rumeurs » sur la prolifération de la sorcellerie peut faire l'objet d'une critique partageable (Bernault, 2005 ; Moore, 1999), à condition de reconnaître que ce qu'on convient d'appeler « radio trottoir » – qui relate et amplifie ces rumeurs – est lui aussi un phénomène historiquement situé[135]. La rumeur de sorcellerie n'est pas une innovation « moderne » dans la mesure où elle réélabore une expérience historique d'assujettissement et d'exploitation à travers le registre du grotesque, de l'ironie et de la vulgarité (Mbembe, 2000).

À Bambari, au mois d'avril 2005, nous avons interviewé un ancien maire de la ville à propos d'une épidémie récente d'accusations de sorcellerie qui s'était déclenchée dans la ville. À l'origine de cette épidémie, il y avait une jeune fille qui, à la suite d'une maladie, se disait capable de « dénoncer » les sorciers, inspirée par des visions religieuses. Il s'agit de la même affaire sur laquelle nous reviendrons longuement dans le Chapitre VI : nous analyserons en particulier les enjeux politiques qui mobilisèrent les protagonistes de ces

---

[134] La valeur ethnographique de cet énoncé est en tout cas soumise aux considérations de Clifford Geertz (1988) et de Dan Sperber (1982), entre d'autres, sur la façon dont Evans-Pritchard a « construit » son propre objet ethnographique. Sperber, en particulier, a critiqué, dans l'écriture de l'anthropologue britannique, la présence d'un schème organisé autour de l'anecdote – c'est-à-dire ce que, illusoirement, nous est présenté comme *draw data* – la glose à l'anecdote, et la généralisation (ibid.). Le passage cité de *Witchcraft, Oracles and Magic*..., est certainement un exemple de ce « mouvement » discursif de l'anecdote ethnographique à la généralisation anthropologique. Sur l'importance que Lévi-Strauss attribuait au cheminement qui conduit de l'ethnographie à l'anthropologie, lire 1958 : 386-389.

[135] Sur le rôle joué par « radio trottoir » dans la construction des rumeurs de sorcellerie, et sur son influence dans la vie politique de nombreux états africains lire – entre d'autres – Bazenguissa-Ganga (à paraitre), Fisiy et Geschiere (2001 : 241).

événements. L'ancien maire de Bambari, interrogé à propos des « méfaits » des personnes accusées de sorcellerie, fait confiance aux visions de la jeune fille et il se dit convaincu de leur culpabilité. Lorsqu'il essaie de nous expliquer les « signes » à travers lesquels on reconnaît un sorcier, il hésite à nous fournir des exemples ; il choisit alors de citer une célèbre émission radio[136] :

> « Qu'est-ce qu'ils faisaient les sorciers dans votre quartier ? »
>
> « Ils font leur travail ! Ils détruisent les gens, mangent la chair humaine, transformée évidemment »
>
> « Ils transforment la chair humaine… »
>
> « Oui, oui. En votre présence, vous ne pouvez pas voir ça. Quelquefois on vous présente [on vous offre à manger] des choses que… qui vous dégoûtent ! Mais au fond, c'est de la chair humaine. Tenez ! Si vous aviez écouté « Africa nº 1 », on parlait des sorciers et tout ça tout récemment. Mais vous alliez dire : mais c'est pas possible ça ! »

Ce qu'il y a de « moderne » dans ce témoignage oral n'est pas – cela va de soi – la référence à une émission radio[137] : bien plus importante est la tentative de rendre croyable la description des sorciers « anthropophages » à travers l'autorité des médias, et cela dans une situation où il faut répondre aux questions d'un chercheur européen qui – l'on présume – se montrera « sceptique »[138]. Dans cet extrait d'entretien, plus que la référence aux sorciers qui « détruisent les gens » nous soulignons l'effort pour « affirmer » une vérité face à celle des

---

[136] Il s'agit de « Triangle », l'émission animée par Patrick Nguema Ndong sur Africa nº 1, que l'on peut écouter dans une large partie de l'Afrique, en Europe et, en *streaming*, partout dans le monde. On pourra mesurer l'influence de cette émission à partir d'un article, entre autres, paru dans le quotidien centrafricain *Le Citoyen*, le 14 avril 2006, consacré à une affaire de sorcellerie qui se produisit le jour précédent : « Bangui est en passe de se transformer en Bangos, la ville imaginaire, crée par l'imagination fertile de notre confrère Patrick Ngéma-Ndong, de AFRICA nº 1, ville dans laquelle il ne se passe que des choses incroyables et inimaginables au point de se dire que l'Afrique est vraiment profonde » (article signé par J. C. Zounguéré). Toujours sur Africa nº 1, l'émission « Africa vie », animée par Bruce Walker Mapoma, aborde régulièrement les thèmes de l'occulte et de la sorcellerie.

[137] Cependant, il semble important rappeler qu'à Bambari les quotidiens imprimés à Bangui ne sont pas disponibles, et il n'y a pas de télévision – sauf dans certaines Missions Catholiques. De temps en temps, normalement à l'occasion de matchs de football, des téléviseurs sont apprêtés dans les cinémas de la ville, là où quotidiennement on diffuse des films en DVD. À l'époque de cet entretien, Bambari n'était rejointe non plus par la téléphonie portable. Deux appareils fixes desservaient les 40.000 habitants de la localité.

[138] En juin 2005, M. Frameau, l'un des accusés de sorcellerie dans l' « affaire » du mois d'avril précèdent, nous expliquait dans les termes qui suivent le culte que les Banda rendent aux « mânes » (en banda, *ngãndro*) : « Quand quelqu'un dort et il voit en songe, ou en rêve, le bonhomme [le défunt] – ça vous arrive même à vous les Blancs, vous voyez des gens qui sont morts – (…), alors il sort, il dit *me wu ngãndro,* j'ai vu tel type vivant [j'ai vu le défunt]! Alors [les gens] viennent, ils parlent : qu'est-ce que la conversation qu'il a eue avec ce *ngãndro* là ; il la raconte et puis on va offrir de quoi sur cet arbre-là, le *ngãndro* là. Et c'est vrai… je vous dis que… Je vous raconte une belle histoire, que vous n'allez pas croire, bien sûr, et que c'est vraie ! J'ai raconté ça à la Radio Linga ». La Radio Linga est une radio locale qui diffuse à Bambari.

autres : en l'occurrence celle de la « science » occidentale que nous représentions[139]. On voit s'étaler ici les nombreuses tensions qui accompagnent toute «situation d'énonciation » du problème sorcier (Favret-Saada, 1977), que cela se passe dans la cour d'une maison à Bambari, dans une salle de l'Université de Bangui, lors d'un Colloque International ou pendant les émissions radio consacrées au sujet[140].

Dans l'ensemble, ces « situations d'énonciation » obligent à repenser la démarche ethnographique portant sur la sorcellerie. Cette remise en question nous semble généralement ignorée par les travaux récents sur la sorcellerie en Afrique.

XVI. L'ethnographie de la sorcellerie comme *provocative situation*

L'anthropologue allemande Heike Behrend débute sa monographie sur le Mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena, protagoniste d'une guerre de plusieurs années contre le gouvernement ougandais de Kampala, avec un chapitre intitulé « Les soucis d'une ethnologue ». Nous rappelons avant tout le contexte dans lequel H. Behrend a mené ses enquêtes de terrain. En 1986, une jeune femme, Alice Auma, organisa une armée nommée *Holy Spirit Mobile Forces*. Alice était possédée par une panoplie d'esprits : le plus important, Lakwena, était l'esprit d'un italien mort pendant ou après la Deuxième guerre mondiale. Parmi les autres on comptait Wrong Element des Etats-Unis, Ching Po de Corée, Franco du Zaïre. Alice menait un double combat : « Dans un contexte de menace extrême, tant interne qu'externe, Alice débuta une guerre contre le mal. Il était à la fois ennemi extérieur – l'armée du gouvernement, la *National Resistance Army* – et ennemi intérieur sous la forme de soldats impurs, de sorciers » (Behrend, 1997 : 23). À la vue des premiers succès, ils se joignirent aux soldats d'Alice des ressortissants d'autres mouvements de résistance, des paysans, des étudiants et des professeurs, des hommes d'affaires, des femmes. La stratégie militaire des *Holy Spirits Mobile Forces* s'appuyait sur des rituels de purification « anti-sorcellerie », sur une longue série d'interdits, et sur une complexe cérémonie d'initiation. À la tête de son

---

[139] Une longue série de préjugés – probablement inévitables – nous a devancés lors de nos séjours de terrain. Elle est bien résumée dans la formule avec laquelle un Maître du Tribunal de Grande Instance de Bambari nous a accueillis à chaque rencontre : « Voilà, un Italien cartésien ! ».

[140] Toutes les « situations d'énonciation » citées se réfèrent à des expériences que nous avons vécues sur le terrain. En plus de nos enquêtes de terrain à Bambari, et de l'omniprésence de la radio dans la quotidienneté africaine, deux colloques ont eu lieu à Bangui : en mai 2006, *La sorcellerie en Centrafrique aujourd'hui* – organisé par l'Université de Bangui et l'Université de Provence ; au mois d'août 2008, *Sorcellerie et Justice en République centrafricaine*, organisé par l'Université de Bangui en collaboration avec le Ministère de la Justice, avec l'appui technique et financier de l'UE, du Bureau de l'Organisation des Nations Unies en Centrafrique (BONUCA) et de l'UNICEF.

armée, Alice obtint des succès militaires importants ; à la fin de 1987, les *Holy Spirits Mobile Forces* furent défaites dans des batailles décisives contre les milices de Kampala. Alice trouva asile politique au Kenya. Cependant, la guerre dans le nord de l'Ouganda continua : l'esprit Lakwena s'empara du père d'Alice et, successivement, de Joseph Kony.

Dans une vingtaine de pages très denses, Behrend introduit les problèmes épistémologiques soulevés par son étude. Ces pages ouvrent à des interrogations cruciales pour notre approche théorique au problème de la sorcellerie en Afrique centrale. En particulier, nous nous arrêtons sur les problèmes soulevés par une démarche ethnographique conçue comme *provocative situation*. La question du rôle que les anthropologues jouent aujourd'hui, en Afrique et ailleurs, dans la « construction » de la sorcellerie en tant qu'objet ethnographique, demeure marginale dans le questionnement récent sur la « prolifération » de la sorcellerie. L'anthropologue italienne Alice Bellagamba écrit : « on pourrait argumenter que ni Geschiere ni les autres auteurs qui, à la fin du XX siècle, ont recommencé à s'occuper de la sorcellerie en Afrique on suffisamment réfléchi sur leur propre rôle d'auteurs dans la construction de la connaissance ethnographique (...) Les suggestions de l'anthropologie dialogique, et l'importance de documenter comment la subjectivité de l'anthropologue contribue à former l'objet de ses propres recherches, demeurent sur le fond de cette génération d'études, sans être pleinement développées » (2008 : 179 ; voir aussi Calame, 2002 : 60-63). Dès lors, ce moment criticiste s'avère important pour comprendre la formation de la « rhétorique de la dépossession », dans la mesure où cette dernière réélabore un rapport averti comme déficitaire à l'altérité, compris ce que Ashforth définit une altérité « épistémique », sur laquelle la science occidentale exerce une influence importante.

Parmi les « soucis des ethnologues » qui travaillent sur ce sujet il y a certainement le fait que les « discours sur la sorcellerie » ne sont jamais neutres. Ces discours possèdent un pouvoir réel et spécifique : les personnes avec lesquelles on en parle, ce qu'on choisit de dire et ce qui reste non-dit, les conditions d'énonciation de soupçons et accusations ne sont pas des aspects indifférents de ces discours (Favret-Saada, 1977 : 25-30). Dans le bocage français, en Centrafrique ou en région parisienne, l'ethnologue se confronte avec « un univers où parler (ou écrire) c'est faire » (Kuczynski, 2008 : 242). De plus, le « faire » en question coïncide largement avec l'exercice de la violence, qu'elle soit « violence de l'imaginaire », violence des accusations ou, souvent, la violence des exécutions publiques des sorciers présumés. La démarche ethnographique, confrontée à ce genre de situations, cesse d'être « observation

participante » pour devenir *provocative situation*[141]. Behrend écrit : « Dans une ethnographie (portant sur la guerre), l'exigence post-moderne d'hétérogénéité (…), d'interprétations qui ne produisent pas seulement des oppositions mais tiennent également compte de ce qui s'ajoute ou s'interpose, est difficile à respecter car c'est effectivement en opposition que l'on pense et en s'opposant à quelque chose que l'on agit » (1997 : 33). L'ethnographie sur la sorcellerie doit se mesurer elle aussi avec des « oppositions »[142] : enquêter sur le sujet signifie, avant tout, « provoquer ». Dans l'extrait d'entretien avec l'ancien maire de Bambari, un « non-dit » parcourt le bref dialogue que nous avons cité : il s'agit de la réticence de notre interlocuteur, qui ne veut pas s'attarder sur la description des sorciers anthropophages pour « cautionner » la vérité de son histoire face au scepticisme de la *doxa* européenne. L'ethnographie de la sorcellerie se mesure nécessairement avec ces « contre discours » qui s'appuient – au préalable – sur l'appropriation de la part de la population des catégories épistémologiques de la science ethnographique : ce qui, dans l'entretien cité, amène notre interlocuteur à s'opposer avec méfiance à nos questions « indiscrètes » sur les activités nocturnes des sorciers. Cette appropriation, qui soutient les provocations et les oppositions d'une ethnographie de la sorcellerie, constitue un aspect central de cette croyance. Behrend présente des exemples convaincants de *feedback*, c'est-à-dire les procédés à travers lesquels la population du nord de l'Ouganda s'approprie de la « bibliothèque coloniale » et la restitue à l'ethnologue sur le terrain : « En m'entretenant avec des vieux Acholi (…), je dus constater que mes interlocuteurs avaient lu et me parlaient de livres et d'articles écrits par des missionnaires, des ethnologues et des historiens sur leur culture et leur histoire. Leurs réponses ne m'offraient donc pas tant un savoir authentique mais plutôt celui de mes propres collègues, et donc en un certain sens le mien » (ibid. : 28). Nous verrons plus loin que parmi les Banda un procédé majeur de *feedback* concerne l'association *semalì*, dont les descriptions actuelles calquent de façon étonnante celles qu'en donnèrent les Pères Daigre et Tisserant ainsi que l'administrateur colonial Félix Éboué. Aujourd'hui, les phénomènes de *feedback* participent à juste titre des

---

[141] Selon Jeanne Favret-Saada, le fait que « en sorcellerie, l'acte c'est le verbe » a des conséquences immédiates sur l'exercice du métier d'ethnographe. Si l'attaque de sorcellerie « peut se résumer à ceci : une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera désigné (...) comme sorcier est interprétée (...) comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait » ; si, par ailleurs, « le désenvoûteur prend sur lui cette parole autrefois adressée à son client et la retourne à son émetteur initial », alors c'est toute la pratique ethnographique – comme collecte d'informations – qui est remise en cause (Favret-Saada, 1977 : 25-26). Ainsi continue cet auteur : « Pour que l'ethnographie soit possible, il fallait, au moins, que l'enquêteur et l'indigène s'accordent à reconnaître à la parole une fonction d'information (...) Or la sorcellerie, c'est de la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information (...) Il est littéralement incroyable d'informer un ethnographe, c'est-à-dire quelqu'un qui assure ne vouloir faire aucun usage de ces informations (...) quiconque se met en position de dire est redoutable » (ibid.).

[142] Dans le chapitre intitulé « Quand la parole, c'est la guerre », Jeanne Favret-Saada précise : « Il n'y a pas de position neutre de la parole : en sorcellerie, la parole c'est la guerre. Quiconque en parle est un belligérant et l'ethnographe comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non-engagé » (1977 : 27).

données que les ethnologues recueillent sur le terrain, et ils sont inclus dans leurs travaux de recherche, parfois – comme dans le cas de Behrend – en guise de « présentation du terrain »[143]. C'est indubitablement l'un des mérites du « moment réflexif » des années 80 – selon l'expression des Comaroff (2003 : 154) – d'avoir ouvert le débat anthropologique à la considération des procédés de construction de l'« autorité ethnographique ». Par ailleurs c'est à cette perspective que Behrend se réfère lorsque, dans l'un des passages que nous avons cités, elle parle de l'« exigence postmoderne d'hétérogénéité ». Cependant, une ethnographie portant sur la sorcellerie ne peut pas se limiter à « observer » et « restituer » ces procédés de construction de la réalité ethnographique, ni il semble suffisant de mettre en exergue le caractère fictif de l'« autorité ethnographique ». Au contraire, puisque confrontée à la sorcellerie elle devient « provocatrice » et elle est « provoquée », l'ethnographie participe directement à la compétition pour le pouvoir qui est un aspect crucial de la sorcellerie équatoriale (Bernault, 2005 : 26) : seulement, il ne s'agit pas tant du pouvoir politique, mais d'une compétition qui se joue entièrement autour de perspectives épistémologiques et scientifiques distinctes, bien qu'intimement liées. Sur ce sujet, des précisions sont nécessaires : dans les pages qui suivent, nous examinerons la question du rapport entre sorcellerie et pouvoir et, successivement, nous reviendrons sur la notion d'« imaginaire » et sur son importance dans l'appréhension des faits de sorcellerie. À travers l'analyse du rapport entre pouvoir et sorcellerie en Afrique équatoriale, et en nous inspirant des observations de Paulin J. Hountondji sur l'« extraversion scientifique », nous nous proposons de montrer que sur le terrain l'ethnographie de la sorcellerie est confrontée à un problème de « provocations » entre de différentes autorités d'interprétation (sur ce sujet, voir Ashforth, 1998a : 57-59). Ce problème est particulièrement urgent dans le débat autour de la notion d'« imaginaire » de la sorcellerie.

XVII. Sorcellerie et pouvoir : des accusations « horizontales »

Evans-Pritchard écrit en 1937 que « Dans l'étude de la sorcellerie zandé il faut considérer que le concept est, en premier lieu, en fonction de la situation de malheur et, deuxièmement, il est en fonction des relations entre les personnes » (1972 : 56). Le premier

[143] Dans ce sens, il est exemplaire le cas relaté par Douglas H. Johnson dans la préface à son livre sur les prophètes Nuers : « In August 1991 (…) a Nuer veteran of the Sudan People's Liberation Army showed me one of his most valued possessions : a battered copy of Evans-Pritchard's *Nuer Religion*. (…) In recognition of his contribution to the movement the commander of the SPLA, John Garang (…), gave him a copy of *Nuer Religion*, telling him that it (…) contained « the history of our people wich has never been written ». The veteran could not read English but, having heard of my first visit (…) in 1975, he brought the book to me, thinking that I had written it » (1994 : VII).

aspect – une croyance « fonctionnelle » à des situations de malheur – a été longuement analysé par Evans-Pritchard, dont l'ouvrage *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* peut être considéré par conséquent un travail de « sociologie de la connaissance » (Douglas, 1970 : xiv). Nous avons vu l'apport d'Evans-Pritchard à la théorie de la connaissance, ainsi que son rapport avec Lévy-Bruhl et le groupe de l'*Année Sociologique*. Pour ce qui concerne la « relation entre les personnes », Evans-Pritchard se réfère ici au caractère « horizontal » des accusations de sorcellerie : « les Azandé, quand même ils disent en privé qu'à leur opinion certains membres de la classe noble sont probablement des sorciers, ils interrogent rarement les oracles à leur sujet ; aussi ne les accuse-t-on pas de sorcellerie (…). En général, les inférieurs n'osent pas interroger les oracles sur le compte des personnages influents (…). Aussi pouvons-nous dire que dans une société zandé, les cas prévisibles de sorcellerie se répartissent également dans les deux sexes de la classe roturière, tandis que les nobles sont entièrement à l'abri des accusations » (1972 : 65-66). Lorsqu'un malheur intervient dans la vie d'une personne ou d'une famille, la « réponse » des Azande (plus précisément, des Azande des années 1926-1929) est un *socially controlled behaviour*, un « comportement socialement maîtrisé » réglé par la croyance à la sorcellerie, plutôt que dans des doctrines (ibid. : 117). À travers des techniques de divination particulières, on parvient à déceler le responsable du malheur : la personne qui possède – éventuellement à son insu – le *mangu*, « émanation psychique » néfaste d'une substance contenue dans l'estomac, qui est « activée » par des passions négatives, par exemple la jalousie et la haine (ibid. : 143-146). Evans-Pritchard ne s'est pas limité à l'étude de la croyance, mais il a analysé aussi la « direction » des accusations : dans la société zande, extrêmement stratifiée, ces dernières sont délimitées « horizontalement », « so as never to apply in contexts in which conflicting sectors might have found an interest in denying them. For example, the belief that witchcraft was hereditary in the class of commoners, and that the ruling class had no taint of it, ensured that commoners would never accuse aristocrats » (Douglas, 1970 : xvi). Les observations d'Evans-Pritchard ont ouvert la recherche anthropologique à l'étude des enjeux politiques des accusations de sorcellerie. Dans les trente années qui suivirent la publication de *Witchcraft, Orcales and Magic among the Azande*, plusieurs recherches – notamment anglophones – ont abordé le problème de la distribution des accusations de sorcellerie. Dans l'ensemble, ces recherches développent une « sociologie des accusations de sorcellerie » (Viazzo, 2000 : 109), centrée autour de l'hypothèse que cette dernière soit un « homeostatic control system » (Douglas, 1970 : xix) : l'accusation intervient à couper des rapports caractérisés par la rivalité, l'hostilité et la compétition afin de rétablir l'équilibre à l'intérieur de la communauté. Pour cette raison, l'accusation ne s'étale pas entre des milieux sociaux distants – sur lesquels elle

aurait peu de possibilités de provoquer des changements dans les relations entre les personnes – mais plutôt dans un cercle restreint, par exemple le lignage ou la population d'un village[144]. On se trouve ici face à une explication que Marc Augé a stigmatisée de « hyperfonctionnaliste » (1974 : 66-67). À partir de la fin des années 60, l'hypothèse « homéostatique » a été critiquée pour le caractère paradigmatique de ses fondements : ainsi écrit Mary Douglas à propos de *Sorcery in its Social Setting*, l'étude de Max Marwick consacrée à la croyance à la sorcellerie des Cewa : « His conclusions are very general (…) Sorcery accusations express tensions in the social system, they are normative in relation to the moral code, they are conservative in relation to social change ; to some extent they enable readjustements of social relations to take place. In a general way, these conclusions confirm the insight of Turner, Gluckman, Nadel, Evans-Pritchard » (1967 : 74).

Dans la critique de Mary Douglas au paradigme « homéostatique » élaboré par l'anthropologie britannique nous voyons s'étaler – au début des années 70 – un problème de méthodologie et d'épistémologie qui demeure actuel dans le débat autour des croyances à la sorcellerie : il s'agit de la présumée prolifération de cette croyance dans des situations de désordre social et d'insécurité morale et spirituelle. Plus précisément, la difficulté majeure découle du rapport entre la croyance à la sorcellerie et le changement social (Moore et Sanders, 2001 : 8)[145]. Affirmer que la sorcellerie « fonctionne » comme un système de contrôle des tensions sociales amène à considérer cette croyance comme étant elle-même contrôlée par la société. Cependant, comment est-ce que cette perspective se conjugue avec les données ethnographiques qui relatent des rumeurs sur l'augmentation « incontrôlée » des accusations de sorcellerie, sur la prolifération de mouvements de *witch-finding*, sur la persistance de ces accusations dans des contextes urbains ? La solution envisagée par les tenants du paradigme « homéostatique » associe la recrudescence des accusations de sorcellerie aux conséquences néfastes de la colonisation, de l'introduction du travail salarié, de l'urbanisation, de l'adoption du Christianisme (ibid. : 8-9). Dans ces situations, la croyance à la sorcellerie cesse d'être le *socially controlled behaviour* dont parlait Evans-Pritchard : « Starting from a homeostatic model of society in wich witchcraft beliefs help to maintain the system, the natural way to account for witchcraft accusations getting out of control was by

[144] Pour ce qui concerne l'accusation de sorcellerie comme « arme » qui règle la succession politique et les divisions successives à l'intérieur du lignage, se référer à l'étude de John Middleton (1960), *Lugbara Religion*, Oxford University Press, London. Victor Turner, dans *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester (1957), aborde le problème de la sorcellerie comme moyen de « scission » d'une communauté villageoise.

[145] Pour ce qui concerne « la fascination des chercheurs en sciences sociales du début des années 50 pour la dynamique du changement social » voir Cooper (2004 : 22).

reference to a general breakdown of the society » (Douglas, 1970 : xix). Ainsi, l'approche structuro-fonctionnaliste des années 50 et 60 aboutit à des conclusions qui en partie seront reprises – à partir de la fin des années 80 – par les tenants du courant modernité et sorcellerie (Moore et Sanders, 2001 : 9-10).

Il y a, bien sûr, des différences importantes entre les études de l'École de Manchester et les recherches plus récentes sur la croyance à la sorcellerie : pour les comprendre il est nécessaire de se référer à la distinction, introduite par Marc Augé, entre le « soupçonné-type » de sorcellerie et l'« accusé-type » : « …le portrait du soupçonné-type contraste singulièrement avec celui de l'accusé-type. Le soupçonné-type est riche, il a de l'influence, du prestige ; il est « ancien », au moins socialement : il a des dépendants, une famille nombreuse. Mais l'accusé-type ne possède fréquemment que l'un des traits de ce modèle : la vieillesse. Les déviants, les aigris, les vieillards abandonnés sont souvent accusés » (1975 :105).

Il convient de rappeler avant tout le contexte théorique dans lequel Augé a proposé cette distinction.

XVIII. Sorcellerie et pouvoir : des soupçons « verticaux »

Lorsque, à la moitié des années 70, Augé insiste sur la distinction entre les soupçons et les accusations de sorcellerie, il plaide contre le paradigme qui avait dominé les travaux de l'École de Manchester. Selon Augé, l'« hyperfonctionnalisme » aborde la croyance à la sorcellerie exclusivement comme pratique sociale – c'est-à-dire comme une pratique qui repose entièrement sur la structure sociale, qu'elle « dynamiserait » en favorisant fissions et scissions : ainsi, le phénomène est réduit à ses conséquences et il est défini à partir de certains de ses effets (1975 : 92). Un tel point de vue n'est pas complètement erroné, mais il est forcement partiel : la dynamique propre à la structure sociale serait symbolisée par la succession des accusations de sorcellerie, aboutissant à « un finalisme candide : tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, puisque les accusations de sorcellerie rendent possibles des événements nécessaires (segmentation de lignages, création de villages) dont personne n'oserait dans des circonstances normales prendre la responsabilité » (ibid.). En revanche, selon Augé, il faut considérer « les conditions de possibilité ou d'efficacité de l'accusation » (ibid. : 98) – un aspect qu'il reconnaît être présent dans les études de Mary Douglas – ainsi que les dispositifs de contrôle de l'accusation, c'est-à-dire la présence de barrières sociales infranchissables à l'accusation (mais non pas forcement au soupçon), et de figures habilitées à porter sur les cas de sorcellerie – la considération de ce dernier aspect étant par contre absente

des études de M. Douglas, et notamment dans *The Lele of the Kasaï* (1963). La sorcellerie doit être appréhendée simultanément comme système et comme théorie (en plus que comme pratique) porteurs de représentations, de normes et de valeurs. La sorcellerie comme système établit des hiérarchies – celui qui peut être sorcier, comment il agit, comment il se présente. La théorie établit quant à elle des correspondances entre les qualités « secrètes » du monde de la sorcellerie et les qualités sociales, tout en commandant un ensemble de pratiques sociales normatives – les conduites à observer pour ne pas être accusé de sorcellerie, et interprétatives – lorsqu'elle explique les malheurs, l'échec et la réussite personnelles. En d'autre termes, *via* la « médiation » de la théorie, la croyance à la sorcellerie interprète le monde réel en instituant[146] une correspondance entre hiérarchies « sorcières » et hiérarchies « sociales », et commande l'action normative qui en découle. Contre la perspective fonctionnaliste, Augé écrit : « L'univers de la sorcellerie ne reflète pas le monde social : il l'interprète. Il est le signifié d'un monde qui est de l'ordre du signifiant. Richesse, santé, pauvreté ou maladie n'expliquent rien : elles sont le signe d'autre chose. Ce n'est pas le système social qui fournit un modèle au monde de la sorcellerie : c'est au contraire ce dernier qui fonde et explique le système social » (ibid. : 102). Ainsi, dans l'ordre de la pratique la sorcellerie commande les conditions d'effectivité et d'efficacité de l'accusation mais, comme écrit Augé, « du soupçons à l'accusation la marge est grande » (ibid. : 105). Le soupçon de sorcellerie s'adresse vers le prestige, le pouvoir et l'influence ; il donne lieu, donc, à une « interprétation » du monde réel, ce qui ne signifie pas qu'il puisse devenir une accusation – cette dernière étant réglée, selon les différentes sociétés, par les rapport de force et de pouvoir qui interviennent entre les sujets impliqués dans une affaire de sorcellerie[147].

En inaugurant le congrès de l'*Association of Social Anthropologist* en 1968, Mary Douglas déplorait le fait que dans les trente années suivant la publication de *Magic, Oracles and Witchcraft among the Azande* les enquêtes ethnographiques portant sur la « sociologie des accusations de sorcellerie » s'étaient multipliées au détriment des recherches sur la sociologie de la connaissance (1970 : xiv). Quelques années plus tard, Augé affirme que, loin d'être une question de choix entre deux approches distinctes, l'étude de la sorcellerie doit

---

[146] Il semble important de souligner que « instituer » des correspondances avec la hiérarchie sociale est autre chose que « calquer » ou reproduire ces différences sociales.

[147] Toujours à propos du rapport entre sorcellerie et pouvoir, nous soulignons, en marge, cette observation de Marc Augé : dans les sociétés lagunaires de la Côte d'Ivoire, c'est l'aîné du lignage qui autorise ou interdit l'interrogation du cadavre, qui est censée établir la cause – éventuellement mystique – d'un décès. « En cas de refus, [l'aîné du lignage] il risque bien d'être soupçonné d'être responsable de cette mort ou de protéger le coupable (…). Un chef de lignage qui interdit l'interrogation a en général le poids social et spirituel suffisant pour pouvoir imposer son avis. Comme celui qui jadis survivait à l'épreuve de l'ordalie, il a démontré sa force, non son innocence… » (Augé, 1975 : 105).

aborder le sujet simultanément comme système, théorie et pratique : « le phénomène des croyances à la sorcellerie ne saurait se réduire à cette relation entre organisation sociale et représentation fantasmatique sous peine de perdre son identité (…). La composante sociale qui se « projette » dans la représentation de sorcellerie n'est pas toujours la même, puisqu'elle se définit selon les cas par la structure en lignages, les rapports de domination entre patrons et clients, les relations entre sexes et les catégories d'âge. Cette « projection » ne nous permet pas d'appréhender le phénomène dans sa plus grande généralité, à supposer qu'il existe » (1974 : 54 ; 56).

L'influence de la démarche d'Augé pour le courant *modernité et sorcellerie* semble incontestable[148]. Ayant reconnu la distance qui sépare les qualités « sorcières » des qualités sociales, Augé ouvre la recherche ethnographique à la considération du rôle des acteurs députés au « contrôle de l'accusation » (1975 : 98) : les devins, les guérisseurs, les aînés du lignage dans le cas des sociétés lagunaires. On comprend ainsi l'importance de l'« ambigüité » du pouvoir dont disposent ces figures – qui peuvent porter sur un cas de sorcellerie parce que, l'on pense, elles connaissent et partagent des « secrets » avec les sorciers ; comme l'a dit Jean-François Bayart, « Ce monde est celui de la réversibilité, et donc du soupçon permanent » (1996 : 138). Surtout, on comprend les enjeux cruciaux attachés au « contrôle de l'accusation » dans des contextes où cette fonction est assumée par l'appareil de l'État, tandis que les *nganga* administrent leurs soins de plus en plus à côté du personnel biomédical dans les structures hospitalières : c'est le cas de la Centrafrique, sur lequel nous reviendrons.

La distinction entre le soupçon et l'accusation de sorcellerie est bien plus qu'un souci de précision ethnographique. Tandis que l'accusation ne peut plus être abordée en « fonction » de sa correspondance avec la structure sociale – justement à cause des

---

[148] Dans l'introduction au numéro récent des *Cahiers d'études africaines* « Territoires sorciers » (nº 189-190, 2008), Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall critiquent ouvertement le courant *modernité et sorcellerie*. En particulier, leur critique s'adresse à Peter Geschiere, dont les auteurs soulignent une improbable « méconnaissance du travail de M. Augé » : ils ne considèrent pas l'Annexe avec lequel se termine la monographie de l'anthropologue hollandais, *Sorcellerie et Politique*. Nous glissons sur le fait que l'influence de Jean-François Bayart aurait « pu faire passer pour important » le travail de Peter Geschiere. Le ton de cette introduction nous rappelle plutôt une « reddition des comptes » académique, que le résultat d'une réflexion sur les enjeux des recherches récentes sur la sorcellerie africaine. Le problème de la « non réception », dans de nombreux milieux académiques, des théories produites ailleurs pourrait faire l'objet d'une recherche à part (voir, à ce propos, l'ouvrage dirigée par Marie-Claude Smouts en 2007) : bien sûr, une telle recherche ne devrait pas se limiter au cas français. Cependant, on peut aborder ce même problème dans une perspective plus proche à notre champ d'études : Michael Polanyi (1958) a montré efficacement que les mécanismes de défense de la science occidentale – à travers lesquels les données qui pourraient infirmer les paradigmes dominants ne sont pas prises en considération – ressemblent beaucoup aux techniques divinatoires à travers lesquelles les Azande parvenaient à détecter la présence parmi eux des sorciers. Michael Crick propose lui aussi une courte parodie de la vie académique pour rappeler que « many of the symbols of witchcraft are parodies of social life » (1979 : 144).

dynamiques de pouvoirs véhiculées par la « médiation » des dispositifs de contrôle de l'accusation – le soupçon semble s'adresser de plus en plus de façon « verticale », c'est-à-dire en direction de la sphère politique, ici conçue comme le lieu d'exercice du pouvoir et de l'autorité. Le répertoire de l'invisible procède donc à une « interprétation » de ces rapports de pouvoir et d'autorité parce que « il se prononce sur les forces respectives des individus impliqués dans les phénomènes de sorcellerie » (Augé, 1974 : 59).

Cette remise en contexte des soupçons de sorcellerie entraîne deux conséquences. En premier lieu – nous le verrons dans le prochain paragraphe – elle permet à l'interrogation anthropologique d'appréhender l'articulation entre sorcellerie et parenté en Afrique, sans réduire la croyance à la sorcellerie à un support ou un instrument au service de l'ordre social institué. Deuxièmement, elle réintroduit dans l'étude de la croyance les *big men* – ceux qui dans l'analyse d'Evans-Pritchard étaient exclus de l'accusation en force de leur influence. Non seulement l'autorité, le pouvoir et l'influence font l'objet de soupçons de la part de la population, mais le soupçon lui-même devient une « arme » de persuasion et d'anéantissement dans l'arène politique de nombreux États africains.

XIX. « L'étirement de la parenté »

Ayant reformulé le problème des rapports de force des protagonistes des faits de sorcellerie, la recherche anthropologique a pu repenser l'articulation entre sorcellerie et parenté, dans une perspective qui se démarque de l'« hyperfonctionnalisme » avec son obsession pour les positions respectives des acteurs sociaux impliqués dans ces *affaires*[149]. Dans les années 90, Geschiere a parlé expressément d'un « étirement de la parenté » : « À certains égards, l'emprise persistante de la sorcellerie en Afrique reflète la pérennité de la parenté comme principe de base de sécurité sociale. Ceci ne signifie certainement pas que la parenté est une réalité statique. Au contraire, elle a ses dynamique propres et elle se redéfinit en fonction des nouvelles inégalités. On pourrait donc parler d'un « étirement » de la parenté. Les rapports humains se produisent à une échelle élargie et de nouvelles différences émergent. On continue pourtant d'essayer de capter ces réseaux plus larges dans le cadre de la parenté » (1996 : 93). « À maints égards », Geschiere continue, « la sorcellerie est le côté noir de la parenté » (1995 : 18) : c'est donc la dénonciation de la jalousie et de la méchanceté au sein de la famille, là où la solidarité et la confiance devraient régner (ibid.). Cette « dénonciation » –

[149] Alfred Adler rappelle à juste titre que « il existe des rapports structuraux de proximité qui peuvent être plus étroits entre non-parents qu'entre parents lignagers » (2006 : 34).

il convient de le préciser – n'est pas exclusive du contexte africain contemporain : la psychanalyse freudienne a rendu manifeste, dans toute autre idiome et à une époque précédente, le contenu agressif de la famille, et le danger que les rapports parentaux représentent pour l'individu (ibid. : viii). C'est d'ailleurs dans cette perspective que Patrice Yengo (2004) a abordé le problème de la sorcellerie comme reflet des conflits familiaux et lignagers. Dans le contexte congolais auquel Yengo s'intéresse, caractérisé par un système matrilinéaire et patri-virilocal, les mutations sociales et l'urbanisation transforment progressivement les structures familiales dans le sens de la patrilinéarité (ibid. : 170). Ici, dans une société matrilinéaire, c'est la dialectique d'absence/présence qui caractérise le binôme père/oncle maternel, en « l'étirant » à travers l'imaginaire grouillant de la sorcellerie : « La mutation majeure imposée par l'urbanisation est donc le mode d'affiliation (...) L'urbanisation accroît le rôle du père qui passe *de facto* du rang de tuteur agrée à celui de père juridique » (ibid. : 173). L'éclatement de la structure familiale produit des effets pervers sur la façon dont les rôles individuels sont perçus et intériorisés ; en même temps, ces mêmes effets se produisent parfois d'une manière inattendue : « Comme le souligne G. Balandier[150], "Si le père, non plus l'oncle, exerce un contrôle sur les biens des descendants, cela signifie que la propriété des biens immobiliers risque, au terme du processus de perdre son caractère clanique et de s'individualiser". Par un ruse de l'Histoire, ce n'est pas à une individualisation que l'on assiste mais à un retour forcené de la tradition. Car, en délaçant le sens de l'autorité, l'urbanisation déplace par la même occasion la direction du contrôle social qui passe du clan au père. Le *kindoki* [la sorcellerie chez les Kongo] étant du ressort de l'oncle c'est désormais le père qui en hérite les attributs : il peut donc être mis en accusation à chaque instant pour fait de sorcellerie » (ibid.). Sans insister ici sur le cas (exemplaire) débattu par Yengo[151], nous préférons citer un autre travail récent, celui d'Alfred Adler, qui partage lui aussi une certaine inclination – nous semble-t-il – psychanalytique[152] lorsqu'il écrit des dispositions qui animeraient les sorciers : « il s'agit de forces qui précisément sont exclues du code et qui n'ont donc pas droit à une expression, si je puis dire, conventionnelle ; elles sont à penser

---

[150] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, p. 382.

[151] À propos de ce qu'il définit un « œdipe lignager » – qui peut se manifester dans le rêve et aboutir à une accusation de sorcellerie – Yengo écrit : « Ce double mouvement paradoxal qui permet au lignage en situation urbaine de se recomposer dans sa dimension matrilinéaire est aussi celui qui autorise l'irruption de la figure de la tante paternelle dans le champ nouveau du pouvoir, d'abord comme dépositaire du legs familial (côté paternel) et reproductrice du nouveau lignage (aspect maternel) » (2004 : 174).

[152] Dans *Roi sorcier, mère sorcière* (2006) Alfred Adler s'intéresse au lien entre sorcellerie et pouvoir en Afrique noire, en s'appuyant sur une distinction classique des systèmes politiques africains : celle entre les sociétés segmentaires et les chefferies ou royautés. La perspective d'Adler rejoint souvent le fonctionnalisme britannique, tout en insistant sur la variété d'articulations que le rapport entre sorcellerie et pouvoir a pris en Afrique. Malheureusement, la plupart des sources bibliographiques est datée, et les enjeux des recherches les plus récentes ne sont cités que dans les dernières pages du livre.

comme le négatif de celles-là mêmes qui, dans la notion d'atome de parenté, sont conçues comme les forces de liaison (...) qui maintiennent ensemble les couples de termes constituant les éléments minimaux de toute structure de parenté » (2006 : 39). Dans le cadre de « l'étirement » de la parenté, donc, la sorcellerie exprime non pas tant des mobiles ou des désires antisociaux, quant des aspirations « inexprimables ». L'intériorisation de ces désirs et aspirations sous la forme de la culpabilité individuelle – éventuellement renversée dans l'accusation de sorcellerie, c'est-à-dire dans la recherche obsessionnelle d'une origine mystique du malheur au sein de la communauté parentale – est ultérieurement dramatisée dans le contexte urbain et « moderne » par la « redistribution des repères de moralité » et les « déplacements dans les échelles de la réussite et du prestige » (Banégas et Warnier, 2001 : 7-8). Dans son texte sur les « avatars de la dette communautaire » (1997), Alain Marie résume ce problème dans un très long passage : « si, en Occident, l'idéologie moderne « interpelle l'homme en sujet » et lui donne à croire illusoirement en son autonomie de fait (cf. L. Althusser) (...) et si les philosophies du soupçon puis les déconstructions structuralistes ont débarrassé l'homme des illusions « métaphysiques » de la subjectivité classique, sans pour autant mettre à bas l'idéal d'autonomie, reconstruit sur des bases plus rigoureuses (le sujet désaliéné chez Marx et Freud ; le sujet instituant, se libérant de l'institué par « l'imaginaire radical » chez Castoriadis ; l'agent social construisant sa subjectivité dans le dévoilement et la prise de conscience des déterminations qui pèsent sur lui, chez Bourdieu (...), l'idéo-logique communautaire africaine, au contraire (...) ne cesse d'interpeller l'homme comme un « effet de structure » (Althusser) (...) et donc de river, pour le meilleur et pour le pire, le sort et l'identité de chacun aux bons ou mauvais vouloirs, aux dispositions fluctuantes de son entourage (social ou surréel) » (1997 : 323). L'individualisation des désirs, des aspirations et des possibilités de réussite, mais aussi l'intériorisation de l'échec – en tant qu'impossibilité d'éteindre la dette communautaire et familiale – s'expriment donc dans le « labyrinthe de la sorcellerie » (ibid. : 281), soit à travers le soupçon d'ensorcellement qui accompagne l'échec, le malheur, la maladie, soit dans l'accusation de ces « proches (parents) » et de leur mauvaise volonté. Dès lors, cette aporie intériorisée – qui naît du schème communautaire anti-individualiste de la responsabilité vis-à-vis des autres (ibid. : 256) – donne lieu à une « angoisse (...) qui abolit la frontière entre le fantasme et la réalité, et qui fait du rêve la réalité matérielle contre laquelle il se bat » (Yengo, 2004 : 170). Autrement dit, cette aporie et les angoisses qu'elle engendre convergent dans ce que, avec Tonda, nous définissons la « violence de l'imaginaire » de la sorcellerie.

L'articulation entre parenté et sorcellerie ne saurait se réduire à la dimension « familiale » des rapports parentaux, mais elle possède aussi un versant politique. Plus

précisément, dans la mesure où la réussite personnelle, l'« économie morale de la ruse et de la débrouille » (Banégas et Warnier, 2001 : 8) s'expriment dans un « imaginaire que les sujets prennent pour du réel » (ibid. : 21), ce dernier influence aussi les modes de subjectivation politique. Rémy Bazenguissa-Ganga écrit à propos du Congo que « un double phénomène [est] apparu au cours des années 80. Tout d'abord, l'émergence d'un type de sorcellerie lié à l'univers étatique où les élites mangent, par cannibalisme métaphorique, le peuple. Ensuite, l'apparition, dans le monde social, de sorciers qui s'en prennent à la vie de personnes avec lesquelles ils ne partagent pas de lien de parenté. Des relations de proximité pratique ou symbolique (d'amitié, de voisinage) les unissent ou même, parfois, aucune » (Bazenguissa Ganga, à paraître). À propos du Cameroun voisin, Mbembe parle expressément d'un « paradigme de la nuit », en se référant « aux systèmes autochtones de signifiants et aux configurations idéo-symboliques à partir desquelles, historiquement, les Africains (…) élaboraient leurs images du monde et construisaient leurs identités » (1991 : 90)[153]. Aussi, étudierons nous dans le paragraphe suivant la façon dont le répertoire de l'invisible – qu'il aboutisse ou non à une accusation explicite – interprète les rapports de force, d'autorité et les dynamiques de la lutte politique : des exemples centrafricains nous permettrons de situer ces réflexions par rapport à notre terrain de recherche.

[153] Deux remarques à propos de cette citation s'imposent : les « Africains » dont parle Achille Mbembe sont les insurgés des maquis du Sud-Cameroun entre 1955 et 1958, ressemblés dans l'Union des Populations du Cameroun ; il n'y a, bien sûr, rien de plus lointain de la pensée de Mbembe qu'une référence imprécise à un « sentiment commun aux africains », génériquement conçu (Mbembe 2000b : 42). Pour la même raison, Mbembe rappelle que d'un « paradigme de la nuit » on ne peut que parler « historiquement », c'est-à-dire en considérant ses variations dans le temps mais aussi la façon dont il agit sur les représentations courantes du passé et de la tradition.

Le Citoyen

9ème Année - N°2400 du 14-04-06 - Quotidien centrafricain indépendant - 300 Fcfa

Une sorcière volante entre en collision avec un cocotier et s'effondre dans une propriété privée

9.

Le Citoyen, 14 avril 2006

NATION

Une sorcière volante entre en collision avec un cocotier et s'effondre dans une propriété privée.

Bangui est en passe de se transformer en Bangos, la ville imaginaire, créée par l'imagination fertile de notre confrère Patrick Ngéma-Ndong, de AFRICA n°1, ville dans laquelle il ne se passe que des choses incroyables et inimaginables au point de se dire que l Afrique est vraiment profonde.

C'est à peu de chose près ce qui est arrivé dans la parcelle de sieur Zézé, domicilié aux 92 logements. Une quinquagénaire native de Bossangoa et domiciliée dans la même sous-préfecture, voyagerait dans les airs cette nuit du mercredi à jeudi 13 avril 2006. Elles seraient au nombre de quatre selon l'accidentée à effectuer ce voyage exceptionnel et nocturne. Jouissait-elle du glissement agréable dans les airs? S'était-elle endormie sans brancher le pilotage automatique de son aéroplane sorcier?

En tout cas, la dame qui ne s'exprime qu'en Gbaya n'a pu répondre à cette question mais s'est contentée de répondre très brièvement qu'elle s'est cognée contre un cocotier qui l'a déséquilibrée. Mais habituellement, les sorciers volent à quelle altitude? Elle n'a trouvé à redire mais toutefois, avec cette distance pour un appareil volant imitant oiseau naturel (**AVION**), c'est l'atterrissage imminent. Joséphine amorçait-elle un atterrissage dans le secteur? José s'est contentée d'un gargouillis en guise de réponse. Voulait-elle que nous lui «*fichions la paix*» parce qu'elle est très fatiguée et n'aspirait qu'à se reposer? Nous en avions l'impression.

Et si les sorciers utilisaient leur ingéniosité sorcière pour neutraliser et mettre hors d'état de nuire les Zaraguinas, braqueurs ou autres rebelles qui pullulent dans la république, et d'autre part, la mettre au service du développement, les Centrafricains auraient vraiment gagné! Mais hélas, les sorciers comme nos militaires, leurs armes, retournent leur sorcellerie contre leurs compatriotes, pour puiser dans leur énergie et leur chair. Ce qui est bien dommage!

J.C. Zounguéré

10.

Le Citoyen, 14 avril 2006

XX. Des « imaginaires de pérégrination »

Selon Marc-Éric Gruénais, Florent Mouanda Mbambi et Joseph Tonda, il n'est pas incongru « d'analyser les pratiques du politique également à partir des représentations, et plus particulièrement, en fonction de l'univers magico-religieux. Quelle que soit l'importance accordée par les intéressés eux-mêmes à la sorcellerie, aux fétiches, aux puissances religieuses, on conçoit difficilement, au Congo, qu'une personne détenant une autorité ne fonde pas en partie sa position sur des pouvoirs magico-religieux qui, par ailleurs, semblent hanter la vie politique » (1995 : 165).

Notre séjour dans la petite ville de Bakala, au mois de juin 2005, coïncida avec la proclamation des résultats des élections présidentielles, dont le premier tour avait eu lieu au mois de mars et le second tour le 1 mai. Le Général François Bozizé, l'auteur du coup d'État qui avait renversé, le 15 mars 2003, le gouvernement d'Ange-Félix Patassé, venait d'être proclamé Président de la République. À Bakala l'argument était à la une, ainsi que les commentaires sur des voyages que le nouveau Président serait allé entreprendre pour se « fortifier » auprès des *nganga* les plus renommés du pays.

À l'époque, nous étions installés près d'un quartier dont les habitants se disaient originaires de Ndelé – une ville dans le nord de la Centrafrique qui a joué un rôle important dans la longue série de migrations entreprises par les Banda à partir de la fin du XIX siècle, et qui demeure une référence majeure dans l'articulation « spatio-temporelle » de l'imaginaire « mystique » des Banda[154]. Nous eûmes plusieurs entretiens avec le Chef de Quartier, qui était aussi un tradipraticien renommé, et qui était marié à une femme pygmée[155]. Pendant l'un de ces entretiens, le Chef de Quartier nous expliqua les risques que court tout Président – s'il ne parvient pas à se « blinder » efficacement contre les attaques « mystiques » portés par ses adversaires :

> « Pour les Africains, c'est facile [à expliquer]. Vous venez ici aujourd'hui et vous voulez faire quelque chose contre moi [vous voulez m'agresser]. Nous sommes dans une buvette ; bon, ce que vous voulez faire moi je connais [moi je le sais déjà, à cause

[154] L'expression « articulation spatio-temporelle » de l'imaginaire banda est partiellement empruntée à l'étude que Tamara Giles-Vernick a consacré au concept de *guiriri* (l'histoire) parmi les Banda M'bres, que l'auteur conçoit, plus que comme une séquence temporelle d'évènements passés, comme un « spatio-temporal phenomenon (…), particular knowledge, practices, and people associated with this past space, or as "proper" social relations » (1996 : 246). L'étude de T. Giles-Vernick, ainsi que ses observations sur les Banda comme « dispossessed people » s'avèrent fondamentales pour notre interprétation de la « rhétorique de la dépossession » parmi cette population centrafricaine. Pour des observations similaires à propos des phénomènes de chamanisme en Colombie, voir Taussig (1984b : 87).

[155] Les compétences en matière de pharmacopée et les connaissances « mystiques » des pygmées font l'objet de rumeurs répandus dans de vastes régions d'Afrique centrale.

> de mes « blindages »]. Bon, ce que je vais faire contre vous [comme contre-attaque], vous n'allez pas le savoir… Moi je reste ici, comme ça, tout ce que vous voulez faire moi je le sais déjà. Même le Président de la République… tous ces Présidents qui voyagent, qui partent soit à Bangui, soit à Ndelé, pour apprendre… à se fortifier. S'il ne part pas, s'il reste seulement comme ça, vous allez voir : il ne peut pas faire à peu près cinq ans [il ne peut pas durer jusqu'à la fin de son mandat]. Entrée dans la deuxième année, la personne n'est plus avec nous [le Président – qui ne s'est pas « blindé » – est déjà mort] »

L'idée qu'un chef d'État ne peut pas accomplir à son mandat sans le soutien des *nganga* et de leurs « remèdes » est un *leitmotiv* répandu dans toute Afrique subsaharienne[156]. Romain Bertrand, qui écrit à propos de l'Indonésie, décrit ce *leitmotiv* comme « un imaginaire de pérégrination » qui « définit la communauté politique idéale en proposant une gamme tacite de « critères » de citoyenneté (…). Il inclut simultanément une vision idéale de l'ici de l'appartenance citoyenne (…) et une version fantasmée de l'ailleurs où prend place la quête de puissance et d'autorité » (2002 : 183). À Java, continue Bertrand, « l'homme de pouvoir, dans le discours populaire (…) est toujours un voyageur (…). Un dirigeant politique se doit, pour prouver la légitimité de ses prétentions au droit de commandement, de se rendre régulièrement dans les *kramatan* [endroit sacré, lieu de dévotion] où s'acquiert la puissance magique, de fréquenter des maîtres de mystique (…) et de se fortifier en s'aventurant dans le domaine invisible du réel, où vivent les esprits » (ibid.)[157]. L'« imaginaire de pérégrination » traduit les idées courantes sur l'origine occulte du pouvoir et de la richesse, ainsi que sur les moyens à travers lesquels, seulement, ce pouvoir peut être exercé et préservé (Fisiy et Geschiere, 1993 : 99-100). À propos des nouvelles croyances à la sorcellerie apparues au Congo à partir des années 80, Rémy Bazenguissa-Ganga (à paraître) évoque explicitement la figure du « sorcier étatique », c'est-à-dire « l'émergence d'un type de sorcellerie liée à l'univers étatique où les élites mangent, par cannibalisme métaphorique, le peuple » (ibid.).

---

[156] Jean-François Bayart souligne le caractère double et ambigu des usages politiques de la sorcellerie, à la fois vécue comme une forme de subversion et d'opposition au pouvoir, mais aussi comme instrument de pression politique et d'exercice du pouvoir : « Rares sont les dirigeants africains qui ont résisté à la tentation de confondre l'opposition et la subversion, puis la subversion et la sorcellerie » (Bayart, 1996 : 131). Pour une esquisse des « rumeurs » qui circulent autour des principaux chefs d'État africains, lire Ellis et ter Haar (2004 : 75-87).

[157] À propos d'un contexte historique et socio-culturel très différent – le royaume moose (mossi) du Yatenga, occupant le haut bassin de la Volta Blanche – Michel Izard a souligné qu'à l'époque précoloniale, le pouvoir du roi se construisait à travers une pérégrination circulaire, un parcours d'investiture politique et de légitimation – compris magico-religieuse : « Le *ringu* est le voyage d'intronisation d'un roi nouvellement nommé, qui le conduit de la localité royale où résidait son prédécesseur à celle où il a choisi de résider suivant un parcours (conçu comme) circulaire, balisé par une série de stations marquées par des sacrifices sur les autels de la terre dont la principale est évidemment celle où se déroule la cérémonie du sacre. À l'occasion du *ringu*, le nouveau roi renouvelle l'alliance du pouvoir et de la « terre » et délimite l'espace de sa souveraineté » (Izard, 2003 : 95-96).

Selon Bazenguissa Ganga, « la réponse à la question de la longévité politique configure le sens des nouvelles pratiques de sorcellerie » (ibid.) : ainsi, au Congo, à partir de la fin des années 70, « La construction de la figure du sorcier étatique accompagne la consolidation du contrôle d'un régime militarisé autour d'un Président réputé faible et tente de résoudre la tension que pose l'incertitude concernant les conditions de sa longévité politique » (ibid.). En République centrafricaine, cet imaginaire intègre les opinions communes à la fois sur les dynamiques de l'« arène politique » et sur les activités des sorciers, dont le pouvoir surnaturel s'origine toujours « ailleurs », dans les pays voisins et, le plus souvent, en France : d'ici la nécessité, pour ces sorciers présumés, de se « ravitailler » en « pouvoirs mystiques » à travers les « voyages nocturnes » en Europe – voyages dont la presse centrafricaine ne manque pas de relater les destinations ainsi que les « accidents » qui surviennent « en cours de route »[158].

De la notion d'« imaginaire de pérégrination », que Bertrand élabore à partir du cas indonésien, nous devons considérer avant tout la polysémie : elle relève à la fois du registre du « commentaire » et de celui de l'exercice du pouvoir. Dans les mots du Chef de quartier de Bakala, ainsi que sur les pages des principaux quotidiens centrafricains, les pérégrinations des Chefs d'État chez les *nganga* renvoient, plutôt qu'à une origine « secrète » du pouvoir, à des stratégies de légitimation politique dont Florence Bernault a montré pour les cas du Gabon et du Congo-Brazzaville qu'elle découlent moins d'un « retour moderne » du magique que des procédés d'appropriation, de juxtaposition et de « fusion créative de différents cadres de légitimité » (2005 : 27). L'origine de ces « procédés de fusion » est à rechercher « au moment des luttes pour la saisie et le transfert du pouvoir colonial et de l'appareil de l'État » (ibid.). Autrement dit, non seulement la rumeur d'un partenariat avec les forces de l'invisible – ou avec les « médiateurs » entre le monde de l'invisible et celui du visible, les *nganga* en Afrique équatoriale – peut devenir une ressource précieuse pour la conquête et l'exercice du pouvoir (Bertrand, 2001 : 44), mais cette « ressource » possède, en Afrique subsaharienne, une légitimité qui repose sur des trajectoires historiques précises, à travers lesquelles s'est produite cette « reformulation du sacré » démarrée – au moins – au temps de la conquête coloniale (Bernault, 2005 : 25-26).

Si nous revenons maintenant au cas centrafricain, les mots du Chef de quartier de Bakala s'inscrivent dans un recours ample à l'idiome du « mystique » et de la sorcellerie, qui associe autour d'un même registre discursif les opinions des autorités d'un village ou d'une ville et les discours des personnalités politiques nationales, jusqu'aux Chefs d'État.

---

[158] Nous nous referons en particulier à l'article publié sur le quotidien banguissois *Le Citoyen* le 14 avril 2006, « Une sorcière volante entre en collision avec un cocotier et s'effondre dans une propriété privée » : ill. 9 et 10.

Entre 1989 et 1991, le Général François Bozizé avait été emprisonné au Benin, sous prétexte d'avoir mis en place une tentative de coup d'état contre le régime du Président centrafricain de l'époque, André Kolingba. Au Benin, F. Bozizé s'était converti à l'*Église du Christianisme Céleste* ; libéré et de retour à Bangui, il a implanté la première paroisse de l'ECC en Centrafrique[159]. Interviewé par l'hebdomadaire *Jeune Afrique* à la fin de l'année 2004[160], le général Bozizé retrace « la pérégrination » religieuse qui l'a amené des prisons béninoises à la tête du pays, en mars 2003 :

> « J'ai été maltraité, torturé, traîné les chaînes aux pieds comme un chien (…). L'un de mes voisins de cellule n'était autre que Bokassa, à l'époque condamné à perpétuité (…). Acquitté par la Haute Cour de Bangui, j'ai finalement été libéré le 1 décembre 1991. Je reviens de loin, de très loin »
>
> « Comment avez-vous tenu ? »
>
> « Par la prière. Au Bénin, je m'étais converti au christianisme céleste. La foi, depuis, ne m'as plus quitté »
>
> « Avez vous évoqué cet épisode de votre vie, depuis lors, avec André Kolingba ? »
>
> « Non, mais nous nous sommes très peu vus. Et puis je sais pardonner[161] »

Toujours à propos de l'ancien Président André Kolingba, le journaliste de *Jeune Afrique* demande :

> « André Kolingba, qui fut chef de l'État de 1981 à 1993, est à nouveau candidat à la Présidentielle. Qu'en pensez-vous ? »
>
> « C'est la démocratie, qu'y puis-je (...) Aujourd'hui il est candidat. J'espère seulement qu'il a rompu avec les démons tribalistes qui ont hanté son règne du début à la fin »

Ainsi se termine l'entretien :

---

[159] Voir le dépêche d'*Agence France-Presse* du 7 avril 2003 « L'Église du Christianisme Céleste à nouveau autorisée en Centrafrique », http://www.sangonet.com/Anzeretenetik2Infop/christianisme-celeste_autoris.html [19 mai 2009].

[160] *Jeune Afrique/L'Intelligent*, n° 2286 du 31 octobre au 6 novembre 2004.

[161] Dans cet entretien, chaque mot mériterait une analyse approfondie. Limitons-nous à souligner que le « pardon » évoqué par François Bozizé est loin d'être un geste de « réciprocité ». Au contraire, « savoir pardonner » renvoie à un *ethos* spécifique, largement partagé par les membres des « nouvelles églises » : à propos du pentecôtisme ghanéen, Sandra Fancello écrit : « personne ne demande vraiment le pardon ni ne l'accorde, au sens d'un pardon réciproque puisque, celui qui demande le pardon est un médiateur. Nous sommes aux antipodes du pardon au sens de repentir, et finalement celui qui « accepte » le pardon, c'est-à-dire qui accepte de « faire la paix », ne pardonne pas, il renonce à recourir à la violence » (2006 : 100-101).

« On dit souvent que les chefs d'État africains se méfient des fétiches laissés par leur prédécesseurs. Est-ce votre cas ? »

« Je suis un chrétien pratiquant, je vous l'ai dit »

Nous rejoignons ici l'opinion de J.-F. Bayart (1996 : 131) : en Afrique équatoriale la lutte politique se nourrit de multiples références à l'idiome et à l'imaginaire de la sorcellerie, et « ce transfert de sens, ce passage d'un registre à l'autre est doté d'une très forte charge émotionnelle » (ibid.), ce qui permet d'entremêler les préoccupations de l'État et celles de la vie quotidienne autour d'une ontologie « mystique » et d'un idiome largement partagés par les populations équatoriales et leurs autorités politiques.

XXI. De « l'imaginaire de pérégrination » à la dépossession

L'étude des trajectoires « verticales » des soupçons de sorcellerie nous a amenés à considérer le versant politique de cette croyance. L'« imaginaire de pérégrination » est avant tout un « langage moral qui permet aux dominants et aux dominés, aux humbles et aux puissants, de communiquer » (Bertrand, 2002 : 180). Cet imaginaire définit « un espace de débat social » (ibid.), à l'intérieur duquel le commentaire du Chef de quartier de Bakala sur les élections récentes et le récit autobiographique du Président Bozizé (« Je reviens de loin, de très loin ») partagent un même registre discursif. Seulement, le recours massif au registre du surnaturel n'est point une innovation récente, voire l'effet d'un « retour du magique », résultat d'une exacerbation des conflits sociaux et d'une incertitude moderne. Au contraire, la vitalité de ce registre dérive de sa capacité à se ancrer à une histoire longue, c'est-à-dire à récupérer et « réactiver » un contenu de significations qui relient les événements actuels – individuels, sociaux et politiques – à la mémoire des expériences passées, dont l'esclavagisme et la colonisation constituent les deux points de repère cruciaux. Revenons brièvement aux données historiques.

Le sursaut des chefs locaux pendant les élections de 1951 et 1952 en Oubangui-Chari, s'inscrit dans le déclin politique généralisé de la chefferie traditionnelle en AEF : entre 1940 et 1960, « le fait majeur de l'histoire sociale et politique de l'AEF (…) est en effet l'émergence et l'avènement de la petite bourgeoisie africaine » (M'Bokolo, 1981 : 397). Le terme d'« évolués », introduit en 1940/1941 par Félix Éboué – dont nous approfondirons dans la Deuxième partie de notre étude le lien avec le pays banda et l'association initiatique *semalì* – sera substitué en 1952 avec celui de « lettrés », qui traduit l'un des aspects marquant l'accès à la nouvelle couche sociale : la maîtrise d'un minimum de savoir, ce dernier se définissant

avant tout par l'écriture et la lecture, de la langue française en l'occurrence. Parallèlement, le déclin du pouvoir politique des chefs se mesure aussi à partir de la désaffection des masses paysannes, et par la dénonciation – de la part des élus des assemblées territoriales – des abus commis par les chefs sur les populations locales. L'accroissement des populations urbaines, la présence de travailleurs migrants, l'émancipation des femmes et des jeunes, ont produit à partir des années 40 de nouvelles « formes de la sociabilité » (Balandier, 1951 : 73[162]). Dans ce contexte, « les anciens aînés, comme les confréries à secret qui garantissaient l'ancien ordre judiciaire et familial se trouvèrent de moins en moins en mesure de gérer alliances matrimoniales, gestion du travail collectif (des femmes et des jeunes), ainsi que les exclusions et les interdits qui maintenaient le fonctionnement communautaire » (Bernault, 2005 : 31). On remarque ici que, parmi les Banda, le problème des transformations intervenues dans l'association initiatique vouée à Ngakola – dont l'une des tâches était justement l'administration de la justice[163] – s'avère fondamental pour comprendre les enjeux politiques de la lutte que le prophète Ngoutidé entreprendra, dans les années 60, contre les initiés *semalì* – qui, aujourd'hui, sont communément définis « des sorciers ». Florence Bernault précise que « Cette marginalisation sociale et cette subordination politique explique pourquoi (…) ceux qui n'ont pas accès aux nouvelles ressources du pouvoir, ont recours à la dénonciation des « grands » leaders politiques à l'échelle régionale et nationale grâce à la sorcellerie. Les formules conventionnelles de la sorcellerie permettent en effet d'accuser ces derniers de se conduire en-dehors des règles claniques, de préférer au bien-être des communautés locales leurs profits égoïstes (…). Plus on approche du sommet des élites de l'État, plus ces rumeurs trouvent place dans la déconnection locale et idéologique qui existe entre les partenaires politiques et leurs réseaux » (ibid.).

Comme nous l'avons vu, le recours à l'idiome de la sorcellerie – dont l'imaginaire de pérégrination est l'une des déclinations – définit un espace partagé dans lequel peuvent communiquer les commentaires politiques du Chef de Quartier d'une petite ville centrafricaine et le discours de circonstance d'un Chef d'État. Cependant, cet « espace partagé » ne se limite pas à instaurer le « débat social ». Au contraire, comme le rappelle Bernault, la rumeur sur le partenariat avec les « forces de l'invisible » découle historiquement de la « déconnection » entre les élites politiques et les réseaux qui devraient les soutenir. Tonda parle à ce propos de la « connivence contradictoire des dominants et des dominés »

[162] L'expression, reprise par Georges Balandier dans son célèbre article sur *La situation coloniale*, est empruntée à Georges Gurvitch. Pour une analyse des trajectoires théoriques inaugurées par l'article de Balandier, se référer à Cooper (2004). Balandier est revenu récemment sur La « situation coloniale » dans la *Préface* à l'ouvrage collective dirigée par Marie-Claude Smouts (2007).
[163] Voir plus loin, Chapitres III, pp. 218-224.

(2005 : 177). Pour cet auteur, les différentes figures de ce qu'il appelle « Le Souverain moderne » s'expriment – à travers le « travail de l'imagination » (Appadurai, 1996 : 3) – dans le binôme pouvoir/commandement auquel, en Afrique centrale, sont soumis tant les dominants que les dominés. Les « figures de l'imaginaire » qui peuplent le discours politique[164] en République centrafricaine sont innombrables : du Président « pérégrin » à Mami Wata, des sorciers qui voyagent la nuit en Europe aux « métamorphosés » obligés de travailler dans les plantations des sorciers, de Barthélemy Boganda – qu'on voudrait encore vivant, caché en France en attendant le moment du retour au pays natal – aux emprisonnés centrafricains qui avouent avoir « mangé » leurs voisins. Toutes ces figures « tiennent *en esclavage* dominants et dominés, sujets aux mêmes effets de fascination du caractère fétiche de leur pouvoir. Voilà qui explique le partage par les dominants et les dominés d'un même espace de croyance et donc de connivence autour de la violence du pouvoir d'État ou de la criminalité des hommes politiques » (Tonda, 2005 : 178). Encore, le fait que « dominants » et « dominés » sont sujets à la même fascination du pouvoir-fétiche ne signifie pas supprimer la distance qui les sépare, et qui se mesure dans les différentes possibilités de « négociation des contraintes de l'assujettissement » (ibid.). À la limite, selon Tonda, les « dominés » et les exploités jouissent d'une autonomie relative face au caractère fétiche du pouvoir et, donc, à sa capacité d'assujettissement : dans un contexte où ce « fétichisme » découle historiquement de la différence instaurée par les valeurs « du Blanc », assumés en tant que valeurs de référence, les « dominés » doivent nécessairement satisfaire ces besoins-valeurs à travers des produits de substitution, les seuls auxquels ils ont accès. Autrement dit, si la valeur de référence est la capacité de posséder de l'argent, de satisfaire le besoin de santé, de nourriture, d'éducation des enfants, de logement, alors les « dominés » doivent nécessairement s'adresser à des « produits de substitution », tandis que les « dominants » – dont le pouvoir se mesure à partir de la maîtrise de ces besoins-valeurs précis et non pas de leurs « substituts » – sont totalement assujettis et, dans des termes marxiens, aliénés. Cependant, le prix que paient les deux « figures » évoquées par Tonda est très élevé : quant aux « dominants », « ce pouvoir de négociation de leur assujettissement est simultanément un pouvoir de leur aliénation et donc de leur esclavage dans le monde du pouvoir/commandement » ; du côté des « dominés », ils « paient tout simplement de leur corps leur autonomie relative. Par ce prix dont la maladie et la mort sont les indicateurs, dominés et exploités manifestent comment le pouvoir/commandement, en tant que fétiche, les assujettit en brisant leurs corps » (ibid.). Paul

[164] Le « politique » est ici assumé dans le sens d'espace discursif et de pratiques dans lequel s'exercent et se définissent les rapports de force entre des individus : ainsi, cet espace politique coïncide seulement partiellement avec « l'arène politique » proprement dite, et englobe toutes ces relations interpersonnelles qui en Afrique centrale constituent le « lieu » privilégié des accusations de sorcellerie.

Stoller, quant à lui, soulève les mêmes problèmes lorsqu'il écrit à propos de l'« effacement » de la subjectivité individuelle à propos des Songhay du Niger et du Mali. Le sorcier – par extension, le Chef d'État ou le « dominant » – exerce un pouvoir en « mangeant » les forces de ses victimes, mais il risque d'être à son tour « mangé » et assujetti par le pouvoir qu'il s'efforce de posséder : « Songhay sorcerers, the illustrious *sohanci*, are said to eat powers, but that power also eats them. By eating power, they are "owned" by it » (2002 : 226). Par ailleurs, cette « collectivist notion of "ownership" » ne semble pas exclusive du monde de la sorcellerie mais, selon Stoller, elle se retrouve à la base des conceptions songhay de la propriété de la terre et des *griots* : ces derniers ne sont pas « the "owners" of words, but are "owned" by the words that they committ to memory » (ibid.).

Les considérations de Tonda – où résonne fort l'écho de la dialectique hégélienne –, les observations de Stoller à propos du « pouvoir sorcier » qui assujettit les sorciers, la marginalisation sociale et la subordination politique des chefs locaux qui recourent à l'accusation de sorcellerie, les gens de Bakala qui se plaignent parce que « nous les Banda, la transmission d'un totem (richesse) » d'une génération à l'autre « ça ne se fait même pas » : voilà autant de trajectoires qui tracent un parcours d'assujettissement et d'« extériorité maximale à soi-même » : autrement dit, un parcours de dépossession.

Puisque l'idiome de la sorcellerie se structure autour d'un certain nombre de figures de l'imaginaire, et que nous avons inclus parmi ces figures des personnalités historiques et politiques – Ngoutidé et le Président Boganda – il semble nécessaire de revenir par la suite sur notre conception de l'« imaginaire ».

XXII. L'imaginaire de la sorcellerie : un problème d'extraversion scientifique

La notion d'imaginaire que nous avons présentée au début du chapitre incorpore une multiplicité de références « savantes » : parmi les plus importantes, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, Jacques Lacan et plus récemment Arjun Appadurai et Homi K. Bhabha. Nous avons déjà cité à plusieurs reprises les intellectuels africains Joseph Tonda et Achille Mbembe : la façon dont ces auteurs abordent – chacun à sa manière – la question de l'« imaginaire » a influencé profondément notre propre réflexion. Cependant, leur traitement de cette notion demeure influencé par des « outils conceptuels » forgés dans des milieux académiques occidentaux. Bref, la croyance à la sorcellerie – et la notion centrale d'imaginaire « mystique » ainsi que celle de « violence de l'imaginaire » forgée par Tonda – s'avèrent l'un des lieux de prédilection d'une « extraversion du savoir scientifique africain »

(Hountondji, 1994 : 6). Rappelons ici que pour Paulin J. Hountondji (1994 ; 1995), l'extraversion scientifique possède – entre autres – un versant proprement théorique : le fait que les travaux des chercheurs et des intellectuels africains sont « toujours davantage lus et connus dans le nord que dans le sud ; le fait plus grave encore, que cette circonstance, (…) soit toujours (…) intériorisée par nos savants eux-mêmes, au point d'infléchir l'orientation et le contenu de leurs travaux, en déterminant le choix de leurs thèmes de recherche et des modèles théoriques (…) » (1994 : 6 ; voir aussi Calame, 2002 : 62). Mais dans une deuxième acception, cette « extraversion scientifique » est aussi une forme de « tourisme scientifique » en direction nord-sud : « Le mouvement qui conduit vers un pays de la périphérie le chercheur du pays industrialisé n'a jamais la même fonction que le mouvement inverse. Le savant européen ou américain ne va pas chercher la science au Zaïre ou au Sahara, mais seulement des matériaux pour la science et, le cas échéant, un terrain d'application pour ses découvertes » (ibid. : 9)[165]. Plus récemment, Florence Bernault a écrit que « aujourd'hui pas plus que hier, le continent ne parvient pas à s'imposer comme un foyer producteur de normes épistémologiques. Les concepts continuent de s'y importer dans le seul sens nord-sud (…) mais l'aller-retour fonctionne mal, ou pas du tout » (2001 : 128). Par ailleurs, cet aller-retour « raté » définit l'une des *provocative situations* qui caractérisent l'ethnographie de la sorcellerie : le chercheur en Afrique équatoriale est « pris » dans le mécanisme de la sorcellerie à plusieurs niveaux (Favret-Saada, 1977), dont l'épistémologique n'est pas secondaire. Pour ne nous référer qu'à notre expérience de terrain[166], tandis que le discours ethnographique s'aventure dans une conceptualisation du « fait de sorcellerie » – à travers des formules parfois foucaldiennes, d'autre fois *à la* Austin et ainsi de suite – la provocation

[165] On pourra compléter ces observations de Paulin J. Hountondji avec l'opinion d'Achille Mbembe à propos des analyses politiques et économiques occidentales qui réduisent la complexité du continent africain à une histoire de « crise », ainsi que sa discussion autour de « la pauvreté des questions posées au réel africain » (1990 : 7-9). Surtout, on pourra mieux mesurer, maintenant, la vérité profonde des observations de Jeanne Favret-Saada à propos du fait « qu'il est (...) incroyable d'informer un ethnographe (...) qui demande naïvement à savoir pour savoir ». Le *leitmotiv* sur le fait que, une fois rentrés en Europe, nous écrirons un gros livre sur « la sorcellerie banda » et nous deviendrons riches a accompagné toutes nos enquêtes de terrain. Pour tout dire, cette idée est partie en cause dans la « rhétorique de la dépossession ». Lire aussi Wiel Eggen, à propos des Banda des années 70 : « Vous écrirez un livre sur nous et vous serez riche » (1976 : 4). Pour une interprétation de ce *leitmotiv*, voir plus loin l'étude de cas sur le *nganga* possédé par « la sirène » Simone, et son rapport ambigu avec nos cahiers d'enquête. Sur le thème de la recherche d'une « différence » et une « spécificité » africaines, en littérature mais politiques aussi, à partir de la « négritude » jusqu'aux années 80, on lira Mudimbe (1988 : 96-110).

[166] Les observations qui suivent trouvent leur origine dans la réflexion que nous suscita le colloque *La sorcellerie en Centrafrique aujourd'hui*, organisé par l'Université de Bangui en 2006 : nous y présentâmes un *paper* consacré à « L'oralité de la sorcellerie » et aux usages « performatifs » des discours sur la sorcellerie, inspiré de la théorie des actes de langage de Austin. Au moment des questions, en guise de « provocation » nous dûmes répondre à une demande de renseignements sur les microscopes que les anthropologues devraient utiliser pour détecter la « substance sorcière » dans l'estomac de leurs informateurs. Notons que, en dehors de ce que nous appelons une perspective « provocatrice », cette question est difficilement interprétable : soit elle renouvelle l'impression d'une « altérité radicale », soit elle risque de réitérer une vision de la sorcellerie que Jeanne Favret-Saada qualifie de « lieu d'imbéciles » (1977 : 17).

implicite dans ce discours savant aboutit à des « contre-discours », eux aussi hautement « provocateurs ». Puisque nous nous référons ici à la production de discours savants, on ne peut que citer « l'obsession autoptique » (Beneduce, 2008 : 201), c'est-à-dire l'évocation systématique des autopsies médicales pratiquées sur les corps des sorciers, suite auxquelles la célèbre « substance sorcière » située dans leur estomac aurait été repérée[167]. La presse et la radio centrafricaines, les discours de nos interlocuteurs sur le terrain, mais aussi certains débats « savants » auxquels nous avons fait référence plus haut, revendiquent avec insistance la réalité et la valeur scientifique de ces autopsies et de la substance sorcellaire qu'elles auraient contribué à démasquer. En paraphrasant Didier Fassin, on pourrait parler ici des « usages magiques des attributs modernes de l'anthropologie »[168], à condition de préciser que les procédés de « mimétisme scientifique »[169] possèdent une historicité spécifique et que, finalement, l'autopsie des sorciers n'est en rien une « caricature » de la pratique chirurgicale et du rationalisme de la science occidentale[170].

Pour éviter l'impasse d'un débat stérile, qui mobiliserait les susceptibilités respectives de milieux académiques ancrés chacun à ses propres paradigmes, l'une des possibilités consiste selon nous à récupérer les enjeux du rapport (centre-) africain au « fait de sorcellerie », ce qui seul peut se faire à travers la considération de « l'historicité des imaginaires en Afrique centrale » (Tonda, 2005 : 179). La prégnance des figures qui peuplent l'imaginaire de la sorcellerie banda – le métamorphoseur, le sorcier, le jeteur de foudre, le prophète Ngoutidé, le Président Boganda et ainsi de suite – requiert moins de situer ces figures dans un champ d'appréhension spécifique (l'imaginaire comme revers de la

---

[167] Lors d'une discussion autour de la croyance à la sorcellerie (à Bambari, le 21 mars 2006) nous avons demandé à l'un de nos interlocuteurs : « Donc, la sorcellerie c'est quelque chose qu'on aurait dans le corps ? Mais on peut voir ça ? » - « Oui,oui, les médecins en chirurgie ils font ça (...) Donc avec la chirurgie on ouvre, on peut trouver ça [la sorcellerie], mais bon, quand tu l'enlèves la personne meurt automatiquement. Mais si tu [le chirurgien] fais ton travail, si par exemple l'intestin est pourri tu fais ton travail, puis tu lui remets [la sorcellerie dans le ventre] et puis la personne revient en vie ».

[168] Didier Fassin parle des « usages magiques des attributs modernes de la médecine : le stéthoscope et le tensiomètre qui ont plus pour fonction de manifester le pouvoir du soignant que de lui permettre un diagnostic » (1992 : 210) : il se réfère au milieu de la tradipratique africaine, qui incorpore de plus en plus des caractéristiques empruntées à la biomédecine.

[169] À propos des emprunts de la tradipratique à la biomédecine, Joseph Tonda parle d'un « mimétisme de la structure bureaucratico-hospitalière reposant sur la magie de l'écriture » (2001 : 148). Mais la perspective de Tonda – que nous avons déjà évoquée en début de notre étude – envisage moins les procédés d'emprunts que l'apparition de figures intermédiaires se situant dans un « entre-deux » professionnel et identitaire qui défie toute tentation culturaliste.

[170] Il est intéressant de se référer une fois de plus à l'ouvrage dirigée par Paulin J. Hountondji, *Les savoirs endogènes*. Parmi les nombreuses contributions, il y a celle d'Henry-Valère Kiniffo, présenté comme agrégé de chirurgie, maître de conférences à l'Université de Tours, professeur à la Faculté de Sciences de la Santé au Bénin, membre associé à l'Académie française de chirurgie, expert OMS à Genève et Brazzaville. Le titre est « Corps étrangers dans l'organisme humain : témoignage d'un chirurgien et essai d'interprétation ». Voir le texte pour « les bizzaries en Afrique » et les « limites de la science cartésienne » (1994 : 235). Voir aussi la discussion finale (il s'agit en effet des actes d'un colloque), à laquelle participe le même Hountondji.

rationalité) qu'un effort pour déchiffrer « l'historicité de la capacité de l'imaginaire à produire des significations (...) sociales » (ibid.)[171]. Cette historicité revêt plusieurs significations. Tout d'abord, elle invite à considérer que les rumeurs de sorcellerie ne sont pas un « compte rendu à propos d'êtres surnaturels. Au contraire elles contribuent, dans la vie de tous les jours, à décrire un monde bien réel, dont les gens peignent un portrait saisissant grâce au vocabulaire du sang, des drogues et des médicaments, de la conscience, de la mobilité et de la nourriture » (White, 2000 : 99). En prolongeant ce parallélisme, on peut dire que l'idiome de la sorcellerie a toujours incorporé de nouveaux « vocables », c'est-à-dire qu'il produit depuis toujours des significations originales – sans que ce phénomène puisse être attribué *ex novo* à l'influence moderne des nouvelles formes de consommation, de production et de contrôle politique (Moore et Sanders, 2001). D'un côté, on ne peut qu'être d'accord sur le fait que, à l'inverse des grandes téléologies de la fin du XX siècle qui prévoyaient l'« occidentalisation » et l'homogénéisation inéluctables des cultures, tant l'anthropologie que la sorcellerie – comme paradigmes explicatifs de la réalité[172] – doivent se confronter avec des trajectoires dynamiques, multidirectionnelles et plurielles (Appadurai, 1990) : bref, avec des *multiple modernities* (Comaroff et Comaroff, 1993 : xi). Au même temps, ce pluralisme de modernités doit être appréhendé non seulement dans le présent mais aussi historiquement, dans des époques différentes ou dans son rapport à d'autres temporalités. Nous essayons de nous expliquer en reprenant le problème de l'« obsession autoptique ».

Récupérer « l'historicité » de l'imaginaire de la sorcellerie n'est pas – bien sûr – « la solution » au problème de l'extraversion scientifique soulevé par Hountondji et, dans des termes aussi virulents, par Mbembe[173]. Cependant, le problème est posé, ce qui – il nous semble – dans le domaine des études sur la sorcellerie africaine n'est pas toujours le cas. De ce problème découle une conséquence majeure : la considération du rôle central que

---

[171] Joseph Tonda écrit en effet : « Une historicité de la capacité de l'imaginaire à produire des significations imaginaires sociales, qui attestent le contentieux matériel qui est au principe des investissements politiques ». Par contre, nous ne voyons pas la nécessité de limiter cette « production de l'imaginaire » à des significations *seulement* imaginaires.

[172] L'analogie entre les mécanismes interprétatifs de la pensée scientifique occidentale et la croyance à la sorcellerie des Azande a été montrée par Michael Polanyi : « I (...) wish to give some illustration to show how, within science itself, the stability of theories against experience is maintained by epyciclical reserves which suppress alternatives conceptions in the germ ; a procedure which in retrospect will appear right in some instances and wrong in others (...) The process of selecting facts for our attention is indeed the same in science as among Azande » (1958 : 308-310). Les thèses de Polanyi ont inspiré la célèbre conception des révolutions scientifiques de Thomas Kuhn et, dans l'ensemble, ont remis en cause l'idée de Popper de la science comme un « système ouvert » (Viazzo, 2000 : 108).

[173] Encore, il faudrait considérer que notre recherche s'est produite à l'intersection d'influences – académiques et non – très différentes : celles des milieux anthropologiques italien et français, la confrontation avec les collègues anthropologues centrafricains, le *fieldwork* dans la Préfecture de la Ouaka et à Bangui, l'échange d'opinions et les conseils des collègues aux États-Unis et au Canada, pour ne citer que les plus évidentes.

l'anthropologie a joué, et continue de jouer, dans la production et dans l'attribution du « sens » à la sorcellerie africaine. Ici, dans le domaine de « l'ethnographie de la sorcellerie », le problème crucial n'est pas tant de reconnaître l'*epistemological filiation* de la discipline anthropologique (Mudimbe, 1988 : 12) – et la façon dont cette « filiation » a influencé l'appréhension des « faits de sorcellerie » dans l'histoire de la discipline. Bien avant le « moment réflexif » des années 80, l'anthropologie – ici fidèle au programme criticiste kantien – n'a jamais abandonné l'interrogation sur ses propres conditions de possibilité, ainsi que sur son ethnocentrisme atavique[174]. Ici, le cœur du problème réside dans la coprésence, sur le terrain, de deux – ou plus – discours sur la sorcellerie irréductibles l'un à l'autre[175] : la « théorie émique » sur la sorcellerie et le discours « savant » de l'anthropologie ne cessent de se « provoquer » et de s'influencer réciproquement[176]. Ce n'est que dans cette situation provocatrice que l'anthropologie parvient à donner du sens à la croyance à la sorcellerie. Face à cette croyance, l'anthropologie ne peut pas s'élever au dessus de la provocation – pour mieux dire, elle doit se reconnaître comme une *episteme* qui provoque des réactions, des contre-discours. Si elle se soustrait à cette situation provocatrice, l'*episteme* anthropologique risque de reproduire une ancienne dichotomie : comme l'a écrit Mudimbe, « the discovery of primitiveness was an ambiguous invention of a history incapable of facing its own double » (1988 : 190), où au mot *primitiveness* on peut substituer l'idée d'une altérité radicale ou, encore, « le paradigme de la différence (absolue ou historique) entre Afrique et Occident (Bernault, 2005 : 22). Ainsi, reconnaissons-nous une valeur paradigmatique à « l'obsession autoptique ». Reléguée dans le domaine des rumeurs, de l'ouï-dire, de l'imaginaire dans son acception plus disqualifiant – bref, dans tout ce qui contribue à faire de la croyance à la sorcellerie un « lieu d'imbéciles » (Favret-Saada, 1977 : 17) – cette obsession est rarement appréhendée pour ce que elle est : un phénomène « historique », ne fût-il parce que historiquement de nombreuses sociétés africaines avaient « institutionnalisé » la pratique de l'autopsie sur le corps des sorciers (Vansina, 1990 : 96-97). Deuxièmement, parce que aujourd'hui on procède fréquemment, et « en cachette », à l'éventrement des sorciers

---

[174] Su ce problème, et à propos de la sorcellerie africaine, on se référera surtout à la façon dont Clifford Geertz analyse les « escamotages » stylistiques dans l'écriture d'Edward E. Evans-Pritchard, et notamment son « theatre of language of enormous power » (1988 : 59). En 1935, la revue *Africa*, publiée par l'International Institute for African Languages and Culture, consacra un numéro au débat sur les limites des approches coloniales au problème de la sorcellerie africaine, et notamment sur les difficultés à porter juridiquement sur les cas de sorcellerie dans le contexte administratif de l'*indirect rule*. Nous avons déjà cité cette publication, et notamment l'introduction d'Evans-Pritchard (1935 : 417-422) et l'article de Franck Melland (ibid. : 495-503).

[175] Ce qui n'empêche de tenter un rapprochement entre les discours émique et « anthropologique » : voir le texte de Michael Polanyi déjà cité.

[176] Valentin Y. Mudimbe écrit à ce propos : « Travelers in the eighteenth century, as well as those of the nineteenth and their successors in the twentieth (colonial proconsuls, anthropologists, and colonizers), spoke using the same type of signs and symbols and acted upon them » (1988 : 14).

présumés. L'autopsie médicale des sorciers – dont les résultats seraient systématiquement publiés sur des obscures revues scientifiques que l'anthropologue s'efforcerait inutilement de retracer – est une image tellement prégnante qu'elle s'adapte aisément aux interprétations en termes de « métadiscours » (sur le pouvoir « anthropophage ») ou en termes d'ébranlement des identités individuelles et collectives dans le monde globalisé. Or, il s'avère que « l'obsession autoptique » est moins un métadiscours qu'une pratique de la mémoire dont les points de repère sont : l'organisation de l'administration de la justice à l'époque précoloniale, la criminalisation des autopsies « indigènes » par l'administration européenne, les autopsies policières pratiquées lors d'enquêtes coloniales (Bernault, 2005 : 35-36), la réintroduction – dans les codes pénaux postcoloniaux – des sanctions contre « l'achat, (...) la vente, (...) l'échange ou [le] don des restes et ossements humains »[177] (Fisiy, 1990 ; Fisiy et Geschiere, 1990). Aujourd'hui, à ces points de repère on doit ajouter l'emprisonnement, l'exécution, la torture, le démembrement des corps des sorciers présumés, en tant qu'expressions de la violence en postcolonie. L'obsession autoptique – mieux que d'autre figures de l'imaginaire sorcellaire – résume les traits marquant la contemporanéité dont écrit Tonda et que nous avons reconnus dans la rhétorique de la dépossession aussi. Cette figure de l'imaginaire est à la fois le produit d'une histoire longue qui s'étale de la colonie à la postcolonie, un exemple de l'utilisation des « attributs magiques » de l'anthropologie et de la biomédecine, un fait réel – dans la mesure où les sorciers présumés continuent d'être éventrés et exécutés – et, finalement, une réflexion implicite sur le passé, dans le sens proposé par Mbembe d'un discours qui ne peut que « courir derrière son ombre » (Mbembe 2000a : 225). Ce n'est qu'en « prenant au sérieux » les voix et les rumeurs sur la sorcellerie – autrement dit, l'imaginaire dans sa capacité à produire historiquement du sens et des significations – qu'on peut restituer le sens des nombreuses figures qui peuplent l'imaginaire de la sorcellerie contemporaine.

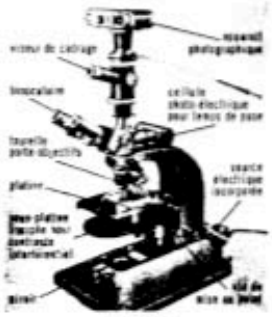
« Prendre au sérieux » signifie, selon nous, considérer que l'imaginaire de la sorcellerie possède une histoire particulière, et que – précisément à cause du fait qu'il s'étend dans la « longue durée » – il ne cesse de produire une réflexion émique sur l'histoire récente. Cette réflexion émique est une composante majeure de ce que nous appelons la « rhétorique de la dépossession », dans ce sens qu'elle procède à reformuler un contenu qu'elle qualifie – en le « glorifiant » rétrospectivement – de « traditionnel ».

[177] Article 162 du Code Pénal centrafricain.

RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE
UNITÉ-DIGNITÉ-TRAVAIL

SCIENCES et SUPERSTITIONS

ZEKE (CAURIS)



Actes du Colloque des 21, 22, 23 MAI 1983
organisé à l'Université de Bangui

11.

La divination par les cauris et le microscope

Couverture des actes du Colloque *Sciences et superstitions*, organisé à l'Université de Bangui du 21 au 23 mai 1983

XXIII. Retour sur la provocation

Nous avons écrit à plusieurs reprises que la croyance à la sorcellerie et la démarche ethnographique se provoquent réciproquement. La première provoque l'ethnographie parce qu'elle oblige les anthropologues à se mesurer avec une croyance caractérisée par l'exercice d'une violence extrême et, parfois, spectaculaire. Nous avons cité le travail de Heike Behrend, et ses observations à propos d'une ethnographie en situation de guerre, de menace et de peur (1997 : 37). Dans sa monographie sur le mouvement *Holy Spirit* d'Alice Lakwena, Behrend insiste sur les procédés de *feedback*, à travers lesquels les interlocuteurs locaux livrent à l'ethnologue des informations empruntées aux livres et articles écrits par des missionnaires, des ethnologues et des historiens sur leur culture et leur histoire (ibid. : 28). Très opportunément, l'anthropologue allemande situe ces observations par rapport au questionnement sur l'« autorité ethnographique », dont les limites – dans le sens de ses conditions de possibilité – sont dévoilés justement par une démarche ethnographique imbriquée dans la production et l'échange des significations qui constituent son objet d'enquête. Bien sûr, il y a des différences profondes entre une ethnographie en situation de guerre et l'ethnographie portant sur les croyances à la sorcellerie : les deux peuvent se recouper mais, malgré l'insécurité politico-militaire de la RCA, ce dernier n'est pas le cas de notre *fieldwork*.

Le rapprochement avec le travail de Behrend nous a amenés à interroger l'idée même d'une ethnographie comme « observation participante ». Certes, cette dernière n'est qu'une formule qui ne prétend pas rendre compte de la complexité et de l'hétérogénéité de la démarche ethnographique. Pourtant, ce que Jeanne Favret-Saada écrit sur le fait qu'« en sorcellerie » le fait de parler – et de poser des questions – n'est jamais un acte neutre, nous confirme dans notre opinion. En Afrique centrale, l'anthropologie en tant que autorité d'interprétation coexiste avec d'autres cadres de discours, d'autres institutions et des procédures d'autorisation diverses qui – en se prononçant sur les faits de sorcellerie – sollicitent le discours savant des anthropologues, autant qu'ils en sont sollicités. Très récemment, en revenant sur ses enquêtes dans le bocage français, Favret-Saada écrit polémiquement : « Les anthropologues anglo-américains prétendaient (...) pratiquer l'« observation participante ». J'ai mis un certain temps à déduire de leurs textes sur la sorcellerie quel contenu empirique on pouvait assigner à cette curieuse expression. En rhétorique, cela s'appelle un *oxymoron* : observer en participant, ou participer en observant,

c'est à peu près aussi évident que déguster une glace brûlante » (2009 : 147)[178]. Ainsi, l'ethnographe est « pris » dans les discours qu'il recueille et dans les faits qu'il observe à plusieurs niveaux : au delà des expériences de terrain personnelles, rappelons que le fait de poser des questions sur la sorcellerie entraine des soupçons sur les pouvoirs et connaissances que l'ethnologue serait en train de se procurer pour se renforcer « mystiquement ». En écrivant que l'ethnographie de la sorcellerie est une *provocative situation* nous voulons souligner l'urgence de cette confrontation entre des cadres d'interprétation divers et souvent antagonistes : en premier lieu l'anthropologie. Aujourd'hui, en Afrique, les anthropologues sont de plus en plus sollicités lors de colloques internationaux ou dans la mise en place des politiques visant l'éradication de cette croyance. En analysant le contenu des actes des colloques portant sur le problème de la sorcellerie – par exemple le récent *Justice et sorcellerie*, dirigé par Éric de Rosny[179] – on s'aperçoit très nettement de la coexistence d'interprétations divergentes lesquelles recoupent, le plus souvent, la distinction entre chercheurs « du nord » et « du sud ». Rendre compte de cette coexistence n'équivaut pas à dissoudre son aspect « provocateur », ni nous n'envisageons d'assumer une improbable position de médiation : il s'agit plutôt d'assumer cette provocation en tant qu'objet d'étude au même titre que les discours sur la sorcellerie produits par nos interlocuteurs « privilégiés » en milieu rural, dans les cours des quartiers, dans les prisons et les hôpitaux[180]. L'image de

---

[178] Nous partageons la portée polémique de cette citation, adressée aux recherches fonctionnalistes des anthropologues britanniques des années 50 et 60. Cependant, du point de vue épistémologique et méthodologique, ces recherches sont largement dépassées : l'anthropologie a amorcé une réflexion profonde sur ses propres conditions de possibilité, que Jeanne Favret-Saada ne semble pas considérer lorsqu'elle se réfère principalement aux débats qui agitaient la communauté des anthropologues dans les années 70. L'auteur continue : « Sur le terrain mes collègues semblaient combiner deux genres de comportements : l'un, actif, un travail régulier avec des informateurs rémunérés qu'ils interrogeaient et observaient ; l'autre, passif, l'assistance à des événements liés à la sorcellerie (disputes, consultations de devins...). Or le premier comportement ne peut en aucun cas être désigné par le terme de « participation » (l'informateur, par contre, semble bien « participer » au travail de l'ethnographe) ; et pour ce qui est du deuxième, « participer » équivaut à essayer de se trouver là, cette participation étant le minimum exigible pour qu'une observation soit possible » (2009 : 147).

[179] Nous nous référons ici à *Justice et Sorcellerie* (2006), sous la direction d'Éric de Rosny, qui regroupe les actes du Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005). *Les savoirs endogènes* (1994), dont nous avons déjà cité l'*Introduction* de Paulin J. Hountondji ainsi que la communication sur le phénomène « mystérieux » des objets introduits dans le corps humain (signalons que les travaux du groupe de recherche dirigé par Hountondji ne sont pas expressément consacrés à la sorcellerie ; sur cet argument, voir l'avis de Hountondji lui-même, pp. 25-27). Les actes du colloque *Science et superstitions*, Université de Bangui 21-23 mai 1983 (ill. 11). En plus, nous rappelons notre expérience lors du colloque *La sorcellerie en Centrafrique aujourd'hui*, et le plus récent *Sorcellerie et Justice en République centrafricaine,* 1-2 août 2008, auquel nous n'avons pu participer, mais dont les actes sont disponibles à l'adresse http://recaa.mmsh.univ-aix.fr/site_Bangui/numero2.html

[180] Qu'il nous soit permis ici de citer ce long passage de Florence Bernault : « la marginalisation intellectuelle de l'Afrique et la domination concomitante du Nord, loin d'être négligeables, constituent un phénomène historique dont les conséquences humaines et scientifiques sont considérables. L'étirement toujours plus grand, semble-t-il, entre les lieux où se fait l'histoire (l'Afrique) et ceux où cette histoire s'écrit (universités locales où étrangères), ne peut passer aux pertes et profits de l'africanisme. Au premier plan de ces débats virulents (...) les mises en garde réitérées de chercheurs africains exerçant en France, en Afrique ou aux États-Unis, rappellent aux spécialistes occidentaux que l'histoire africaine ne peut continuer de se faire sans l'instauration d'un dialogue avec les prises de positions politiques et épistémologiques du Sud. Or, les questions soulevées par ces passes

l'autopsie des sorciers, en particulier, nous apparaît comme le lieu d'un double *misunderstanding* : du côté du savoir anthropologique, nous avons soutenu la nécessité d'appréhender l'« obsession autoptique » non seulement comme un métadiscours sur le savoir scientifique occidental, ou sur l'ébranlement des corps (des identités) et leur marchandisation. Au contraire, l'autopsie renvoie directement à l'histoire longue des techniques jadis employées pour juger et exécuter les « sorciers », ainsi qu'à l'opposition du pouvoir colonial contre les institutions prédisposés à l'administration de la justice, dont, parmi les Banda, l'association *semalì*. De plus, d'après nos informations, aujourd'hui en Centrafrique on continue à tuer les sorciers présumés à travers des « techniques » similaires, allant de l'extraction des intestins à l'empalement avec des bâtons rougis au feu. Si maintenant on regarde du coté des discours que nous avons recueillis sur le terrain – discours « savants » et non – il nous semble évident qu'ils se structurent autour d'une relation provocatrice avec la science occidentale : d'après Ashforth, la plausibilité des forces occultes, plus en général le champ de forces appelées « sorcellerie », est renforcée par la foi en la science occidentale (1998 : 57)[181]. L'attention que les anthropologues – parmi d'autres chercheurs tant « du nord » que « du sud » – portent aux croyances à la sorcellerie semble influencer ce que Fisiy et Geschiere définissent *the search for rationality in the occult* (2001 : 234). Ashforth, à son tour, écrit que « No one here [Soweto, en Afrique du Sud] doubts the amazing potential of science (...) But as I have often witnessed in discussions here, given the history of colonial and racial domination in these parts it often seems imperative that the potential of indigenous authority structures be counterposed to those of Western or, in common parlance, white origin. Thus there is posited an African science, represented in a variety of indigenous authority figures... » (1998 : 57-58)[182]. Le « marché de la guérison » est certainement l'un des lieux privilégiés où l'on peut observer les procédés d'emprunt à la science occidentale, la biomédecine en l'occurrence. L'adoption d'un habillement, d'objets et de registres discursifs de la biomédecine est une caractéristique de la tradipratique tant en Afrique occidentale qu'en

---

d'armes (...) témoignent de l'avancée extrême d'un doute qui a depuis toujours constitué l'horizon de la recherche en sciences sociales (...) Pour qui écrit-on ? Au nom de qui ? Pourquoi ? restent des questions vitales pour tout projet intellectuel » (2001 : 137).

[181] Le contraire ne semble pas moins vrai : la prétention de rationalité ne peut que s'exercer sur ce qui dans un premier temps semble échapper à toute explication mais qui serait destiné à succomber à l'appréhension rationaliste ; l'histoire de la recherche anthropologique sur la sorcellerie démontre suffisamment que cette prétention demeure telle et que la « frontière » entre rationnel et irrationnel est continuellement déplacée. Terence Ranger est revenu récemment sur ces problèmes dans un article où il cite, non sans ironie, un cas paradigmatique : pour résoudre un cas d'homicide d'un jeune africain, Scotland Yard a fait recours à l'expertise des collègues sud-africains, membres d'une unité spéciale de police contre les crimes rituels (pour la description du cas, 2007 : 272-274).

[182] Ce que Adam Ashforth écrit à propos de la *township* de Soweto nous semble bien résumé dans l'opinion d'un adjoint au Maire de la ville de Bambari : « En Europe il y a des bulldozers, mais il n'y a pas des hommes bulldozers, alors qu'en Afrique il n'y a pas des bulldozers, mais il y a des hommes bulldozers [la référence est aux *nganga* et aux sorciers]» (à Bambari, le 28 juin 2007).

RCA et dans la région banda. Cependant, les colloques, la publication d'actes et de recommandations, les expertises, la confrontation entre trajectoires académiques et perspectives épistémologiques diverses, le *fieldwork* – dans la mesure où les nécessités de l'enquête influencent la collecte des informations – nous semblent autant de « lieux » où se produit une « proliferation of interpretive authorities claiming to speak the truth about the action of invisible forces and entities and the inability of any particular form of authority to achieve dominance in making sense (...). The various agencies of authority, such as those embodied in Western institutions, religious organizations, and indigenous healers are unable to impose a generalized hegemony of interpretation » (ibid. : 65). En Afrique australe comme en Afrique équatoriale, le pluralisme thérapeutique de la « médecine africaine » (Tonda, 2001 : 140-143) est le terrain par excellence d'une confrontation épistémique entre les différentes sources d'autorité appelées à « donner du sens » au malheur, à la maladie, à la mort. Sur le terrain, le caractère « provocateur » de cette confrontation n'entraîne pas l'exclusion réciproque des positions épistémiques (et thérapeutiques) irréductiblement hétérogènes. Au contraire, la provocation donne lieu à des hybridations, des théories émiques marquées par la logique syncrétique de la déconstruction et de la reconstruction permanentes des représentations liées à l'étiologie de la maladie et à la guérison. Lors d'une enquête menée auprès des étudiants de la Faculté des Sciences de la Santé, à l'Université de Bangui[183], nous avons recueilli leurs opinions sur la métamorphose, l'une des formes de sorcellerie parmi les plus redoutées en Centrafrique, qui consisterait à transformer des êtres humains en bêtes de somme pour les faire travailler dans les champs ou les revendre au marché. Les patients qui se disent « métamorphosés » (le plus souvent suite à l'intervention d'un *nganga* qui diagnostique ce type de maladie « mystique ») lamentent une prostration aigüe (communément appelée « coma »), parfois accompagnée par des convulsions, des vomissement. De nombreux cas qui présentent ces symptômes sont traités dans les hôpitaux centrafricains. Dans le passage qui suit, l'un des étudiants que nous avons interviewés explique quelle devrait être la conduite d'un médecin face à un patient qui manifeste ce genre de symptômes[184] :

> « Il semble que la personne commence à crier comme un animal. Différents cas selon que la personne crie comme un cabri, comme un bœuf… Donc en premier lieu je cherche à connaître comment cette personne vit, le milieu social, si elle a désobéi à

[183] Nous étions intéressés à la façon dont les étudiants en médecine négocient leur rôle professionnel par rapport à des étiologies de la maladie qui ne s'accordent guère avec les présupposées épistémologiques de la biomédecine.

[184] Entretien recueilli à Bangui, le 2 août 2007. Notre interlocuteur, Nathaniel, est un étudiant de la quatrième année à la Faculté des Sciences de la Santé. Il aspire à devenir un chirurgien.

quelqu'un, si elle a fait un tort. Comme ça je cherche à comprendre de quel type de métamorphose il s'agit »

À l'opposé de certains de ses collègues, ce jeune médecin ne se propose pas de convaincre ses patients, pour leur expliquer les bienfaits de la biomédecine ou le manque de fondement des diagnostics de métamorphose que de nombreux *nganga* proposent aux malades. Au contraire, ayant assumé l'existence de la métamorphose comme un fait acquis, pour notre interlocuteur il est question d'interroger avant tout les tensions sociales qui peuvent être à la base de ce qui communément est défini « métamorphose », le milieu social dans lequel l'acte de sorcellerie s'est déclenché, les conflits entre les parents du malade. Lorsqu'il dit qu'il devrait comprendre si le malade « à fait un tort à quelqu'un, s'il a désobéi », il nous livre une description qui n'est pas sans nous rappeler à la fois la démarche ethnographique et la description qu'Evans-Pritchard donnait – en 1937 – des enquêtes à travers lesquelles les *witchdoctors* azande parvenaient à détecter la présence des sorciers dans la communauté. Cet extrait d'entretien nous semble être un exemple particulièrement clair de la façon dont, en Centrafrique, des cadres explicatifs de la sorcellerie (l'anthropologie, la biomédecine et la guérison, en l'occurrence) coexistent et ils s'influences l'un l'autre.

XXIV. Désagréger la notion d'occulte

Le détour à travers les provocations réciproques de l'ethnographie et de la croyance à la sorcellerie était indispensable pour présenter, du point de vue méthodologique et épistémologique, notre approche aux pratiques et discours relatifs à la sorcellerie. Dans la Troisième partie de notre étude, nous aborderons l'étude de cas d'accusation de sorcellerie et de guérison pour en faire la matière d'une réflexion sur l'anthropologie non plus (seulement) de la sorcellerie mais de l'*agency* des acteurs de la scène sorcellaire. Dans une perspective soucieuse des provocations ethno-anthropologiques, nous reprendrons alors la notion de *residue* mobilisée par Ashforth (1998 : 65), pour déceler la force analytique de ce « résidu » qui sépare l'appréhension scientifique et les faits – et les discours – de sorcellerie, tout en considérant la façon dont l'anthropologie et la science occidentale participent de l'imaginaire banda de la sorcellerie.

L'analyse des fluctuations sémantiques de la notion de « la sorcellerie » – ce qui pour Geschiere (1995 : 19) constitue le problème d'une terminologie moralisatrice – est motivée par l'attention que nous prêtons aux différents sujets et aux dynamiques de la scène sorcellaire. Considérons la polémique déclenchée par la publication, en 2007, de l'article de

Terence Ranger déjà cité plus haut. L'objectif critique de cet article est l'idée que « l'occulte » et l'Afrique seraient inévitablement et inextricablement liés, ou l'image de l'Afrique « as the home of the occult » (Ranger, 2007 : 275). Cette image – largement partagée par la presse britannique et, même, par Scotland Yard dans le cas policier cité par Ranger – risquerait de réapparaître dans la littérature anthropologique récente sur la sorcellerie en Afrique contemporaine, et notamment dans les travaux sur « la modernité de la sorcellerie » et sur les *occult economies* – que l'auteur qualifie en tout cas comme « a positive flood of recent books about witchcraft and the occult in Africa » (ibid. : 275)[185]. Une tendance que Ranger reconnaît dans de nombreuses études récentes « lumps occult phenomena togheter almost as promiscuously as the british police and popular newspapers » (ibid.). Dans une perspective similaire à celle de Florence Bernault – qui est citée dans une note en bas de page à la fin de l'article (ibid. : 281) – Ranger propose de désagréger la notion d'occulte, dans la mesure où cette dernière recouvre des phénomènes très divers les uns des autres : ce qui ne peut se faire qu'à travers la considération de l'histoire particulière des différents contextes dans lesquels ces phénomènes se produisent. Bref, Ranger plaide pour la reconsidération de « the crucial importance of context ; the crucial need to disaggregate ; the significance of history » (ibid. : 282).

Nous rejoignons l'opinion de Birgit Meyer (2009), selon laquelle la réponse de Gerrie ter Haar et Stephen Ellis à l'article de Ranger ne résout pas les problèmes soulevés par ce dernier auteur. Puisque « the occult is one of many concepts and expressions used in Western academic writing that carries a heavy ideological baggage » (ter Haar et Ellis, 2009 : 399) et que « Religious phenomena – even those that one may personally find repugnant – are best described in neutral terms » (ibid. : 400), ter Haar et Ellis critiquent la notion d'« occulte », et proposent d'intégrer ces phénomènes (compris la croyance et les accusations de sorcellerie) dans une « working definition of religion in Africa as a belief in the existence of an invisible world, distinct but not separate from the visible one, that is home to spiritual beings with effective powers over the material world » (ibid.). Pourtant, la question soulevée par Ranger – c'est-à-dire la façon dont les travaux des africanistes et les idées communément répandues dans les sociétés occidentales sur l'Afrique « occulte » et « mystérieuse » se superposent et s'influencent – demeure inexpliquée (Meyer, 2009 : 415). À la limite, le fait d'intégrer « l'occulte » dans la religion risque de réitérer une vision exotisante de la croyance : dès lors, cette dernière dominerait tous les secteurs de la vie sociale africaine. Florence Bernault est

[185] L'aveu de Terence Ranger est appréciable, mais aussi inquiétant, lorsqu'il écrit : « In an undated paper by Florence Bernault, 'Magic and politics in Equatorial Africa', which is available on the Internet, an exstensive bibliography of relevant work in French is provided, none of which, alas, I read » (2007 : 275).

parvenue a des conclusions similaires – nous semble-t-il – en analysant la mise à l'écart de la notion raciale et évolutionniste de « fétiche » dans la construction du discours savant des anthropologues africanistes, et dans la constitution du paradigme sorcellaire moderne en Afrique (2009 : 748). À travers ce que cet auteur nomme « l'imaginaire de l'infra-politique », « le paradigme sorcellaire, comme hier le paradigme du fétiche, plus qu'une réflexion sur le religieux, fonctionne avant tout comme une réflexion sur le *rapport entre religieux et politique*, rapport pensé sous le signe du déterminisme culturel, de l'impuissance politique et de la crise sur tous les fronts » (ibid.).

Les choix lexicaux des chercheurs possèdent donc une force analytique et une filiation épistémologique que l'interrogation anthropologique doit considérer et élucider. *Witchcraft*, « la sorcellerie », tout comme les notions banda de *õndro* et de *urukuzu*/la métamorphose, s'avèrent être des *anthropology's ghosts* – selon la formule efficace avec laquelle Henrietta Moore et Todd Sanders (2001 : 6-10) résument la trajectoire des études sur la sorcellerie en Afrique. Autrement dit, la « tension » qui découle des différences entre les notions émiques et étiques ne peut être imputée seulement aux contacts historiques entre des configurations culturelles différentes, mais doit être appréhendée comme une tension intrinsèque à la discipline anthropologique elle-même (Meyer, 2009 : 414). Du côté de cette dernière, nous essayons d'élucider le contenu de cette « tension » à travers une théorie de l'ethnographie « provocatrice » et l'attention portée aux théories émiques qui défient les fondements épistémologiques du savoir occidental. Du côté de l'enquête ethnographique – c'est-à-dire dans l'étude de la croyance banda à la sorcellerie – nous assumons une perspective qui « prend au sérieux, contre toute réduction rationaliste, les confessions des sorcières » (Ginzburg, 1989a : xxii). Cette dernière citation, extraite d'un écrit de Carlo Ginzburg sur la sorcellerie en Europe entre XVI et XII siècle, nous ramène, en conclusion, à la dimension « historique » que nous avons reconnue essentielle à l'appréhension anthropologique de l'imaginaire de la sorcellerie.

XXV. Prendre au sérieux l'imaginaire de la sorcellerie

En 1989, l'historien Carlo Ginzburg répond, dans son livre *Storia Notturna*, aux nombreuses objections qui avaient suivi la publication, en 1966, de *I benandanti*[186] dans

[186] Traduction française, *Les Batailles Nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII siècles*, Verdier, Lagrasse, 1980. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* a été traduit par *Le sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris, 1992.

lequel il analysait un culte « sorcellaire » diffusé en Italie du Nord entre le XVI et le XVII siècle. Nous ne nous arrêtons pas sur les caractéristiques du culte en question ; ce qui nous intéresse est le débat déclenché par la publication de ces recherches. Fort d'une érudition remarquable, Ginzburg propose dans les deux publications d'adopter une perspective anthropologique dans l'étude des sources d'archive sur lesquelles, classiquement, les historiens fondent leurs recherches sur la sorcellerie européenne (1989a : xv). Ainsi, à une approche méthodologique centrée sur l'étude de la persécution des sorciers, Ginzburg substitue une perspective qui « prend au sérieux » les confessions des sorcières et les figures de l'imaginaire partagées entre les accusateurs et les accusés (ibid. : xxii). Dans un bref essai intitulé *L'inquisiteur comme anthropologue*, l'historien italien écrit : « l'idée de s'arrêter sur les confessions longues et répétitives (…) des hommes et des femmes accusés de sorcellerie, était peu séduisante pour des chercheurs qui considéraient que le seul problème historique acceptable était représenté par la persécution de la sorcellerie, et non pas par son objet » (1989b : 28 ; nous traduisons de l'italien). Lorsqu'il se focalise sur les discours des accusés – à travers une méthodologie inspirée par l'ethnographie – Ginzburg adopte une approche comparative, qui lui permet d'établir des connexions entre des croyances géographiquement très éloignées les unes des autres et, finalement, de reconnaître une lointaine origine commune dans des anciennes formes du chamanisme sibérien.

Au-delà des résultats auxquels aboutissent ces recherches, le cœur de la méthodologie de Ginzburg réside sans doute dans la décision de « prendre au sérieux » les voix des accusés[187], ce qui l'amène à privilégier l'analyse de la croyance plutôt que celle de ses fonctions sociales. Cette « inversion » nous rappelle celle qui a été proposée, dès le début des années 80, par des politistes et anthropologues francophones et qui va généralement sous le nom de « politique par le bas »[188]. En s'opposant aux théories univoques de la modernisation et du développement politique, les tenants d'une perspective « par le bas » accordent une attention particulière « à l'étude des acteurs et des sites intermédiaires », loin des approches folkloristes du « populaire » et attentifs à des modalités de participation – et d'action – à la vie politique éloignées du formalisme de la scène officielle (Bayart, Mbembe, Toulabor, 2008 : 19-21). Ainsi, parmi ces formes d'action politique par le bas qui défient l'autorité et qui

[187] Dans l'étude de l'histoire, ces « voix » correspondent nécessairement aux documents d'archive, et notamment aux transcriptions des interrogatoires de l'Inquisition, *via* les questions posées par les juges et l'imaginaire partagé entre ces derniers et les personnes accusées. Sur ce point nous renvoyons à l'écrit de Ginzburg cité plus haut, « L'inquisitore come antropologo » (1989b) ; voir aussi Viazzo (2000 : 128-129).

[188] Pour l'influence de Carlo Ginzburg et de la *microstoria* italienne sur la problématique de la « politique par le bas », voir le « Préface à la nouvelle édition » de *La politique par le bas en Afrique noire* (Bayart, Mbembe, Toulabor, 2008 : 12), ainsi que l'*Introduction* de Jean-François Bayart (2008 : 20), mais aussi Geschiere (1995 : 30).

transforment, voire déconstruisent l'État, on peut compter la ruse, la dérision politique, les rituels, les chansons est aussi la croyance à la sorcellerie (Geschiere, 1995 : 26).

Lorsque Ginzburg prône l'écoute des voix des accusés – ce qu'il fait à travers l'analyse « ethnographique » des registres des procès – il adopte une position épistémologique qui n'est pas sans intérêt pour notre étude. L'écoute de ces « voix » n'exclut pas la considération de la fonction de cette croyance dans un contexte socio-culturel donné, ni de l'importance des liens sociaux qui s'écoulent entre les acteurs sociaux impliqués dans des *affaires* de sorcellerie. Pourtant, le fonctionnalisme, qui interprète la croyance comme le reflet de la structure sociale qu'elle contribue à renforcer, ne peut que reléguer en second plan le contenu imaginaire des discours sur la sorcellerie – et notamment lorsque ces derniers aboutissent à des soupçons « verticaux ». Quant à la « modernité de la sorcellerie », cette formule efficace résume une approche non moins problématique. En reprenant la critique d'Englund et Leach (2000), le « new holism of multiples modernities » risque de transformer la sorcellerie en un métadiscours sur la modernité, tandis que cette dernière devient, dans la meilleure des hypothèses, une matière *bonne à penser*. Autrement dit, ces auteurs proposent une réflexion sur les limites d'une approche qui appréhende la croyance à la sorcellerie en tant que « métadiscours », avec le risque de surinterprétation qui en découle. Les deux approches (fonctionnaliste et « moderne ») peuvent aboutir à un hiatus profond entre le contenu imaginaire des discours sur la sorcellerie que les chercheurs recueillent sur le terrain (ou dans les registres des tribunaux), et les significations – ou les fonctions – sociales qu'ils attribuent à cet imaginaire grouillant. On revient donc aux écrits de Ginzburg et au contenu de significations imaginaires qui s'exprime dans la croyance et les pratiques relatives à la sorcellerie. Inspirés par les observations de l'historien italien, nous allons « prendre au sérieux » les nombreuses images que nos interlocuteurs nous ont proposées – sur les sorciers et leurs activités « mystiques », mais aussi sur l'histoire banda et la trajectoire de dépossession qui aboutit à la lamentation sur l'insécurité actuelle. Dans ce dernier cas, en particulier, nous nous proposons de « décortiquer » les images courantes que les Banda évoquent lorsqu'ils décrivent la tradition/*manderœ* et le rôle des anciennes associations initiatiques. N'étant pas historiens, cependant, nous nous intéressons surtout à l'usage instrumental du passé dans le présent. Pour tout dire, dans les chapitres suivants, nous étudierons les détails des images mobilisées par nos interlocuteurs dans leur évocation du passé, et nous analyserons leur discours sur la sorcellerie, compris dans les choix lexicaux et dans le recours insisté aux stéréotypes et à d'autres figures rhétoriques. La dépossession – qui naît elle aussi d'un usage rhétorique et instrumental des récits sur le passé et sur l'insécurité des temps présents – nous apparaîtra progressivement comme une stratégie discursive

sélective, construite autour d'un processus d'oubli ou de mystification de certains faits historiques[189].

[189] Sur l'importance stratégique de l'oubli dans l'évocation du passé et dans la construction du présent, lire Herzfeld (2001 : 71), Remotti (1993 : 76-82).

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE ET ETHNOGRAPHIE DU CULTE *SEMALÌ* DE NGAKOLA

CHAPITRE III

Histoire et ethnographie du culte semalì

I. Les descriptions coloniales du *semalì*

Dans ce chapitre nous allons traiter du *semalì*, l'association initiatique vouée au culte de l'esprit le plus important du « panthéon » banda : Ngakola. Ce culte a joué des rôles divers dans la société banda de la première moitié du XX siècle jusqu'aux années 60, lorsque – sous la pression de forces diverses, dont l'action du prophète Ngoutidé – il fut progressivement abandonné et la plupart des objets cultuels furent détruits.

Aujourd'hui, le souvenir du *semalì* fait l'objet d'un procédé de « réinvention » important : certains de nos informateurs intègrent les descriptions ou les souvenirs de l'association dans les discours courants sur la sorcellerie. Ainsi, le secret qui entourait les initiations est réinterprété à travers l'imaginaire de la sorcellerie et aux anciens initiés sont attribuées, *a posteriori*, des capacités « mystiques » qui ne diffèrent pas sensiblement de celles que les sorciers d'un côté et les *nganga* de l'autre sont censés maîtriser (Giles-Vernick, 1996 ; Ellis, 2000 : 73-76, 81-82[190]).

Pour comprendre la portée de ces procédés de « réinvention de la tradition », il est nécessaire d'éclaircir les caractéristiques historiques et ethnographiques du culte de Ngakola. Nous essaierons de répondre à la question suivante : quelles ont été, dans la société banda, les fonctions religieuses et politiques du *semalì*, à partir du *colonial encounter* jusqu'à l'effondrement de l'association au lendemain de l'indépendance centrafricaine[191] ? En d'autres termes, au delà des références au « culte fétichiste » et à la « religion des aïeux » – deux formules auxquelles nos informateurs recourent fréquemment – nous allons reconstruire la trajectoire historique du *semalì* et son rapport avec l'organisation du pouvoir et de l'autorité dans l'ancienne société banda. Pour ceci faire, nous devrons étudier le rôle attribué à l'esprit

[190] Dans l'étude de Tamara Giles-Vernick – consacré aux Banda M'Bres – le *semalì* n'est pas cité directement, mais le travail de « réinvention de la tradition » concerne plutôt l'initiation banda à l'âge adulte – la *ganza*. Quant à l'article de Stephen Ellis, ses observations sur l'association Poro du Liberia s'avèrent précieuses pour notre étude du *semalì*.

[191] Les points de repère chronologiques dépendent nécessairement des documents écrits sur les Banda dont nous disposons : à plusieurs reprises nous ferons référence aux notes manuscrites des premiers missionnaires catholiques dans la Ouaka. Nous étudierons aussi une hypothèse historique formulée par le Père Charles Tisserant, selon lequel le *semalì* aurait été introduit parmi les Banda au XIX siècle.

Ngakola dans le « panthéon » banda et, successivement, la façon dont le pouvoir du monde invisible était canalisé dans la vie politique (Ellis, 2000 : 77) et dans le partage de l'autorité dans l'ancienne société banda.

En 1976, Wiel Eggen écrivait que les chercheurs manquent de données suffisantes pour préciser les fonctions et les caractéristiques des associations fermées dans l'ancienne société banda (1976 : 11/a-h). Dans les pages suivantes, nous verrons aussi que la comparaison avec d'autres associations diffusées dans la région oubanguienne – par exemple le *mani* des Azande – ne nous aide que partiellement, en raison des différences profondes dans l'organisation socio-politique de ces populations, par rapport auxquelles le *semalì* et le *mani* ont joué des rôles foncièrement divers. En plus des observations d'Eggen, pour dégager des renseignements sur le *semalì* nous reprendrons les descriptions que les auteurs coloniaux – missionnaires et administrateurs – donnèrent du culte de Ngakola dans la première moitié du XX siècle. Ces descriptions sont profondément influencées par les idées et les intérêts des auteurs considérés. Ainsi, nous allons traiter de chaque description du *semalì* par rapport au contexte historique et idéologique dans lequel elle fut produite.

Une précision préliminaire s'impose. Nous verrons que dans la « bibliothèque coloniale » le *semalì* a assumé des caractéristiques diverses selon les auteurs considérés. Il a été décrit comme un culte fétichiste « où tout sentiment humain est écarté » (Daigre, 1931-1932 : 678), une confrérie de vieux escrocs affamés, une ancienne association politique tombée en disgrâce, un tribunal indigène, une association de « chefs traditionnels »[192]. En outre, les descriptions des missionnaires ont influencé la perception que les Banda continuent à avoir du *semalì*, et elles ont contribué à faire du souvenir des initiés à Ngakola une sorte de « modèle » dans la description des sorciers. Notre intention n'est pas de dissoudre cette multiplicité de descriptions en recherchant une forme orthodoxe du culte – qu'il s'agirait alors de reconstruire sur la base des documents à notre disposition[193]. Nous verrons qu'une telle aspiration a amené le Père Tisserant à considérer le *semalì* comme un culte non-banda et les « déclinaisons » du culte pendant la période coloniale comme une sorte de corruption par rapport à cette orthodoxie fantasmée[194]. Une approche similaire caractérisa aussi la façon dont

[192] L'idée du culte « fétichiste » et de la confrérie de vieux affamés appartient au Père Daigre. Le Père Tisserant a écrit à plusieurs reprises d'une fonction politique du *semalì*. L'administrateur Félix Éboué a décrit le *semalì* à la fois comme un tribunal indigène et une association politique traditionnelle avec laquelle l'administration coloniale devait se confronter pour parvenir au contrôle du territoire administré. Nous reprendrons plus loin dans ce chapitre ces descriptions du *semalì* avec leurs références bibliographiques.

[193] Sur ce point, on se référera aux observations similaires formulées par wiel Eggen (1976 : 11/f-g).

[194] En discutant certaines idées du Père Tisserant, nous ne voulons pas exclure la possibilité que des influences « étrangères » soient intervenues dans le culte de Ngakola, dans l'organisation de l'association et dans le développement de son symbolisme à une époque précédant l'arrivée des Européens dans la région. Au contraire

Evans-Pritchard traita de l'association *mani* des Azande (Johnson, 1991). En revanche, notre perspective privilégie, à la place de la recherche d'une telle forme orthodoxe et atemporelle, l'étude des transformations et des multiples significations que le *semalì* a assumé à travers le temps. Ainsi, dans ce chapitre nous nous proposons de montrer que le culte, ses initiés et la figure de l'esprit Ngakola ont assumé successivement des fonctions et des caractéristiques diverses. Dans l'ensemble, ces caractéristiques laissent entrevoir une « ambivalence » qui faisait du *semalì* à la fois un culte craint – parfois redouté – et une association qui garantissait une certaine protection contre les malheurs, la maladie, les mauvais sorts. Cette « ambivalence » devra être appréhendée moins comme une contradiction que comme une capacité du culte à se modifier en s'adaptant à des situations socio-politiques diverses. Autrement dit, dans la première moitié du XX siècle le culte de Ngakola s'est confronté avec l'innovation et il s'est modifié pour créer à son tour de l'innovation (Guyer, 2000 : 102-103 ; Bernault, 2005 : 28). Cette capacité « innovatrice » a permis au *semalì* de survivre jusqu'au lendemain de l'indépendance – contrairement à ce que le Père Tisserant et l'administrateur Félix Éboué avaient prévu dans les années 30 et malgré les efforts des missionnaires catholiques dans la Ouaka qui essayèrent d'éradiquer le culte.

l'hypothèse d'une origine non-banda du *semalì* pourrait être discutée et elle trouverait probablement des arguments en sa faveur (voir Eggen, 1976 : 11c-d). Ainsi, rejoignons nous l'opinion de Wiel Eggen : « En soulignant le rapport entre les rites secrets et les conditions socio-politiques récentes, nous ne contredisons point que les symboles qu'ils utilisent aient une origine plus lointaine. Au contraire, ce fait reste plausible et prouve que ces éléments se transforment constamment pour permettre à la société de préciser ses cadres d'autorité et de contestation » (1976 : 11/h).

12.

Néophyte Semalì-Ngakola

A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

II. Le culte *semalì* de Ngakola

Les Banda avaient créé de nombreuses associations initiatiques qui à l'époque coloniale étaient appelées « sociétés secrètes » ou « sectes » (Grootaers, 2007a : 23 ; 66). Parfois, un seul nom désignait l'association, l'esprit ou le génie qui y était associé et les initiés à son culte[195]. En plus du *semalì*, parmi les associations les plus influentes on doit citer le Badagi – l'esprit des eaux et des rivières auquel l'association homonyme rendait un culte – le Maoro et le Kudu.

Selon les régions, des associations diverses pouvaient emprunter des éléments les unes des autres. Ainsi, en 1934 le photographe militaire Antonin Marius Vergiat écrivait au Père Tisserant qu'il avait eu accès au camp d'initiation (appelé *bada*[196]) d'une « secte de semalì-Badagui » diffusée parmi les Manza[197]. Le Père Tisserant, à son tour, assista en 1923 à un « sacrifice au Badagi ou Ngakola ongu[198] » officié par un groupe banda Dakpwa de Moruba[199].

Comme nous l'avons dit, le peuple banda s'étend dans une région comprise entre l'Oubangui au sud et les régions tchadiennes et soudanaises au nord : les variations entre les initiations à un même culte, ainsi que les caractéristiques associées à chaque esprit étaient importantes. Si l'on considère l'association *semalì*, une représentation matérielle de Ngakola était cachée à l'intérieur du *bada* – le camp des initiés. Au mois de mai 2006, une femme originaire de Bria nous a décrit son initiation *semalì* : elle eut lieu, vraisemblablement, vers la moitié des années 50[200]. Dans le *bada*, les novices – garçons et filles – découvrirent que

---

[195] Parfois, les *semalì* sont appelés « les Ngakola ». D'autres fois c'est l'association initiatique qui est appelée « Ngakola ». Par la suite, nous utilisons le mot *semalì* pour nous référer soit à l'association et à son rituel d'initiation soit aux initiés (les *semalì*), tandis que nous utilisons « Ngakola » uniquement pour nous référer à l'esprit.

[196] Dans les années 20 le Père Tisserant et Antonin Marius Vergiat eurent accès à de nombreux *bada* des Banda et des Manza : l'essentiel des images et des descriptions de ces camps, des objets cultuels et des représentations de Ngakola provient de leurs écrits et des images que Vergiat put prendre. À ce propos nous signalons l'existence d'un cahier manuscrit, conservé dans les AGCdSE, dans lequel le Père Tisserant à dessiné ce qu'il avait vu dans les camps qu'il avait visité : les pages ont différentes dates, allant de 1912 à 1926 (plus des notes ajoutées successivement).

[197] Antonin Marius Vergiat, lettre manuscrite au R. P. Tisserant, 3 décembre 1934. AGCdSE, chemise 2D71.3b4, *Correspondance Vergiat-Tisserant*.

[198] Le mot *ongu* signifie « eau », *Ngakola ongu* est donc le Ngakola de l'eau, ou qui vit dans l'eau.

[199] Il s'agit d'un « Sacrifice fait pour un malade pris de tremblements, fort fièvre, c'est le Badagi ou Ngakola ongu qui l'envoie, et demande un sacrifice. On cherche à obtenir que le Ngakola ongu reste dans la rivière et ne vienne plus au village pour nuire ». Les Banda Dakpwa vivent dans une aire comprise entre Bambari, Grimari et Bakala. Moruba est un village, 18 kms au nord de Bakala. Ce « sacrifice » est certainement à rapprocher du culte *semalì ngbangwere ongu* dont nous écrivons dans le prochain paragraphe.

[200] Entretien avec Louise Eredeyo, Bambari, le 17 mai 2006. Souvent, il est impossible d'établir avec précision l'âge de nos interlocuteurs qui, d'ailleurs, ne peuvent pas nous donner des renseignements plus précis. Louise Eredeyo pouvait avoir entre 60 et 70 ans ; son initiation *semalì* remontait probablement aux années 50. Elle était originaire d'un village proche de Bria – 210 kms au nord de Bambari.

Ngakola était *badja-badja*, « des pierres ». Plus au sud, Ngakola était représenté de façon différente : parfois, il s'agissait d'une figure anthropomorphe en paille ou entaillé dans le bois. D'autres fois l'esprit était représenté par un bâtonnet oint d'huile et planté dans le sol (Grootaers, 2007a : 67). D'après Vergiat, parmi les Manza – proches géographiquement et culturellement des Banda[201] – les représentations en bois de Ngakola étaient rares et, souvent, elles étaient l'œuvre de sculpteurs banda (Vergiat cité in Grootaers, ibid.[202]). En 1936 cet auteur signalait que parmi les Banda Langbassi le fétiche de Ngakola « c'était simplement un morceau de bois, oint d'huile et de poudre de bois rouge, planté dans le sol » (1981 : 127). En 1963, Suzanne Jean écrivait que parmi les groupes Banda Langba – le long de l'Oubangui à la frontière avec la RDC – l'autel de Ngakola se composait de trois pierres et d'une petite case ronde où les membres de l'association se réunissaient (1963 : 43). Cet auteur citait une légende langba selon laquelle « Ngakola vivait, au temps des ancêtres, sous la forme d'un grand serpent à tête humaine et muni de pieds et de mains de toute petite taille » (ibid.)[203]. Le serpent demeure un animal qui joue un rôle important dans l'imaginaire banda de la sorcellerie : certaines personnes sont soupçonnées d'avoir avalé un gros serpent qui exigerait d'être nourri de chair humaine – ce qui amènerait ces « sorciers » à tuer leurs proches parents.

L'association *semalì* était répandue parmi des populations non-banda aussi, dont les Manza et des groupes gbaya de la région de Bossangoa dans l'ouest du pays (Monino, 1988 : 225). Plus au nord, dans la région du Dar al-Kuti, parmi les Nduka, le *sumali* était une figure qui présidait le rituel de la circoncision masculine et son influence demeurait importante après la conclusion des cérémonies (Cordell, 1985 : 33-34). Les Nduka – qui ne sont pas un groupe Kreish comme Pierre Kalck pensait (ibid. : 197) – sont proches géographiquement et linguistiquement des Sara. Nous verrons dans ce même chapitre que la langue secrète des

---

[201] À propos des emprunts et des ressemblances entre le *semalì* banda et manza, le Père Tisserant écrivait à Vergiat : « ...vous verrez ce que je connais de la société du Ngakola, et qui m'a été dit d'une part chez certains peuples banda, et d'autre part dans les régions de l'Ouest où il y a un certain nombre de villages moitié bandas moitié manjas, et qui étaient tels dès avant notre arrivée dans le pays ». AGCdSE, chemise 2D71.3b4, *Correspondance Vergiat-Tisserant*, lettre manuscrite, s.d. [1957 ?].

[202] Le texte de Vergiat cité par Jan-Lodewijk Grootaers est *Noirs d'Oubangui. Traditions, mythes et symboles. Rites sexuels et magiques*, manuscrit inédit, Roanne, Musée Joseph Déchelette, s.d.

[203] Dans son étude Suzanne Jean mentionne à plusieurs reprises le village de Bambari où, au début des années 60, la population abandonnait ses « rites primitifs » et les habitants « beaucoup plus heureux et comme soulagés » rejoignaient le christianisme (1963 : 50). Sans nous arrêter ici sur les opinions de cet auteur, précisons que ce village n'est pas le chef-lieu de la Préfecture de la Ouaka où nous avons mené une large partie de nos recherches. Le village dont écrit S. Jean se trouve dans la région de Kembé, quelque 230 kms au sud-est par rapport à la ville de Bambari. En raison de leur position géographique les groupes Banda Langba entretiennent des rapports beaucoup plus stricts avec les populations Yakoma et Nzakara établies le long de l'Oubangui, ainsi qu'avec d'autres groupes de l'autre côté de la rivière, en RDC. Cependant, le témoignage de S. Jean confirme que dans une vaste région peuplée par de différents groupes banda, au lendemain de l'indépendance le culte de Ngakola était progressivement abandonné, probablement sous la pression de plusieurs forces et figures en même temps.

semalì, le *ndeka*, entretient des rapports avec certains dialectes sara. En revanche, le missionnaire italien Stefano Santandrea signale que les groupes banda du Soudan ne connaissent pas l'esprit Ngakola (1984 : 112)[204]. Plus au sud, au Nord de la Province de l'Équateur dans la République Démocratique du Congo, les rituels des Ngbaka prévoient expressément deux cérémonies d'initiation distinctes, une *gàzà gbàdà* et une *gàza kola*[205] (Henrix, 2007). La dernière est nettement plus dure, elle a lieu dans la forêt et, dans certains villages ngbaka de l'ouest, les initiés sont appelés les *ngàkola* (ibid.). Pierre Vidal, dans son étude sur « le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara », décrit la cérémonie gbaya du *labi*, qu'il distingue des cérémonies de la circoncision manza et banda en spécifiant que : « Le lá?bì serait en fait représenté chez les Manza par l'initiation à la société (...) de Ngakola (appelée aussi *sumale*) elle aussi existant chez les Banda. Mais la partie religieuse – théosophique même – présente au Ngakola, est vraiment peu apparente au lá?bì » (1976 : 182-183 ; voir aussi Bigo, 1988 : 26-27).

Les données que nous venons d'exposer suggèrent que cette partie « théosophique » du *semalì* (les connaissances et les valeurs associés à l'initiation à Ngakola), loin d'être un *corpus* préfixé qui aurait été transmis jusqu'à son abandon dans les années 60, doit être appréhendée à partir de la variabilité du culte et des différents significations qu'il a assumé tout au long du XX siècle dans la région oubanguienne où il était répandu. Un premier indice de cette variabilité est constitué par les nombreux mythes banda concernant Ngakola – que nous étudierons dans les prochains chapitres. Il n'entre pas dans nos intérêts de mener une analyse textuelle de ces mythes. En revanche, nous sommes intéressés à la façon dont les personnages principaux – Ngakola, le *trickster* banda Tere et « le dieu des Banda » Yilungu – ont été appréhendés au moment du *colonial encounter* et de la première présence missionnaire dans la région. En outre, nous verrons que dans ces mythes d'origine le personnage de Ngakola est valorisé d'une façon ambigüe : tandis que dans un premier temps il participe à la création de la vie et il contribue à instaurer l'ordre social, dans un deuxième moment il devient un être monstrueux et cannibale qui sème la terreur parmi les hommes. C'est le mérite du politiste Dider Bigo (1982) d'avoir souligné l'ambivalence exprimée dans les mythes d'origine des Banda. En étudiant les mythes nous allons introduire l'« ambivalence » qui

---

[204] Pour un aperçu de la littérature – scientifique, missionnaire et de voyage – sur Ngakola, nous renvoyons aux notes de J.-L. Grootaers dans le chapitre « Un creuset aux frontières ouvertes en Afrique centrale », in *Ubangi*, op. cit.

[205] *Gàzà gbàdà* signifierait « initiation/grand hangar » et *gàzà kola* « initiation/forêt » ; « Les *gàzà gbàdà* séjournent dans un camp, situé à quelques centaines de mètres du village dont il est isolé par une palissade qui le rend invisible. Ils y logent sous un grand hangar ouvert. Les *gàzà kola*, par contre, ont leur camp plus reculé dans un bosquet, sans palissade ni hangar » (Henrix, 2007 : 300).

faisait du *semalì* à la fois une association redoutée et une protection contre les malheurs: ces deux aspects sont déjà présents dans la figure de Ngakola telle qu'elle apparaît dans les mythes banda que la littérature coloniale nous a transmis.

13.

Représentation manza de Ngakola
Photographie prise par Antonin Marius Vergiat et publiée dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Payot, Paris, 1936 [L'Harmattan, Paris, 1981]

III. Le mythe : Ngakola, Tere et Yilingu

Les *semalì*, nous l'avons vu, vouaient un culte à Ngakola. Aujourd'hui, la plupart de nos interlocuteurs définit le *semalì* comme « la religion des Banda », ou « la religion de nos pères/des aïeux ». Ngakola est alors assimilé à une divinité[206], avec d'autres personnages du « panthéon » banda que nous allons présenter par la suite. Cette interprétation locale peut s'appuyer sur un mythe d'origine du monde attribué aux Manza et aux Banda. L'origine du mythe demeure inconnue : Vergiat le mentionnait dans les années 30, à partir de ses recherches dans la région oubanguienne. Dans l'ensemble, l'impression est que l'identification entre le *semalì* et la religion banda se substitue aujourd'hui à une information inaccessible sur le sens et les fonctions de cette association initiatique et de son culte : il s'agit donc d'une tradition réinventée qui assume la valeur d'une théorie locale sur laquelle, cependant, l'influence de l'entreprise missionnaire catholique – et de ses interprétations de « la tradition » banda – a été décisive.

Dans l'un des mythes recueillis par Vergiat parmi les Manza, il est raconté que Ngakola vivait autrefois sur la terre : il hantait la brousse près d'un marigot et il demandait aux hommes qu'on lui apporte à manger. Étant toujours affamé, Ngakola révéla aux hommes son secret : « Je peux tuer un individu, couper son corps en menus morceaux, puis, rassemblant tous ces débris informes, j'en fait un homme nouveau auquel j'insuffle la vie. Je le rends meilleur et guéri de tous ses maux. Envoyez-moi des gens, je les mangerai et les vomirai rénovés » (Vergiat, 1981 : 119-120). Mais si on lui envoyait deux hommes, Ngakola n'en rendait qu'un et avalait l'autre. Les hommes décidèrent de le tuer, en mutilant son corps. Ils gardèrent seulement la barbe de Ngakola, « et si l'on en coupe un brin, il en coule encore aujourd'hui des gouttelettes de sang » (ibid.)[207].

Dans un deuxième mythe, que Vergiat avait enregistré parmi les Banda Togbo et que nous avons relevé dans la Ouaka en 2005, Ngakola agit avec Tere – le *trickster* banda – et Yilingu, qui en l'occurrence assume les fonctions d'un dieu créateur. Dans ce mythe, tandis que Tere reste sur la terre que Yilingu vient de créer, ce dernier et Ngakola montent au ciel au moyen d'une liane. Ici, Yilingu crée des statuettes d'argiles et Ngakola, en soufflant sur chaque statuette, crée la vie. Dans la succession des événements, Tere rejoint Yilingu au ciel et il se fait donner des paniers qui contiennent les animaux et les graines des plantes. En tant

---

[206] Par exemple, selon M. Faustin Rawago, âgé d'une quarantaine d'années, « Le dieu des Banda c'était un dieu qu'on appelait *semalì* » (Bambari, le 22 juin 2008).
[207] Signalons que c'est dans cette forme que Mircea Eliade mentionnait le mythe de Ngakola (in *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965) : l'auteur citait à son tour Ephraïm Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala, 1953.

que héros rusé et capricieux, Tere transgresse les ordres de Yilingu, retombe sur la terre et éparpille les animaux et les graines. Yilingu envoie donc sur la terre Ngakola avec les hommes et les femmes qui, dorénavant, seront obligés de travailler pour ramasser ce que Tere a éparpillé. Sur la terre, les rapports entre Ngakola et Tere se détériorent et le premier décide d'avaler Tere. Celui-ci, craignant de mourir, lui dit : « Ngakola (...) tu as vu parmi les hommes créés par *Yilingu*, il y en a qui sont souvent malades, d'autres ont très mauvais esprit, ils sont méchants. Si tu le désires, je les ressemblerai en un lieu préparé spécialement et tu les guériras et les rendras meilleurs » (ibid. : 126). C'est ainsi que ces hommes, installés près d'un marigot, devinrent les premiers *semalì*. Mais Ngakola avalait les initiés : ces derniers le tuèrent, et Tere, en fouillant dans son estomac, repéra les pierres qui depuis lors figurent dans le *bada* – le camp des *semalì* – où elles représentent Ngakola.

Alphonse Blangué et Marcel Diki Kidiri (1975) ont analysé une troisième version de ce mythe, où Ngakola est cité à côté de sa femme Yamissi et de leur fille Yabada. Dans cette version, Tere essaie de transgresser la loi de la prohibition de l'inceste deux fois et il est puni par Yilingu – qui apparaît de nouveau en tant que dieu créateur. Par ailleurs, ces auteurs signalent que la première version du mythe, celle que Vergiat avait recueillie parmi les Manza, serait diffusée dans la région de Bria aussi, en plein milieu banda (ibid. : 3, 11).

Dans les trois versions du mythe, le triptyque Yilingu-Ngakola-Tere définit un espace symbolique marqué par la distance/opposition entre le ciel et la terre, tandis que les disputes entre ces personnages mythologiques aboutissent à la création de la vie et à l'instauration de l'ordre social. Dans la définition de cet espace, la structure du mythe banda a certainement incorporé d'autres mythèmes, introduits avec la prédication missionnaire et l'administration coloniale en Oubangui-Chari. Ainsi, l'articulation entre ce que Lévi-Strauss définissait des « paquets de relations » (1958 : 234[208]), propres aux mythes bibliques et à la mythologie banda, ont produit des glissements sémantiques, à travers l'appropriation indigène de la tradition chrétienne et l'appréhension missionnaire de la cosmogonie et la culture indigènes. Dans cette perspective, l'opposition Tere-Ngakola – dont nous allons traiter dans le prochain paragraphe – revêt un intérêt particulier, tout comme la figure de Yilingu. À l'origine, ce dernier n'était pas un « dieu créateur » : il l'est devenu grâce à ce que dans le premier chapitre nous avons défini un effet « paroxystique » des efforts herméneutiques des premiers missionnaires dans la Ouaka. Ainsi, nous reviendrons sur la figure de Tere dont Eggen a

[208] La relation étant ce qui constitue le mythème, c'est-à-dire l'articulation entre les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes, cette « unité constitutive » n'existe pas en dehors d'une relation plus large, que Claude Lévi-Strauss a défini des « paquets de relations » qui se combinent pour donner du sens à chaque unité constitutive du mythe (1958 : 232-234).

souligné l'importance pour les procédés de « diabolisation » de la tradition banda qui sont analysés dans cette étude.

IV. Le mythe de Tere et Ngakola dans l'interprétation de Didier Bigo

Didier Bigo analyse le mythe de Tere et Ngakola dans son étude sur le rapport à l'obéissance en Centrafrique et, plus précisément, sur « le cas spécifique d'une obéissance à un régime de pouvoir personnel comme celui de Bokassa » (1988 : 212). Nous allons, tout d'abord, rappeler la thèse développée par cet auteur ; ensuite, en prenant les distances de certaines (sur-)interprétations politiques du mythe proposées par Bigo, nous allons discuter les aspects ambivalents que la figure de Ngakola assume dans les mythes considérés.

La thèse développée dans *Pouvoir et obéissance en Centrafrique* est que l'étude d'une tyrannie – plus précisément d'un régime de pouvoir personnel – ne doit considérer que l'exercice de la violence, ses représentations, la mise en scène du pouvoir et sa spectacularisation (dans le cas de Bokassa, la titulature aussi), tout en prenant en compte également « l'autre côté de la relation » de pouvoir : « la façon dont la population perçoit cette image de lui-même donnée par le pouvoir, et la nature du décalage qui existe entre les deux images » (ibid. : 227). Bigo récupère la notion d'imaginaire social – qu'il emprunte à Castoriadis et dont nous avons vu l'importance pour le questionnement autour des croyances aux pouvoirs « mystiques » en Afrique contemporaine. On se souviendra ici de ce que nous avons écrit sur l'imaginaire « instituant », par rapport à sa capacité à produire des significations historiquement situées. Bigo écrit: « cette imagination créatrice est l'élément dynamique d'une société, « ce qui la tient ensemble ». C'est à travers le monde de significations ainsi créé qu'une société s'institue (...) La politique dépendra donc de l'imaginaire. Celui-ci ne sera pas modelé par le pouvoir ; bien au contraire, il lui conférera un sens » (ibid. : 210). Ainsi, « loin de considérer Bokassa comme un pitre sanguinaire, un Ubu centrafricain, les Centrafricains le perçoivent à travers leurs propres conceptions du pouvoir et de la légitimité » (ibid. : 212 ; 1986 : 124). Ces conceptions, selon cet auteur, seraient à leur tour influencées par le mythe de Tere et Ngakola et par le contenu de signification que ce dernier véhicule. La large diffusion du mythe et son influence sur l'imaginaire centrafricain auraient agi sur la perception que la population eut des principales figures politiques du pays et garantiraient la possibilité de dégager de l'étude du mythe des observations sur les dynamiques politiques à l'œuvre en Centrafrique.

Bigo observe que la création du monde et la mise en place de l'ordre social passent – classiquement – à travers la figure de Tere, le « fripon » qui désobéit aux ordres, « sème » l'imperfection sur la terre, pratique l'inceste (ibid. : 214). Par le vol, la ruse ou la réconciliation, Tere porte la vie sur la terre, dans sa forme désordonnée et avec l'obligation, pour les hommes, de travailler pour réparer le désordre. Cependant, dans le mythe banda on assiste à un dédoublement du *trickster.* Tere ne peut pas, tout seul, réparer le désordre qu'il a produit : Ngakola doit descendre sur la terre. Par ailleurs, dans les diverses versions du mythe, c'est Ngakola qui « souffle » la vie sur les hommes et les femmes. Ngakola n'est pas rusé, mais avec sa force et son autorité il sait instaurer un ordre efficace. Une fois l'ordre instauré, la relation entre Tere et Ngakola s'inverse : ce dernier devient l'ogre cannibale qui trompe les hommes en avalant un initié tous les deux sans le restituer à la communauté. On assiste donc à une dégénérescence de l'ordre et de l'autorité instaurés par Ngakola. Les hommes, aidés par Tere, tuent Ngakola : dans son ventre ils repèrent la pierre qui représentait l'esprit dans certains *bada* d'initiation. Bigo résume ainsi le schème mythologique du pouvoir : « Tere, valorisé négativement au début du mythe, est opposé à Ngakola, valorisé positivement. Mais la relation s'inverse (...) Ngakola devient monstrueux et Tere devient le libérateur (...) il ne faudrait pas croire que cette circulation des valorisations crée une réciprocité parfaite (...) il existe une hiérarchie en valeur : Tere est supérieur à Ngakola, car il devient positif » (ibid. : 217).

Bigo interprète la relation entre Bokassa, ses prédécesseurs et ses successeurs d'un côté, et la population centrafricaine de l'autre, à la lumière de l'ambivalence exprimée par la figure de Ngakola[209]. Ainsi, l'image que la population se faisait de l'Empereur aurait été prise dans un « miroir déformant » (ibid. : 227) pour correspondre dans un premier temps au personnage mythique qui avec son autorité et sa force restaure un ordre efficace dans le pays et, successivement, à l'ogre cannibale, l'être monstrueux que les hommes doivent tuer en renversant l'ordre tyrannique. Finalement, l'image de l'Empereur – déformée à travers les figures de Tere et de Ngakola – n'aurait plus correspondu « ni à sa personnalité, ni à [l'image] produite et diffusée par le pouvoir » (ibid.). L'apparat symbolique de l'Empire centrafricain aurait été « travaillé » par le caractère instituant de l'imaginaire, ce qui aurait permis au pouvoir reposant sur ces symboles (et sur leur violence), d'obtenir obéissance durant quatorze ans, quitte à en être « phagocyté » à la fin de sa parabole. En conclusion, dans l'argumentation

[209] Précisons que dans l'argumentation de Didier Bigo, puisque l'imaginaire modèle le pouvoir et lui confère du sens, l'ambivalence exprimée dans le mythe agirait de façon différente selon le contexte historique et socio-politique considéré, ainsi que selon les personnalités au pouvoir en Centrafrique : Ngakola dans le mythe, David Dacko, Bokassa et André Kolingba dans la période historique considérée par Bigo.

de Bigo, le « travail de l'imagination » a largement dépassé la valeur symbolique que le régime de Bokassa attribuait à l'exercice d'un pouvoir clientéliste, violent et spectaculaire. Pour reprendre les termes de Joseph Tonda (2005 : 178-179, 275), on peut dire que la violence de l'imaginaire a retourné le caractère fétiche du pouvoir tant contre la population centrafricaine que contre Bokassa lui-même : et l'on sait jusqu'à quel point ce pouvoir s'appuyait sur l'évocation de pratiques occultes et sur le fantasme cannibalesque de l'Empereur[210].

V. Les ambivalences de la figure mythique de Ngakola

Dans la perspective de Bigo, l'imaginaire coïncide largement avec le mythe, de sorte que c'est ce dernier, en définitive, qui « modèlerait » le politique et « confèrerait du sens » au pouvoir. Le couple d'opposition Tere/Ngakola structurerait donc l'imaginaire social centrafricain, et permettrait de comprendre les attitudes ambivalentes de la population face au pouvoir et à la dégénérescence de l'ordre en tyrannie (1986 : 124-125).

Bigo reconnaît dans le mythe une fonction intermédiaire entre le symbolisme du pouvoir et la perception qu'en a la population. Nous opposons à cette conception de l'imaginaire social centrafricain (qui risque inévitablement d'être substantialisé) l'imaginaire historique et historicisé dont nous avons écrit dans le Deuxième chapitre. Autrement dit, la notion d'imaginaire de Bigo devient progressivement une sorte de force motrice de l'histoire : étant substantialisé dans le mythe, cet imaginaire produirait de l'histoire sans qu'il nous soit expliqué dans quelle mesure il est lui aussi un produit « historique » – c'est-à-dire le résultat d'une histoire longue qui a dans la *colonial encounter* et dans l'entreprise missionnaire ses moments cruciaux[211]. Cependant, lorsque Bigo écrit que les Centrafricains se désintéressent du *deus otiosus* qui apparaît dans de nombreuses traditions locales, cet auteur effleure un sujet important sur lequel, malheureusement, il ne s'arrête pas : « [Les Centrafricains] s'en désintéressent [du *deus otiosus*] et, dans les mythes, il est souvent remplacé par un autre dieu ou un génie (...) Chez les Banda, Eyilingu est parfois remplacé par Ngakola (...) ou par le Yewo » (ibid. : 214). C'est à ce point de l'analyse que nous rejoignons Bigo dans son interprétation du mythe : Ngakola apparaît en effet comme un esprit *double-faced*,

[210] Pour une conceptualisation en termes foucaldiens des instruments de répression de l'État postcolonial et de l'Empire centrafricain, lire Bayart (1999 : 113-114).
[211] Quant à Ngakola et Bokassa – plus en général les *big men* politiques centrafricains – ce rapprochement est certainement intéressant mais nous ne saurions pas y déduire une influence du mythe sur « l'imaginaire social » et de ce dernier sur les événements politiques du pays, pour les mêmes raisons illustrées dans ce paragraphe.

irréductible au binôme qui en ferait la représentation d'une force seulement positive ou négative. Au contraire, l'analyse de Bigo met très opportunément en relief les changements qui interviennent dans le mythe : l'esprit se « substitue » à Yilingu en tant que « dieu » créateur de la vie et de l'ordre social, quitte à devenir un être monstrueux dans un moment ultérieur. Dans le mythe cité par Vergiat, on dit explicitement que Ngakola « guérit » les initiés malades et « rend les gens meilleurs » avant que le même personnage ne prenne les traits de l'ogre qui avale les initiés *semalì* et qui sera tué par ces derniers.

Dans l'étude de Bigo l'ambivalence de Ngakola n'est pas interrogée dans sa dimension ethno-historique, mais elle devient le substrat imaginaire qui permettrait d'expliquer des événements récents de l'histoire centrafricaine. Au contraire, nous nous intéressons à l'origine de l'ambiguïté de la figure de Ngakola, pour comprendre comment elle s'est manifestée historiquement dans la société banda à travers le culte que cette population rendait à l'esprit de la brousse[212]. Ce n'est qu'en considérant le rôle historique du culte que l'on peut, éventuellement, se prononcer sur l'influence que l'ambiguïté propre au mythe et à Ngakola aurait eu sur la société banda du XX siècle. Cette ambiguïté apparaît comme une véritable contradiction si l'on considère que dans l'analyse de Bigo, ainsi que dans les certains des témoignages que nous avons recueillis dans la Ouaka, Ngakola est explicitement défini comme le « dieu des Banda » se substituant au *deus otiosus* Yilingou (et le *semalì* devient alors « la religion des aïeux »), tandis que les mêmes personnes évoquent le culte comme du « fétichisme » et, parfois, le rapprochent de la sorcellerie (Eggen, 1979). Pour essayer de dissoudre cette contradiction apparente il est nécessaire de considérer l'influence interprétative des premiers missionnaires catholiques dans la « construction » du panthéon et dans la définition des divinités banda. Successivement, pour échapper à la « substantialisation » du mythe et de l'imaginaire social, il sera nécessaire d'étudier la trajectoire historique du *semalì*. Le culte voué à Ngakola a assumé dans le temps des fonctions et une dimension politiques qu'il s'agit d'interroger loin des simplifications de certaines interprétations émiques et de celles des missionnaires pour lesquels le *semalì* aurait été « la religion des Banda ».

[212] C'est pourquoi on ne peut pas se contenter d'observer, avec Didier Bigo, que « Ngakola [restaure] l'ordre, ce qu'il fait admirablement ; mais il impose un ordre tellement dur que les humains se révoltent et abattent le monstre gigantesque, velu et cannibale qu'est devenu Ngakola. On continuera malgré tout à lui rendre un culte car il est celui qui guérit des maladies et insère dans la vie sociale » (1986 : 125).

14.

Représentation banda-ndri de Ngakola, son épouse et leur enfant, RCA
Photographie d'Antonin-Marius Vergiat, 1935

Didascalie : Grootaers (2007a : 67). L'auteur signale que la localisation de ces figurines reste inconnue. En revanche, nous avons pu retracer en 2007 les trois statuettes, qui se trouvent actuellement en Europe dans une collection privée

VI. Le problème du « Dieu des Banda » : Yilingu, Yavoro

Nous ne connaissons pas les circonstances dans lesquelles les mythes cités par les auteurs coloniaux ont étés recueillis : les deux premiers sont certainement antérieurs 1936, la date de publication de *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. Entre 1931 et 1932, le Père Daigre a publié une étude sur les Banda où la figure de Yilingu est remplacée par Yavoro, que le religieux français définissait comme « un (...) Esprit qui n'a rien de commun avec ceux dont nous venons de parler, et que le Banda regarde comme le principe premier de toutes les choses » (1931-32 : 679). Le Père Daigre citait un mythe de l'origine du monde, dans lequel Yavoro est au ciel et Tere descend sur la terre, éparpille les graines des plantes et les animaux et introduit parmi les hommes la culture et l'élevage (ibid. : 680). Yavoro signifie en banda « orage », et effectivement le Père Daigre reconnaissait dans cet esprit le « dieu des Banda » lié à la pluie, aux orages et à la foudre (ibid. : 679-681)[213]. En 1905, l'administrateur adjoint des colonies Georges Toque écrivait que « Les Banda ont une sorte de Dieu : c'est *Youvorou*, celui qui fait la pluie, le tonnerre et les éclairs. Au commencement, *Youvorou* descendit du ciel et se décida à créer (...) un homme qu'il appela *Amba* et une femme : *Téné* » (1905 : 38). Curieusement, immédiatement après le mythe de Yavoro et Tere, les deux auteurs citaient le *kolokongbo* : il s'agirait d'un homme de petite taille, un « bout d'homme », qui vivrait caché dans la forêt et qui détournerait et enlèverait les voyageurs pour les obliger à le suivre dans la forêt[214]. Toque évoquait le fait que « les corocoumbo ont a leur disposition des esprits judiciaires (...) qu'ils envoient sur terre punir les vivants » (ibid. : 42-43). Le Père Daigre signalait que le *kolokongbo* aurait une besace pleine de « fétiches » et donnerait à manger à ses prisonniers « des plantes amères » (1931-32 : 683 ; 1947 : 62-63). Il est possible que les descriptions de ces personnages légendaires (tel le *kolokongbo*) réélaborent le souvenir de la première rencontre avec les populations pygmées établies dans ces régions (Vansina, 1990 : 56)[215]. Dans la Ouaka, le *kolokongbo* nous a été décrit comme un initiateur à

---

[213] Une observation similaire fut formulée dans les mêmes années par Vergiat : « [Parmi les Manjas] Korlo est le génie du ciel, maître de l'orage et de la foudre. Des indigènes le confondent quelquefois avec Galé, Etre Suprême. Pareil fait se retrouve chez les Bandas, où des individus confondent Yvoru, l'orage, avec Yilingu, Etre Suprême » (1937 : 216).

[214] « Kélékongbo est un nain qui ne mesure pas plus d'un mètre (...) Le soir il arrête les passants et les amène sur sa montagne où il les retient quelques jours en captivité. Il ne leur fait pas subir de mauvais traitements, mais il ne leur donne en nourriture que des plantes amères » (Daigre, 1931-32 : 683).

[215] « In stories about settlement, pygmies are the guides who taught the immigrants how to cope with various habitats within the rainforest (...) The stories are all the more remarkable because, by the nineteenth century, all surviving bands of pygmy hunters and gatherers were serfs for the villagers, who held profoundly ambivalent views about them. They were a despised, uncivilized sub-human race (...) yet they were the fountain of civilization : the first in the land ; the inventors of fire ; the teachers about habitats ; the wise healers with medical plants ; sometimes even the first metallurgists... » (Vansina, 1990 : 56). Pour un aperçu de la diffusion des *stories* sur les « bout d'hommes » dans la région oubanguienne, notamment parmi les Manza et les Ngbaka-minagende, lire Henrix (2007 : 296). À propos du *kolokongbo* banda, lire Giles-Vernick (1996 : 259). La légende

la pharmacopée traditionnelle, qui enlève ses victimes sur un sentier, les amène dans la forêt et leur montre les secrets des *ayo*, les médicaments que les guérisseurs traditionnels utilisent dans leurs soins[216].

Revenons maintenant à Yilungu et Yavoro. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être assimilés à la notion de « dieu créateur » que les premiers missionnaires cherchèrent de repérer dans la cosmologie banda au début du XX siècle. Le Père Tisserant, dans un document dactylographié et daté 10 septembre 1954[217], écrit : « Les missionnaires ayant à traduire un catéchisme ont commencé par demander : « Qui a créé toutes les choses ? » (...) Ailleurs, on y est allées par interprètes (...) en pays banda on n'eut pas cette ressource, et on obtint Téré. Or Téré est le principal personnage des contes, aux multiples avatars, pas tous à son avantage (...) On avait demandé « Qui a mis toutes les choses sur la terre ? [Les Banda, en réponse, citaient le mythe de Tere qui monte au ciel, descend sur la terre et laisse échapper le contenu des calebasses, des paniers, ou du tam-tam dans lequel il y a les graines, les animaux, les hommes]. Pendant des années c'est ce nom Téré qu'on employa dans le catéchisme et les prières (...) quand l'erreur fut évidente, on chercha ailleurs. Le Père Daigre employa Ivorou ou Yivorou, l'Orage (...) Le Père Bénêteau[218] proposa Yilingou (...) d'autres enfin proposèrent Tchezo, qui avec ngandro traduit le mot « mâne » (...) Vers les années 1916-1918 (...) je repris le problème pour les Banda : dans mes explications pour le catéchisme j'écartai délibérément la notion du Dieu Créateur insistant sur l'autre notion de Maitre Suprême. Un jour, un jeune homme intelligent, le mieux doué de nos internes, vint me trouver et me donna le nom Eré, presque Héré, me citant des phrases où on employait ce mot »[219]. Le Père Daigre, donc,

---

du « Koliko'mbo » est le sujet du chapitre X du « Véritable roman nègre » *Batouala*, de René Maran. Pour les différents noms de ce personnage légendaire dans la région oubanguienne, voir Kalck (1992 : 32). Sur le rapport entre la pharmacopée traditionnelle, les Pygmées et la croyance à la sorcellerie, lire aussi Mallart Guimera (1981 : 33-36) et Augé (1975 : xxiii).

[216] Par exemple par la *nganga* Colette Damego, qui soigne avec l'esprit *ngassoroma* dont elle dit qu'il a plus de puissance que le *kolokongbo*. Avec l'esprit *ngassoroma* elle pourrait « attraper » le *kolokongbo* et *i détruire ngangu ti yoro ti lô*, en sango « nous détruisons la force de ses fétiches ». Entretien recueilli au village Akio, le 22 juin 2007.

[217] Il s'agit de *Le clan et la religion. À propos du recueil d'instructions pastorales de Mgr. De Clercq*, *CEPSI, 1949, n°9*. AGCdSE, chemise 2D71.2a7, *Travaux et correspondance du Père Tisserant*. Dorénavant, *Le clan et la religion*. Ce document dactylographié porte la date du 10 septembre 1954 et la signature autographié du Père Charles Tisserant. Il s'agit d'un commentaire aux instructions pastorales publiées en 1949 par Mgr De Clercq : Tisserant expose de nombreuses données ethnographiques et historiques sur les Banda, à partir de ses souvenirs des séjours dans la Ouaka. Parmi ces données, certaines avaient été déjà présentées dans la correspondance entre Tisserant et Vergiat.

[218] Il s'agit du Père spiritain Stanislas Bénêteau, en Centrafrique de 1906 à 1913. La *Bibliographie centrafricaine* du Père de Banville (1991 : 9), signale qu'un écrit de ce missionnaire à été publié en 1914 sur les *Annales Apostoliques des Pères du St. Esprit*. Le titre (fort intéressant pour notre étude) était « Ma première rencontre avec les sorciers » : malheureusement, nous n'avons pas repéré (jusqu'à maintenant) aucun exemplaire de cet article.

[219] Nous traitons de « Eré, presque Héré » plus loin dans ce même chapitre.

essaya de traduire la notion de dieu créateur à travers l'esprit Yivorou[220]. Pourtant, dans les souvenirs de nos interlocuteurs, Yavoro est rarement évoqué comme « dieu des Banda ». Ainsi, pour M. Nicolas Gonemonzou, ancien Maire de la ville de Bambari :

> « Bien, [les aïeux] ils parlaient de Ngakola, ils parlaient de Yilingou. Yilingou c'est l'homme invisible que l'on n'a jamais vu et qu'on représentait par du bois [un fétiche en bois]. Par exemple, quand il y a une nouvelle naissance on prend un poulet, on le tue au nom de Yilingou pour fêter et implorer ce Yilingou-là pour qu'il puisse veiller sur le nouveau né. Voyez ? Après ça, il y a le Ngakola, tout ça, mais ce n'est pas ça qui intéressait le vrai Banda. Le vrai Banda c'est Yilingou qu'il doit adorer »[221]

M. Frameau, qui était né en 1930, reprend ce même discours :

> « Ah ! Yilingou c'est le dieu, ça avant que le mot dieu arrive, c'était notre dieu. Les mots *nzapa*, dieu, tout ça c'est occidental, c'est du sango. Mais Yilingou, c'est-à-dire dieu, le vrai dieu (...) c'est le contraire de Ngakola. Tandis que Ngakola c'est l'organisation secrète des hommes-là, les *semalì* »[222]

Si on revient maintenant aux débuts de l'entreprise missionnaire dans la Ouaka, le Père Tisserant racontait qu'en « 1923, un chef des environs de Bambari, voulant affirmer la vérité de ce qu'il disait, au lieu d'invoquer Yivorou, comme on le faisait alors, après avoir frotté son index sur le sol, le leva à l'air et dit « Yilingou ! ». Comme je lui faisait remarquer le fait, il me dit que c'était la même chose et il comparait même Yivorou et Yilingou à Allah, qu'invoquaient les Bornouans du village voisin »[223].

Eggen écrit à propos de ces noms divers : « il est très significatif que de grands connaisseurs de la culture banda, tels les Pères Daigre et Tisserant, ne pouvaient s'accorder au

---

[220] Dans les AGCdSE la chemise 2D16.2, *Travaux Père Daigre*, contient un gros registre marqué *Maison d'Ippy* qui comprend un « Dictionnaire Français-Banda, Banda-Français » écrit par le Père Daigre : dans un petit lexique Français-Banda, à la voix Dieu le mot Ivoro est rayé et substitué avec Nzapa – le mot sango qui signifie « dieu ». Dans *Le clan et la religion*, le Père Tisserant écrit « le Maître des orages est appelé par les Banda Ivorou (...) Les gbaya disent Kolo, les Mbwakas Ma, les Sango Nzapa ». Et de nouveau le Père Daigre : « L'étymologie du mot serait peut-être *eyi vo re*, « celui qui a commencé les choses », d'où *Ivoro*. La langue nous montre *Ivoro* comme un principe vivant car la forme du pronom qui sert à le designer est celle des êtres animés *sé* ; c'est un principe actif puisqu'on dit, par exemple d'un homme frappé par la foudre : *ivoro za sé, ivoro* l'a pris » (Daigre, 1932-33 : 679).

[221] Le 17 mai 2005.

[222] Bambari, le 14 juin 2005.

[223] *Le clan et la religion*, ibid. Le geste du « chef des environs de Bambari » est le serment qui autrefois pouvait précéder l'ordalie. Maryse Raynal écrit : « Chez les Banda ce moyen de preuve est peu utilisé mais il n'est pas rare de voir un accusé jurer de son innocence en s'humectant de salive le haut de l'index avec lequel il frotte ensuite la terre. Cela signifie : "si je suis coupable que je meure ici même et qu'on m'enterre dans la terre des ancêtres" ». Vergiat écrivait à propos de ses recherches parmi les Manja : « Chaque fois que nous avons posé une question à un homme ou à une femme indigène et que nous doutions de leur sincérité, ils se baissaient vers le sol, frottaient la pointe de leur index sur la terre et se traçaient sur le cou un trait de poussière, puis, pointant leur doigt vers le ciel, ils prononçaient le nom de leur dieu » (1937 : 195-196).

début du siècle, sur le terme qui désignerait le concept d'Être Suprême » (1976 : 50). De « l'erreur évidente » qui amena les premiers missionnaires à identifier le Dieu créateur chrétien et le « fripon » banda Tere jusqu'à l'opinion du chef banda qui comparait le Dieu chrétien, Allah et les esprit banda, les problèmes de « traduction » entre les croyances indigènes et la prédication missionnaires ont suivi une logique syncrétique faite d'emprunts réciproques, de cumuls et de « malentendus productifs » (selon l'expression de Sahlins). Cette logique syncrétique a travaillé en profondeur tant les croyances indigènes quant l'appréhension européenne des représentations et des croyances banda. Ce « malentendu » est évident d'un côté dans la trajectoire qui amena la population à identifier Yilingu et le Dieu chrétien et, de l'autre, dans les préjugés qui empêchèrent les missionnaires de reconnaître dans « le nom Eré, presque Héré » le principe créateur qu'ils avaient cherché en vain dans la cosmogonie banda.

VII. De l'*eyilingu* au « Dieu banda » Yilingu

Le problème du « dieu des Banda » est compliqué par le fait que « Yilingou » est la crase des mots *eyi* et *lingu*, où le premier est le pronom « celui » que nous avons déjà rencontré plusieurs fois et *lingu* est défini par le Père Tisserant « le génie protecteur des hommes ». *Eyilingu* est donc à la fois le Maître du *lingu* et celui qui possède le fétiche du *lingu* : cette deuxième acception ne peut être comprise que par rapport au « yēwò [qui est] le génie protecteur du clan, desservi par un dignitaire, un prêtre, qui organise son culte (...) autrefois chaque homme, avant de se marier, recevait aussi un yēwò propre pour veiller sur son foyer de la main de son père ou de son frère aîné. Or, du côté féminin, il existait une tradition semblable concernant le lìngú. Actuellement [en 1976] ce lìngú figure comme le génie tutélaire, purement personnel, auquel on rend un culte spécial, surtout à la naissance des enfants. Seuls quelques vieillards semblent se rappeler qu'une mère, lors du mariage de sa fille, lui transmettait le lìngú et lui installait le premier foyer de cuisine » (1976 : 49)[224]. Les

[224] « Le prêtre du yēwò, accomplissant diverses fonctions vitales, est l'homme religieux le plus important chez les [Banda] Linda. Normalement il habite avec les siens à l'écart du village (...) il préside à toute campagne agraire (...) Le eyiyēwò est le premier à procéder au débroussage, aux semailles et à la récolte (...) le rôle le plus important du eyiyēwò en matière agricole est sans doute d'implorer la pluie si la sécheresse menace » (Eggen, 1976 : 46/f-g). Mais le *eyiyewo* entretien aussi un rapport certain avec la forge – qui parmi les Banda est un lieu sacré où tout fugitif peut trouver refuge : « Le rôle du eyiyēwò ne se borne pas aux rites agraires. Il appartient à sa tâche spécifique d'offrir refuge à tout fugitif pour quelque raison qu'il soit poursuivi (...) Le rite de la pluie montre clairement qu'il faut distinguer diverses traditions concernant le yēwò. L'une veut qu'on invoque la pluie par l'action d'objets métalliques (p. ex. le couteau du yēwò). Une autre met l'accent sur les pierres du foyer (yambru) servant à l'épouse du prêtre pour préparer (...) le repas du yēwò » (ibid. : 46/g).

glissements sémantiques de ces termes sont ainsi résumés par Eggen[225] : « Si les mots yēwò et lìngú contiennent une référence aux éléments mâle (le feu, òwò) et femelle (l'eau, ongu), le second désigne actuellement le facteur qui rattache l'enfant à la source transcendante de son existence personnelle. Aussi, le terme eyilìngú, maître du lìngú est-il donné couramment comme l'équivalent banda du Dieu Créateur » (ibid.).

Pour arriver à cette identification entre l'*eyilingu*, Yilingu et le Dieu chrétien, il y a encore un passage important. En effet, le culte du *lingu* avait lieu au moment de la naissance d'un enfant et il était particulièrement important lors de la naissance des jumeaux (ibid. : 49/c) : selon Eggen, le principe de la descendance patrilinéaire empêche d'établir une symétrie masculin-feminin entre le *yewo* et *lingu*, parce que la lignée féminine est tronquée au-delà du rapport mère-fille[226]. Autrement dit, si le *yewo* correspond à une section sociale précise, étant le protecteur d'une lignée de descendance reconnue, dans la lignée féminine le *lingu* n'est plus un support lignager et il « devient l'esprit tutélaire de la personne en tant qu'individu » (ibid. : 49/e) : voilà ce qui aurait permis au Père Daigre de reconnaître dans le *lingu* un « esprit tutélaire » et dans le *yewo* un « fétiche familial ». Probablement, au moment où le Père Daigre essayait de traduire « dieu » avec le nom Yavorou, la distinction qu'il avait pourtant reconnue entre *yewo* et *lingu* amenait la population Banda à identifier le dieu des missionnaires avec l'*eyilingu* : si le *yewo* – en tant que principe rattaché à la descendance lignagère – reste le protecteur d'une collectivité, le *lingu* devient la base spirituelle de l'individu, homme ou femme[227]. Il se produit alors un glissement sémantique et le *eyilingu* « n'est plus le titre d'un dignitaire religieux humain (...) mais d'un être invisible et on dit : nzàpá n& alàbá 'a ke de eyilìngú, le Dieu de nos pères est eyilìngú » (ibid.).

---

[225] Dans *Peuple d'autrui*, Wiel Eggen, pour des raisons de dactylographie, introduit dans la transcription banda de nombreux signes particuliers. Par exemple le signe *&* qui se prononce comme le *e* dans « retour » (1976 : 2) : ainsi, cet auteur écrit &yilìngú, &wò, &ngú, et &ndrò (l'eyilingu, le feu, l'eau, la sorcellerie) tandis que nous écrivons *eyilingu, òwò*, *ongu* et *õndro*. D'une manière générale, dans la transcription banda nous suivons France Cloarec-Heiss (1986), le *Dictionnaire Banda-Français* de Tisserant (1931) et les indications de l'ethnolinguiste Marcel Diki-Kidiri (communications personnelles du 28 septembre 2009, 8 octobre 2009 et 4 janvier 2010). Pour faciliter la lecture de notre texte, dans les citations extraites de *Peuple d'autrui*, nous substituons à l'orthographie d'Eggen la notre. En plus des mots déjà cités, lorsque cet auteur utilise le verbe « être » k& d&, nous écrivons *ke de*, lorsqu'il écrit ngàk&lá, nous écrivons Ngakola (ou ngàkolá).

[226] On remarquera le fait que l'ancien culte du *lingu* se servait de la houe rituelle de la femme (Eggen, 1976 : 49/d), qui aujourd'hui encore est l'un des objets principaux que nous avons repérés dans la dot que l'homme paie à la famille de sa femme.

[227] Bien sûr, le choix du Père Daigre n'était pas sans fondement : *yavoro* (« l'orage », « la pluie ») était certainement associé à une puissance transcendantale bien avant le *colonial encounter* et le début de l'emprise missionnaire. Christian Prioul, qui a analysé les rapports des premiers explorateurs en Oubangui-Chari, écrit à propos de leurs descriptions des croyances indigènes : « Tout cela ne représente que quelques aspects matériels des croyances avec lesquelles les explorateurs n'avaient évidemment pas le temps de familiariser. Maistre relève cependant chez les Ndris le mot *ivié* qui signifierait « *ciel* » dans l'acception de puissance supérieure se manifestant par certains phénomènes naturels remarquables » (1981 : 65-67). La mission de Casimir Maistre traversa le futur territoire centrafricain de juin à septembre 1892. La prononciation du mot *yavoro* ne diffère pas sensiblement de ce que l'explorateur français transcrivit « ivié ».

Ce qui est plus important, le *yewo* demeure lié à une dimension politique de la vie sociale, tandis que le *lingu* représente une protection bienveillante tout court, assumant un aspect de transcendance qui s'adapte mieux aux discours tenus par les premiers missionnaires dans la Ouaka. Ainsi, Yilingou – et non Yivorou – apparaît dans le mythe cité par Vergiat en 1936 et cet auteur pouvait écrire que l'Être suprême des Banda était « Yilingu (...) Il créa la terre et les hommes, il leur donna toutes les choses (...) Habite le ciel, divinité éloignée s'intéressant peu aux efforts des humains, reste cependant le maître de leur destinée et de leur vie (...) Le bois employé pour la confection du fétiche est celui de *Edi* (...) Le gui de cette plante est le fétiche d'Yilingu (...) Il comble les besoins du pauvre ou du malheureux qui le porte, il leur fait gagner le nécessaire » (1981 : 43-44, voir aussi 1937 : 191). Sous l'influence de l'emprise missionnaire, et selon la logique syncrétique qui domina la rencontre coloniale dans la région centrafricaine, le Yilingu cité par Vergiat dans les années 30 correspond déjà au dieu créateur qui apparaît dans le mythe analysé par Blagué et Diki Kidiri en 1975 : il s'agit d'un Dieu personnifié, qui s'intéresse aux vicissitudes des êtres humains et qui intervient activement dans la création du monde[228]. Pourtant, le Père Tisserant, dans ses souvenirs, citait un autre principe, « Eré », qui lui avait été suggéré lors d'une discussion avec « le mieux doué des internes » déjà dans les années 1916-1918.

VIII. *Rœ*. Le Père Tisserant et « le mieux doué des internes »

Les efforts herméneutiques des premiers missionnaires dans la Ouaka ont produit des effets que nous avons définis comme « paroxystiques ». Dans le mythe étudié en 1975 par A. Blangué et M. Diki Kidiri, l'*eyilingu* est désormais le Yilingu, le *deus otiosus* éloigné dans le ciel, tandis que les disputes entre Tere et Ngakola aboutissent à la création de la vie et à l'instauration de l'ordre social.

Aujourd'hui, dans certains témoignages de nos interlocuteurs, nous pouvons repérer l'enchevêtrement – la confusion même – entre les figures ici évoquées. Par exemple, lors d'une discussion avec M. Faustin Rawago[229], âgé d'une quarantaine d'années, nous avons abordé la question de « la religion des aïeux » : note interlocuteur évoque immédiatement le *semalì* – qu'il définit « le dieu des Banda » – mais dans sa description il mêle des références à des cultes très différents, de façon que pour lui : « Le dieu des Banda c'était un dieu qu'on

[228] Hermann Burssens (1958 : 130), qui cite les écrits d'autres auteurs coloniaux, mentionne Yelingu comme l'« Être suprême » des Mbandja – le nom « qui est employé couramment depuis fort longtemps pour désigner le groupe principal des Banda demeurant au Congo belge (ibid. : 29).
[229] À Bambari, le 22 juin 2008.

appelait *semalì* (...) Dans le *semalì* c'était un dieu... pas un dieu visible, mais un dieu invisible, quoi ! (...) Mais [les aïeux] ils vénèrent aussi leur dieu, qu'on appelle Yilingu. Ils ont un dieu qu'on appelle Yilingu. Là, ils adorent Yilingu. Par rapport au *semalì*, [l'initié au *semalì*] qui est à peu près le ministre ou bien le directeur de correction de quelque chose. Ou bien chef de service, comme ça[230]. Mais leur propre dieu [le dieu des aïeux] c'est Yilingu ».

[Question :] « Et Yilingu, on pensait qu'il avait quel aspect ? »

« Bon, eux [les aïeux], ils disent que c'est une personne surnaturelle, invisible ; ils savent que c'est une personne, il a des bras comme ça, il a une femme, il a des enfants, bon »

« Mais, dans la phrase *rœ to ngwarœ te ze*, le début de la phrase... »

« ... *rœ* »

« Oui, et qu'est ce que ça signifie ? »

« Mmhh... *rœ to ngwaroe te ze*... donc, c'est un remerciement sincère »

« Je pensais qu'elle signifie "que dieu pile la pâte d'arachide pour toi" ? »

« Mmhh... donc, le *ngwarœ* c'est de l'huile [c'est l'huile qu'on obtient en pilant des grains], non ? Par exemple, le dieu qui remplace *rœ*, il prend la pâte comme ça, il écrase sur la tête [il se bat le front avec la main dans un geste de vœux], ça c'est de l'huile qu'il te oinctionne [sic] quoi ! »

« Mais, dans cette phrase, qui est le dieu ? »

« [Dieu] Est exprimé par *rœ* »

« Donc, *rœ* aussi était un dieu pour les Banda ? »

---

[230] En superposant la figure de Yilingu et celle de Ngakola, M. Faustin Rawago établit une sorte de hiérarchie, en faisant de l'initié au *semalì* le « prêtre » qui officiait les cultes de l'ancienne religion des Banda, vouée à Yilingu. Nous sommes ici face à un procédé de réinvention de la tradition : dans la Ouaka, ce genre de descriptions se substitue à une information désormais inaccessible sur les caractéristiques des anciens cultes banda. À propos de l'expression « le ministre, ou bien le directeur de correction », utilisée par notre interlocuteur, on se référera à ce que Wiel Eggen a écrit en 1976 : « Nos informateurs cherchent à repérer les articulations traditionnelles du pouvoir se servant constamment de concepts introduits par les autorités coloniales : le « chef » (màkonjì), le « canton », le « capita », le « planton », le « milicien »... » (1976 : 45/c). À Bambari, M. Frameau nous expliquait l'organisation du pouvoir dans l'ancienne société banda comme il suit : « Le capita c'est le chef en second. Par exemple, dans le clan Mbangere le capita est assis à côté du chef du village. Le chef lui donne des ordres et lui [le capita] il distribue les tâches » (le 3 juillet 2007). Enfin, dans une note manuscrite extraite du *Journal de la Communauté catholique de la Mission St Joseph de Bambari*, au mois de septembre 1957 le missionaire de stance à Bambari se plaint des insuccès de la mission catholique dans les termes suivants : « ...lors d'une pauvre réunion de catéchistes de la paroisse, sur 8 présents, 6 ignoraient qui était St Joseph et n'auraient pu l'expliquer... parmi eux 1 le disait 'Nzapa', 1 le disait 'ange', 1 le disait 'chef de canton' ». AGCdSE, chemise 5J2.2a.

« Bon, *rœ* c'est le dieu principal de Yilingu. Yilingu à la place de *rœ* »

La phrase banda que nous avons proposée à notre interlocuteur est une formule de vœux, l'une des premières que nous avons apprises en banda. De plus, elle est sans doute l'une des phrases que « le mieux doué des internes » récita au Père Tisserant en lui proposant de traduire dieu « Eré, presque Héré »[231]. Dès lors, le religieux français s'attacha à distinguer entre le mot *rœ,* qu'il traduisit « chose » (1931 : 384-385) et *ere* « pf. *Erœ*, *rœ* ; la finale du ton bas rend ce mot différent du mot *rœ*, chose, qui est du ton moyen ; on le rencontre dans les phrases *Ere yi mo*, *Rœ yi mo*, Dieu m'aime, j'ai de la chance (...) *Rœ tõngo ere te ze gboro* ! que Dieu te comble ! te protège (...) ; v. aussi à *Yilingu* » (ibid. : 118). La phrase en question, en effet, se traduit comme il suit : *rœ* (chose/dieu) *to* (préparer/piler) *ngwaroe* (la pâte huileuse) *te ze* (pour toi). France Cloarec-Heiss écrit qu'en banda le lexème *rœ* est très fréquent (1986 : 208) : ainsi, « la valeur d'inanimé [singulier] sera nécessairement conférée par le lexème èrè « chose » (ibid. : 246), et « l'expression d'un agent inanimé, qui n'est défini que par son action (« ce qui ») est rendu par le lexème èrè « chose » posé comme antécédent de la relative » (ibid. : 247). Finalement, l'intuition du Père Tisserant s'avère correcte, même si Eggen précise qu'il n'y a aucune distinction de ton dans le mot *rœ* et il cite de nombreux exemples pour montrer que les fluctuations sémantiques de ce terme l'approchent aux observations de Lévi-Strauss sur la valeur symbolique zero de la notion de *mana* : « rœ [232], à l'encontre de *mana*, est toujours employé comme nominal et jamais comme verbe ou comme adjectif. Il désigne une réalité pour laquelle il n'existe aucun signifiant, mais qui n'est pas sans signification » (1976 : 50/d).

Nous ne nous attardons pas ici sur la discussion de ce principe – avec « valeur symbolique zéro » – qui soutient la réalité, et cela dans de nombreux contextes au delà de l'Afrique. Limitons-nous à ce qui suit : *rœ* est moins une entité transcendante, une « force vitale » et panthéiste, qu'un principe qui « tient ensemble » la réalité sociale en la renforçant. C'est dans ce sens que Eggen cite le fait que parfois le mot *rœ* « est utilisé comme euphémisme pour les notions de maladie (kobà), de sorcellerie (ondrò) et de magie (ayo[233]) » ; (...) Si rœ dépasse l'ordre existant, il ne s'y oppose que pour le renforcer et le corroborer. Ce

[231] *Le clan et la religion*, ibid.
[232] Wiel Eggen écrit *&r&* ; pour faciliter la lecture dans les passages cités nous maintenons notre graphie.
[233] Nous écrivons *ayo*.

n'est pas un nouvel ordre ou un ordre mystérieusement surnaturel qui est introduit par la « volonté » des oracles et par les « actions » de *rœ* » (ibid. : 50/d-e)[234].

Le mot *rœ*, tant dans la phrase « consulter l'oracle », « demander à *rœ* », que dans les formules de vœux et de salutations déjà citées ne saurait se réduire à une divinité bienveillante – comme c'est le cas de Yilingou dans la description que Vergiat nous a laissée. Ainsi *rœ* ne pouvait pas coïncider avec la notion d'Être suprême recherchée par les premiers missionnaires n'étant pas un principe objet de culte ou d'adoration (ibid. : 65/b). Au contraire, *rœ* peut assumer une « connotation rebutante qu'il prend dans le contexte de la sorcellerie et de la magie. "Avoir la chose" ou "rencontrer la chose" sont des expressions qui désignent le contact que l'on peut avoir avec ces réalités détestées (...) L'effet négatif de rœ n'est donc pas moins caractéristique de sa réalité que son action positive » (ibid. : 51).

À travers les différents noms avec lesquels les missionnaires catholiques traduisirent en banda la notion chrétienne de Dieu, nous avons reconstruit une partie du « malentendu » qui caractérisa la rencontre entre les idées des missionnaires et les croyances locales. Essayons maintenant d'évaluer la façon dont ce malentendu a influencé les descriptions coloniales du *semalì* et les récit qui, aujourd'hui encore, les Banda de la Ouaka proposent sur les « traditions » de leurs aïeux.

IX. Un *working misunderstanding*[235]

Si le problème du « dieu des Banda » se résout vraisemblablement entre 1916 et 1918, lorsque le « mieux doué des internes » signalait pour la première fois au Père Tisserant le nom *rœ*, on peut s'interroger sur « l'erreur évidente »[236] suite à laquelle dans les premières années d'évangélisation les missionnaires catholiques identifièrent leur dieu avec le « fripon » Tere. Dès lors, le *trickster* banda est devenu le protagoniste de nombreux contes expliquant

---

[234] En effet, les déclinaisons diverses du mot *rœ* amènent cet auteur à interpréter la phrase « consulter l'oracle » comme « demander à rœ comment vat-il », ou « dans quel état de santé rœ se trouve » : voir Eggen (ibid. : 50/d-e – 51).

[235] En s'inspirant de Laura et Paul Bohannan, Marshall Sahlins définit le *working misunderstanding* « un heureux hasard symbolique », ou l'attribution concordante – bien qu'émanant de deux ordres culturels différents – d'une valeur signifiante donnée aux événements (1979 : 315). André Mary, résume ce « malentendu » comme une « mésinterprétation constructive où s'entrecroisent l'intériorisation des catégories de pensée de l'autre et la redécouverte de sa propre tradition » (1993 : 617).

[236] *Le clan et la religion*, ibid. L'interrogation autour de ce *misunderstanding* nous semble encore plus urgente à la lumière d'une note manuscrite du Père Daigre, que nous avons repérée dans les AGCdSE, chemise 2D16.2 *Travaux P. Daigre* ; dans le cahier manuscrit « Contes Banda » (avec dessins) nous lisons : « Tere, personnage mythologique figure dans tous ces contes, il incarne tous les défauts et les vices des Noirs comme aussi leurs rares qualités... ».

l'origine de l'inégalité entre les Noirs et les Blancs. Parfois, Tere est l'*alter ego* de Jésus. D'autres fois, les deux personnages agissent ensemble – le plus souvent Jésus voyage en Afrique et ici il rencontre Tere – ou, encore, Jésus se substitue à Tere. Dans ce dernier cas, le Christ n'assume pas les caractéristiques du *trickster*, mais il quitte l'Afrique pour retourner chez les Blancs : à partir de ce moment l'inégalité s'instaure, éventuellement à travers l'intervention successive de Tere qui sème le désordre ou qui enseigne aux Noirs des rites inutiles (Eggen, 1976 : 1.1.3)[237]. Plusieurs versions de ces mythes existent en Centrafrique : il n'entre pas dans nos intérêts de mener ici une étude de ces contes[238]. Indéniablement, un rapprochement entre Jésus et Tere s'est produit à partir de l'œuvre des premiers missionnaires en Centrafrique[239]. Cependant, puisque ces contes réélaborent le thème de l'inégalité entre les Noirs et les Blancs, une différence profonde subsiste entre les deux personnages. Tere transgresse les lois morales, trompe les gens et, en définitive, semble s'opposer à Jésus : « Se référant à ce type de récit, un des informateurs banda demandait alors si *tère* était vraiment le Christ, ou plutôt le diable, question qui n'est pas sans rappeler les réflexions d'un catéchiste soudanais, enregistrées par Evans-Pritchard, et selon lesquelles *ture*, homologue zande de *tère*, est le contraire du Christ parce qu'il transgresse toutes les lois morales et ne fait que tromper les gens par ses singeries et ses fourberies » (Eggen, 1979 : 176)[240].

Wiel Eggen, dont nous avons suivi jusqu'ici certaines thèses, a raison de s'interroger sur les interprétations contrastantes dont le *trickster* banda Tere faisait l'objet au début des années 70, surtout lorsqu'il relève que « dans les versions modernes de plusieurs contes le

---

[237] Une variation très intéressante a été repérée par Jan-Lodewijk Grootaers dans un manuscrit non publié, conservé dans les Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Gemert (Pays-Bas) : ici, Tere s'enfuit en Europe, il travaille le fer, il fabrique des étoffes et enseigne aux Blancs toutes ces techniques. « en d'autres termes, le héros africain est censé avoir livré aux Blancs, de sa propre initiative, les techniques et les biens dont ces derniers se sont ensuite servis pour conquérir le peuple banda » (2007b : 252). Cet auteur a enregistré la même histoire concernant Ture parmi les Azande.

[238] Voir, par exemple, ce que Éric De Dampierre écrit à propos des Nzakara : « Pourquoi les Blancs commandent-ils ? On a vu (...) comment les chefs Bandia accueillirent la conquête européenne. Craignant de ne pouvoir vaincre, ils consultèrent les oracles. Et les oracles conseillèrent l'alliance (...) Mais l'oracle en pareil cas est la chose du chef. Et pour la population nzakara, il fallait qu'il y ait un vainqueur et un vaincu (...) Le Blanc fut donc donné pour vainqueur. Ils étaient les plus forts, ils étaient les plus malins. Ils réunissaient en eux les attributs de la suprématie militaire et les qualités du héros rusé. Zandé et Nzakara connaissent bien ce dernier : c'est *Tù^{n}lè*, l'homme aux cent visages et aux mille tours... » (1967 : 559 ; voir aussi ibid. : 124).

[239] D'après Wiel Eggen, l'assimilation des deux personnages put s'appuyer sur la commutabilité des phonèmes *k* (de Christ) et *t* (1976 : 1.1.3.1 ; 1979 : 176). Nous avons cité le passage de *Réalités Oubanguiennes* dans lequel Pierre Kalck écrit que les Banda seraient originaires de la Somalie : dans sa thèse de III cycle qui donnera lieu à l'*Histoire de la République centrafricaine*, cet auteur rapproche la *t* de Tere à une tradition nubienne dans laquelle la lettre grecque *τ* symboliserait la croix du Christ (cité en Eggen, 1976 : 7/c). Nous rejoignons l'opinion d'Eggen lorsque cet auteur définit cette thèse « hasardeuse » et « dangereusement attractive » (ibid.). Quoi qu'il en soit, nous avons vu que l'idée d'une origine somalienne, ou est-africaine, a été incorporée dans les discours que les Banda proposent sur leur propre passé, ainsi que dans de nombreuses mémoires déposées à l'Université de Bangui.

[240] Voir Edward E. Evans-Pritchard (1967), *The Zande Trickster*, Oxford University Press, London, p. 25. Nous citerons plus loin deux de nos interlocuteurs qui posent le même type de problème par rapport à Ngakola.

diable remplace soit le personnage de *tère* soit celui du génie de l'eau *ngàkélàngú*, associé au génie *ngàkèlá* de la société secrète qui faisait jadis fonction de cour de justice » (1979 : 177 ; voir aussi 1976 : 9/b, 51/e). En 2005, nous avons pu enregistrer parmi la population de la Ouaka les mêmes interrogations relatées par Eggen (et bien avant par Evans-Pritchard) à propos de Tere/Ture, mais adressées cette fois uniquement à la figure de Ngakola. Ainsi, lors d'un entretien au village Kada I[241], les *alaba* – les anciens et les notables du village – ont entamée une discussion pendant laquelle « le Ngakola » a été défini une chose « très mauvaise »[242], un « dieu » des Noirs qui faisait des « miracles » pour eux[243], un « remède » – *ayo* en banda, et *yoro* en sango.

Des observations d'Eggen sur la diabolisation du couple Tere/Ngakola, en passant par l'ambivalence que nos interlocuteurs reconnaissent dans ce « dieu des Noirs » (qu'ils définissent un *ayo*, « un remède ») la rencontre coloniale a donné lieu à un « malentendu productif » autour des figures principales du panthéon banda. Les efforts pour traduire en banda la notion chrétienne de Dieu créateur, et l'appropriation indigène des notions et des systèmes de références occidentales, ont abouti à une formidable confusion sémantique : la diabolisation de la figure de Ngakola ne put pas effacer la complexité des références émiques associées à ce personnage mythique irréductible à l'opposition manichéiste entre le bien et le mal, Dieu et Satan. Aujourd'hui, nous pouvons retracer l'écho de ce malentendu dans le témoignage de notre interlocuteur M. Faustin Rawago pour lequel, nous l'avons vu, la « religion des Banda » c'était en même temps le *semalì* (« Le dieu des Banda c'était un dieu qu'on l'appelait *semalì* »), mais aussi *rœ* et, finalement, Yilingou (« *rœ* c'est le dieu principal de Yilingu, Yilingu à la place de *rœ* »). L'idée de notre interlocuteur, selon lequel le culte de Ngakola était la « religion banda » trouve son origine dans le « malentendu productif » inauguré par la rencontre coloniale et résumé dans la description que le Père Daigre nous a laissé du *semalì* : « il m'a été donné d'assister à cette cérémonie, et, je dois l'avouer, j'ai été touché de la foi, si je puis ainsi parler, avec laquelle ce « sauvage » exerçait ses fonctions sacrées et célébrait les rites de sa religion » (1931-32 : 678). Cette conclusion s'inscrit dans une perspective qui considère les multiples trajectoires du *colonial encounter* : la figure évoquée par Tisserant, le « jeune homme intelligent, le mieux doué de nos internes », est certainement exemplaire et elle se prêterait à des analyses ultérieures.

[241] Le long de l'ancienne route Bambari-Grimari.
[242] En sango, *sioni mingui*.
[243] Le mot « miracle » a été prononcé en français lors de cette discussion.

Le discours de notre interlocuteur est en réalité plus articulé. Non seulement il évoque le *semalì* comme un « dieu banda », mais il établit un lien entre la tradition banda et la sorcellerie :

> « *Manderæ*... [c'est] la coutume, la culture et puis... culture... patrimoine et puis... la circoncision aussi c'est *manderæ* » (...) Et puis même, il y a la religion traditionnelle là : si tu veux devenir sorcier, dès le début-là tu optes déjà que tu es pour certaines choses de la vie [tu choisis déjà que dans ta vie tu seras du côté de la sorcellerie] »

Dans ce passage, la tradition banda est définie « coutume », « culture » et « patrimoine » : apparemment, nous sommes ici dans le champ de l'appréciation. Pourtant, *manderæ* est aussi la religion traditionnelle, que Faustin Rawago associe à la *ganza* (la circoncision) même si, peu avant, il avait défini le *semalì* « le dieu des Banda ». C'est dans cette « religion traditionnelle » – un mélange de *semalì* et de *ganza* – qu'un individu pourrait « opter » pour la sorcellerie. L'opinion de Faustin Rawago peut être confrontée avec celle d'un autre informateur, l directeur de l'école de Bakala. Pour lui, *manderæ* est une richesse, un patrimoine banda, une éducation. Cela n'exclut pas que dans *manderæ* on puisse « opter » pour la sorcellerie ou, selon le directeur, que *manderæ* soit un « totem » : non seulement une richesse mais un pouvoir de destruction aussi (d'un édifice dans le cas de l'école de Bakala). Ce « totem » – richesse et pouvoir de destruction – n'aurait pas été transmis d'une génération à l'autre. Ainsi, pour le directeur : « Nous les Centrafricains, surtout les Banda ne veulent pas transmettre cette partie de richesse à leurs descendants ». De toute évidence, Faustin Rawago est en train de superposer deux traditions distinctes, le culte *semalì* de Ngakola et les cérémonies de la circoncision, *ganza* : les deux se recoupent dans ce que Faustin Rawago juge un « patrimoine ». Ce dernier est connoté de façon fortement ambigüe, étant ce qui « base tout » mais aussi le lieu où résiderait le choix, « l'option » pour la sorcellerie.

Pour préciser le contenu de ce « totem » – un savoir initiatique et secret dans lequel nous entrevoyons l'influence des connaissances jadis transmises aux *semalì* – il nous faut approfondir l'étude de cette association fermée et de la façon dont le culte de Ngakola a été appréhendé dans la « bibliothèque coloniale ».

X. Les degrés initiatiques du *semalì*. La langue secrète *ndeka*

Les membres de l'association *semalì* étaient organisés hiérarchiquement : au plus bas de cette échelle étaient les *mêta*, les enfants qui avaient été voués à Ngakola par leurs parents.

Les *zubru* étaient les jeunes ayant passé les premières épreuves physiques de l'initiation. Les *semalì*, ou *sumale*, avaient passé l'initiation et participaient au culte de Ngakola. Au sommet de cette hiérarchie étaient les *gbangava*, les dépositaires des secrets du culte et des objets rituels (Daigre, 1932 : 677 ; Grootaers, 2007a : 66). Collectivement, tous les initiés étaient appelés *semalì*. Les non-initiés étaient les *ndulu* : ce terme désignait en général les personnes exclues des différentes associations initiatiques banda[244] (Tisserant, 1931 : 311). Eggen écrit qu'au tournant du XX siècle l'accès aux grades initiatiques représentait un principe de stratification sociale important, auquel s'ajoutait la diffusion d'une forme d'esclavage domestique : « il existait, à la fin du 19 siècle, une forme de stratification sociale marquée d'une exploitation, parfois ignoble. Les ndūlū, les non-initiés se voyaient soumis à des escroqueries et à des violations de leurs droits économiques et conjugaux. Certes, leur position n'était pas celle des esclaves domestiques qui, seuls, dépendaient entièrement d'un propriétaire pouvant disposer d'eux comme il l'entendait, entre autres, en les faisant travailler aux champs » (1976 : 12/a).

Les *semalì* recevaient un nom d'initiation[245] et ils apprenaient une langue secrète : le *ndeka*[246]. L'origine de cette langue demeure inconnue. Selon Eggen, le *ndeka* entretenait des rapports avec certains dialectes des populations Sara du nord de la RCA et du sud du Tchad (1976 : 11/b ; Grootaers, 2007a : 66)[247]. Cet auteur a comparé des éléments lexicaux de plusieurs contextes initiatiques centrafricains. Il s'agit notamment du radical *nga*, que nous retrouvons dans le mot *gbangava*, dans le nom Ngakola, mais aussi dans le préfixe *ngà-* de la langue sara, où il signifie : « maître de... » (Jaulin, 1967 : 168)[248]. Selon Eggen, « le nom de

---

[244] Dans le cas de la *ganza* (l'initiation à l'âge adulte) les non-circoncis étaient appelés *õmvo*. Nous ne nous référons ici qu'aux associations fermées vouées à un génie ou un esprit en particulier et avec des finalités spécifiques allant de l'administration de la justice, à l'entraide mutuelle et à la gestion – ou la contestation – des équilibres politiques de la communauté. Dans un entretien cité plus loin les *ndulu* sont les novices en cours d'initiation au *semalì*.

[245] Louise Eredeyo, la femme banda de Bria qui nous a décrit son initiation, avait reçu le nom de *semalì-ngunza* ; *ngunza* signifie, en sango, « la feuille de manioc » : à la maison, elle préparait souvent du manioc pour se frères. Vergiat fut lui-même initié au culte de Ngakola : il avait pris pour nom local Yangakola, « ami de Ngakola » (Vergiat, 1981 : 12 ; Grootaers, 2007 : 66).

[246] À propos de la langue secrète *ndeka*, nous avons consulté un document manuscrit du Père Tisserant, inclus dans la chemise 2D71.3b4, AGCdSE. Il s'agit d'un bref vocabulaire : *Langage semalì – Semalì Ngakola chez [les] Manjas [de] Batangafo*. La calligraphie est certainement celle du Père Tisserant, mais il est probable qu'il ait recopié un document précédent de Vergiat, dont le nom apparaît en haut à droite sur la première page. Dans une lettre du 21 mai 1936, ce dernier affirme en effet avoir envoyé au Père Tisserant un « court vocabulaire Semalì-Ngakola ». Voir aussi la note successive.

[247] Le *Langage semalì–Semalì Ngakola chez [les] Manjas [de] Batangafo* est accompagné d'une lettre manuscrite de Vergiat au Père Tisserant, (décembre ?) 1934 : « Je viens d'effectuer un voyage de huit jours à Dekoa, j'ai recueilli quelques mots d'un vocabulaire Semali Ngakola d'une autre secte à Dekoa. Je vais vous en adresser une copie. J'ai également quelques mots Labi. Mes informateurs m'ont dit que les Sara comprenaient ce dialecte. J'ai pu constater que les noms de l'eau, du chien, du cabri étaient les mêmes en Sara ».

[248] « Chez les Sahr vivant en territoire centrafricain, l'influence de l'Islam et du Baguirmi n'a pas réussi à modifier les structures politiques traditionnelles. Alors que les groupes Sara du Tchad (...) se dotent d'un *mbang*

ngàkolá est composé de ngà et kolá, mot qui contient des allusions indéniables au monde des ancêtres. Les Tangbago (...) près de Ouadda appellent leur ancêtre ngbakolá ; les membranes d'accouchement qui entourent parfois la tête du nouveau né s'appellent ndàkolá, maison (ndà) de kolá » (1976 : 11/g)[249]. En deuxième lieu, d'après Eggen des groupes banda du sud appellent l'Oubangui « Mbali » : ce nom, ainsi que Bambili, se rencontre dans toute la RCA et aussi en RDC, où il désigne de nombreux cours d'eau. Mais, Mbali est aussi « le nom que le culte kúdú affecte à la divinité suprême, le génie de l'orage (...) Ce nom nous rappelle que le semalì (chez les Gbeya : sumbali) est essentiellement un être voué à cette divinité » (ibid. : 11/c). En effet, dans la Ouaka, Ngakola nous a été décrit comme un esprit lié aux orages et à la foudre. Le lien avec l'eau et les rivières semble être plus marqué dans la région de Bakala[250], où en 2005 nous avons recueilli la description d'un ancien culte *semalì ngbangwere ongu*. Le *ngbangwere* (Tisserant : *mbwãngere*) est un « arbre de savane (...) *Prosopis africana* (...) le bois est très dur, inattaqué des termites » (Tisserant, 1931 : 569) qui pousse à coté des cours d'eau. L'initiation du néophyte avait lieu par immersion dans une rivière[251]. Les initiateurs étaient des femmes, communément appelées *eyidakpwa* : d'après Tisserant « celui qui préside à l'initiation aux cultes magiques » (ibid. : 72). Après la cérémonie dans la rivière, les nouveaux *semalì* résidaient pour un certain temps dans le *bada* de Ngakola et successivement il regagnaient le village.

Quant au *ndeka* – la langue secrète des *semalì* – le mot *ndoka* était utilisé par les Ngbaka-Manja du Zaïre pour indiquer le camp des néophytes, tandis que parmi les Banda-Ngbugu il désignait le sanctuaire des mânes (Eggen, 1976 : 11/b). D'après Vergiat, parmi les nombreuses initiations à Ngakola il y avait aussi un *sémalis Ndoka* et un *Ngakudu* (1981 :

– un souverain dont le pouvoir est justifié par la détention d'un objet sacré –, les groupes centrafricains conservent leur *nga*, ou « maître de la terre – faiseur de paix (...) Dans *La mort sara* R. Jaulin insiste sur la dimension rituelle. Le *nga* préside aux semailles » (Bigo, 1988 : 20).

[249] Dans un article publié en 1979, Wiel Eggen est revenu sur le problème des « membranes d'accouchement » en proposant un rapprochement avec le monde de la sorcellerie : « l'alliance ensorcelée porte la marque de la stérilité et du vampirisme. Dans le repas normal qu'une épouse prépare pour son mari et les frères ou les amis de celui-ci, la nourriture fournit la graisse (*ejeró*) ; ayant transformé cette graisse en sang blanc (*ejeró enji*, ou simplement *enji*, sang, sperme), le mari la déposera ensuite dans la matrice de son épouse où elle prendra la forme d'un embryon siégeant près du *làsù* (région phrénique, litt. « œil-de-cœur ») recouvert de *ndàkelá* (membranes). Le groupe de convives partageant le repas (...) s'oppose diamétralement à la bande de sorciers qui, la nuit, partagent la graisse extraite de leurs victimes (qu'ils rendent stériles et font mourir), pour nourrir en eux-mêmes l'*òndrò*, cet animal noirâtre qui, tel un anti-embryon, repose dans un *nkàkela* près de leur *làsù* (...) » (1979 : 182).

[250] Ce qui confirme les observations du Père Tisserant à propos du « Badagi, ou Ngakola ongu » qu'il peut observer chez les Banda Dakpwa de Moruba. Les informations sur le culte *semalì ngbangwere ongu* ont été recueillies au village Kada le 28 et 29 mai 2005, et à Bakala du 18 au 26 juin 2005.

[251] C'est pourquoi certains de nos informateurs décrivent cette initiation *semalì* comme un baptême : « c'est comme aller baptiser les chrétiens... Enfin, on te baptise ! » (Kada, le 28 mai 2005).

139)[252]. Enfin, nous avons déjà cité les remarques de M. Henrix à propos des groupes ngbaka de la RDC, parmi lesquels l'initiation *gàza kola* (différente de la *gàzà gbàdà*) a lieu dans la forêt et dont les initiés sont appelés les *ngàkola*[253].

Les exemples pourraient continuer : nous renvoyons aux recherches d'Eggen pour ce qui concerne l'analyse comparative de ces données linguistiques. L'ouvrage dirigé par Grootaers en 2007, *Ubangi*, aborde des problèmes similaires à travers l'étude de la sculpture oubanguienne (sur ce dernier sujet, voir aussi Martinelli, 2007). Cet auteur a certainement raison de souligner l'importance des contextes initiatiques – dans la définitions desquels il associe les rites de passage et les associations fermées – pour la compréhension des dynamiques qui présidèrent la rencontre coloniale, les échanges et les emprunts réciproques en Oubangui (2007a : 101). Cependant, il semble important aussi de distinguer entre les valeurs associés aux différents rites qui caractérisèrent ces contextes divers. Les interprétations contrastantes dont les anciennes associations initiatiques font l'objet aujourd'hui, laissent entrevoir un phénomène de réinvention de la tradition et de diabolisation du *semalì* qui est caractéristique du souvenir de cette ancienne associations, et qui représente une différence majeure par rapport à l'initiation à l'âge adulte, la *ganza*.

---

[252] La maîtrise de la langue secrète étant l'un des signes d'appartenance à la société *semalì*, il nous a été impossible de reconstruire un minimum de vocabulaire *ndeka* – exception faite pour quelques rares mots. La plupart des anciens initiés sont morts, ceux qui restent ont été initiés, vraisemblablement, à des loges *semalì* qui ne prévoyaient plus l'enseignement du *ndeka*. Pour un aperçu de vocabulaire *ndeka* on se réfèrera donc au document déjà cité de Vergiat ou aux quelques mots recueillis par Félix Éboué et publiés en 1933 dans *Les peuples de l'Oubangui-Chari*. Le Père Ghislain de Banville a réuni dans une monographie dactylographiée plusieurs textes sur l'histoire de la Ouaka, de 1900 à 1920. Le texte n°11 est intitulé *Histoire du Pays de Bambari*, « d'après Jean Morokamba ancien fonctionnaire écrivain public, le 29 novembre 1955 ». Cet « ancien fonctionnaire » relate un épisode qui est certainement légendaire, mais qui nous dit beaucoup à propos des conflits entre les colons et les membres des associations initiatiques : « Les adultes initiés envoyaient leurs enfants (...) dans un camp de brousse (...). Là ils apprenaient la langue de Somali-Ngakola. Autrefois les adultes initiés ne parlaient que la langue somali. Cette langue fut interdite par M. de Brazza, parce qu'un chef Ouassa, nommé Yango, lui avait parlé dans la langue somali, et le Blanc croyait qu'on le menaçait. Yango (...) fut emprisonné (...) ; tous les autres bandas qui parlaient la langue somali prirent peur et abandonnèrent la langue de Ngakola ». La monographie du Père de Banville s'intitule *Ouaka, 1900-1920* : nous avons consulté la copie conservée à la bibliothèque de l'École Nationale d'Administration et de Magistrature (ENAM), à Bangui.

[253] « Les *gàzà gbàdà* séjournent dans un camp, situé à quelques centaines de mètres du village dont il est isolé par une palissade qui le rend invisible. Ils y logent sous un grand hangar ouvert. Les *gàzà kola*, par contre, ont leur camp plus reculé dans un bosquet, sans palissade ni hangar » (Henrix, 2007 : 300).

15.

Trois statues banda *in situ*, représentant Ngakola, son épouse Ngandala et leur fille Yamissi, RCA

A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

Aujourd'hui, Yamissi (ou Yambissi) est parfois signalée comme la femme de Ngakola

XI. Similitudes et différences entre le *semalì* et la *ganza* banda

D'une manière générale, les associations initiatiques banda partageaient des « ressemblances de famille » avec d'autres cultes diffusés dans la région oubanguienne. Ces ressemblances s'étalaient sur une région comprise entre le sud du Tchad, le Soudan et la rive congolaise de l'Oubangui. C'est aussi l'avis de Grootaers, selon lequel les associations banda Ngakola et Kudu ont servi de modèle pour d'autres sociétés d'initiation de la région (2007a : 68). Cependant, Eggen observe que « En passant du yondo (sara), par le semálì (banda, manja, gbeya) au mani (zande) (…) un même rite change radicalement de rôle politique sans modifier beaucoup son apparence » (1976 : 11/d). En effet, si l'on considère les trois cultes cités par cet auteur, le *semalì* banda semble se situer – non seulement géographiquement – entre l'initiation sara à l'âge adulte et le culte *mani-yanda* des populations Zande, Nzakara et Ngbandi du bord de l'Oubangui[254]. Avec la première, le culte *semalì* partage certainement les objectifs pédagogiques : pendant l'initiation au culte, les novices étaient instruits sur le comportement à tenir vis-à-vis des initiés aux grades supérieurs et des adultes. De plus, certains rituels qui avaient lieu dans le *bada* étaient repris, tout à fait identiques, lors de la *ganza*, l'initiation à l'âge adulte comprenant la circoncision ou l'excision[255]. En effet, l'apparat symbolique mobilisé pendant les deux initiations n'était pas sensiblement différent (Eggen, 1976 : 11/e). Certains objets de culte étaient présents tant dans le *aba* – le camp dans la brousse où se déroulait l'initiation *ganza* – que dans le *bada* de Ngakola, et la violence des épreuves physiques, les coups, les intimidations des initiateurs n'étaient pas moins durs dans la *ganza* que dans le *semalì*. La séquence initiatique de mort rituelle, renaissance à la vie sociale et retour à la communauté – villageoise dans le premier cas, des affiliés au culte de Ngakola dans le deuxième – contribue à rapprocher ultérieurement les deux contextes initiatiques. Les observations de Cordell (1985) à propos du *sumali* qui présidait la circoncision parmi les Nduka, et les remarques d'Henrix (2007) sur les cérémonies des

---

[254] Les associations *mani* et *yanda* doivent être distinguées. Cependant, nous écrivons *mani-yanda* en suivant J.-L. Grootaers, lorsque cet auteur précise : « Yanda est un esprit dont une association fermée tire son nom. Cette dernière était aussi connue sous la dénomination de Mani, même si, à l'heure actuelle, aucun de mes informateurs en RCA ou dans le Nord-Congo n'a connaissance de cette désignation (...) si de nos jours ce sont surtout les Zande, les Nzakara et les Ngbandi qui la connaissent encore, il y a environ quatre-vingts ans, cette association comptait des loges dans l'Est et le Centre du Congo, et le long du fleuve Congo, jusqu'à Boma, dans le Bas-Congo » (2007a : 70).

[255] Sur le terrain, l'objectif pédagogique de l'initiation *semalì* est une constante que nous avons repérée dans toutes les descriptions des anciennes associations initiatiques banda. Grootaers a fait le même constat à propos des descriptions du *semalì* qu'il a recueillies au Nord-Congo (2007a : 66). Nous reviendrons sur cette composante pédagogique du culte dans le chapitre suivant, en analysant les récits actuels dans lesquels nos interlocuteurs évoquent le souvenir du *semalì*.

Ngbaka corroborent l'opinion d'Eggen selon lequel le culte de Ngakola se situait explicitement entre les initiations claniques des Sara (au nord) et les associations « politiques » azande et nzakara plus au sud.

Parmi les Banda, en outre, tant le *semalì* que la *ganza* contribuaient à créer une solidarité différente par rapport aux liens parentaux[256] qui perdurait après les initiations : « [La ganza] remplace ainsi la dépendance vis-à-vis du père par une solidarité nouvelle réunissant des jeunes de divers hameaux et clans (...) Les atara [les jeunes circoncis ensembles] se sentent solidaires (...) de plus, les organisateurs d'une circoncision pensent en termes de coopération entre divers groupes et font facilement appel à un opérateur renommé d'un autre clan » (Eggen, 1976 : 47/d)[257]. On se souviendra ici de ce que le Père Daigre écrivait à propos du sultan al-Sanusi, circoncis parmi les banda Ngapou : en 1930 on nommait encore ses *atara*, les jeunes qui avaient été circoncis avec le futur sultan du Dar al-Kuti (Prioul, 1981 : 136).

Ces ressemblances sont ultérieurement confirmées par Félix Éboué lorsque, en 1933, il écrivait que les néophytes *semalì* étaient soumis à l'« épreuve de la feuille » : on leur montrait des feuilles sur lesquelles les *gbangava* avaient pratiqué des trous de dimensions diverses. Chaque initié devait faire son choix : s'il tombait sur la feuille avec le trou le plus large il était roué de coups et ses copains pouvaient se moquer de lui. Ce type de symbolisme sexuel n'était pas rare dans les épreuves qui accompagnaient la cérémonie de la circoncision[258] et c'est encore à propos de cette dernière que nous avons pu enregistrer de nombreuses descriptions de l'épreuve de la feuille entre 2005 et 2008[259]. D'ailleurs, s'agissant d'un enseignement qui visait la reproduction sociale, il s'accordait avec les valeurs transmises lors des cérémonies de passage « à l'âge adulte ». Si l'on fait confiance aux observations

---

[256] M. Antoine Ramadan, né en 1945, nous explique que les *ataganza*, les « parrains de circoncision », ne peuvent pas être ni les parents ni les grands-parents des jeunes initiés, mais plutôt leurs « grands-frères ». Les parents et les grands-parents montrent aux *ataganza* ce qu'il faut faire avec les novices *ganza*, mais ils ne restent pas dans le *aba*, il rentrent à la maison (Ippy, le 13 mai 2006). M. Ramadan est « chef-directeur » d'un groupe *ganza-ndokpa* sur la route Ippy-Bakala qui met en scène des danses *ganza* lors des cérémonies officielles ou des fêtes nationales.

[257] « Ce qui peut arriver – parce qu'il faut être spécialiste pour pratiquer la circoncision – si le spécialiste se trouve dans un autre village, bon, on se transporte jusque chez lui là-bas. Il pratique la circoncision et nous [les ganza] rentrons chez nous. Ou par contre on l'invite, moyennant la rétribution, alors on l'invite, il vient dans notre village. Si bien qu'en ce temps là il n'y avait pas la monnaie, on lui donne des houes, des poulets, alors c'était ça (...) Une fois tout ça terminé on vous habille avec les écorces, les feuilles d'arbres [l'opération terminée, on habillait les initiés avec la tenue de ganza] » (M. Frameau, à Bambari, le 16 juin 2005).

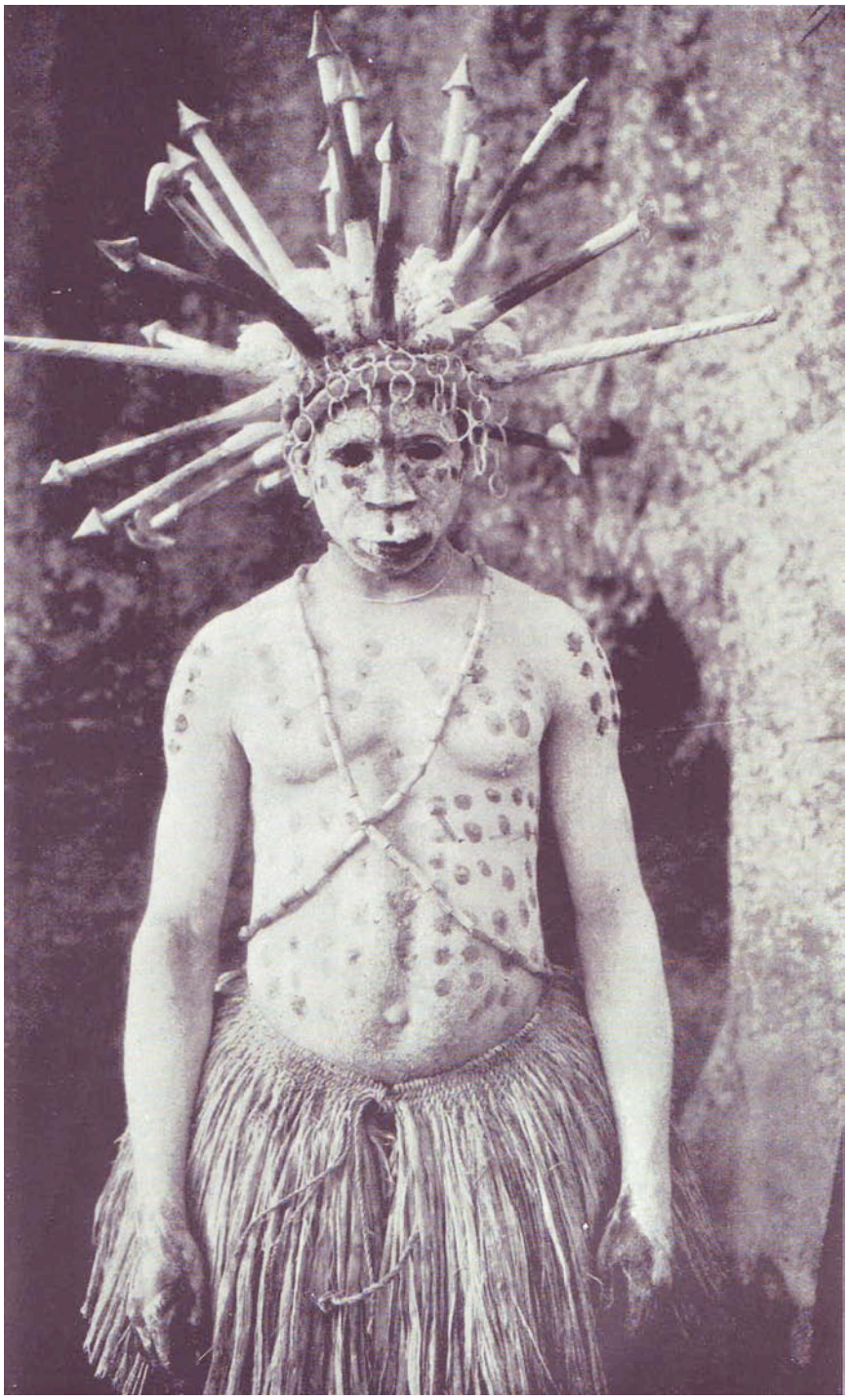
[258] Vergiat écrivait que dans la *ganza* banda et manza : « On éduque également les néophytes au point de vue sexuel en leur faisant connaître les positions d'amour les plus favorables à la fécondation de leurs épouses » (1981 : 95).

[259] Nous avons entendu parler de cette épreuve au village Kada I, le 28 et 29 mai 2005, de la part de Martin Ngboyi (né vers 1936), Alphonse Yakopa (ne connaît pas son âge) et Benjamin Togo (né en 1967) : les deux feuilles faisaient partie des objets de la *ganza* que les habitants de Kada I ont voulu reconstruire pour nous.

ethnographiques d'Éboué, la présence de ces feuilles dans le *bada* de Ngakola démontre que déjà dans les années 30 on attribuait des valeurs pédagogiques et formatives au *semalì*[260]. Dans les mêmes années, rappelons-le, André Gide assistait à Bambari à une danse de la circoncision organisée sous rémunération pour les Européens, tandis que Vergiat écrivait que la *ganza* perdait progressivement sa signification rituelle (1981 : 79, 105) et le Père Tisserant signalait que tous les hommes libres de Bambari avaient désormais accès à un *bada* de Ngakola.

Si un certain nivellement entre la *ganza* et le *semalì* semble attesté pour le contexte centrafricain dans la première moitié du XX siècle, cependant ce dernier culte était associé à des enseignements sur la cosmogonie banda, et à des fonctions thérapeutiques et judiciaires tout à fait particulières. Ainsi, le *semalì* partageait avec le culte *mani-yanda* la transmission aux initiés d'un savoir ésotérique lié à la connaissance et à la maîtrise des *ayo* : ce mot banda est assumé ici dans le sens de remède ou « médicament » d'origine végétale. Nous verrons plus loin qu'il s'agit d'une notion qui se prête à de multiples interprétations : aujourd'hui, le mot *ayo* désigne aussi bien les médicaments que les « fétiches ». D'après Eggen, l'association *semalì* peut être définie elle même un *ayo* – c'est-à-dire un remède contre le malheur et la maladie (1979 : 179).

[260] Dans la même publication, Éboué s'attardait sur un deuxième détail que nous interprétons comme un indice ultérieur du rapprochement entre le *semalì* et la *ganza*. Parmi « les danses si curieuses des Somalé » (1933 : 63) il citait un ballet nommé « Pas du sanglier », dans lequel on mettait en scène l'arrivée d'un troupeau de sangliers sur un champ de manioc, guidé par un chef qui les conduits là où il y a plus à manger (ibid. : 1964). Or, en 2005 et 2006 nous avons recueilli plusieurs chants de l'initiation *ganza*, parmi lesquels le chant (et la danse) appelé « Le pas du sanglier » revient fréquemment.



16.

« Costume de circoncis Dakpwa »

Cette photographie, représentant un jeune Banda Dakpwa dans sa tenue de *ganza*, a été prise par Antonin Marius Vergiat et publiée dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Payot, Paris, 1936 [L'Harmattan, Paris, 1981]

17.

« À leur sortie du camp de brousse où ils ont été initiés, ces jeunes banda viennent faire montre de leurs talents nouvellement acquis devant le village assemblé »

Photographie et didascalie : Denise Paulme et Jacques Brosse, *Parures africaines*, Hachette, Paris, 1956

18., 19., 20. et 21.

Reconstruction d'une danse *ganza*, à Bambari le 3 juin 2007

Dans les mains des « initiés » apparaissent désormais des reproductions d'armes automatiques

XII. Le *semalì* selon le Père Joseph Daigre : « Ici tout sentiment humain est écarté »

Le Père Joseph Daigre fut parmi les premiers missionnaires qui rejoignirent les groupes banda de l'intérieur de l'Oubangui. À maintes reprises le missionnaire français a publié une courte description du *semalì*[261]. On se souviendra de ce récit lorsque nous traiterons de la façon dont le culte de Ngakola est décrit aujourd'hui dans la Ouaka.

Après avoir illustré la succession des degrés initiatiques, le rôle des *gbangava*, les lieux et les temps de l'initiation, le Père Daigre écrivait : « L'initiation s'achevait par une cérémonie consacrant les néophytes à Ngakola. En présence du sorcier [sic], les initiés se tenaient prosternés (...) après une longue attente, on percevait les cris des Mânes accourant en troupe ; s'approchant, ils griffaient dos et reins des jeunes gens qui supportaient courageusement sans se douter que c'étaient leurs confrères plus âgés qui les mettaient ainsi à sang avec des griffes de panthère (...) que les cris des prétendus Mânes étaient poussés par leurs défenseurs eux-mêmes, en se bouchant le nez et en se frappant la gorge de façon à émettre des sons entrecoupés (1947 : 87). Ces remarques à propos des « fictions » qui avaient lieu dans le *bada* étaient l'occasion pour ajouter : « Le culte de *Ngakola* donne occasion à bien des supercheries, et c'est pourquoi nous le voyons fort encouragé par les anciens qui en sont les profiteurs. Sous prétexte de l'honorer, ils se font livrer poules et cabris par leurs confrères plus jeunes, se donnant mission d'aller les offrir au maître commun, et très heureux de se payer ainsi de bons repas à la santé des naïfs qui s'y laissent prendre. Un vieillard m'avouait un jour confidentiellement son stratagème qui est aussi celui de tous les vieux *sémalé*. Lorsque, selon l'expression indigène, « la faim de viande » le tourmentait, il s'emparait d'une de ses poules en cachette, l'étranglait et lui arrachait les boyaux avec un crochet. Il présentait à ses femmes la poule vidée mais sans blessure apparente, leur déclarant que c'était l'œuvre de *Ngakola* dont le bras vengeur planait sur le foyer domestique. L'épouse, crédule et craintive, apprêtait la volaille et le vieux s'empressait d'aller l'offrir à *Ngakola*. On devine le reste » (1931-1932 : 679).

Le Père Daigre, donc, ne considéra pas le *semalì* comme une manifestation du mal ou une emprise satanique mais il préféra insister sur l'« imposture » du culte et sur un certain aspect « ridicule » de la croyance, ce qui ne l'empêcha de reconnaître le *pathos* des célébrations de cette « religion » : « il m'a été donné d'assister à cette cérémonie, et, je dois

[261] Par exemple en 1931-1932 dans la revue *Anthropos* et en 1947 en *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution*. Mais ces textes étaient déjà présentés par F. Éboué, dans un article sur le sociétés secrètes banda écrit en 1930 et publié en 1931.

l'avouer, j'ai été touché de la foi, si je puis ainsi parler, avec laquelle ce « sauvage » exerçait ses fonctions sacrées et célébrait les rites de sa religion »[262] (1931-32 : 678). La position du Père Daigre n'est pas sans contradiction : entre la dénonciation « paternaliste » de l'imposture soutenant le culte de Ngakola, et une admiration lointaine pour « le parfait recueillement des initiés » (1947 : 88), le religieux français n'hésita pas à insister sur le caractère inhumain des réunions[263] des *semalì* : « La moindre indiscrétion sur les mystères du *bada* est punie de la torture. Ici, *tout sentiment humain est écarté*, et c'est son plus proche parents lui-même qui doit livrer le coupable » (1931-32 : 678, nous soulignons). En décrivant la cruauté de ces réunions, il spécifiait encore : « Les exécuteurs l'écartèlent [la victime] et lui percent la langue à coups d'épines ; au moyen de crochets, ils lui arrachent les intestins par l'anus, et les réintroduisent dans le corps après les avoir coupés en petits morceaux. Le malheureux est alors assailli par ses confrères à coups de couteau, et meurt dans les souffrances atroces » (ibid.). Après avoir insisté sur le fait qu'il avait assisté personnellement à la cérémonie d'initiation, le Père Daigre ne spécifiait pas si la description de cette « exécution » *semalì* par extraction des intestins provenait d'un récit qu'il avait entendu des vieux initiés à Ngakola ou s'il s'agissait d'un spectacle auquel il avait pu assister.

L'historienne et anthropologue Florence Bernault a mené des enquêtes dans les Archives Spiritains à Chevilly-Larue, à propos de la façon dont les Missionnaires conceptualisèrent dans un discours rationalisant les croyances et « le fétichisme » des populations indigènes afin de mieux procéder à leur éradication (2009 : 755-756). Les observations de cet auteur sont particulièrement précieuses pour notre travail, puisqu'elles se fondent sur une analyse critique de ces mêmes sources d'archive que nous sommes entrains d'interroger dans ces pages[264]. Nous avons vu plus haut que l'évangélisation de l'Oubangui-Chari fut en large partie le résultat des efforts des Spiritains (Eggen, 1976 : 14/a-b), et que les Pères Daigre et Tisserant participèrent aux débuts de l'entreprise missionnaire catholique parmi les Banda. La position de Daigre, en particulier, obéit à un choix lexical et herméneutique qui, selon Bernault, était commun à de différents contextes missionnaires d'Afrique équatoriale : « ...les Missions catholiques et protestantes s'étaient alignées depuis le XIX siècle sur la notion racialisante et dégradante de fétichisme comme superstition primitive

[262] En 1947, le Père Daigre préférait spécifier : « Au grand mécontentement du sorcier, je pus assister à cette cérémonie, et je dois avouer que je fus très touché de la foi, si je puis ainsi parler... » (1947 : 88).
[263] En effet, en 1947 le missionnaire proposait de distinguer entre l'initiation *semalì* et les réunions nocturnes des initiés : « Si l'initiation elle-même ne présentait rien que de digne, il n'en était pas toujours de même des réunions nocturnes des initiés. J'ai souvent entendu des groupes Togbo célébrer bruyamment leur Génie au fond des bois (...) » (1947 : 88).
[264] Pour tout chercheur intéressé à la Centrafrique, les sources conservées dans les archives spiritains constituent un patrimoine inestimable d'informations qui, pour la plupart, attendent d'être examinées.

plutôt que d'instituer les croyances locales en un unique ennemi religieux ou ontologique, Satan ou la sorcellerie » (2009 : 754)[265]. Le paternalisme de Daigre – mêlé à l'admiration pour le « recueillement » religieux des initiés et à l'insistance sur la violence « inhumaine » de certains rites – s'inscrit donc dans l'appréhension plus large des croyances indigènes comme « un ensemble chaotique de superstitions passagères et circonstancielles, convaincues d'affaiblissement inéluctable » (ibid. : 755). Selon Bernault, pendant la période coloniale les missionnaires catholiques et protestants « s'abstinrent activement de réinterpréter les croyances locales sous le signe du Diable. Le silence observé au XX siècle par les archives et les publications catholiques et protestantes est éloquent et postule un usage au moins prudent, voire nul, de la figure de la sorcellerie et du Démon dans l'évangélisation orale des Églises officielles » (ibid.). La stratégie adoptée par les missionnaires spiritains qui amorcèrent l'évangélisation des Banda se fondait donc sur le mépris des croyances indigènes, sur l'exagération de leur traits « inhumains », sur la dénonciation de leur « imposture » et sur la ridiculisation de la « naïveté » des indigènes. Dans le prochain chapitre nous allons analyser la façon dont la population banda, à son tour, s'appropria des images forgées par les missionnaires et les retravailla à partir de ses propres aspirations et préoccupations. Ici, il est important de signaler que cette stratégie adoptée par les missionnaires n'empêcha en rien de procéder à la destruction massive des « fétiches » : « L'éradication des fétiches (...) fut donc justifiée comme la victoire progressiste et scientiste de Dieu, un Dieu plus fort que les divinités locales en ce qu'il véhiculait le dépassement quasi-technique de superstitions erronées » (ibid. : 276). F. Bernault cite explicitement les « innombrables épisodes de destruction des charmes et objets de culte ancestraux par les spiritains » (ibid.). Si dans les travaux des Pères Daigre et Tisserant nous n'avons trouvé que des références indirectes à ces épisodes, c'est dans la correspondance d'un autre religieux catholique qu'il faut rechercher les traces de cette œuvre d'éradication des fétiches. Il s'agit des lettres que Barthélémy Boganda – le futur Président centrafricain – écrivit pendant son séjour parmi les Banda.

[265] Par contre, toute autre fut la réception des croyances des Ewe de la part des missionnaires des Églises presbytériennes au Ghana, « The missionaries understood the Ewe religion as a work of the Devil (...) In fact the Devil was the link between the missionnaries and the Ewe's worldwiev » (Meyer, 1992 : 105-6).

22. et 23.

Le Père Daigre avec des Banda Togbos (1912) et en train de catéchiser un sommeilleux (s.d.)

Photographies extraites de Ghislain de Banville, *En son temps le Père Joseph Daigre. Oubangui-Chari 1905-1939*, St Charles, Bangui, 1983

XIII. Le *semalì* selon l'abbé Barthélémy Boganda : « une monstruosité »

Bien que distinctes des idées du Père Daigre, chronologiquement et conceptuellement[266], nous analysons ici les opinions du jeune abbé Barthélémy Boganda sur les cultes des Banda – parmi lesquels il put vivre les premières années de son ministère, ayant été ordonné (le premier) prêtre oubanguien le 27 mars 1938. Ces opinions se distinguent de celles du Père Daigre non pour le jugement de valeur porté sur les croyances banda – dans les deux cas négatif et voilé de paternalisme – mais pour le ton extrêmement dur adopté par le futur Président centrafricain. Elles se distinguent aussi des observations du Père Tisserant, qui ouvrent à des réflexions historiques et ethnographiques de toute autre ampleur.

En octobre 1941, Barthélémy Boganda est nommé à la Mission St. Joseph de Bambari. À Noël 1942, l'abbé est chargé des écoles et de l'évangélisation de la subdivision (Pénel, 1995 : 23) : l'éducation était alors largement dans les mains de l'Église catholique (Eggen, 1979 : 9). De 1943 à mai 1946 Boganda est responsable du secteur Grimari-Bakala-Kouango, sur un axe qui traverse une large partie du pays banda (Pénel, 1995 : 23).

Les principes qui guident le jeune Boganda durant ses premières années dans la Ouaka sont largement empruntés au discours des missionnaires catholiques qui – dès le début du siècle – prônaient la métamorphose spirituelle et culturelle des Africains (Mudimbe, 1988 : 77). Pour Barthélemy Boganda[267], affecté dans la Ouaka en 1941, la question du « fétichisme » revenait en effet à « perfectionner » l'homme banda : « On m'a toujours présenté le peuple banda comme très difficile et réfractaire à l'Évangile. Personnellement je ne le crois pas (...) Il vaut mieux me persuader que le banda est susceptible de perfectionnement et il l'est de fait »[268]. Dans la même lettre, l'abbé décrivait sa « lutte acharnée » contre la polygamie, ainsi qu'aux « chrétiens qui pratiquent d'une façon habituelle le fétichisme ». L'envergeure de l'œuvre d'évangélisation de Boganda – ainsi que sa portée

---

[266] Le Père Joseph Daigre quittait l'Oubangui-Chari en 1939 (Toso, 1994 : 145) ; Barthélémy Boganda était nommé à la Mission St. Joseph de Bambari en 1941. Le fait que les lettres de Barthélémy Boganda, écrites à Bambari, et certains travaux des missionnaires dans la Ouaka partagent une air de famille évidente envers les croyances banda ne signifie pas que les auteurs et leurs idées puissent être rapprochés tout court. Ainsi, l'idée du « perfectionnement » dont Boganda écrivait à Mgr Grandin ne se retrouve pas dans les travaux du Père Daigre et, *vice versa*, l'insistance sur la naïveté des Africains que nous reconnaissons dans les mots du missionnaire français n'est pas présente dans la correspondance de l'abbé Boganda. Historiquement, le problème est plus compliqué encore : les rapports entre le futur Président centrafricain et les Pères Spiritains furent extrêmement difficiles, et la tension culmina justement pendant la période que Boganda passa dans la Ouaka : les raisons étaient à la fois personnelles et « politiques », concernant les rapports, stricts, des missionnaires catholiques avec l'administration coloniale. Arrivé à Paris, en 1947, Boganda refusa d'habiter à la maison mère des Spiritains, rue Lhomond. Sur ces arguments, on lira Pénel (1995 : 53-57), Eggen (1976 : 10/d) et un résumé des événements dans Kinata (2008 : 556-562).

[267] Qui cependant, rappelons-le, n'était pas un missionnaire : voir la note précédente.

[268] Barthélemy Boganda, lettre manuscrite à Mgr Grandin, Bambari le 16 juin 1942. AGCdSE, Fond De Banville, chemise 45.11.

idéologique – doivent se mesurer à partir de ce que J. Tonda écrit à propos de la conversion comme « sacrifice » (2005 : 132). La logique qui gouverne les rapports entre les religieux catholiques sur le terrain et les populations locales, tourne autour d'un « contentieux matériel » sur le lien entre le corps – y compris le corps du Christ –, les choses et le pouvoir (ibid.: 15, 127). Ce « contentieux » fait de l'emprise missionnaire et de la conversion un problème de sacrifice « des anciennes valeurs constitutives des identités, du pouvoir et du prestige contre l'argent et les marchandises, valeurs de Dieu, valeurs productrices du nouveau pouvoir et du nouveau prestige : celui des convertis » (ibid. : 133 ; voir aussi Meyer, 1992 : 107). Le contentieux matériel est donc aussi un « échange ». Ce dernier devient, dans les mots de Tonda, une figure de la dépossession[269], dans la mesure où il instaure ce que l'auteur définit une « dette » : « le contentieux matériel s'est noué sur la base d'une conception du sacrifice qui impliquait que le demandeur exigeât du sacrifiant qui est en même temps la victime d'une transition sans contrepartie » (ibid. : 157).

À l'intérieur de ce contentieux – et du « sacrifice » qui était, pour Boganda aussi, une priorité – la position de l'abbé centrafricain était certainement délicate : étant « un enfant du pays » (de Dampierre, 1967 : 577) qui avait souffert dès son bas âge les abus commis par les compagnies concessionnaires en Oubangui (Pénel, 1995 : 19-20[270]), Boganda semble percevoir la « dette » qui s'étale derrière le sacrifice de la conversion. Ainsi, il cherche un moyen pour « remettre » cette dette et, finalement, il réitère le « contentieux matériel » dont Tonda a écrit. Voilà ce que l'abbé écrivait à Mgr Grandin le 16 juin 1942 : « Le Banda (…) a une religiosité très prononcée (…) quand on aura réussi à lui faire prendre des habitudes chrétiennes, il y sera aussi tenace qu'il l'est aujourd'hui pour les coutumes ancestrales (…) *La semaine dernière j'étais sur la route d'Alindao*[271] *où les chapelles se sont élevées comme par enchantement. Pas d'images pour y mettre, pas de croix ni de médailles pour remplacer les fétiches que j'enlève aux chrétiens et aux catéchumènes*. Ne pourriez-vous pas fouiller le fond de vos armoires pour mes enfants ? »[272] (nous soulignons).

---

[269] « Telle est la logique fondamentale qui gouverne les rapports entre le missionnaire et les populations engagées dans un processus d'indigénisation ou de christianisation, c'est-à-dire de dépossession d'eux-mêmes » (Tonda, 2005 : 133).

[270] Jean-Dominique Pénel signale que la mère de Boganda fut tuée par un milicien d'une Compagnie concessionnaire pour n'avoir pas suffisamment collecté de caoutchouc (1995 : 19-20). La même information est relatée par Pierre Kalck, qui ajoute aussi que le père du jeune Boganda avait disparu au cours d'une opération militaire menée contre le village de Bobangui, dans ce qui aujourd'hui est la Lobaye, au sud est du pays (1995 : 19 ; voir aussi Kinata, 2008 : 549-550).

[271] Cette route unit Bambari et Alindao, 120 kms au sud-est du chef-lieu de la Ouaka.

[272] Barthélemy Boganda, ibid. L'intégralité de cette lettre est présentée aussi dans Pénel (1995 : 87-88).

Dans sa lutte acharnée contre les fétiches (« Les fétiches ont été enlevés » il écrivait le 16 juin 1942), l'abbé a mérité une série de surnom – dont celui de *morou*, « la panthère »[273] – qu'il énumère non sans une certaine complaisance[274]. Dans les mots de Boganda nous reconnaissons le même ton paternaliste[275] qui était déjà du Père Daigre et qui est absent des travaux et de la correspondance du Père Tisserant.

En revanche, un an et demi plus tard, en 1943, les tons sont beaucoup plus durs et l'abbé n'hésite pas à classer le *semalì* parmi les « monstruosités »[276] qui dégradent le peuple banda : « Ici rien d'extraordinaire, toujours les mêmes difficultés : polygamie, fétichisme, divorce. Ici on a la joie d'admettre aux sacrements un chrétien polygame qui (…) vient enfin de renvoyer sa deuxième femme ; plus loin ce sera le revers de la médaille, il faudra refuser aux sacrements un chrétien qui (…) vient de prendre une deuxième femme ou de renvoyer sa femme légitime[277] ou de se faire initier au "somali". (…) la plus grosse besogne chez les Banda consiste à réagir (…) contre le divorce, la polygamie et le fétichisme sous ses mille formes »[278].

---

[273] Boganda ne se serait-il pas aperçu du sensé caché dans ce surnom ? Il nous semble très improbable, même si dans la lettre en question il n'ajoute rien au sujet de « la panthère ». Cet animal jouait un rôle important dans l'imaginaire « mystique » de l'époque. Le Père Daigre écrivait des panthères dans le même paragraphe où il abordait la croyance à l'*õndro* : « On pourrait rapprocher de cette superstition celle qui reconnaît à l'un ou l'autre individu la puissance magique de se changer en panthère ou en caïman pour dévorer son semblable » (1931-32 : 677). Les griffes avec lesquelles les *gbangava* exécutaient leurs victimes, ou harcelaient les néophytes dans le *bada*, nous ont été indiquées souvent comme des griffes de panthère. Jean-Pierre, âgé de 52 ans, étudiant en médecine, originaire de Bamingui dans le nord de la RCA (il se définit « Banda Ndele ») nous signale que pour les groupes banda proches de Ndele *morungu* est le serpent python. *Ngu* étant l'eau, *morungu* est la panthère de l'eau, objet d'un interdit alimentaire important. Le python – nous le verrons – joue un rôle fondamental dans l'imaginaire banda de la sorcellerie (entretien recueilli à Bangui, le 4 août 2007). Nous revenons sur cet argument dans le dernier chapitre, lorsque nous traitons du rapport entre la figure de Boganda et le prophète banda Ngoutidé.

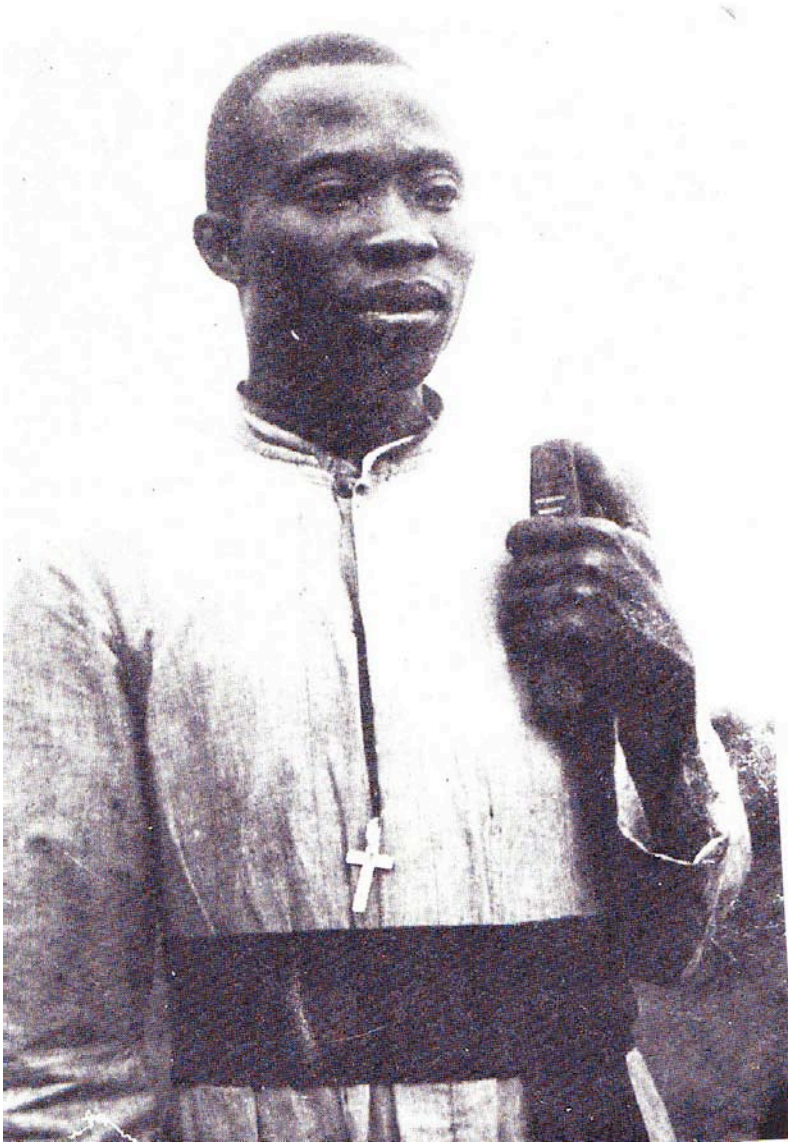
[274] Parmi les autres, « lion », « scorpion », « abeille des bois », « qui tire les oreilles » (Pénel, 1995 : 87).

[275] Toujours dans la même lettre, après avoir énuméré ses surnoms : « Les jeunes Banda me sont très sympathiques et me le prouvent à leur façon. Quant aux vieux, les chefs comme les autres, ils ne tiennent pas à avoir affaire à Mourou, et nos petits élèves poussés par les parents viennent avec une régularité qui me surprend ».

[276] Cette définition du *semalì* comme une « monstruosité » revient aussi dans le cahier manuscrit tenu par Boganda lors de son séjour à Grimari, que nous avons consulté dans les AGCdSE (Fond de Banville, chemise 46.11). À la date du 24 février 1943 nous lisons : « Civilisation chrétienne et coutumes indigènes : voilà deux contradictoires (...) coutumes indigènes signifient religion car tout ce que fait l'indigène est acte de religion et sa religion c'est le fétichisme, coutume indigène c'est l'anthropophagie, coutume indigène c'est l'esclavage, coutume indigène c'est le mariage forcé (...) Un peu de logique ne fait du mal à personne. Ou favoriser toutes les monstruosités qui dégradent si profondément la race noire (...) Ou combattre progressivement ces monstruosités... ».

[277] Sur la polygamie comme « le plus grand obstacle » à la conversion de l'indigène, lire Tonda (2005 : 133).

[278] « Mais ce qu'il y a de plus révoltant, c'est de voir ces monstruosités qui dégradent ainsi le peuple noir officiellement protégées » (Pénel, 1995 : 94). Dans cette lettre du 21 décembre 1943, écrite à Bambari, ce sont ces opinions exprimées par Boganda qui ouvrent à la considérations de ses tensions avec l'administration coloniale et les Pères Spiritains présents dans la Ouaka.



24.

L’abbè Boganda, premier prêtre oubanguien

XIV. Le Père Tisserant : « la grande action politique du Ngakola » et « la tyrannie des chefs de clan »

Les quelques rares écrits du Père Tisserant dans lesquels le missionnaire français aborde le sujet des « sociétés secrètes » banda se distancient considérablement des remarques « impressionnistes » du Père Daigre et des jugements de valeur de Boganda, surtout pour la qualité des interrogations ethno-historiques que ces écrits sollicitent.

Dans une lettre manuscrite envoyée à A. M. Vergiat (mais sans date)[279], le Père Tisserant s'interrogeait sur les « sociétés secrètes » qui auraient préexisté au *semalì* : « Qu'y avait-il auparavant ? D'autres sociétés secrètes (...) sociétés qui ont subsisté, soit comme annexes de la société de Ngakola, soit indépendantes mais végétant plus ou moins. La grande action politique de ces sociétés n'existe ordinairement plus, ayant été accaparée par le Ngakola (...) Le plus souvent, on y entre pour se mettre à l'abri d'une maladie ou d'un mauvais sort, pour obtenir tel genre de réussite, etc. Tandis que la grande action politique du Ngakola était de lutter efficacement contre la trop grande tyrannie des chefs de clan et de leurs conseils : c'est pourquoi ce n'est pas une société clanique, mais composée des gens de plusieurs clans, de tout un canton par exemple, et pas toujours des principaux des clans ».

Selon Tisserant, donc, la « société de Ngakola » aurait accaparée les fonctions d'autres associations initiatiques qui auraient continué à « végéter plus ou moins ». Deuxièmement, le *semalì* – et les autres associations – auraient lutté efficacement contre « la trop grande tyrannie » des chefs du clan et de leurs conseils. Ainsi, le culte de Ngakola différait sensiblement d'autres cultes maniques[280] et, *contra* F. Éboué qui avait écrit que l'initiation à Ngakola était une initiation aux mânes, Tisserant précisait : « en réalité (...) l'association secrète a pour but : une entraide, une certaine entraide des membres pour se défendre, pour augmenter leur puissance, et cela en se basant sur des moyens supra-humains (...) Là encore, il faut reconnaître que la prédominance récente du Semalì Ngakola fait que ces sociétés peut-être plus anciennes ont pu ici ou là en devenir comme des filiales ». Dans le texte cité, le Père Tisserant exprime ses idées sur la trajectoire historique du *semalì*, à partir de ses premières

[279] R.P. Tisserant, lettre manuscrite à A. M. Vergiat, s.d., AGCdSE, chemise 2D71.3b4. L'auteur a repris une large partie de ces observations dans *Le clan et la religion*, ibid. : voir le paragraphe intitulé « Appendice. Les cultes des Sociétés Secrètes ».

[280] Le Père Tisserant citait les « *yovos*, esprits tutélaires de la famille : ils n'ont pas que je sache d'initiation (...) Par contre *ogu*, génie très puissant et très redouté ; *Wamba* ou *Kamba*, d'autres encore ont leurs sociétés secrètes ».

années centrafricaines[281]. Pour le religieux français la « grande action politique » du culte de Ngakola remontait à une époque précédent sa mission parmi les Banda[282] et, même, au début du XIX siècle : « Le Ngakola n'est pas spécifiquement banda, au contraire il a été importé en pays banda dans un temps qui n'est pas si lointain (à ce que je puis conjecturer, il n'y a guère plus d'un siècle) ». En 1949 il ajoutait : « la société de Ngakola, chez les Banda et les Manjas qui l'ont adoptée, vient de la région de Bangassou, d'une population non banda, disparue aujourd'hui et dont elle a gardé la langue »[283]. Dix ans plus tôt, le Père Tisserant avait déjà soutenu une idée similaire, en écrivant à Vergiat que : « Des renseignements que j'ai pu avoir, Ngakola n'est autre qu'un ancien très ancien grand chef ; banda ou ennemi ? Je n'ai pas pu le savoir, mais qui avait une très grande puissance de son vivant (...) M. Éboué[284] (...) ne devait pas avoir connaissance de ces particularités (...) J'opinerais volontiers pour que Ngakola ait été un chef ennemi, ayant peut-être subjugué une partie du peuple banda ; son nom ne serait alors d'origine banda de tout ». Vergiat a repris à sont tour cette hypothèse, en citant l'étude d'Adolphe de Calonne-Beaufaict : « D'après la légende Ngakola semble avoir existé. Il aurait été le dernier grand chef d'un peuple disparu aujourd'hui (...) peut-être les Akbwayas cités par de Calonne[285] ou les Agbias dont parle Félix Eboué comme ayant initié les Bandas au culte de Ngakola et qui auraient vécu dans un pays situé au nord du pays Banda actuel » (Vergiat, 1981 : 127 ; voir à ce propos Eggen, 1976 : 11/d)[286]. Cette hypothèse a été reprise par Pierre Kalck (qui définit Ngakola « un dieu-roi du pays oubanguien », 1992 : 36) et dans des

---

[281] Les observations qui suivent sont extraites par l'essentiel de deux longues lettres envoyées à A. M. Vergiat : elles n'ont pas de date mais, aux AGCdSE, elles sont conservées dans une chemise (2D71.3b4) qui recueille la « Correspondance et Notes avec M. A.M. Vergiat, 1934-1938 ». Le troisième document est *Le clan et la religion*, dans lequel le Père Tisserant a réuni de nombreuses idées développées dans les années précédentes dans sa correspondance privée.

[282] Rappelons que l'arrivée de Tisserant en Centrafrique remonte à 1911.

[283] Par contre, en reprenant ce que écrit W. Eggen nous avons dit que le *ndeka* se rapprochait de certains dialectes sara, vers le Tchad et donc géographiquement à l'opposée de Bangassou.

[284] Félix Éboué.

[285] Adolphe de Calonne-Beaufaict, *Azande. Introduction à une Ethnographie générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Aruwimi*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1921, p. 132-3 : « La question de l'unité ancienne des groupes Akbwaya (les Français disent les Baya) (...) dépend de l'étude approfondie des groupes désignés sous le sobriquet de Kreich, Kredj, leur donné par les Arabes. Les Akbwaya proprement dits comprennent de nombreuses tribus dont les Ndogo (les Ndugo de Schweinfurth, rencontrés par lui entre Dem-Bekir et Dem-Bezir), les Alingi (...), les Aoro (...) Ils déclarent que c'est à leur race qu'a été appliqué le nom Kreich ainsi qu'à quelques groupes de fuyards d'autres tribus d'origine (...) banda (...) refoulés par les invasions azande et abandya (...) Les Agolo appellent le feu wa et l'eau ungu, qui sont des mots du groupe banda ».

[286] Dans une lettre manuscrite du 19 février 1937, Vergiat demandait au Père Tisserant des précision à propos « du peuple disparu dont Ngakola serait le chef », et il reconnaissait que « Le mystère de Ngakola est bien passionnant », tout en suggérant d'en chercher la solution au Darfour (AGCdSE, chemise 2D71.3b4). Quarante ans plus tard, Wiel Eggen a écrit : « on ne saurait prétendre que [Ngakola] était un personnage historique simplement parce que les contes le présentent ainsi » (1976 : 11/g). Nous ne savons pas sur la base de quelles informations le Père Tisserant formulait cette hypothèse. Nous analyserons les termes utilisés par le Père Tisserant dans la discussion sur la façon dont la bibliothèque coloniale a appréhendé les sociétés initiatiques centrafricaines, y compris le *mani* zande. Nous reviendrons alors sur ses hypothèses historiques, sur l'origine non-banda du *semalì* et sur l'idée d'une « tyrannie des chefs ».

compilations de mythes (par exemple Tegnæus, 1950 : 113), tandis que Éboué parlait plutôt des Agbia vivant au Nord du pays banda[287] (1933 : 59).

Quant aux phases successives du *semalì*, le Père Tisserant laissait entendre qu'avec l'arrivée des Européens dans la région le culte de Ngakola aurait perdu sa signification originaire et son influence « politique » – tandis que les autres « sociétés secrètes » auraient progressivement disparu. En 1949, il écrivait que « lors de mes premiers contacts (...) avec les Bandas des tribus togbo et langouassi, j'ai pu noter que peu d'hommes en faisaient partie [de la « secte de Ngakola »]. Les années suivantes, à Bambari, dans plusieurs coins, tous les hommes libres y avaient accès, au moins dans les grades inférieurs ». Enfin, le missionnaire illustrait son expérience à travers un exemple : « En 1928, j'ai pu savoir qu'un chef de canton bien connu, Gérélenji, ne pouvant utiliser à ses fins la Société de Ngakola, avait eu l'astuce de faire revivre une ancienne société presque en sommeil, et d'y faire entrer tous les gens de son canton ; on me raconta que pour y entrer, on devait verser 75 francs, forte somme pour un Banda à l'époque. Il avait réussi par là à avoir tout son monde en main : au dire de l'Administration, son canton était celui qui marchait le mieux »[288].

Le *semalì* observé par le Père Tisserant au début du XX siècle n'était donc pas une association clanique. Au contraire, s'agissant d'un culte transversal par rapport aux paliers de l'organisation lignagère (et de sexe aussi), le *semalì* aurait gardé un pouvoir « de contestation » face à « la tyrannie des chefs et de leurs conseils ». Autrement dit, dans l'ancienne société banda les loges *semalì* auraient exercé un pouvoir alternatif par rapport à l'autorité lignagère. Dès lors, le problème est de comprendre dans quelle mesure ces deux autorités auraient pu s'opposer l'une à l'autre et, par conséquent, jusqu'à quel point on peut considérer le *semalì* comme une « contestation » par rapport à l'autorité lignagère et à la « tyrannie » évoquée par le religieux français.

---

[287] « Des initiés nous ont également affirmé que c'étaient les *Agbia* qui avaient initié les *Banda* au culte de *Ngakola*. Nous ne possédons aucun renseignement sur ces *Agbia*, qui auraient vécu dans un pays situé au nord du pays banda actuel » (Éboué, 1933 : 59). Ces hypothèses sont fascinantes dans la mesure où elles renouvellent le problème du rapport entre les Banda et les figures historiques exerçant un pouvoir personnel et autoritaire ; cependant elles demeurent justement des hypothèses, qui doivent être analysées dans leur rapport avec le discours colonial et missionnaire sur les « sociétés secrètes » africaines.

[288] *Le clan et la religion,* ibid. Le même épisode est cité aussi dans une lettre manuscrite « à l'adjudant Vergiat », s.d. (probablement datant de 1934), AGCdSE, chemise 2D71.3b4 : ici Gérélenji est indiqué comme « un chef puissant de la région de Bambari ».

XV. Les paliers du pouvoir segmentaire dans l'ancienne société banda : l'*eyiewo*, l'*eyigbenge*, les *alaba*

Ce que le Père Tisserant définissait la « tyrannie des chefs de clan » est mieux décrit par Eggen comme une organisation politique segmentaire dans laquelle une pluralité de principes, chacun associé à une figure politique précise, se flanquaient l'un l'autre. Leur fondement, en dernière instance, reposait sur la communauté des *alaba*, les anciens du village dont des individus étrangers au lignage faisaient partie eux aussi[289].

Nous avons déjà écrit du *lingu* et du *yewo* que le père Daigre définissait ce dernier un « esprit familial », pour le distinguer du *lingu* qui, nous l'avons vu, avait progressivement assumé un caractère personnel. Le Père Tisserant, quant à lui, distinguait le génie protecteur de l'homme et les *a yowo* : « il y a une classe de génies (...) qui jouent le même rôle [du génie protecteur de l'homme] auprès de l'ensemble du clan. Les Banda les appellent a yowo »[290]. Le *eyiewo* organisait les rites du nouvel an banda (au mois d'octobre), préparait le premier feu au début de la saison de chasse, était lié aux puissances et aux interdits associés à la forge et au feu et accomplissait de nombreuses tâches en l'honneur du génie protecteur *yewo* (ibid. : 25-25/h). Significativement, le mot *mara*, en banda, désigne à la fois le « clan » et l'inoculation préparatoire à la chasse. Ainsi, à propos des rites officiés par l'*eyiewo*, Eggen écrit : « Tous les hommes du clan reçoivent en outre une inoculation qui doit leur permettre de frapper le gibier d'une main assurée (...) : on fait une petite incision au poignet droit et sur le front et on introduit dans la plaie un mélange composé d'une plante spéciale et de la feuille du taro. Cette médecine spéciale est secrète et propre à chaque clan. Son nom générique, mara, est en même temps le mot pour « clan ». Sont donc membres du même mara, clan, ceux qui reçoivent la même médecine d'un même détenteur du secret » (ibid. : 25/a). De toute

---

[289] Revenons brièvement à l'époque actuelle. Ce que Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan écrivent à propos des Chefs de village actuels nécessite des précisions. Il est vrai que ces chefs, souvent, sont choisis dans les mêmes familles depuis des générations, de façon que « The village chiefs are thus primarily the successors of those who were appointed by the French, and who played an essentially repressive rôle during the colonial period » (1997 : 445). Mais, exactement à cause du fait que « the state provides practically no resources for chiefs to exercise the rôle it has assigned to them » (ibid.), ces chefs sont obligés de recourir à un réseau de contacts et de négociations informels (ibid.), dans lequel leur charisme individuel et leurs capacités politiques deviennent déterminantes. Ainsi, dans certains villages banda, nous avons repéré une situation qui n'est pas sans rappeler celle que nous venons de décrire : l'autorité du chef et de ses notables découle largement des qualités individuelles qui ne s'inscrivent que marginalement dans le réseau parental du village. Par exemple, au village Kada I (ancien route de Grimari), le Chef Emmanuel n'est pas originaire de la région, mais jouit d'un charisme considérable en raison de son habilité à gérer la communauté : par ailleurs, dans le passé il fut marié à l'une des filles du prophète Ngoutidé. De même, le conseil des notables du village est composé en large partie de gens qui proviennes d'autres régions, notamment de Bakala et de Moruba, mais dont l'autorité est prouvée par une longue expérience de commandement dans le village.

[290] *Le clan et la religion*, ibid. Nous avons vu que l'*eyiewo* était le « dignitaire » qui organisait le culte du *yewo* (Eggen, 1976 : 49) ; quant au *eyilingu*, nous avons étudié les raisons pour lesquelles il est devenu Yilingu, « le dieu des Banda ».

évidence, l'*eyiewo* jouait un rôle crucial pour la cohésion du clan. Pourtant, nos interlocuteurs banda son généralement d'accord : ce n'était pas l'*eyiewo* le chef du *mara*, mais une autre figure : l'*eyigbenge*[291]. En effet, s'il est vrai que les Banda ne connaissent pas d'ancêtre commun et que, par conséquent, ils « n'ont pas d'organisation pyramidale où le pouvoir reposerait sur un lignage censé le plus rapproché de l'ancêtre » (ibid. : 45/b), nos interlocuteurs les plus âgés se rappellent encore les noms propres des *ayigbenge*, et ils les énumèrent suivant les villages sur lesquels ces derniers exerçaient leur autorité[292]. En outre, ils ajoutent que l'*eyigbenge* était habilité à porter sur les disputes à l'intérieur du village et qu'il administrait la justice – en s'appuyant sur une autorité diverse par rapport à celle des *semalì*.

Le *gbenge* est défini par Eggen « le génie de la guerre » (ibid. : 47), tandis que pour le Père Daigre il s'agissait du « fétiche de la guerre » (1932 : 685). Ce dernier auteur nous a laissé des descriptions du *gbenge* qui, sans être nécessairement contradictoires, nécessitent de précisions. En 1932, Daigre s'attardait longuement sur la description de scènes atroces d'hécatombe : au *gbenge*, (décrit comme le fétiche banda le plus important) on offrait en sacrifice soit des animaux domestiques, soit les coupables d'adultère ou d'un autre grave délit (ibid.). Sans approfondir ultérieurement ce point, le religieux français passait à la description des sacrifices humains – « la victime est écartelée et, avant qu'elle ne soit morte, elle est dépecée avec férocité par le chef et ses satellites » – des scènes d'anthropophagie – « le foie et le cœur sont offerts au fétiche et le cadavre est mangé par les guerriers » – sans oublier l'empalement – « quelquefois, la victime est simplement empalée vivante et exposée jusqu'à complète décomposition à l'entrée de la case où est déposé le fétiche » (ibid.)[293]. Pourtant, dans un texte dactylographié et sans date[294], cet auteur nous a laissé une description beaucoup plus précieuse : « la tribu est divisée en clans, lesquels comprennent à leur tour plusieurs

---

[291] Entretien avec Benoît Nguipouganza, Bambari, 8 mars 2006 : le père de Benoît était un *eyigbenge*.

[292] À ce propos, on lira aussi le texte déjà cité « Histoire du pays de Bambari », écrit en 1955 par un certain Jean Morokamba, un ancien fonctionnaire et écrivain public de la Ouaka (rappelons que le texte est inclus dans *Ouaka 1900-1920* du Père de Banville, ou repérable aux AGCdSE, Fond de Banville, boîte 6.7). Nous attribuons à ce document une valeur de « témoignage », autrement dit il est un discours sur le passé qui nous offre une interprétation locale de la tradition banda. Dans ce texte on peut lire : « Avant l'arrivée des Français, la Ouaka était commandée par des chefs de différentes races, dont le principal était Kobodo, de race Ouassa, village Kapabanga, canton [sic] Yangoupou (…) quand il y avait la guerre contre ses ennemis, kobodo était le seul chef (…) il était respecté par tout le monde. On le nommait « Hingbengue », en banda, ce qui veut dire : celui qui domine tout ».

[293] Tout ça, selon le Père Daigre, en temps de paix. En temps de guerre, « Après la victoire, une hécatombe de prisonniers est faite (...) Les cœurs et les foies sont réservés au fétiche, les têtes sont exposées sur de longues perches et les cadavres mangés par les vainqueurs » (1932 : 686 ; lire aussi 1947 : 66-67).

[294] *L'état social chez les Bandas*. Document dactylographié, 83 p. Nous n'avons pu repérer aucune copie de ce document : par conséquent, nous utilisons les passages cités dans la monographie de Marylise Raynal sur le phénomène criminel en Centrafrique (1994). Cet auteur a pu consulter une copie dans les Archives de l'ENAM à Bangui.

familles (...) Le chef (sous entendu Chef de Clan) porte le nom *eyiebenge*. C'est un chef politique auquel incombe tout ce qui intéresse la guerre. Il rend également la justice. L'ancien, le plus riche en femmes, est de fait le chef de clan : il est chargé de régler les affaires concernant la communauté » (Raynal, 1994 : 183)[295]. En guise d'exemple, le Père Daigre citait un cas d'adultère tranché devant le fétiche du *gbenge* quitte à s'arrêter, une fois de plus, sur la description de la victime « dépecée avec férocité » (ibid. : 111). Le Père Tisserant citait lui aussi le génie de la guerre « dont la localisation était un rondin dressé chez le eyi-ngbengué, le chef de guerre de la tribu, ayant sa réplique dans un certain nombre de villages, chez des chefs de clan probablement »[296]. Eggen est plus précis lorsqu'il écrit que « le rôle du gbenge est très important en temps de paix : il met fin aux luttes qui surviennent dans le village, sans égard (...) au statut ou à l'origine des divers combattants » (1976 : 47). L'emblème de l'*eyigbenge* était « le sac du *gbenge* » dans lequel plusieurs *ayo* étaient cachés. D'après notre informateur Benoît Nguipouganza, qui est le fils d'un *eyigbenge*, ce sac contenait certainement le *meya* (gui) *enge*[297] et – détail que nous estimons très important – des griffes d'animaux que notre interlocuteur associe immédiatement à celles avec lesquelles les *semalì* « éduquaient » les novices dans le *bada* de Ngakola[298]. L'*eyigbenge* organisait la défense du groupement villageois, arrêtait les luttes intestines mais, étant donné qu'il pouvait y avoir plusieurs *gbenge* dans un même village, « il suit qu'il ne faut pas le définir en termes d'un chef politique tout court » (ibid. : 47/e).

On observe donc que l'organisation du pouvoir dans l'ancienne société banda ne se résumait pas dans une structure pyramidale. Elle était en fait un système dans lequel « le pouvoir central est remplacé par une multitude de charismes individuels, où l'on ne sème pas

---

[295] Ainsi écrit Suzanne Renouf-Stefanik à propos des Manza : « les offrandes aux ancêtres ne peuvent se faire qu'avec la bière de mil et chaque année le wi gbenge (personne chargée de s'occuper de l'autel consacré au génie du clan appelé gbenge) organise une grande fête chaque membre du clan apporte des graines de mil et ensuite seulement peut participer aux danses et festivités » (1978 : 50).

[296] *Le clan et la religion*, ibid.

[297] Le *meya* est le gui, suivi du nom de la plante sur laquelle il pousse. Dans l'entretien citée, Benoît Nguipouganza explique que le *meya enge* servait pour enlever les malédictions. Il s'agit du gui d'un arbre de savane, légumineuse césalpiniée, *Bauhinia Thonningii*. Le Père Tisserant signalait de nombreuses utilisations de cette plante dans la pharmacopée banda (1931 : 569), tandis que Vergiat avait repéré l'*enge* dans des *bada* du *semalì* et de l'association fermée *maoro* (1981 : 170-177). Pour les différents usages du gui chez les Mandja et les Banda, voir Vergiat (1981 : 190-195) et Daigre (1931-1932 : 691, 167). Bien sûr, les secrets du *meya* seraient parfaitement maîtrisés par les *kolokongbo*, les « bout d'hommes » qui vivent dans la forêt et qui se promèneraient avec une besace pleine de *meya* (entretien avec M. Victor Madayeka, Bambari, 9 juin 2006). Selon Eggen, en raisons de la proximité entre les enfants et le monde des ancêtres, aux premiers étaient parfois attachée aux reins « une corde communément faite de l'écorce de enge (Bauhinia), qui joue un rôle central dans les rites funéraires. Une telle corde est portée aussi par les semalì initiés... » (1976 : 46/e). Evans-Pritchard cite la présence d'une ceinture faite avec l'écorce de *Bauhinia reticulata* dans le rituel des apprentis guérisseurs azande qui, comme le *semalì*, prévoyait l'enterrement rituel du novice: en langue zande le nom de l'arbre est *dakpa* (1972 : 266) .

[298] Entretien recueilli à Bambari, le 8 mars 2006.

la parole du haut d'une position supérieure et où le chef (...) tisse une texture sociale imbriquée » (ibid. : 37/d). Ainsi, ni l'*eyiewo* ni l'*eyigbenge* ne possédaient un pouvoir politique et décisionnel exclusif, ce dernier reposant plutôt sur l'ensemble des *alaba* (pluriel de *aba*, « pères » et « parents ») : les hommes adultes appartenant au clan dominant du village, quel que soit leur lignage d'appartenance. En écrivant à propos des Banda M'Bres, Tamara Giles-Vernick évoque la figure de l'*eyiogo* – que nos interlocuteurs, en revanche, citent rarement (Giles-Vernick, 1997 : 262). Si les renseignements sur les « chefs de clan » aboutissent à la description d'une autorité partagée entre les figures diverses que nous avons décrites, l'*eyiogo* ne se soustrait guère à ce type d'analyse puisque il ne disposait lui non plus d'un pouvoir coercitif et exclusif (Bigo, 1988 : 21). L'*eyiogo*, que Bigo définit « chef de lignage » (ibid.) et Eggen « maître de l'hameau, titre propre jadis à chaque chef de lignage » (1976 : 45/d), disposait à l'intérieur du village du pouvoir décisionnel le plus élevé mais ses décisions étaient, une fois de plus, soumise à l'autorité des *alaba* – « y compris ceux qui ne sont pas de son lignage, mais vivent malgré tout dans le village du lignage ». Par ailleurs, les mêmes remarques s'adaptent à une dernière figure aussi, le *ngere*, qui présidait le conseil des notables dans le village. Ce dernier, à la différence de la plupart des figures politiques ici décrites, n'était pas nécessairement un *eyiayo*, le « dignitaire d'une puissance extra-humaine » (ibid. : 48/c) – ici dans le sens d'un génie ou esprit, source d'autorité : « Il suffisait qu'il fût un membre respecté de la classe des *alaba*. Ses interventions avaient une force de persuasion d'ordre rationnel et il faut souligner la nature temporaire de sa fonction » (ibid. : 45/e)[299]. On comprend donc que, au moment de la rencontre coloniale, les Européens n'ont pu trouver dans ce type de société rien de comparable à un pouvoir « centralisé » : ce que les auteurs de la « bibliothèque coloniale » n'ont pas manqué d'attribuer aux dégâts provoqués par des décennies de migrations forcées. Si d'un côté « les Banda ne connaissent aucune organisation politique au dessus du niveau des unités de migration répartissant le territoire en fonction des clans membres, suivant un modèle qui fixe l'emplacement des sanctuaires du yewo clanique et les terrains de chasse au feu » (ibid. : 45/b), de l'autre le pouvoir de décision reposait sur la collectivité représentée par une pluralité de figures associés soit au culte des ancêtres, soit à celui de la guerre ou de la chasse et ainsi de suite.

[299] En revenant en 1979 sur certains aspects de l'ancienne société banda, Wiel Eggen écrit que « Le pouvoir suprême était détenu par le conseil villageois présidé par le *ngéré* (« le grand »), un chef charismatique qui abandonnait plus ou moins spontanément son rôle dès que la vieillesse réduisait ses forces », et il ajoutait que « Une grande partie des chefs de quartier (*yogo*) étaient les dignitaires du culte d'un génie particulier (*ayo*) » (1979 : 180).

XVI. Orthodoxie et hétérodoxie des cultes initiatiques oubanguiens

Nous avons vu que selon Tisserant l'association *semalì* avait comme objectifs l'entraide et la défense réciproque des initiés « pour augmenter leur puissance » : cela sur la base de l'accès à des moyens considérés comme supra-humains, qui étaient l'apanage des initiés à Ngakola. L'étude d'Eggen démontre que cette recherche de « puissance » – nous dirions plutôt d'autorité – n'était nullement extraordinaire dans une société où le pouvoir décisionnel, y compris ce que Tisserant définissait une « tyrannie » des chefs de clan, reposait largement sur la manipulation et sur la maîtrise des *ayo*. Dans ce contexte, ce mot banda désigne les puissances « supra-humaines » considérées au fondement des pouvoirs et de l'autorité dans la communauté, et leurs représentations matérielles : les « fétiches » du *yewo*, du *lingu*, du *gbenge* et, aussi, celui de Ngakola.

Les écrits du Père Tisserant doivent être considérés par rapport à leur contexte historique. Tisserant lui-même expliquait en 1949 qu'il avait formulé certaines hypothèses historiques sur le *semalì* « par déduction »[300]. Le missionnaire français était arrivé en RCA en 1911 et il s'était installé une première fois à Bambari en janvier 1915 (Toso, 1994 : 73, 84) : la tyrannie des chefs, la « grande action politique » du *semalì*, les associations qui, éventuellement, lui auraient préexisté étaient et demeurent des hypothèses. L'idée de Tisserant trahit la volonté de parvenir à une « origine » du culte *semalì* : ce dernier se serait développé dans une forme orthodoxe quitte à se modifier à partir du contact avec les Européens – ce qui dans une telle perspective correspondrait à la « corruption » de cette orthodoxie fantasmée. Ces hypothèses s'inscrivent dans une perspective largement partagée à l'époque du missionnaire français, selon laquelle ces associations initiatiques n'auraient pas été autochtones mais le produit d'influences « externes ». La prolifération des loges, en particulier, aurait été une réponse aux changements sociaux intervenus lors de la colonisation oubanguienne : nous avons vu que cette dernière fut précisément l'interprétation que Tisserant donna de l'ouverture des loges de Bambari à « tous les hommes libres ».

Lors de ses enquêtes parmi les Azande, une perspective similaire a amené Evans-Pritchard à considérer que l'association *mani* avait été introduite parmi cette population « by foreigners, or at least were founded under foreign influence » (1931 : 107)[301]. Pour Evans-Pritchard, comme pour Tisserant dans le cas des Banda, la prolifération des loges *mani* qu'il

[300] Dans *Le clan et la religion* nous lisons : « Les renseignements m'amenèrent à conclure que, dans les débuts, cette société avait pour but de contrecarrer et de limiter l'autorité des chefs du clan et de leur conseil. Dans beaucoup d'endroits c'était encore la situation, mais là où les chefs y avaient acquis place prédominante, ils y faisaient entrer tout le monde, et s'en servaient comme moyen de domination ».

[301] Précisons qu'Evans-Pritchard s'appuyait ici sur les remarques de Mgr C. R. Lagae.

avait observé sur le terrain était l'effet des changements intervenus dans la société zande au moment de la rencontre coloniale, des effets et des changements ultérieurement exagérés par la répression de l'administration britannique (1972 : 577-580).

Sans être nécessairement inexactes, ces explications sous-estiment l'« élasticité » et la capacité d'adaptation constitutives de tous ces cultes initiatiques. Comme J.-L. Grootaers le souligne, dans la région oubanguienne « les rites de passage et les associations fermées (...) se sont révélées comme *des foyers d'expérimentation et d'échange*, brisant le confinement de « styles ethniques »[302] distincts » (2007a : 101, nous soulignons). En sous-estimant parfois l'importance de ces échanges et expérimentations, la littérature scientifique a produit une curieuse « circularité », dans laquelle chaque auteur a déplacé ailleurs l'origine des cultes qu'il étudiait. Nous l'avons vu, le Père Tisserant a situé l'origine du *semalì* près de Bangassou, chez un peuple « disparu » dont le culte de Ngakola aurait conservé la langue. Pour Vergiat, Éboué et d'autres, Ngakola aurait été un ancien grand chef qui dominait les Banda. Evans-Pritchard prônait pour une origine étrangère du culte *mani* des Azande (1972 : 578), tandis que sur le terrain Anne Retel-Laurentin put recueillir des informations à propos du fait que le *yanda* aurait été introduit parmi les Nzakara du bord de l'Oubangui par des captifs banda (1969 : 29-30, 416), ce qui amènera l'ethnologue Éric de Dampierre à soutenir que le sculptures et les objets cultuels *mani-yanda* ne devraient pas être considérés comme une expression authentiquement zande[303].

Loin des chimères du binôme hétérodoxie-orthodoxie, nous pouvons affirmer que ces cultes entretenaient l'un avec l'autre des rapports stricts et certains – ce qui est démontré par la similitude entre certains objets cultuels, par la présence de noms d'initiation et de culte en commun, par le recours à un apparat symbolique similaire. Cependant, l'aspect le plus important est un autre : la force des cultes et des associations comme le *semalì* découlait certainement de leur capacité à s'adapter à de nouvelles situations socio-politiques. Les membres des associations fermées, ainsi que les fonctions attribuées aux connaissances initiatiques et l'apparat symbolique des cultes ont « agi » les nouveautés et l'innovation introduites avec le *colonial encounter* autant qu'elles en ont été « agies ». Autrement dit, ils se

---

[302] Rappelons que cet auteur propose ses opinions dans le cadre d'une analyse de la statuaire oubanguienne.
[303] Éric de Dampierre, *Harpes zandé*, Klincksieck, Paris, p. 49. Pour une critique sévère de l'opinion de de Dampierre, lire Grootaers (2007a : 100). Sur la statuaire zande, les études de Herman Burssens sont la référence principale, et notamment *Yanda-beelden en Mani-sekte bij de Azande (Centraal-Afrika)*, Musée Royal de l'Afrique centrale, Tervuren, 1962. Cet ouvrage consacré à la statuaire Yanda comporte un inventaire de 462 statues. Pour une analyse de la statuaire *mani* et *yanda* à partir d'une critique de la notion de « style », lire Martinelli (2007 : 82-90, 104-111). Burssens est revenu récemment sur les problèmes de la statuaire oubanguienne dans un chapitre publié dans *Ubangi*, l'ouvrage dirigée en 2007 par J.-L. Grootaers.

sont adaptés à et ils ont produit de l'innovation selon le principe que les Comaroff, en reprenant Max Gluckman et Edward E. Evans-Pritchard, ont formulé à la fin du XX siècle : « new situations demand new magic » (1999 : 283).

À l'inverse des hypothèses historiques de Tisserant, nous estimons qu'à partir de la rencontre coloniale il est possible d'apprécier une importante action « politique » du *semalì*. Dans leur correspondance, le missionnaire français et A. M. Vergiat mentionnent des changements historiques importants, sur lesquels nos auteurs coloniaux ne se sont pas arrêtés. Ainsi, nous sommes passés de la description d'un culte lié à la manipulation et à la transmission des *ayo* – un culte instaurant une solidarité non clanique et se confrontant avec d'autres sources d'autorité « traditionnelles » (elles aussi reposant amplement sur la maîtrise des *ayo*) – à une situation successive dans laquelle on voit apparaître le « *chef de canton* Gérélenji ». Ce dernier aurait manipulé à son propre profit l'accès à un *bada* d'initiation puisqu'il n'avait pas réussi à plier à ses fins les loges *semalì* locales. Finalement, ce Gérélenji aurait recueilli l'approbation des administrateurs coloniaux de la région banda. Entre ces deux moments historiques, selon Tisserant, le *semalì* s'était ouvert à « tous les hommes libres » de Bambari, au moins dans ses grades inférieurs. Selon les souvenirs de notre interlocuteur Benoît Nguipouganza, trente ans plus tard l'*eyigbenge* gardait encore le symbole de son autorité – le sac rempli des *ayo* du *gbenge* –, mais il devait s'initier à Ngakola pour consolider sa position et son autorité au sein de la communauté.

XVII. La réorganisation administrative coloniale et son influence sur le *semalì*

Les auteurs coloniaux se sont attardés volontiers sur le caractère « anarchique » des Banda, sur l'organisation socio-politique peu structurée de cette société, sur l'individualisme des populations du centre de la RCA[304] (Weinstein, 1970 : 107 ; Eggen, 1976 : 37/c). Les

[304] Au début du XX siècle l'administrateur Georges Toque écrivait : « S'il fallait rechercher la véritable unité de groupement social chez les Banda, on serait réellement embarrassé. Les indigènes eux-mêmes n'ont qu'une idée fort peu précise des sélections sociales amenées par le hasard plus que par des conventions de collectivité (...) l'anarchie la plus profonde a toujours régné dans toutes les tribus » (1905 : 22). Selon le Père Tisserant : « Cette organisation de la société banda provoque certaines anomalies qui nous déroutent. Partout où l'administration n'est pas intervenue pour grouper les villages, l'homme libre plante sa case où il veut. Chaque ménage débrousse un coin approprié, et autour de la case du maître, se dressent celles des femmes et des esclaves : tel est le type du campement banda. Ordinairement, plusieurs hommes libres installent leurs cases à proximité, et lorsque l'endroit est propice, on voit de nombreuses cases ainsi éparpillées dans la savane » (1930 : 17). « Dans l'opinion des premiers administrateurs et missionnaires, les coutumes africaines étaient essentiellement fondées sur le principe d'une domination brutale et d'une autorité absolue des chefs (...) cette vue a inspiré la création d'une chefferie administrative, exécrée pourtant par la population (...) La corruption, l'emploi des armes et le passé souvent peu honorable ne contribuaient guère à combattre le mépris populaire à l'égard de ces chefs, et l'administration se trouvait vite à court de candidats respectés » (Eggen, 1976 : 37/c).

administrateurs et les missionnaires ont insisté sur la brutalité des chefs indigènes et sur l'ample diffusion de l'esclavage domestique. C'est dans ce contexte qu'il faut situer les affirmations du Père Tisserant à propos de la « tyrannie des chefs locaux ». Eggen cite un rapport officiel de 1946, établi par l'épiscopat oubanguien à la demande du gouvernement de la France libre : « [Dans la tradition locale] La loi du plus fort était tout le code (...) Le pouvoir était dans les mains des chefs sans scrupules (...) La morale chrétienne a bouleversé la vie du Noir. Il n'était pas habitué aux restrictions (...) L'égoïsme était sa loi et l'amour du prochain était inconnu (...) La religion catholique a battu en brèche la plupart de ses coutumes, tout autant que l'administration française... » (1976 : 8). Cette insistance, par ailleurs, permettait à l'administration et aux concessionnaires de justifier la mise en place d'un système d'exploitation des hommes et des ressources qui prétendait s'appuyer sur des supposées formes indigènes d'exercice du pouvoir et de l'autorité (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 103-104[305] ; Eggen, 1976 : 12/b). En revanche, les recherches d'Eggen suggèrent que l'organisation du pouvoir dans l'ancienne société banda était stratifiée et articulée autour d'une pluralité de figures qui n'exerçaient pas, individuellement, une autorité exclusive. En outre, il faut rappeler qu'au début du XX siècle les groupes banda autour de la Ouaka étaient l'objet des dernières razzias esclavagistes du nord (Cordell, 1985), tandis qu'ils se heurtaient à la présence des Compagnies concessionnaires et à la lente mais progressive pénétration de l'administration coloniale qui se faisait à partir de l'Oubangui en remontant la rivière Kouango (aujourd'hui la Ouaka). C'est à partir de ces considérations historiques que nous estimons – à l'inverse du Père Tisserant – que le culte *semalì* a exercé un rôle véritablement politique s'inscrivant dans les changements intervenus au moment du *colonial encounter*.

Considérons le cas des « chefs » dont Tisserant a écrit et de leur statut. Ces documents ne peuvent guère être antérieurs à 1911, la date d'arrivée de Tisserant en Oubangui et de la première fondation de la Mission de Bambari par le Père Daigre. Par conséquent, ces « chefs » politiques ne coïncidaient que partiellement avec l'*eyiogo* ou le *ngere* : ils étaient plutôt des « chefs de canton » et des « chefs de village », c'est-à-dire des créations de l'Administration coloniale qui devinrent rapidement des figures controversées aux yeux de la population locale.

L'institution des chefs de canton et de village, ne coïncidant plus avec les *ayiogo*, le *ngere*, l'*eyigbenge* et autres, contribua à mettre en crise la cohésion du système politique

[305] « Puisque les indigènes ne comprenaient que l'*autorité*, il fallait les *obliger à travailler* (...) À l'appui de leur thèse, les concessionnaires invoquaient le précédent de l'esclavage domestique généralisé sur le continent noir : les Africains accepteraient plus volontiers des mesures inspirées de leurs coutumes... » (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 104).

segmentaire des banda et les fondements de l'autorité et du prestige « traditionnels »[306] (Thompson et Adloff, 1960 : 72 ; Giles-Vernick, 1996 : 262). Les témoignages recueillis par Tamara Giles-Vernick dans les années 90 (ibid. : 262-263) montrent que dans le souvenir des Banda M'Bres les « étrangers Blancs » octroyaient les nouvelles charges sur la base de ce qu'ils estimaient des qualités individuelles des chefs – ou qui leurs avaient été signalées comme telles – sans considérer l'organisation politique préexistante[307]. La création des chefferies administratives s'inscrivait dans cette logique, en promouvant au rôle de « chef » des « hommes de paille » (Eggen, 1976 : 37/c) qui jouaient un rôle répressif aux yeux d'une population réfractaire vis-à-vis de tout pouvoir centralisé et exclusif (ibid. ; Bierschenk et Olivier de Sardan, 1997 : 454). En outre, la migration forcée le long des grandes routes – où le contrôle de l'Administration était plus simple – amena des bouleversements sur l'organisation d'un territoire qui, nous l'avons vu, était partagé entre des groupes migratoires se répartissant en fonction des clans membres, et s'organisant autour des nombreux cultes des *ayo*. La fonction de « chef de village » ou de « chef de canton » ne correspondait plus nécessairement aux deux principes évoqués précédemment : l'appartenance à un groupe de parenté et la possession d'un « charisme » individuel éventuellement renforcé par les *ayo*. Des hommes jugés loyaux – le plus souvent à un administrateur en particulier (Weinstein, 1970 : 108) – ou qui avaient des expériences précédentes de collaboration avec les Européens devinrent les nouveaux « chefs » : « In Oubangui-Chari a lieutenant-governor wrote to his subordinates that, when they chose a chief, they should name a man with a certain repute and influence in the area "due to his wealth, his family ties, his personal prestige or his origins" » (Weinstein, 1970 : 109).

Inspiré des directives de Martial Henry Merlin[308] – le premier gouverneur général de l'AEF à l'époque où cette dernière succédait nominalement au Congo français – ce travail

---

[306] Florence Bernault écrit à propos de la colonie du Moyen-Congo : « Les autorités européennes (chefs de district et de région) désignaient dans l'ordre hiérarchique croissant les « chefs de terre » ou « de village », de « tribu » et/ou « de canton ». De manière générale aucune continuité n'existant entre le statut de chef et les anciennes positions politiques, la lutte pour les places bénéficia surtout aux hommes qui n'avaient justement pas de position sociale importante. Les anciens chefs ne se souciaient guère de places qui ne semblaient pas (...) recouper leur influence propre. De plus, il était ainsi plus facile à la population, lorsqu'elle désirait se défaire d'un chef détesté, de l'accuser auprès des Blancs d'un statut « traditionnel » infamant (esclave par exemple). Les administrateurs coloniaux, soucieux de la légitimité et, au moins, de la popularité des chefs, suivaient à tout coup » (1996 : 81).

[307] Les interlocuteurs de Tamara Giles-Vernick expriment le caractère arbitraire de cette attribution des charges, tel le rôle de « chef » : « Domba took Kouloungourou and went to show him to the white strangers. He said « This person, I know him to be a good person to take the chieftainship ». And so, Domba took a chieftainship. Well, after Kouloungourou, they took Dodo, the chieftainship was given to Dodo (...) Hence the white strangers came to give the chieftainship to them » (1996 : 262).

[308] « Le programme général de l'occupation administrative fut lancé seulement le 1 août 1909 par une circulaire du Gouverneur général Merlin. Il y exposait la nécessité d'une pénétration méthodique, le plan d'action à suivre (...) et le rôle des agents chargés de l'animer par de fréquentes tournées et le recours aux chefs traditionnels. Ces

d'organisation du territoire et de relations avec les chefs locaux fut continué dans les régions banda par Félix Éboué, affecté en Oubangui-Chari en 1909 et promu Chef de subdivision à Kouango à la fin 1914[309] (ibid. : 110). Tandis que les rapports avec des populations riveraines étaient généralement plus pacifiques, les groupes banda Langba et Lanbassi, Yakpwa, Ngbougou et – plus au nord – Banda Linda étaient ouvertement en révolte contre l'autorité coloniale, bloquaient la circulation le long de la Ouaka et attaquaient les postes administratifs. Éboué dut se confronter une première fois avec l'opposition du chef banda langba Amba[310]. La situation était ultérieurement compliquée par la présence de la *Compagnie du Kouango Français* : « Many Langba and Yakpa resisted attempts to force them to collect rubber, which they were supposed to sell mainly to the CKF in order to obtain enough money to pay their taxes. Those Langba and Yakpa who did co-operate were harassed by the others » (ibid. : 111). Le *Calendrier Historique du District de Kouango*[311] signale pour l'année 1912 la « soumission des Yacpa et des Langbassi. Nomination des Chefs de Canton Singuere (Langbassi) [et] Sokambi (Banziri) ». Pour l'année 1916 on lit : « Création de trois nouveaux Cantons : Langbasi, Yakpa et Pagoua tous les trois supervisés par Sokambi ». En 1917 une dernière « dissidence chez les Yakpa » est signalée. En 1918, l'administration procédait à l'ouverture de la route de Bambari. Le chef Singuere, un banda langbassi, avait déjà collaboré avec l'administration en 1911 et l'année suivante il était devenu « chef de canton » : Éboué obtint pour lui un fusil et des munitions comme « don politique » (ibid. : 114). Quant à Sokambi sa figure fut décisive pour parvenir au contrôle de la région : ce dernier était d'origine banziri mais, selon le *Calendrier Historique*, dès 1912 en tant que « chef de canton » il exerçait son autorité sur une région peuplée par des Banda langbassi et yakpa[312].

---

instructions furent suivies d'un début de réalisation. Mais la pénurie de personnel et la faiblesse du budget en limitèrent singulièrement les effets » (Coquery-Vidrovitch, 1972 : 78).

[309] Le poste administratif de Kouango, situé le long de l'Oubangui, était à l'époque stratégique puisqu'il permettait aux Français d'établir une communication entre Bangui et les centres à l'intérieur du pays, tels Bambari et plus au nord Bria. Le voyage de Kouango à Bambari, en remontant la Ouaka (autrefois, la rivière Kouango), prenait à l'époque quatre jours (Weinstein, 1970 : 110).

[310] Significativement, selon une tradition orale recueillie par Brian Weinstein, Amba n'aurait pas été originaire d'une famille de « chefs » mais il aurait acquis ce grade de la part d'un administrateur colonial avant l'arrivée de F. Éboué dans la région (1970 : 113).

[311] AGCdSE, Fond De Banville, chemise 2.25, *Calendrier Historique de la Région-Ouaka, Bambari Kouango Grimari Bakala*.

[312] Comme dans le cas du chef banda Amba, pour le cas de Sokambi aussi la tradition orale insiste sur l'origine européenne de sa « chefferie », qui lui aurait été octroyée successivement à l'arrivée des Blancs dans la région. En effet, avant même l'arrivée de Félix Éboué, Sokambi avait déjà remonté la Ouaka avec les troupes militaires françaises à la recherche de l'« insurgé » banda Baram Bakie : le 21 mars 1907 ce dernier tuait le sergent Schleiss ainsi que deux de ses hommes mais Sokambi, en pressentant l'insuccès de la mission qui s'acheminait au nord de Bambari, était déjà rentré sur Kouango. AGCdSE, Fond De Banville, boîtes 7 et 9, document 7.7 « Sokambi est mort » extrait de *La voix de l'Oubangui*, avril 1957 et document 9.2, notes du Capitaine Jacquier sur les opérations militaires du 3 avril au 17 mai 1907, à la suite des évènements d'Ippy. L'article « Sokambi est mort » (signalé comme un « extrait d'un article du Père Jean Hyernard "La Voix de l'Oubangui" avril 1957 ») est inclus dans l'ouvrage dactylographiée *Ouaka 1900-1920* du Père G. de Banville.

Les rapports entre Éboué et Sokambi furent particulièrement étroits : « In return for these services to the French, the Banziri leader won secure control over a large population (...) he had first access to the economic and technological changes brought with the introduction of coffee and cotton a few years later. Sokambi's children received the first smatterings of colonial style European education (...) They thus became the first teachers and clerks, well placed to play an important role in the political evolution of the country in the years to come (Weinstein, 1978 ; voir aussi Cooper, 1996 : 521). La réorganisation du territoire, la perception de l'impôt et le portage devaient se faire, donc, à travers un réseau de contacts avec les chefs locaux – « nouveaux » et « traditionnels »[313].

C'est en raison de cette politique qu'en 1909 Félix Éboué croisa une première fois les initiés *semalì* : « Eboué's willingness to negotiate went beyond temporal authority. He dealt with secret societies, particularly one he labeled Somale (...) In this troubled region he arranged a meeting with the leading spirit of the society, assumed to be a supernatural being called the Ngakola, after sending gifts (...) He traveled to the appointed meeting place (...) Some messages were exchanged during the encounter, and, as Eboué told the story in a speech to a group of Freemasons many years later: "His cooperation was promised, and I must admit that the contract was faithfully executed, that orders were given in the way I desired [to pay taxes, stop harassing Europeans and their agents], after which the difficulties disappeared like magic" » (Weinstein, 1978). Éboué lui-même écrivait en 1933 : « en 1909, nous avons pu nous mettre, par intermédiaires, en relations avec le *Ngakola* de la haute Koumi, dans le but d'aplanir certains événements assez sérieux de politique indigène (...) La vérité nous oblige à reconnaître que le contrat fut loyalement exécuté et que les difficultés (...) disparurent » (1933 : 61).

XVIII. Félix Éboué et « l'affaire Makondo et consorts »

L'épisode relaté par B. Weinstein suggère qu'à un moment initial de l'emprise coloniale en Oubangui-Chari, les loges *semalì* ont été parmi les interlocuteurs d'une administration qui recherchait alors une prise parmi les « chefs traditionnels »[314], compte tenu

[313] Par rapport aux sultanats de Bangassou et de Zemio, voir les considérations politiques de F. Éboué citées in De Dampierre (1967 : 544).
[314] « Nous entrevîmes alors tout le parti que l'on pouvait tirer pour une politique indigène d'une collaboration avec la secte qui était toute puissante, qui tenait et qui tient encore nos chefs et nos notables » (Éboué, 1933 : 62), « Malgré toute l'horreur que peuvent inspirer ces pratiques inhumaines, dont les Oubanguiens n'ont d'ailleurs pas le monopole, j'ose prétendre que, aussi longtemps que l'Occident n'aura pas triomphé sur tous les

des difficultés à contrôler un territoire qui était loin d'être pacifié (M'Bokolo, 1981 : 394)[315]. L'épisode en question – dont il n'y a pas raison de douter – ne doit en tout cas pas être exagéré. Relaté par Éboué lui-même lors d'une rencontre de francs-maçons (Weinstein, 1978), il démontre l'influence profonde d'une mythologie européenne des « sociétés secrètes » (et notamment de la franc-maçonnerie) sur la perception que les administrateurs coloniaux eurent des associations initiatiques africaines (Johnson, 1991 : 171-174 ; Grootaers, 1996 : 231)[316]. En d'autres termes, cet épisode nous dit moins sur la situation des loges *semalì* au début de la période coloniale que sur la façon dont Éboué lui-même concevait son propre rôle politique – et il le « publicisait » aussi.

L'intérêt et la fascination[317] de l'Administrateur en chef des colonies pour le *semalì* émergent aussi d'un texte qu'il publia en 1931 sur le *Bulletin de la Société des Recherches Congolaises*. Éboué résumait un jugement rendu au Tribunal de Bambari le 14 mai 1930 : « Un indigène, Makondo, et divers membres de la secte [de Ngakola] ont été déférés à ce tribunal pour assassinat commis sur la personne du frère de Makondo, coupable d'avoir entretenu des relations illicites avec une des femmes de celui-ci. Ils ont été condamnés, Makondo à l'internement perpétuel, les autres à des peines d'emprisonnement de durée variable » (1931 : 3). Au début des années 30, l'administrateur colonial s'arrêtait sur un aspect du *semalì* qui était pour lui une nouveauté (et nous avons vu que ses rapports avec les semalì remontaient au début du siècle[318]) : « Tout ce qui vient d'être exposé [les caractéristiques du culte de Ngakola] était connu de moi. Mais *le fait nouveau dévoilé par le procès Makondo et consorts, c'est l'existence d'un véritable tribunal, jugeant sans appel et*

---

plans en Afrique centrale, les sociétés d'initiation resteront les seuls organismes capables de freiner les instincts primitifs de nos populations attardées » (1930 : 14).

[315] Cette situation devint encore plus urgente au moment où les exigences de la Première Guerre Mondiale imposèrent le déplacement d'hommes et de troupes « to win back German controlled parts of Oubangui and to conquer Kamerun » (Weinstein, 1970 : 110).

[316] Douglas Johnson a écrit : « The mythology of secret societies continued to influence European thinking early in [XX] century (...) The very term « secret society » thus transformed a local annoyance into an international threat aimed at the very foundations of colonial rule. European perceptions of African « secret societies » were partly moulded by the history of European response to their own secret societies » (Johnson, 1991 : 173-174). L'auteur se réfère ici aux préjugés sur la franc-maçonnerie et la façon dont ils influencèrent les administrateurs britanniques qui eurent à traiter de l'association zande *mani*. Bien entendu, dans l'épisode relaté par B. Weinstein la situation est différente : Éboué aurait raconté de ses rapports avec les *semalì* lors d'une rencontre de francs-maçons, ce qui fait penser qu'il ait plutôt apprécié certains aspects de l'association africaine à laquelle, du reste, il fut longuement intéressé. Mais la conclusion n'est guère différente : des préjugés européens sont projetés sur une institution centrafricaine, avec l'effet de « orienter » sa restitution dans la bibliothèque coloniale. Ainsi, le Père Tisserant exprimait des doutes sur la vision que Éboué avait du *semalì*, vision qu'au missionnaire français semblait parfois « bien superficielle » (AGCdSE, chemise 2D71.3b4, « Correspondance et Notes avec M. A.M. Vergiat », lettre manuscrite, s.d. (1934 ?).

[317] Brian Weinstein (1978) écrit que Félix Éboué fut « fasciné » par le *semalì* pour plus de trente ans.

[318] Rappelons aussi que F. Éboué publia en 1933 une ouvrage sur *Les Peuples de l'Oubangui-Chari*, complétée par un court vocabulaire de « Mots et expressions de la langue secrète des « somale ».

faisant exécuter incontinent la sentence (...) À noter que ce tribunal est habile à juger non seulement les membres de la confrérie, mais aussi les profanes » (1931 : 9 ; nous soulignons).

Après une brève description de l'initiation *semalì* – entièrement reprise d'un travail précédent du Père Daigre[319] – Éboué écrivait : « Il est probable que Boybandoro [le frère de Makondo, exécuté par les *semalì*] au courant des conciliabules qui eurent lieu entre les membres de la société secrète (...) savait aussi qu'il lui était impossible d'éviter le châtiment, et c'est pour cela que (...) il éloigna sa femme sous le prétexte futile de l'envoyer chercher une natte, pour suivre sans trop de résistance, probablement, les justiciers dont il savait que le chef était Makondo, son propre frère germain (...) Il est même certain qu'il ait agi ainsi, car s'il avait voulu se sauver il n'avait qu'à crier bien fort (...) aucune personne n'a entendu des cris. À noter que la scène s'est passée à 1 kil. 500 du poste de Ippy, où Boybandoro (...) aurait pu, s'il l'avait désiré, venir demander asile, et il ne l'a pas fait » (ibid. : 10). Dans les mêmes pages, Éboué relatait un détail sur lequel il n'a pas laissé des renseignements plus précis : « Le *bada* est une paillotte dans laquelle se trouvent les fétiches en bois et où, pour chaque consultation, le consultant est tenu d'offrir à manger à N'Gakola et à sa femme Yamissi, par l'intermédiaire du maître du *bada* (...) Les officiants, après avoir mangé ce qui a été préparé pour N'Gakola et Yamissi consultent l'oracle « Kadangba », pour donner la réponse au consultant » (ibid. : 9).

En s'éloignant des idées du Père Daigre – qui, lui, insistait surtout sur les aspects les plus exotiques du *semalì* – Éboué introduisait dans sa description deux annotations ethnographiques importantes. Premièrement, à côté des « loges » proprement dites – celles avec lesquelles l'administrateur s'était déjà accordé dans le passé – il citait un « maître du *bada* » : « Ce n'est que lorsque le Somalé est assez avancé qu'il a le droit d'avoir son *bada* (temple) particulier où il peut officier directement et se trouver en rapport avec N'Gakola » (ibid.). Deuxièmement, selon Éboué ce « maître » du *bada* était consulté et il donnait un verdict à travers le *kadangba* : ce dernier est le nom banda d'un oracle à frottement largement répandu dans tout le réseau hydrographique du fleuve Congo, dont les aires zande et banda autour de l'Oubangui représentent la limite septentrionale[320] (Retel-Laurentin, 1968 : 151-

[319] Il s'agit de la description du *semalì* que nous avons déjà citée, publiée par Daigre en 1932 et 1947.

[320] « Ce petit instrument en bois consiste en deux parties, un socle plat et un couvercle muni d'une sorte de bouton. Après avoir pris les précautions rituelles nécessaires, le devin frotte le couvercle sur le socle tout en posant les questions ; l'« adhérence » des deux parties fournit la réponse » (Grootaers, 2007a : 92 ; voir aussi Retel-Laurentin, 1968 : 137). Le Père Daigre écrivait : « Le *kadangba* est l'objet que le Banda consulte le plus souvent. Ce sont deux bois polis, larges de deux doigts. De la main gauche, on maintient l'un dont la surface lisse est bien humectée, et l'on fait glisser l'autre sur la partie déclive du premier. Après quelques instantes, le glissement s'arrête ou continue augurant ainsi dans un sens ou dans l'autre » (1931-1932 : 693).

155). D'après nos recherches, dans la Ouaka le *kadangba* continue d'être l'un des oracles communément interrogés, y compris pour trancher des cas de sorcellerie[321]. Anne Retel-Laurentin a écrit que dans la région oubanguienne « l'ordalie est (...) précédée d'une enquête utilisant une ou plusieurs épreuves divinatoires de haut prestige. D'après mes documents, les préalables sont constants lorsque l'épreuve du poison est utilisée en justice » (1974a : 37 ; voir aussi 1968 : 162). Parmi les Nzakara, l'oracle par frottement était l'une de ces épreuves « de haut prestige » (1974a : 37 ; voir aussi 1974b : 298-299)[322]. En 1969, cet auteur citait des documents du Père Tisserant repérés dans les Archives Spiritains : la divination par frottement, tant chez les Nzakara que chez des groupes banda voisins[323], était utilisée « pour tous les soucis de santé, car l'origine des maladies était attribuée à autrui (...) Il est intéressant (...) qu'à cette époque, un état chétif était plus qu'inquiétant dans la société ; sorte de scandale, il faisait suspecter la sorcellerie et était puni comme tel[324] » (Retel-Laurentin, 1969 : 37).

---

[321] Nous avons vu cet objet seulement une fois, en juin 2008 au village Sambele sur la route de Bakala. Selon la définition qu'Anne Retel-Laurentin a donné de ce type d'instrument diffusé parmi les Banda (1968 : 157), il s'agit d'un *kadangba* à « forme naviculaire » : ill. 25.

[322] Par ailleurs, le *kadangba* associé au *semalì* démontre une fois de plus la transversalité des cultes et des associations initiatiques dans la région centre-méridionale de la RCA. J.-L. Grootaers, qui cite l'article de Félix Éboué, écrit que « Cet oracle à frottement, parfois en forme de lézard, est typique des Banda et de leurs associations, mais il est aussi utilisé par des groupes voisins et il s'est frayé un chemin jusque chez la Mani » (2007a : 93). L'association et le culte *mani* étaient largement diffusés parmi les Azande, les Nzakara et, de là, dans de vastes régions du Congo. Herman Burssens (cité in Grootaers, ibid.) a souligné les similitudes morphologiques entre l'oracle *kadangba* et certaines sculptures *mani.* Evans-Pritchard – qui consacra une étude au *mani* (1931) – « fut le premier à mentionner le lien entre les deux : au Sud-Soudan, l'association se nommait Mani et l'un des objets cultuels était un oracle à frottement, le *yanda* » (ibid.). Anne Retel-Laurentin a appris parmi les Nzakara que le Yanda était un esprit de la forêt des Banda Langbassi « capable de prendre possession des êtres qui, ensuite, se livreraient à des danses et seraient en mesure de prononcer des prophéties. Ce culte avait été introduit chez les Nzakara par des captifs banda, sans qu'ils l'aient jamais pleinement intégré. Les princes bandia le considéraient même comme une forme de sorcellerie » (Grootaers, 2007a : 92 ; pour le témoignage de Retel-Laurentin, 1969 : 416 ; voir aussi Grootaers, 1996 : 227).

[323] Il s'agit des groupes de captifs banda qui auraient introduit le *yanda* chez les Nzakara : nous avons fait allusions plus haut à ces informations qu'Anne Retel-Laurentin put recueillir sur le terrain. Dans son article sur les techniques de divination par frottement en Afrique centrale, publié en 1968, cet auteur avait déjà cité des documents inédits du Père Tisserant, en instituant une différence entre le *kadangba* banda et les frottoirs divinatoires diffusés dans l'aire nzakara et zande : « dans les sociétés où l'utilisation des frottoirs a été exclusivement familiale, comme chez les Banda, les Mandja, les Gbaya et les Ngbaka de la République centrafricaine, l'instrument n'est presque plus utilisé. Cette régression (...) amène l'hypothèse suivante : l'apport culturel des prestigieux frottoirs se maintient mieux dans un royaume que dans des groupes tribaux » (1968 : 163). Ainsi, dans les sociétés où les cours de justice royales et féodales ont joué un rôle prédominant, comme chez les Bandia de l'Uellé-Oubangui et les voisins Azande, « les devins spécialisés au service des chefs (...) ont établi une sorte de monopole au détriment de l'usage familial » (ibid.). Dans ce même article, Retel-Laurentin écrit que les Banda auraient des *kadangba* figuratifs, des *iwa* non figuratifs (le nom avec lequel cet instrument est appelé parmi les Nzakara) et « de statuettes de Yanda plus ou moins figuratives » (ibid. : 155). Le *semalì* n'est jamais mentionné ; quant aux statuettes *yanda*, cette affirmation est certainement reliée aux informations que l'auteur put recueillir chez des groupes Banda Langbassi proches de l'Oubangui, mais d'après nos recherches elle ne peut pas s'appliquer aux groupes banda plus au nord.

[324] L'auteur ajoute : « Les chefs de famille consultaient souvent le *kadangba*, aussi lorsqu'ils se déplaçaient, ils emmenaient leur instrument dans leur besace ; nous retrouvons l'allusion à une gibecière clairvoyante dans un

En suivant Retel-Laurentin, l'oracle *kadangba* était interrogé au préalable de l'épreuve du poison – en banda *gunda* – à laquelle on faisait recours pour déceler l'identité des sorciers[325]. Ce que Éboué écrivait à propos d'un « tribunal jugeant sans appel », l'existence d'un *bada* « personnel » dont le propriétaire aurait put être « consulté » et, finalement, la présence du *kadangba* dans le *bada* de Ngakola semblent corroborer l'opinion d'Eggen à propos d'une fonction judiciaire exercée par les affiliés au *semalì* banda (1979 : 177)[326].

Aujourd'hui, nos interlocuteurs confirment ces informations, lorsqu'ils insistent sur le fait que les *semalì* pouvaient intervenir dans un cas d'adultère, ou pour punir un individu « turbulent », en le terrorisant avec la menace de mort ou, dans les cas les plus graves, en l'exécutant. Les *semalì* enlevaient alors leur victime, ils l'amenaient dans le *bada* et ici l'exécutaient[327]. Les techniques d'exécution comprenaient l'éventrement et l'extraction des intestins qui étaient coupés avec des griffes d'animaux (par exemple les griffes de panthère, on nous a dit). Le cadavre était abandonné près d'un sentier, ou il était projeté grâce à une sorte de « catapulte » qui le faisait retomber, avec grand étonnement, au centre du village. D'après nos renseignements, cette « catapulte » était construite avec un arbre sur lequel les *semalì* déposaient le cadavre de leur victime : en courbant l'arbre et en le relâchant, le corps était projeté dans le village[328]. L'objectif de cette pratique s'accorde avec un aspect crucial des exécutions pratiquées par les *semalì* : souvent, la victime disparaissait du village et son cadavre réapparaissait sans présenter des blessures évidentes. Selon Benoît Nguipouganza[329], les *semalì* intervenaient pour punir les personnes « irresponsables » et celles qui dans le village « sèment le désordre ». Ils enlevaient donc leur victime pour l'amener dans un *bada*

---

vieux conte » (1969 : 37). Cette « allusion » nous rappelle le sac du *gbenge*, dans lequel selon B. Nguipouganza, fils d'un *eyigbenge*, son père gardait les symboles de son autorité, dont les griffes des *semalì*.

[325] Dans sa description de la croyance zande à la sorcellerie/*mangu*, Edward E. Evans-Pritchard spécifiait que les Azande distinguent entre la sorcellerie et ses mobiles – la haine ou la jalousie – de façon que « Dans leur représentations de la sorcellerie, la haine est une chose et la sorcellerie en est une autre (...) Vous doutez si un homme, quand il a de l'aversion pour vous, se contente de vous haïr, ou s'il est bel et bien en train de vous ensorceler (...) vous dites à l'oracle frotte-bois : « Tu aperçois la diffamation et tu l'écartes ; tu aperçois la haine et tu l'écartes ; tu aperçois la jalousie et tu l'écartes. La vraie sorcellerie, ne regarde que cela. S'il s'apprête à me tuer, oracle frotte-bois, reste collé » (réponse affirmative) » (1972 : 144-145).

[326] Notons que Wiel Eggen parle du « génie de l'eau *ngàkèlàngú*, associé au génie *ngàkèlá* de la société secrète qui faisait jadis fonction de cour de justice » (1979 : 177).

[327] M. Victor Madayeka, Bambari, le 26 mai 2007 : « Les *gbangava*, ou bien les machins qui ramènent la justice là, chez eux ils t'appellent, ils t'amènent là-bas et puis, tu dis ce que t'as fait ! Faut plus recommencer ! Faut plus recommencer ! Et puis ils te chicotent correctement, [ils te] bâtonnent correctement... les coups de bâton, ils te tabassent correctement. Quand il y a un cas de récidive, ils te tuent. Donc là, il t'éliminent physiquement hein. Les *gbangava*, ah ! Les *gbangava* tiennent leur conseil de guerre, ils décident ton sort ».

[328] Entretien avec M. Jean-Pierre Frameau, Bambari, le 7 juin, 2007. Nous n'avons pas repéré des références écrites sur cette pratique, ni dans notre bibliographie ni dans les documents d'archive consultés. Pourtant, la « catapulte » est l'un des aspects du *semalì* sur lequel nos interlocuteurs sont d'accord presque à l'unanimité, et ceci dans une vaste région où le culte de Ngakola présentait des différences remarquables (à Ippy, à Bambari, dans des villages vers Grimari et vers Bakala).

[329] À Bambari, le 8 mars 2006.

apprêté dans la forêt. Ici, avec leur griffes ils extrayaient une petite partie des intestins et, une fois la victime décédée, ils jetaient son corps dans le village au moyen de la « catapulte ». Le corps de la victime, en tout cas, ne présentait pas de blessures évidentes, ainsi « qu'on savait que c'était Ngakola qui l'avait tuée »[330]. Par ailleurs, c'était l'une des conséquences de l'extraction des intestins. Autrement dit, le décès intervenait à cause d'une blessure « interne », non différemment de ce que ferait *l'õndro* en pénétrant dans le corps de sa victime, où il rongerait soit le foie ou le cœur, soit « l'âme » de l'ensorcelé.

25.

L'oracle *kadangba*, au village Sambele sur la route de Bakala
mai 2008

[330] Entretien avec M. Benoît Nguipouganza, Bambari, le 8 mars 2006.

XIX. Les *ayo* comme source d'autorité

La mise en place d'une hiérarchie complexe de chefs de village, de quartier et de canton, inaugurée par les consignes du gouverneur général Merlin et répondant aux exigences de plus en plus accrues du personnel administratif, revenait à renoncer à l'administration directe du territoire en promouvant l'efficacité de l'action des chefs locaux[331] (M'Bokolo, 1981 : 394). Dans les interstices ouverts par cette politique coloniale, des opportunités, des positions sociales et des luttes politiques inédites émergèrent.

Le chef de canton Gérélenji – qui en moyennant l'accès à son *bada* personnel obtint l'approbation des Administrateurs –, l'ouverture des loges de Bambari « à tous les hommes libres » et l'articulation entre les tâches attribuées à l'*eyigbenge*, au « tribunal » de Ngakola et à celui mis en place par l'administration coloniale, aboutissent à la figure évoquée par Benoît Nguipouganza lors de notre entretien du 2006. Selon notre interlocuteur, entre les années 50 et 60, son propre père gardait dans le sac du *gbenge* des griffes de panthère – celles mêmes avec lesquelles les *semalì* tuaient leurs victimes dans le *bada* et griffaient les novices lors des initiations à Ngakola. Ce dernier témoignage doit maintenant être situé dans son contexte socio-historique.

D'après Eggen (1976 : 11/h), les dignitaires du *semalì* étaient différents du responsable de l'autel ancestral et des autres prêtres claniques. Selon nos renseignements, l'*eyigbenge* n'aurait pas dû être un *gbangava* puisqu'il aurait cumulé deux charges et trop de pouvoirs. Didier Bigo a recueilli la même information à propos de l'*eyiogo* : celui-ci n'aurait pu être un *gbangava* car il aurait été trop puissant (1988 : 21)[332].

En 1959-1960, Michel Georges a étudié l'organisation socio-économique de la commune de Pouyamba dans la sous-préfecture de Grimari, dans la Ouaka occidentale. Cet auteur écrit que le regroupement de l'habitat, amorcé dans la période coloniale, a contribué à structurer l'organisation politique des villages autour d'« une autorité multiple mais assez lâche », dans laquelle le détenteur du « fétiche de village : le *mbengué* (...) dispose de pouvoirs particuliers en matière de chasse et d'agriculture (...). Il n'a par contre aucun droit administratif ou politique » (1963 : 12).

---

[331] « At the end of 1914 French authority in this central part of Oubangui-Chari had decreased rather than increased » (Weinstein, 1970 : 111).

[332] « On nous a précisé, en revanche, que [l'*eyiogo*] ne pouvait être à la fois chef de village et chef de la société de Ngakola, car il aurait été trop puissant » (Bigo, 1988 : 21).

Le témoignage de M. Nguipouganza se réfère à une époque tardive, peu de temps avant que le culte de Ngakola fût éradiqué sous l'impulsion de l'œuvre entamée dans la Ouaka par le prophète Ngoutidé. L'étude de Michel Georges remonte aux mêmes années. De la figure de l'*eyigbenge* – qui conservait dans son sac le *meya enge* (gui pour enlever les malédictions) et qui était un affilié au *semalì* – nous pouvons dégager deux considérations. En premier lieu, au début des années 60, face à l'éclipse des fonctions politico-religieuses « traditionnelles », l'affiliation au *semalì* était l'une des stratégies possibles pour consolider l'autorité d'un *eyigbenge* – qui autrefois tranchait les disputes dans le village, arrêtait les luttes internes (Eggen, 1976 : 48/a) – et pour jouir du prestige lié au culte de Ngakola. Deuxièmement, ce recours à l'autorité et au charisme du *semalì* n'était nullement extraordinaire dans une société où « la croyance en l'action des puissances invisibles [fournissait] aux Banda un important principe d'organisation sociale » (Eggen, 1976 : 48/b). Si la superposition de la charge d'*eyigbenge* et d'affilié au *semalì* doit être considérée une innovation récente[333], cependant cette « stratégie politique » s'inscrit dans un contexte où le verdict des oracles (dont le *kadangba*), le respect des cultes – du *yewo*, *lingu*, *gbenge*, de la chasse et ainsi de suite – la possession par les esprits[334] étaient autant de principes de découpage de l'autorité politique.

Comme Eggen l'écrit, dans l'ancienne société banda « La direction des affaires, et surtout la jurisprudence, se trouvent en principe entre les mains des adultes (alaba), mais de telle façon que la position religieuse d'un chacun décide du poids de ses interventions » (ibid. : 48/a). Ici, la « position religieuse » coïncide avec le rapport de chaque individu avec les *ayo*, les esprits et les génies, plus en général les fondements extra-humains de l'autorité et du prestige. D'une manière générale, donc, le culte *semalì* (compris dans sa fonction « judiciaire) semble s'aligner sur un « modèle » largement diffusé dans la société banda : les *gbangava*, l'*eyidakpwa*[335], ce que Eggen appelle explicitement l'*eyingakola*[336], se

---

[333] Selon M. Frameau, la « catapulte » *semalì* était utilisé surtout dans les cas d'adultère (Bambari, le 7 juin 2007) : il s'agit, par ailleurs, de l'*affaire* « Makondo et consorts » décrit par Félix Éboué. À partir des années 30, donc, les *semalì* pouvaient porter sur un cas d'adultère, exactement le type de « crime » qui, selon ce que le Père Daigre a écrit à plusieurs reprise, tombait sous la juridiction de l'*eyigbenge* (1932).

[334] À propos de la possession Wiel Eggen écrit : « Sans être un membre mâle et adulte du clan dominant, ni avoir le yewo dans sa maison, on pouvait néanmoins être possédé par une puissance religieuse et à ce titre exercer un certain pouvoir dans le village. Ceci était le cas de quelques femmes dites cheffesses. Mais cette éventualité ne porte pas préjudice au premier principe de la responsabilité collective des alaba, car ce pouvoir d'ordre religieux ne pouvait pas se transmettre par héritage » (1976 : 45/d). Cet auteur relate aussi le cas d'un *ngere* (qui, nous l'avons vu, n'était pas nécessairement un *eyiayo* et dont la succession n'était pas réglée par l'oracle) possédé par un esprit qui « "parlait" dans sa gorge le matin » (ibid.) : on voit dans ce cas que la possession, l'intervention d'un *ayo*, pouvait se superposer à des fonctions politiques déjà consolidées en renforçant le prestige et l'autorité dans la communauté (ibid. : 48/c).

[335] Rappelons que selon nos renseignements, l'*eyidakpwa* était le « prêtre » du culte *semalì ngbwangere ongu*, pratiqué dans la région comprise entre Bakala et Grimari.

distinguaient de l'*eyigbenge* ou de l'*eyiogo* : cependant, leur autorité reposait « largement sur la hiérarchie normale du groupe » (Eggen, 1976 : 11/h), de façon qu'on peut les concevoir comme un renforcement de l'autorité des *alaba*. Autrement dit, le culte *semalì* aurait contribué à renforcer la cohésion interne des groupes banda et cela aussi à travers des emprunts aux rites et aux croyances des populations déjà installées sur le territoire.

XX. Différences et similitudes entre les associations *semalì* banda et *mani* zande

Dans les observations qui précèdent, nous entrevoyons une différence importante par rapport à l'association fermée *mani* diffusée parmi les Azande.

La société zande était extrêmement stratifiée, de façon que la solidarité et la protection recherchée à travers l'affiliation au culte *mani* étaient certainement aussi une réponse à l'emprise du clan dominant Vongara sur les roturiers (de Dampierre, 1967 : 568). Nous avons fait allusion plus haut à un article dans lequel Douglas Johnson (1991) a contesté la description, proposée par Evans-Pritchard (1931 ; 1972 : 576-605), du *mani* comme d'un culte « exogène », introduit parmi les Azande de l'extérieur et fortement influencé par la présence européenne dans la région. Au contraire, Johnson a montré que le culte *mani* se confrontait aux multiples contradictions et tensions internes au système politique zande qui, rappelons-le, était dominé par les princes du clan Vongara. Selon cet auteur, les associations fermées dans la société zande étaient d'autant plus importantes qu'elles compensaient le « dark underside to Zande political life, paralleling the dark underside of Zande social life (...) His subjects and the subjects of other Zande princes had no (...) protection; they had to manufacture that protection from themselves through the closed associations. The misfortune the associations guarded against did not come so much from colonial rule, as from Zande society itself » (ibid. : 200 ; voir aussi Eggen, 1972 : 11/h ; Grootaers, 1996 : 234 ; sur les différences par rapport aux princes Bandia des Nzakara, lire de Dampierre, 1967 : 568[337]).

---

[336] L'*eyingakola* est le « dignitaire de Ngakola », la personne qui était consultée dans son *bada* personnel – selon ce que Félix Éboué écrivait en 1931. Nous avons entendu le mot *eyingakola* seulement une fois, dans l'entretien déjà cité avec M. Jérôme Enjikraken, à Bambari, le 20 mai 2005.

[337] « Il semble bien que la société du Mani n'ait jamais recruté d'adeptes en dehors des royaumes Vungara (...) Les Vungara la regardaient avec hostilité et se méfiaient de ses adhérents. On comprend d'ailleurs facilement pourquoi. Les Vungara, méfiants de leurs voisins (...) étaient mal informés de ce qui se passait chez les roturiers (...) Dans les royaumes Bandia, en revanche, la distance entre nobles et roturiers est beaucoup moins marquée (...) L'opposition des classes, moins criarde, n'appelait pas sa contrepartie (...) enfin, l'insécurité politique des royaumes Vungara en ces années-là ne se retrouve guère dans les royaumes Bandia. Voilà donc trois raisons, ou trois débuts de raisons (...) qui peuvent rendre compte de l'absence de société secrète dans les royaumes Bandia » (de Dampierre, 1967 : 568).

Déjà dans les années 70, W. Eggen parvenait aux mêmes conclusions de D. Johnson – et il soulignait aussi la difficulté de dégager des hypothèses valables à partir des données dont nous disposons sur les sociétés initiatiques oubanguiennes[338] : « Nous manquons de loisir et de données adéquates pour analyser le rôle exact de ces rites dans les diverses ethnies (...) Par ailleurs, nous ne pouvons pas trancher la question de savoir si ce rituel pouvait être utilisé dans la seule perspective d'une initiation clanique ni si l'influence des sociétés secrètes était en rapport direct avec la gravité des menaces externes » (1976 : 11/h).

Malgré des similitudes entre les rites *semalì* et *mani* – des objets rituels, des noms d'initiation et un apparat symbolique fort communs – et malgré l'avis de certains de nos informateurs aussi[339], les deux cultes doivent être distingués en raison des différences profondes dans l'organisation socio-politique des Banda et des Azande et en considération de leurs trajectoires historiques diverses. Nous revenons alors à l'opinion d'Eggen que nous avons citée plus haut, selon laquelle le culte *semalì* se situait entre l'initiation clanique des populations sara du sud du Tchad et les cultes *mani-yanda* azande avec leurs connotations plus proprement politiques.

Les différences et les similitudes entre le *mani* zande et le *semalì* banda ouvrent à la considération d'un dernier aspect commun à ces cultes initiatiques. Nous avons vu plus haut ce que Tisserant écrivait à Vergiat à propos des innovations « récentes » du *semalì* : « Le plus souvent, on y entre pour se mettre à l'abri d'une maladie ou d'un mauvais sort, pour obtenir tel genre de réussite... ». Quant à Evans-Pritchard, en 1937, il consacrait un chapitre entier de sa monographie sur la sorcellerie zande au culte *mani*, qu'il définissait *an association for the practice of magic*. En revenant en 1979 sur certains aspect des croyances banda, Eggen écrit explicitement que – en raison de la protection recherchée dans les *ayo* de Ngakola et de la solidarité mutuelle des affiliés – le culte *semalì* doit être considéré lui-même un *ayo*, un « remède » auquel on faisait recours contre les malheurs ou en cas de maladie (1979 : 179).

---

[338] Wiel Eggen écrit : « cette description (...) elle n'est qu'une reconstruction du système d'après des renseignements oraux. Il n'en subsiste rien actuellement qui permette d'observer son fonctionnement » (1976 : 48/a). Plus de trente ans plus tard, l'*état de l'art* des recherches scientifiques n'a apporté presqu'aucune amélioration à notre compréhension de l'ancienne société banda. Nous nous sommes efforcés dans ce chapitre d'établir des connexions entre l'ensemble des documents que nous avons consultés et repérés dans les archives. Des recherches historiques sur les groupes banda du centre de la RCA pourraient amener des renseignements supplémentaires de grande valeur.

[339] Pour M. Frameau (Bambari, le 7 juin 2007), le *semalì* serait la même chose que « le *yanda*, la société zande vers Obo et Zemio » (à l'extrémité sud-orientale de la RCA).

XXI. Des associations « *for the practice of magic* »

Si nos interlocuteurs insistent sur les aspects terrorisants du « tribunal » de Ngakola (« Les *gbangava*, ah ! Les *gbangava* tiennent leur conseil de guerre, ils décident ton sort »[340]) et sur le caractère spectaculaire de leurs exécutions (à travers la « catapulte » ou en arrachant les intestins des victimes), certaines personnes – souvent, les témoins les plus âgés – évoquent aussi une fonctions thérapeutique du culte *semalì*. Selon Jérôme Enji Graken (né vers 1924)[341], en cas de maladie on faisait recours à Ngakola : le malade ou les membres de sa famille s'adressaient à l'*eyingakola*, qui demandait un poulet en sacrifice. Dans le *bada*, l'*eyingakola* offrait le foie de l'animal à Ngakola, et il mangeait le reste sur une installation faite avec du *meya* (le gui). Une fois le repas terminé, le malade aussi se remettait. Cette information nous a été confirmée par le linguiste Marcel Diki-Kidiri, originaire de Bambari, selon lequel les enfants malades pouvaient être initiés par leurs parents à Ngakola, dans l'espoir d'en obtenir la guérison[342]. Selon Vergiat, dans les années 20 on entrait dans l'association banda *maoro* « contre la maladie » et pour se protéger des mauvais sorts (1981 : 167). D'après Daigre, repris par Eggen (1976 : 11/c) et Grootaers (2007a : 68) des fonctions thérapeutiques auraient été parmi les prérogatives de l'association *kudu* aussi, diffusée parmi des groupes banda du nord, à la frontière avec le Soudan. Les mythes cités plus haut, par ailleurs, évoquaient explicitement cette fonction thérapeutique par rapport au *semalì* : Ngakola pourrait insuffler la vie dans les hommes « nouveaux » en les rendant meilleurs ou, dans une deuxième version, Tere propose à Ngakola de guérir les hommes malades qui seront dorénavant ses initiés.

L'exercice d'une fonction « juridique » (à vrai dire, plutôt limitée) et des enseignements liés à la manipulations des *medicines* était signalée par Evans-Pritchard à propos de l'association *mani* zande (1930 : 140-143). Cette dernière était, dans l'opinion de l'anthropologue anglais, « *an association for magical purposes* » (ibid. : 142), ce qui renvoyait immédiatement à la distinction entre une « bonne » et une « mauvaise » magie, distinction reprise et précisée ultérieurement dans *Witchraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). La connaissance et la manipulation des « remèdes », des « médicaments » et des objets auxquels on reconnaissait un pouvoir particulier, était une prérogative des initiés – chaque association ayant ses propres connaissances secrètes transmises au néophytes lors des initiations. Le *kadangba* doit être considéré parmi ces objets (des *ayo* en banda, *yoro* en

[340] M. Victor Madayeka, entretien cité.
[341] Bambari, le 20 mai 2005.
[342] Communication personnelle, le 20 septembre 2009.

sango) dans la mesure où l'oracle par frottement était consulté lors d'un malheur ou pour détecter l'origine d'une maladie. La description que Félix Éboué nous a laissé du « maître » du *bada* est donc particulièrement précieuse, et elle complète les observations ethnographiques de Tisserant et de Vergiat. Cependant, une précision importante s'impose.

Les témoignages et les documents que nous avons cités démontrent que – à l'instar d'autres associations initiatiques centrafricaines – le *semalì* intervenait dans la communauté comme une sorte de « police judiciaire » au sens que lui donne Philippe Laburthe-Tolra (1985 : 352), d'une institution qui jugeait et exécutait ses victimes, non sans susciter la crainte parmi la population à cause de ses aspects cruels et terrifiants. En outre, les *ayo* de Ngakola étaient recherchés comme une protection contre les malheurs, et les malades étaient initiés à l'esprit pour obtenir leur guérison. Du fait que parmi les Banda la sorcellerie était (et demeure) le cadre explicatif privilégié de la maladie et du malheur, nous pouvons supposer que les initiés à Ngakola et leurs connaissances « secrètes » étaient sollicités lors des *affaires* de sorcellerie aussi – et que, donc, le « tribunal jugeant sans appel » (Éboué, 1931) exerçait les fonctions d'une « inquisition » locale[343]. Or, précisons ici que sur le terrain nous n'avons *jamais* entendu parler du *semalì* dans ces termes. Autrement dit, nous ne pouvons pas attribuer à ce culte une fonction expressément répressive et anti-sorcellerie comme celle que Labuthe-Tolra a décrit pour le culte *ngi* au Cameroun (ibid. : 351-367). Le rapport entre le *semalì* et la sorcellerie – ici conçue comme la cause présumée des malheurs et des maladies – doit être appréhendé à partir des plus vastes fonctions thérapeutiques rattachées à l'initiation et aux *ayo semalì*, et des fonctions judiciaires exercées dans l'enclos de Ngakola. Ces fonctions étant particulièrement ambiguës, et des intérêts personnels ayant certainement entrainé des abus dans l'administration de la justice des *gbangava* (voir le cas de Gérélenji cité par Tisserant, mais aussi les remarques d'Eggen, 1976 : 11/h), le culte lui-même apparaît marqué par une ambivalence profonde, celle même que nous avons analysé dans la figure de Ngakola. Nous verrons dans le prochain chapitre qu'aujourd'hui le culte et ses initiés font l'objet d'une réinterprétation dans l'« idiome de la sorcellerie » : il sera donc nécessaire d'interroger les raisons qui amènent les Banda à proposer ce rapprochement entre la sorcellerie et les anciens cultes initiatiques.

---

[343] Le terme « inquisition » – ainsi que « police judiciaire » – est utilisé par Philippe Laburthe-Tolra à propos du culte *ngi* des Bëti du Cameroun. Pour les raisons que nous sommes en trains d'illustrer, un rapprochement entre le *semalì* et des cultes plus explicitement anti-sorcellerie est improposable, du moins sur la base de nos recherches et renseignements. Laburthe-Tolra écrit : « Le *ngi* est une association qui confère à ses membres une efficacité réputée absolue contre les méfaits de l'*evù*, avec le pouvoir d'en neutraliser les attaques sous toutes les formes possibles, y compris en démasquant et en châtiant ou en tuant les sorciers. L'initiation tend donc à rendre le candidat inexorable et cruel, inaccessible à tout sentiment de pitié et redoutable » (1985 : 353).

La question du « spectre d'action » du *semalì* demeure donc difficile à élucider, exactement comme le problème de l'origine géographique des cultes oubanguiens et les multiples directions de leurs influences réciproques (Grootaers, 2007a : 59). Notre étude du *semalì* renvoie simultanément à une multiplicité de fonctions distinctes (thérapeutique, judiciaire, policière, politique, d'oracle etc.) et à des interprétations divergentes, selon les auteurs coloniaux considérés et leurs propres intérêts. Par ailleurs, ces problèmes de « mise en perspective » sont au centre des observations critiques de Douglas Johnson sur la façon dont Evans-Pritchard traita de l'association *mani* des Azande avec laquelle le *semalì* entretint des rapports certains.

Les déclinaisons diverses des cultes oubanguiens, loin d'être la conséquence d'un appauvrissement ou d'une perversion entamées par le *colonial enconter*, sont l'effet de la capacité de changer, de s'innover et de pratiquer systématiquement l'innovation, compris à travers les emprunts réciproques – comme nous allons montrer dans le paragraphe qui suit.

26.

Statuette conservée au Musée Boganda, à Bangui

XXII. Élasticité et ambiguïtés des cultes banda : l'arbre *ẽnge* et le culte *kudu*

L'illustration 26 représente une statuette qui est actuellement conservée à Bangui, au Musée Barthélémy Boganda. Elle est exposée à côté de différents objets et d'autres statues : elles sont regroupées et définies comme des représentations de Ngakola. Il s'agit d'une attribution incertaine qui se substitue à une information désormais presque inaccessible sur le nom, l'origine et les fonctions de ces objets. En 2008, l'investigation systématique que nous avons effectuée sur ce qui reste des anciennes fiches du Musée nous a permis de dégager des informations inédites sur certains des objets exposés, en encourageant des recherches plus approfondies. Malheureusement, aucune fiche n'a pu être retrouvée à propos de la statuette qui nous intéresse ici. Au mois de juin 2008, à Bambari, lors d'une enquête sur l'association *semalì* nous avons montré des photographies des statues du Musée Boganda à un ancien Banda Broto rencontré dans son habitation, dans le quartier homonyme[344]. Il n'a pas reconnu ces statues mais il s'est arrêté sur l'image de la petite statuette en bois blanc, en expliquant qu'il s'agissait d'un objet des Banda Linda, « comme Ngakola », et qui à l'origine elle était habillé avec l'écorce *ẽnge*. Tisserant définissait l'*ẽnge* « arbre de savane ; leg. césalpiniée, *Bauhinia Thonningii* (...) » (1931 : 569) et il signalait que la racine, les feuilles et l'écorce de cette plante étaient utilisées dans la préparation de nombreux médicaments. Eggen écrit que dans l'ancienne société banda aucune œuvre importante ne pouvait être entreprise sans qu'un enfant soit désigné par un oracle pour « en porter la responsabilité » en raison de son état d'existence proche des ancêtres. Pour cette raison on lui attachait aux reins une corde faite avec l'écorce de *Bauhinia* – l'*ẽnge* – qui jouait un rôle important dans les rites funéraires (1976 : 46/e) : cet auteur renvoyait à son tour aux recherches d'Evans-Pritchard des années 30. En effet, dans *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* l'anthropologue anglais s'intéressait à la figure des *abinza avule* : les *witch-doctors*, guérisseurs et devins azande. Dans le paragraphe « L'apprentissage d'un novice » (1972 : 247-296), Evans-Pritchard décrivait l'initiation d'un *witch-doctor* zande. Elle comprenait la sépulture rituelle du néophyte dans un gros trou creusé sur le lieu de l'initiation, et l'administration de *medecines* qui étaient coulées au moyen d'une feuille sur ses doigts, sur les pieds, dans les narines « et dans les yeux ». Au néophyte, écrivait Evans-Pritchard, on attachait aux reins une corde faite

[344] Ces images que nous avons montrées à de différentes personnes lors du *fieldwork* proviennent essentiellement de trois sources : nos propres photographies, prises au Musée Boganda à Bangui ; des photocopies des dessins et photographies publiés par Vergiat dans les différents textes cités dans ce même chapitre ; des images présentées dans le rapport « Patrimoine esthétique et artistique centrafricain » rédigé par Bruno Martinelli (2007) pour l'UNESCO sur requête nationale centrafricaine, auquel nous avons collaboré pour ce qui concerne la partie de l'étude consacrée aux objets d'art présents dans la Ouaka.

avec l'écorce de l'arbre *dakpa* (1972 : 266). Or, ce dernier est le nom zande du *Bauhinia*, l'*ẽnge des* banda.

Selon notre interlocuteur banda, nos seulement la statuette habillée d'*ẽnge* jouait un rôle similaire à celles de Ngakola mais, surtout, cet *uzu ayo* (« personne de bois », où *ayo* renvoie au même temps au matériel de la statue et aux propriétés qui lui sont rattachées) pouvait être acheté, amené dans son propre *mara*, copié et éventuellement revendu. Les objets cultuels comme l'*ẽnge*, les *uzu ayo*, les représentations des esprits, les médicaments/*ayo* utilisés dans les différentes associations initiatiques participaient d'un marché des charmes et ils étaient explicitement recherchés pour leurs propriétés. L'ambivalence des principes et des pouvoirs rattachés à ces *ayo* en faisait des objets recherchés et craints.

Revenons une dernière fois sur la figure de l'*eyiayo* – celui qui possède ou qui maîtrise des *ayo*, le « dignitaire du culte d'un génie particulier » (Eggen, 1979 : 180). Lorsqu'il présente l'importance de ces principes « extra-humains » dans l'organisation politique de l'ancienne société banda, Eggen souligne à juste titre les ambiguïtés de tout *eyiayo* : « Le dignitaire d'une puissance extra-humaine (...) est généralement respecté, mais en même temps craint à double titre. D'abord, l'esprit qu'il dessert peut semer le malheur à n'importe quel moment ; puis, il peut abuser lui-même de sa position, en employant sa magie au détriment des autres. Le terme magie est utilisé ici comme dans (...) l'ouvrage d'Evans-Pritchard » (1976 : 48/d). Ainsi, Eggen précise que les Banda distinguent entre une bonne et une mauvaise utilisation des *ayo*, (de « la magie ») : « et les confréries entourant un eyiayo peuvent avoir des objectifs honorables, ou foncièrement pervers » (ibid.). L'ambivalence des confréries, de leurs initiés et des *ayo* qu'ils maîtrisent ressort aussi d'un passage du Père Daigre cité par Eggen, dans lequel le missionnaire français décrivait le « fétiche vengeur » *kudu* : « le féticheur s'en sert pour jeter des sorts sur les hommes ou les animaux (...) Le kudu se charge d'assurer la réalisation des souhaits du magicien : le malheur ne tardera pas à frapper l'homme maléficié ; et bientôt l'animal visé tombera sous les coups du chasseur » (Daigre, 1931-32 : 689). Or, d'après Eggen, le *kudu* se serait altéré, en passant du rite d'initiation des Banda du nord au fétiche vengeur dans la région de Bambari – mais Daigre aurait fourni des informations supplémentaires à Retel-Laurentin en disant que le *kudu* servait aussi à éloigner la maladie (Eggen, 1976 : 48/d). Grootaers a mené des enquêtes dans l'est de la RCA desquelles ressort que l'association *kudu* serait originaire de la région frontalière entre la RCA et le Soudan. Cet auteur cite un passage d'Eggen, selon lequel *kudu* et *ngakola* « sont les grands esprits respectivement de la société ngàràgé et nd&kà (le plus souvent nommé : semalì) (...) Le rituel de tous ces cultes est en effet très semblable et on peut y ajouter celui de

la secte mani » (1976 : 11/c). Enfin, Grootaers (2007a : 103) relève opportunément que les *ngarage* étaient mentionnés par Vergiat lors de sa description du culte *semalì*, bien que dans un page où le photographe français soulignait les différences profondes entre les rituels et les initiations à une même « société secrète » : « [Les associations] quelques-unes ont des *ngaragés*, anciens initiés qui jouent un rôle spécial lors des cérémonies, ailleurs il n'y en a pas » (1981 : 139).

Avant de proposer une réflexion conclusive sur notre reconstruction historique et ethnographique du *semalì*, il semble opportun d'énoncer le « principe » qui a été le *fil rouge* de notre interprétation des anciens cultes banda, et que nous approfondirons en étudiant des cas récents de sorcellerie. En paraphrasant Filip De Boeck (1993 : 82), nous définissons ce principe « la réversibilité des *ayo* ». Autrement dit, nous revenons en conclusion sur les ambiguïtés de la figure de Ngakola déjà soulignées par Didier Bigo, et sur certaines contradictions dans les témoignages de nos interlocuteurs et des auteurs coloniaux : dans l'ensemble, ces « ambivalences » nous apparaissent moins comme des contradictions que comme une caractéristique constitutive et fondant le concept banda de *ayo*.

XXIII. Le « principe de réversibilité » des *ayo*

Filip De Boeck utilise l'expression « The reversibility of the trouble – i.e. that which causes the illness may also heal it » (ibid.), à propos des pratiques thérapeutiques rituelles des aLuund (RDC sud-occidentale). La notion de « réversibilité » introduite par cet auteur est pertinente par rapport aux ambiguïtés et aux contradictions constitutives de l'association *semalì*.

Tout au long de ce chapitre nous avons utilisé le terme *ayo* et son équivalent sango *yoro*. Par exemple lorsque nous avons cité l'opinion d'une guérisseuse banda qui soigne à travers la « puissance » des *ayo*, ou lorsqu'il s'agissait de traiter des objets cultuels de Ngakola, et des représentations matérielles de l'esprit et de sa « femme » Yamissi. Les *ayo*, ont été évoqués en tant que fondements extra-humains de l'autorité dans l'ancienne société banda. Nous avons vu que les objets qui, dans la bibliothèque coloniale, ont été définis comme des « fétiches » (du *lingu*, du *yewo*, du *gbenge*, de Ngakola, Badagi, Yamissi et ainsi de suite) étaient en effet les symboles de différentes sources d'autorité, dans un « système politique à assise religieuse, et (...) dans une société où rien ne paraît institutionnalisé au-delà du niveau des villages » (Eggen, 1976 : 48/a ; voir aussi 45/f). Dans l'ancienne société banda, donc, le rapport aux *ayo* était un principe important de l'ordre socio-politique : c'est dans ce

sens que, à l'inverse du *mani* zande, on peut dire que le *semalì* contribuait aussi à renforcer l'unité des groupes banda en déplacement, dans un premier temps à cause de la traite esclavagiste, puis ultérieurement face aux déplacements imposés par l'administration. Dans le prochain chapitre nous verrons qu'encore dans les années 50 et 60 d'importantes fonctions pédagogiques étaient associées à l'initiation à Ngakola.

Les Français (administrateurs, missionnaires et ethnologues) rendirent péjoratif ce terme de « fétiche » (Laburthe-Tolra, 1985 : 140). Dès lors, la notion de *ayo* participa du même *misunderstanding* qui affecta la notion de *õndro*/sorcellerie, la figure de l'*eyilingu*/Yilingu, le « problème du Dieu banda ». Le terme *ayo* se trouva inclus dans « l'étonnante histoire théorique » du mot fétiche (Pietz, 2005 : 7), avec tout ce que la bibliothèque coloniale décida de classer parmi les « fétiches africains ». À travers les schèmes dichotomiques introduits par les missionnaires, le caractère « terrorisant » des *gbangava*, de leurs jugements et des exécutions en forêt, fut exagéré au détriment des aspects du culte qui concernaient plus directement les remèdes et la guérison *via* le recours à Ngakola. Aujourd'hui, dans certains témoignages que nous avons présenté, ces deux aspects du *semalì* sont évoqués l'un après l'autre, de façon que le souvenir de nos interlocuteurs semble être contradictoire – toujours basculant entre le mépris pour le caractère « fétichiste » du culte et sa violence d'un côté, et l'appréciation de ses fonctions thérapeutiques de l'autre. À travers la notion de réversibilité, nous proposons de renverser cette contradiction apparente, pour en faire un important principe analytique des ambivalences propres au monde de la sorcellerie et de ses opposants, les *nganga*.

La notion de *ayo* est beaucoup plus dynamique que ce que la traduction coloniale par « fétiche » laisse apparaître. Le fait que l'*ẽnge* puisse être acheté et vendu, démontre que le culte se situait dans un marché des « charmes » ouvert à l'échange et à l'innovation, dans lequel les savoirs médical et occultes – intimement liés – pouvaient aboutir à des compositions nouvelles et particulières (Guyer, 2000 : 107-108). Par conséquent, *ayo* n'est pas une notion dont le sens serait préfixé puisque, au contraire, ce dernier change en s'adaptant aux nouveautés et selon les contextes d'application. Dans notre étude des cas de sorcellerie nous verrons dans quelle mesure la démarche anthropologique, comme tout savoir occidental, est perçue elle-même par la population comme un *ayo*, un « remède », un « blindage » contre les malheurs. Cependant, pour comprendre la portée d'une telle *provocative situation* – selon la définition que nous avons proposée plus haut – il est nécessaire au préalable de préciser que le spectre sémantique de cette notion est irréductible au principe de contradiction qui guide l'appréhension occidentale des concepts de « maladie »

et de « guérison », de « médicament » et de « poison », de « bien » et de « mal ». La réversibilité dont F. De Boeck fait état est celle qui est propre à tous les objets utilisés et à toutes les forces évoquées pour guérir d'une maladie ou pour rendre malade une personne, pour rechercher la fortune ou pour attirer un malheur. Bref, cette réversibilité est en même temps le principe qui nous permet de dissoudre les contradictions apparentes de nos informations sur le *semalì*, et l'une des lois qui gouvernent l'imaginaire de la sorcellerie équatoriale.

D'après Eggen le culte *semalì* doit être considéré lui-même un *ayo* – dans ce sens que l'on faisait recours à Ngakola dans un cas de maladie, pour justifier l'exercice d'une autorité politique, pour consulter le *kadangba* en cas de malheur. Par conséquent nous étendons le « principe de réversibilité » au culte *semalì* dans son ensemble et à son souvenir, que nos interlocuteurs « réinventent » et reconstruisent à partir de leurs aspirations et déceptions actuelles. Ce souvenir, dont nous traitons dans le chapitre suivant, se compose lui aussi d'un mélange de crainte et de respect, ce qui amène certains de nos interlocuteurs à définir les *gbangava* « des sorciers » tout en regrettant la disparition des valeurs pédagogiques qu'ils associent au *semalì.*

XXIV. Conclusion

Dans la première moitié du XX siècle l'association *semalì* a joué plusieurs rôles politiques et religieux dans la société banda ou, plus précisément, les sujets impliqués dans la rencontre coloniale ont attribué à cette association initiatique des fonctions diverses. Pour les auteurs coloniaux que nous avons cités, le *semalì* n'a pas assumé les caractères dangereusement « subversifs » que, à la même époque, l'administration britannique attribuait aux *secret societies* azande et qui l'amenèrent à la promulgation de la *Unlawful Societies Ordinance*, en 1919[345].

Les opinions et les travaux des père Daigre et Tisserant constituent la base sur laquelle l'œuvre missionnaire, comme l'œuvre administrative, se sont appuyées dans leur connaissance de la culture et des traditions banda. Les préjugés et certains des paradoxes de

[345] « The Mani Society (...) In the Sudan it became illegal under « The Unlawful Societies Ordinance » of 1919, and if one may judge from what de Calonne-Beaufaict wrote, persecution of its members had commenced in the Belgian Congo long before this date » (Evans-Pritchard, 1931 : 109). Sur le durcissement de l'administration belge à l'encontre des « sociétés secrètes » on verra Salmon (1972 : 432-435). Pour un exemple de l'approche de l'administration britannique aux sociétés secrètes soudanaises, voir « Secret societies of the southern Sudan », Sudan Notes and Records, 1921, pp. 204-208 où on lit entre autre : « The Belgian authority (...) states that the greater part of the members are young Avungara girls, the object of the society being debauchery » (p. 408).

cette œuvre herméneutique ont été soulignés plus haut. Dans un contexte où, pour trouver un travail ethnographique appréciable, il faudra attendre 1976, les opinions des premiers missionnaires ont été la référence pendant des décennies et elles ont donné lieu à des phénomènes de *feedback* importants. Par exemple, il est possible que l'idée d'une provenance somalienne des Banda trouve son origine dans une opinion personnelle de Tisserant, à laquelle se seraient ajoutées successivement les théories de Kalck et l'étymologie populaire que nous avons enregistrée dans la Ouaka : la Somalie comme le lieu d'origine du *semalì* et, donc, des Banda[346]. Dans cette « théorie » émique, ce qui nous intéresse est surtout l'évocation du *semalì* lorsqu'il s'agit de retracer les origines des populations banda, leur histoire et leurs traditions. De toute évidence, malgré sa disparition dans les années 60, le culte de Ngakola demeure une référence majeure dans la description que les Banda proposent d'eux-mêmes.

Dans l'ensemble, les écrits de Félix Éboué et du Père Daigre nous disent beaucoup sur l'opinion que les administrateurs coloniaux et les missionnaires avaient des associations indigènes mais ils ne touchent pas directement la question du rôle que ces dernières jouaient dans la société banda de l'époque. Malgré les efforts des religieux catholiques dans la Ouaka, dont Barthélémy Boganda, et au contraire des prévisions d'Éboué et de Tisserant, le culte persistait au lendemain de l'Indépendance dans toute la région banda. Dans les *Cahiers* et les *Journaux de Mission* que nous avons pu consulter aux Archives des Spiritains, les missionnaires affectés dans la Ouaka dans les années 60 déploraient l'échec de leurs tentatives d'éradiquer les cultes fétichistes[347]. De toute évidence, le « travail » entamé dans la Ouaka par l'abbé Boganda – avec une envergeure et une violence considérables – avait donné des résultats différents de ceux que le futur Président centrafricain avait imaginé dans les années 30.

L'opposition à Ngakola s'est étalée dans la longue durée, à travers un processus qui vivra au lendemain de l'Indépendance son moment le plus dramatique et décisif. De nombreux éléments (dont le fait que l'*ẽnge* pouvait être acheté et revendu) démontrent la capacité du culte à se transformer, emprunter et céder (parfois, d'acquérir et de vendre) des éléments à d'autres cultes oubanguiens, bref à se mesurer avec l'innovation et à produire des innovations (Guyer, 2000 : 102-103 ; Mary, 2000 : 82). Comme Eggen le signale dans sa monographie, les changements intervenus dans le *semalì* eurent des effets controversés sur la

[346] Rappelons qu'aujourd'hui cette théorie est reprise dans de nombreuses *Mémoires* soutenues à l'Université de Bangui.
[347] *Journal* de la Mission Sainte-Marie de la Ouaka de Bakala, 31 décembre 1964. AGCdSE, Fond de Banville, chemise 5J2.1.

société banda : « les sociétés d'initiation banda formaient une sorte de classe supérieure qui dominait la vie sociale au point que les grandes sessions judiciaires avaient lieu dans l'enclos de ngàk&lá (…) Mais lorsqu'on se donna ce type de stratification artificielle, des abus de pouvoir se multiplièrent. Conçu comme renforcement du cadre traditionnel sur lequel elle s'alignait, l'organisation semálì (…) respectait les rites religieux du clan (…) *Mais elle revêtait un pouvoir très ambigu* » (1976 : 11/h, nous soulignons).

Le culte qui disparaîtra définitivement dans les années 60 n'était plus celui que Tisserant avait pu observer au début de sa mission oubanguienne. Aujourd'hui, dans les témoignages de nos interlocuteurs la plupart des arguments que nous venons de traiter ne sont jamais évoqués. D'autres éléments retiennent leur attention : le « fétichisme » des aïeux, la lamentation sur l'éloignement de la tradition, la crainte d'une diffusion grandissante de la sorcellerie.

Cependant, un *fil rouge* unit les déclinaisons diverses du culte de Ngakola et de son souvenir actuel. La maladie – et le malheur dans sa dimension « sociale » – sont dans toute société une question « politique » (Hours, 1986 : 395) qu'il s'agisse de la façon dont la maladie est gérée, des sujets impliqués par son traitement, de la recherche des causes (« mystiques » et non). Toutes « participent à l'affirmation d'une appartenance ou d'une intégration à un groupe social, villageois ou national, que la maladie vient remettre en question » (ibid.). Le recours aux *ayo* de Ngakola, a donc une connotation politique – différente de celle dont Tisserant entretenait Vergiat, mais non moins « politique ». Dans une société profondément travaillée par les logiques mises en branle dans la période coloniale, le prestige et l'autorité du *semalì* ont subi des changements considérables : le cas du père de Benoît Nguipouganza (l'*eyigbenge-semalì*) est dans ce sens exemplaire. Pourtant, entre les années 50 et 60 (la période à laquelle la plupart des témoins que nous avons pu interviewer se réfère), le recours aux *ayo* de Ngakola perdurait, ainsi que l'initiation au génie de la brousse, ce qui démontre la vitalité d'une dimension « politique » du culte, son importance pour « l'intégration à un groupe social » et son rôle dans la définition d'une « appartenance » identitaire (ce que nos interlocuteurs évoquent avec la notion de *manderœ*). « Lutter » contre le *semalì* – ce que firent, à des moments divers, les missionnaires et le prophète Ngoutidé –, ou définir le culte du « fétichisme » et « de la sorcellerie » – comme le font aujourd'hui nos interlocuteurs – signifie (et signifiait) aussi attaquer et miner à la base ce dispositif d'appartenance et de définition identitaire.

CHAPITRE IV

Du semalì à la sorcellerie. Dérisions et stéréotypes

I. Similitudes et contradictions des souvenirs du *semalì*

Par la suite, nous allons reconstruire le « glissement » qui a fait de l'association *semalì* une sorte de modèle dans la description des sorciers et de leurs activités.

Un profond décalage sépare les descriptions du *semalì* que nous possédons – et qui s'arrêtent aux travaux des premiers explorateurs, administrateurs et missionnaires – et les témoignages que nous présentons par la suite, recueillis dans la Ouaka entre 2005 et 2008. Certes, si l'on fait confiance au Père Tisserant et à l'administrateur Félix Éboué le culte *semalì* qu'ils avaient connu au début de leurs séjours centrafricains était en voie de disparition déjà dans les années 30. Pourtant, nous savons que trente ans plus tard le prophète Ngoutidé s'est opposé aux affiliés à l'association, en brûlant de nombreux objets cultuels. L'envergure de la mission de Ngoutidé fut considérable, ce qui s'explique seulement si le prophète banda a trouvé, à partir de 1963, une certaine opposition de la part des anciens *semalì*. Autrement dit, il devait y avoir encore beaucoup à « détruire ». Dix ans plus tard, Wiel Eggen témoigne dans sa monographie d'un procès en « diabolisation » du *semalì* déjà avancé : le culte était désormais associé à la sorcellerie et la figure de Ngakola était rapprochée du diable chrétien (Eggen, 1979 : 176-177).

Nous avons vu aussi que dans la première moitié du XX siècle le culte avait assumé des fonctions et des finalités différentes. Le *semalì* avait été (et il avait été aussi considéré comme) une associations « politique », une cour de justice qui ne prévoyait discussions ni appels et qui exécutait ses victimes, un *ayo* – c'est-à-dire une association qui garantissait une certaine protection à travers la maîtrise, la manipulation et la transmission des remèdes pour « se mettre à l'abri d'une maladie (...) pour obtenir tel genre de réussite » (selon ce que Tisserant écrivit à Vergiat). À travers les témoignages cités dans ce chapitre nous verrons que vers les années 50 et 60, le *semalì* était aussi une initiation « traditionnelle », qui reprenait et renforçait les valeurs et les enseignements transmis pendant la *ganza*, la cérémonie de la circoncision. Le rapprochement entre les deux initiations est évident dans les passages d'entretiens que nous présenterons : c'est autour de ce rapprochement que la lamentation pour la disparition de la *manderœ* banda s'organise. Dans cette lamentation, l'abandon des deux

cultes aurait entraîné la disparition de leurs valeurs pédagogiques et, par conséquent, le désordre social actuel – dont la prolifération de la sorcellerie serait l'une des manifestations principales.

Précisons un aspect d'ordre méthodologique. Après avoir analysé les documents qui nous ont permis de situer le culte de Ngakola dans son contexte socio-historique, nous amorçons ici l'étude des récits recueillis lors de notre *fieldwork*. Dans ces derniers il ne faut pas s'attendre à repérer des distinctions nettes entre les fonctions du *semalì* que nous venons de résumer. Aujourd'hui, le culte de Ngakola n'est plus qu'un souvenir dans lequel le regret nostalgique pour les valeurs des aïeux se mêle à la dénonciation explicite de leur « fétichisme ». Dans les passages d'entretiens que nous allons citer il s'avère difficile de distinguer entre le regret ou le mépris : nos interlocuteurs superposent ces deux moments discursifs, ils ne les juxtaposent pas. C'est donc en vertu d'une abstraction analytique que nous proposons de distinguer dans ces récits trois « temps » discursifs – articulés dans la séquence suivante.

Dans le premier « temps », le *semalì* est décrit soit comme « le chrétien à Ngakola », où ce dernier est assimilé au « dieu des Banda », soit comme « l'éducation traditionnelle », parfois « de l'endurance »[348]. Ici, on est dans le champ de la « réinvention de la tradition » et de l'appréciation : le *semalì*, participe de la *manderœ* banda. Cette « manière d'agir venant des ancêtres » (Tisserant, 1931) est *rœ kuzu kuzu,* une « chose morte »[349] qui appartient au passé et dont la disparition fait l'objet d'une lamentation.

Dans le deuxième « temps », la plupart des récits introduit un élément de contradiction. Le *semalì* est défini comme une sorte de « tricherie » : un système grâce auquel les vieux initiés se faisaient offrir des cabris et des poulets de la part des non-initiés, ces derniers étant des naïfs et des craintifs. Ici, manifestement, le discours de nos interlocuteurs emprunte des éléments à la « bibliothèque coloniale » *via* la prédication des missionnaires catholiques. Dans l'ensemble, ce qui retiendra notre attention sera moins le cliché du « vieux *semalì* affamé » que la nécessité, avertie par nos interlocuteurs, de recourir à ce genre de stéréotypes pour décrire une association initiatique du passé.

Dans le troisième « temps », le *semalì* est plus clairement associé à la sorcellerie : le témoignage présenté dans le prochain paragraphe est exemplaire. À ce niveau des récits – et

[348] Dans l'ordre : à Bambari, Faustin Rawago, le 22 juin 2008. Victor Madayeka le 25 mai 2005. Pour M. Frameau, « La *ganza* c'est de l'éducation militaire » (Bambari, le 14 juin 2005) et de nouveau Victor Madayeka qui définit le *semalì* de l'endurance.
[349] Louise Eredeyo, Bambari, le 17 mai 2006.

de l'analyse – on attribue aux initiés à Ngakola des pouvoirs « mystiques », qui ne diffèrent pas des pouvoirs et des connaissances des *nganga* et des sorciers. Il s'agit du même discours que l'anthropologue Tamara Giles-Vernick (1996) a recueilli parmi les Banda M'Bres à propos de la *ganza* – la cérémonie de la circoncision. Ici, on entre dans l'imaginaire de la sorcellerie, où les descriptions des activités des sorciers d'un côté, et la « réinvention » du *semalì* de l'autre, présentent des similitudes importantes qui composent les discours banda sur la sorcellerie.

II. Le *semalì* : l'initiation de Louise

Louise Eredeyo a accepté de décrire son initiation parce que, nous dit-elle, le *semalì* est *rœ kuzu kuzu*[350], une « chose morte » : désormais, elle suit *œpwe Nzapa* « la parole de Dieu »[351]. Au cours de l'entretien, Louise se réfère aux initiateurs de trois façons différentes : elle utilise le pronom *enje*, « ils – eux » ; elle dit *a banda ne*, « ces banda-ci » ; elle définit les initiateurs des « sorciers » : *ayiondro ke se*, « ils sont des sorciers ».

Les novices étaient une dizaine, garçons et filles[352]. Ils ont été initiés par des hommes et des femmes de leur village. Dans le récit de Louise – comme dans tous les témoignages que nous avons pu recueillir – le *semalì* est immédiatement associé aux violences physiques que les novices devaient supporter : les jeunes ont été fouettés et battus à plusieurs reprises pendant l'initiation. Cependant, Louise ne manque pas de souligner l'objectif pédagogique de cette violence. Ainsi, lorsque nous demandons pourquoi on l'avait initiée, elle répond :

> *Enje / gara / njapa-njapa / e / da / mo / rre / sioni sioni sioni*[353]*/*
>
> Ils / coupent / une chicotte / ils frappent / moi / longuement / mal mal mal /
>
> *Enje / ma / rœ... œ pa de / alani / ko /a / yi /ese / rœ / ogo /*
>
> Ils / faire / chose... dire/ eux-là / prendre / nous / montrer / être / chose / pays /
>
> [Ils font la chose... (Ils) disent qu'ils nous prennent pour nous montrer la chose du pays]

---

[350] La langue banda recourt à la répétition des mots pour renforcer le sens de la phrase.
[351] L'entretien a eu lieu en langue banda, le 17 mai 2006. D'une manière générale, dans la transcription du banda nous suivons le *Dictionnaire Banda-Français* du Père Tisserant. Au mois de septembre 2009 le linguiste Marcel Diki-Kidiri est intervenu sur notre traduction de cet entretien, afin d'apporter des précisions sur les passages qui se révèlent être parmi les plus importants de notre *fieldwork*.
[352] Ce détail marque une différence importante entre l'initiation *semalì* et la *ganza*, l'initiation à l'âgé adulte : dans ce dernier cas garçons et filles étaient initiés séparément.
[353] *Sioni* est un mot sango qui signifie « mal », « mauvais ».

A / dji / œpwe / ka / dji / œpwe / alani / dji / œpwe / ama / alakwa / a / œ pa / kose / a / za / bo / ka / bo / dji / œpwe / ama ye

Nous / écouter / parole / que / écouter / parole / eux-là / écouter / parole / bouche / maris / nous / que / homme / il / prend / toi / que / toi / écouter / parole / parole (bouche) de lui

[Nous (devons) écouter la parole, écouter leur parole, écouter ce que notre mari dit, l'homme qui te prend, tu écoutes ce qu'il dit]

D'après Louise, les novices apprenaient *rœ ogo*, « la chose (du) pays » : ils étaient tenus d'écouter « la parole » des *gbangava* et les jeunes filles, qui n'étaient pas encore mariées, apprenaient à respecter les décisions de leurs futurs maris. L'objectif pédagogique est une constante que nous avons repérée dans toutes les descriptions des anciennes associations initiatiques banda. Nous avons vu plus haut que J.-L. Grootaers a fait le même constat à partir de ses enquêtes au Nord-Congo (2007a : 66). L'insistance sur la coercition physique et sur les objectifs pédagogiques laisse entrevoir – dans le récit de Louise – un nivellement des fonctions du *semalì* qui semblent rejoindre celles qui sont attribuées à la *ganza*, l'initiation à l'âge adulte. Nous y reviendrons. Cependant, nous l'avons vu, selon Louise garçons et filles étaient initiés ensemble, tandis que dans la *ganza* – bien que les deux groupes puissent être initiés dans la même période de l'année[354] – on assistait à une séparation nette entre les deux cérémonies. L'initiation de Louise s'est déroulée durant deux jours, pendant lesquels les novices étaient éloignés du village. L'expression utilisée par Louise est *le gbakó*, « dans la forêt » : ici, les *gbangava* procédaient à l'inhumation rituelle des novices :

Enje / dji / kudu kudu / rre / gere (...) e za / mo / to / gale-ne

Ils / creusent / trou trou / longuement / grand / ils prennent / moi / mettre / là-dedans

Dans d'autres contextes, la mort initiatique prenait la forme d'une immersion dans l'eau (Grootaers, 2007a : 66). Dans le *semalì*, l'inhumation rituelle reprenait les nombreux mythes banda et manza[355] : « L'un des mythes manza est éloquent : à l'époque de la première association Ngakola, l'esprit initiait et guérissait les novices en les avalant et en les

[354] Selon les informations que nous avons recueillies en 2005 et 2006. Il s'agit, vraisemblablement, d'une innovation introduite pour adapter la *ganza* aux rythmes scolaires. Eggen avance une hypothèse liée aux noms des mois et à la *ganza* : « Le deuxième moment fort de l'année était le mois agànjà, coïncidant avec la lune de mai-juin et marqué par la sortie des circoncis, agànjà (...) Précédant le mois des semailles (...) agànjà clôt la saisons sèche, période d'abondance (...) En revanche, la saison de pluie représente une période maigre où l'on est enfermés au village (...) Or, de même que la saison humide (&ngú, féminine) se termine par l'excision des filles (...), la période chaude (&wò, masculin) s'achève par la naissance rituelle des garçons » (Eggen, 1976 : 52/c). Cet auteur précise : « le mani initie à une secte secrète et admet hommes et femmes dans un même rite, alors que le yondo des Sara, qui donne une initiation au clan, sépare rigoureusement les sexes. Dans la gànjà (circoncision et excision) (...) la séparation était généralement totale, quoiqu'il existe certains rapports concernant des cérémonies gànjà combinées » (ibid. : 47/c).

[355] On se référera aux mythes manza et banda que nous avons cités dans le chapitre précédent.

vomissant, manière de créer ainsi de nouveaux individus (...) On se remémorera aussi un dicton concernant l'initiation à la puberté des Ngbaka-minagende : *Golì yó'dó màndà'bà, nè à hó gàzá* (Le golì [monstre initiatique] avale le non-circoncis, qui ressort en initié) » (ibid.[356]).

Louise et les autres novices ont passé toute une journée dans le tombeau rituel. Le soir, ils sont sortis, les *gbangava* les ont lavés avec de l'eau et oints avec du *folo*, une couleur rouge obtenue d'une écorce d'arbre[357]. Les mains et le visage étaient peints en blanc. Ensuite, les initiés ont entamé la danse *dangaya*[358] : ils étaient assis en rond tandis qu'un initié dansait avec dans ses mains un couteau de jet rituel, que Louise appelle parfois *likongo* en sango, et d'autres fois *magya*, qu'en banda indique probablement « la bouche » (*ama*) de « l'animal » (*gya*)[359]. La danse terminée, le premier initié revenait dans le cercle et passait le *magya* à un copain qui reprenait le *dangaya*. Au moment de voir Ngakola, les *gbangava* ont appelé un novice à la fois :

> *Enje / pa / ke bo / œ pa / bo / na e / wu / tche / bo / na / wu / enje / da / bo / enje / vo / a*
>
> Ils / dire / à toi / que / tu / aller là / voir / lui [Ngakola] / tu aller / voir / ils / frappent / toi / ils griffent / nous
>
> [Ils t'appellent en te disant d'aller le voir (Ngakola). (Quand) tu vas le voir, ils (les *gbangava*) te battent, ils nous griffent]

---

[356] Le dicton ngbaka cité par J.-L. Grootaers est pris de Marcel Henrix, *Dictionnaire ngbaka-français*, Research Centre for African Languages and Literature, Gand, 2000, p. 240 ; pour le mythe manza, Vergiat (1981 : 119-120).

[357] Le *folo* est préparé avec le bois rouge *Pterocarpus* ; aujourd'hui le *folo* est un important « blindage » contre la sorcellerie. Selon le Père Tisserant : « les indigènes écrasent le bois, en font une pâte avec l'huile d'onction et s'en oignent le corps pour la danse et dans les cas de maladie » (1931 : 571). Vergiat cite le *folo* dans la description du *bada* de l'association *maoro* (« génie des Bandas par lequel on nuit aux autres ») : « On entre dans cette société contre la maladie et surtout pour se mettre à l'abri des sorts et envoûtements jetés par l'intermédiaire du génie (...) Auprès de la case de l'initiateur est édifiée une installation fétichiste (...) un toit de paille de forme conique, posé sur des piquets. Sur le sommet sont disposées des floches d'écorce (...) une branche de *Folo*, dont les feuilles exhalent une violente odeur... » (1981 : 167-168).

[358] « Dangaya, c'est la danse des Banda, la danse dont le rythme a gagné tout le pays. Vous arrivez n'importe où, vous dansez le dangaya » : entretien avec M. Frameau, Bambari, le 16 juin 2005. Le *dangaya* est très connu en Centrafrique : il s'agit d'une danse dans laquelle les participants tournent en rond en se suivant l'un l'autre – le nom dérive en effet de *dãnga*, « tourner en rond », « entourer » (Tisserant, 1931 : 73-74). Louise Eredeyo se souvient d'avoir dansé le *dangaya* et dans la *ganza* et pendant le *semalì*. Souvent, on danse le *dangaya* lors des veillées mortuaires aussi. Vergiat put assister à l'une de ces danses dans un *bada* de Ngakola mais, apparemment, il ne remarqua pas les ressemblances avec d'autres danses ésotériques : ainsi il écrivait au Père Tisserant que « Les initiés, lorsqu'ils dansent ont chacun dans la main soit un manche de houe (...) soit une hache (stylisée en bois) soit une sagaie. Ils se voilent la face, dansent courbés – miment ? certainement [sic] » : Lettre manuscrite au Père Charles Tisserant, 3 décembre 1934, AGCdSE, chemise 2D71.3b4.

[359] Tisserant définit le *magya*, « grand couteau de débroussage, à lame courbe » (1931 : 260). Beaucoup de couteaux de jet banda étaient forgés en forme de tête et de bec d'un oiseau stylisé.

Dans le cas de cette initiation, qui s'est déroulée dans la région de Bria, Ngakola était représenté par *badja-badja*, des pierres : chaque novice devait les regarder, tandis que les *gbangava* le frappaient et lui griffaient le dos avec des griffes d'animaux. Ensuite, il regagnait le cercle des novices. Les jeunes étaient obligés de boire d'une petite calebasse : on leur disait que c'était l'urine (*ngendi*) de Ngakola. Louise, à laquelle nous avons montré des photographies prises par Vergiat dans de différents *bada*, ne reconnaît pas dans les figures anthropomorphes entaillées dans le bois « le Ngakola » :

Badja ne / œ gu ni ? / Enje / za / badja ne / gate

Pierres-là / il n'y a pas ? / Ils mettent / pierres / par terre

Au moment de la sortie, les *gbangava* ont rappelé une dernière fois l'obligation à garder le secret sur ce qui s'était passé dans la forêt : ils ont menacé de mort les transgresseurs. Au village, les nouveaux *semalì* ont été accueillis par leurs parents. Une grande fête fut organisée en leur honneur.

III. Les *gbangava* : des sorciers. La réversibilité des *ayo* de Ngakola

Dans le récit de Louise, les *gbangava* montrent aux novices des « médicaments » pour se protéger contre la sorcellerie. Ces médicaments sont définis comme des *ayo*. Lorsqu'elle raconte que les novices étaient oints avec le *folo*, Louise ajoute :

Ah ! / Enje / para / ayo-ne/ male / tena /enje / ge /

Ah ! / Ils / chercher / médicament / dans / mains / (à) eux / là /

[Ah ! (Les *gbangava*) Ils cherchent un médicament]

E / yo / a / de / ayo-ne / e / yo / a / de / ayo-ne / ayiondro / mborœ / ayiondro ne

On / lave / nous / avec / ce médicament / on / lave / nous / avec / ce médicament / les sorciers / à cause / les sorciers-là

[Ils nous lavent avec ce médicament, en nous disant que c'est à cause des sorciers]

Lorsque nous lui demandons ce qui pouvait arriver à un *semalì* qui, autrefois, dévoilait les secrets de Ngakola, Louise répond :

Be / tchu / gae /

tu / es_mort / (accompli[360]) /

[Tu meurs]

A õndro / se / le / enje /

Les sorciers / dans / eux /

[Les sorciers (les *õndro*) sont dans eux]

Enje ne / enje / za / Ngakola ne / ayiondro / ke se /

Eux-là / ils / prendre / le Ngakola / sorciers / sont /

[Ceux qui ont adhéré à (la société de) Ngakola, ils sont des sorciers]

enje / ngbo / te / enje / eworo / nde / ze / ewo / be / gae /

ils / rassemblent / corps / (d')eux / délibèrent / à propos de / toi / longuement / tuent / toi / accompli /

[Ils se rassemblent, délibèrent longuement à ton propos et te tuent absolument]

enje / wo / be / wo /

ils / tuent / toi / tuer /

[Ils te tuent]

La phrase *Enje ne / enje / za / Ngakola ne / ayiondro / ke se /* (« Ceux qui ont adhéré à la société de Ngakola, ils sont des sorciers ») est, de toute évidence, cruciale pour le développement de notre thèse. En banda, *a* est une particule de pluralité qui se place devant les noms : on dit, par exemple, *a yashe* « les femmes » et, dans notre cas, *a õndro* « les õndro ». Nous avons vu que le mot *õndro*, avant d'être traduit par « la sorcellerie » *tout court*, désignait l'animal *õndro* qui réside dans l'estomac de l'*eyiondro,* ou l'« esprit » qui posséderait l'*eyiondro*. Il y a donc une différence entre *a õndro* et le mot qui apparaît dans la phrase successive, *ayi-* (pluriel de *eyi-*) *ondro* : en effet, Louise définit les *gbangava* des *ayiondro*, ce qui laisse entendre qu'en disant *a õndro* elle se réfère plutôt à ce qu'il y a dans leur estomac[361]. Le sens de cette dernière phrase est ultérieurement précisé par le recours à

[360] *gae* est une marque aspectuelle de l'*accompli* (Marcel Diki-Kidiri, communication personnelle). Tisserant écrivait *gay* et le définissait un adverbe « marque du passé narratif » (1931 : 139)

[361] Le linguiste Marcel Diki-Kidiri nous confirme cette différence lorsque – en commentant et corrigeant notre traduction de cette phrase – nous rappelle à propos des *õndro* qu'« il s'agit ici des vers intestinaux qui sont considérés comme la matérialisation des esprits du mal que l'on appelle « ondro » (communication personnelle).

l'expression / *se* / *le* / qui se traduit par « sont dans »[362]. Par conséquent, en raison de la distinction entre *a õndro* et *eyiondro*, dans la suite de la phrase : *enje / ne / enje / za / Ngakola / ne / ayiondro / ke / se* / (ceux / qui / ils / ont pris / Ngakola / en question / sorciers / *focalisateur* / sont[363] /) les membres de l'association *semalì* sont des *ayiondro*, des « sorciers », qui ont les *a õndro* dans l'estomac. Le fait que Louise recourt dans une même phrase à deux formules différentes – « les *õndro* sont dans eux » et « ce sont des *ayiondro* » – renvoie directement à notre discussion sur le glissement sémantique du moto *õndro*, passé de « posséder l'*õndro* en soi » à « être un sorcier »[364].

Revenons maintenant au récit de Louise Eredeyo. Les *gbangava* – ceux qui dans des témoignages successifs deviendront progressivement les « grands initiés »[365] – ont lavé les novices avec un *ayo* de Ngakola. Dans ce contexte, le terme assume l'un des sens spécifiés par Tisserant (1931 : 364), et plus précisément « ce que l'on tire de l'arbre », le « remède d'origine végétale ».

Les glissements sémantiques du mot *ayo*, la terreur exercée par les *gbangava* – non seulement sur les novices, mais plus en général dans la société banda du début du XX siècle (ibid.) – n'expliquent qu'une partie des contradictions que nous avons relevées dans le récit de Louise. Lorsque nous lui demandons si à son tour elle a initié des jeunes au culte de Ngakola, elle répond :

> *Hein ! Anase / ne / mo / anase / ne / mo / zu / enje / mo / yi / se ne / ke / enje / mo / pa / enje / dji / ama / mo / œ pa de / enje / ma / crapule ne*

---

[362] Encore M. Diki-Kidiri nous explique que « le verbe « être » en banda se dit « se » au singulier et « le », mais la forme du pluriel est de moins en moins utilisée, si bien qu'on rencontre souvent la forme « se » même après un sujet pluriel. Par ailleurs il existe un homonyme « le » qui, lui, est un locatif que l'on traduit par « dans ». Dès lors « être dans » se dit « se le » (en deux mots distincts. Il faut donc écrire : « Aondro se le enje »).

[363] Éclaircissons encore que le déverbatif « ke » (à ton haut) est préfixé au verbe pour former l'infinitif : ainsi « kese », « être » (le fait d'être) ».

[364] Sur le changement entre l'existentiel *se* et *le*, ainsi que sur *ke se* on se réfèrera aussi à Eggen (1976 : 18/i), et aux recherches ethnolinguistiques de France Cloarec-Heiss, lorsque cet auteur rappelle que le banda est « une langue qui ne possède pas de verbe avoir mais où l'on est avec quelque chose ou quelqu'un » (1985 : 391).

[365] « Grands initiés » est une expression que nous avons enregistrée sur le terrain, et qu'en aucune façon elle ne peut être rapprochée au « grand guérisseur » (le *ngëngan* evuzok) dont a écrit L. Mallart-Guimera (1981 : 147). Le « grand initié » est une figure forgée dans le souvenir dûment « retravaillé » des anciennes associations comme le *semalì* : il s'agit donc d'une figure imaginaire et non d'un « praticien » qu'on pourrait rencontrer ou consulter. Même si cette figure – dont le champ épistémique est, selon nous, proche de l'imaginaire de la sorcellerie – partage avec les guérisseurs traditionnels l'ambivalence des pouvoirs dont ils disposent, les « grands initiés » ne font jamais l'objet d'appréciation. Au contraire, ils coïncident avec les aïeux dont parlait le directeur de l'école de Bakala : ainsi, dans leur égoïsme, ces initiés du passé n'auraient pas transmis leur « totem » aux générations suivantes.

Hein ! / Enfants / pour moi / enfants / que moi / enfanter / eux / moi / montrer / ces choses / à / eux / je / dis / eux / écouter / parole / moi / dire que / ils / faire / crapules / pas

[Hein ! Mes enfants, les enfants que j'ai mis au monde, je leur ai montré ces choses, je leur ai dit d'écouter ma parole, de ne pas faire les crapules]

Le verbe *yi*, « montrer », « enseigner », ne nous permet pas de savoir si Louise a effectivement initié ses enfants au culte de Ngakola. Mais sans nul doute elle les a éduqués sur la base du principe rattaché au *semalì* : « n'être pas crapule ». Pour Louise, malgré la peur (*Ah ! Awan ma mo* « Ah ! Peur faire à moi ») et la douleur physique, les principes de l'éducation *semalì* demeurent positifs. Pourtant, on l'a vu, les *semalì* auraient le *õndro* dans l'estomac.

Avant de conclure signalons aussi que Louise ne connaît pas le *semalì ngbangwere ongu*, le culte *semalì* officié parmi les Banda Dakpwa dans la région de Bakala, dans lequel Ngakola était plus clairement associé à l'eau et aux rivières. Par conséquent, elle établit une distinction nette entre Ngakola et Badagui : le second était le génie des eaux, de sexe masculin et doté d'une femme appelée Ngerengou. Aujourd'hui Badagui est associé à Mami Wata, mais pour Louise il semble être avant tout un esprit qui possède certaines personnes, par exemple sa mère :

Badagi ? / Tche / se de[366] */ te / eyi / mo / eyi / ke zu / mo /*

Badagi ? / il / être sur / mère / moi / mère / enfanter / moi /

[Badagi ? C'était sur ma mère]

Eyi / mo ne / e se / ré / tche / ta rawa / e ta rawa / e ta rawa / e ta rawa / e gu'gu / bru bru bru bru /

Mère / moi-là / être / comme ça / elle / crie fort / elle crie fort / elle crie fort / elle crie fort / elle tremble fort / bru bru bru bru /

[Ma mère, elle était comme ça, elle crie fort, elle crie fort, elle crie fort, elle tremble, bru bru bru bru (onomatopée)]

Enje / ko / sambia sambia[367] */ gate / owo / e ko / sambia / gate / wo / œ pa de / ke / ah ! / tche / ke / naé /*

[366] *se de*, en français « être avec », est l'une des formule avec la langue banda rend la notion d'avoir. Dans ce cas, nous traduisons par « être sur », en reprenant l'idée selon laquelle la personne possédée est « chevauchée » par l'esprit qui la possède.

Ils / mettent / piment piment / sur / feu / on met / piment / sur / feu / on dit que / ah ! / il / est / venu /

[Il mettent du piment dans le feu, lorsqu'on met du piment dans le feu (et qu'il crépite) on dit que ah ! Badagi est arrivé]

Sambia ne / se /kakakaka / le anda ne / tche / pade / ye / tche / gu naé / tche / gu naé

Le piment / est / kakakaka / dans la maison / il / dire / il / est (déjà) parti / il / est parti

[Quand le piment arrête de crépiter (*kakakaka* : onomatopée, le piment arrête de crépiter et la fumée s'en va), on dit que Badagui aussi a laissé le corps de ma mère]

L'initiation de Louise Eredeyo a été exceptionnellement courte. Normalement les novices devaient passer plusieurs semaines ou des mois dans le *bada*. Louise n'a pu nous donner des points de repère chronologiques précis, à part le fait que son *semalì* s'est déroulé après la *ganza*[368]. Vraisemblablement, elle aurait pu être initiée à Ngakola vers la moitié des années 50, à une époque où, nous avons vu, il s'avère difficile de cerner les fonctions attribuées au culte. Nous pouvons présumer que face à l'affaiblissement généralisé des contextes initiatiques – Vergiat écrivait en 1936 que la cérémonie de l'excision « a perdu toute son importance et sa signification rituelle » (1981 : 105)[369] – l'initiation *semalì* s'est progressivement modifiée, en insistant sur des aspects pédagogiques plutôt que sur le culte de Ngakola.

Dans le récit de Louise la « réversibilité » des *ayo* de Ngakola est évoquée à plusieurs reprises. Dans un premier temps, notre interlocutrice explique que les *gbangava* ont cherché des médicaments avec lesquels ils ont oint les novices *mboræ / ayiondro ne /* « à cause des sorciers » – c'est-à-dire pour les protéger contre les méfaits de la sorcellerie. Successivement, elle décrit ces mêmes *gbangava* comme des personnes qui auraient l'*õndro* dans le ventre. Ainsi, l'insistance sur la valeur pédagogique de l'initiation – tout comme le souvenir de sa mère, possédée par l'esprit des eaux Badagi – contraste et s'estompe face aux phrases, lapidaires, avec lesquelles Louise stigmatise « ceux qui ont adhéré à (la société de) Ngakola-là » : *ayiondro / ke se /* « ils sont des sorciers ». Dans le récit de Louise, la réversibilité des

[367] *Sambia* est un mot sango, « pilipili, piment rouge (Capsicum frutescens) » (Bouquiaux, 1978).
[368] En revanche, Suzanne Jean signalait au début des années 60 que parmi les Banda Langba l'initiation à Ngakola précédait la *ganza* : « En ce qui concerne Ngakola, l'initiation a lieu avant l'excision et la circoncision (c'est-à-dire très jeune) » (1963 : 42). Notons que dans ce cas la partie « théosophique » du *semalì* (selon la définition de Pierre Vidal) devait être nécessairement réduite, voire absente.
[369] « ...les rites ont perdu beaucoup de leur ampleur et de leur signification primitives. On voit dans les camps des individus de tout âge et nous avons même rencontré un père et ses deux enfants circoncis en même temps » (1981 : 79).

médicaments et de l'association *semalì* elle-même, semble tendre inexorablement vers le côté négatif et antisocial de cette ambivalence que nous avons reconnue propre à tous les *ayo* de Ngakola.

27.

« Offrandes au Génie des Eaux » : R.P. Joseph Daigre, *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution (1900-1940)*, Dillen & C., Issoudun, 1947

28.

Petit autel de Badagui, le « Génie des Eaux », aujourd'hui communément identifié à Mami Wata.

Photographie prise à côté d'un marigot sur l'ancienne route Bambari-Grimari
avril 2006

IV. Le *semalì* : l'initiation de Michel

À Bambari, nous avons interviewé Michel, un ancien *semalì* né en 1937[370]. Michel a été initié à l'âge de treize ans, en 1950. Avec ses camarades de promotion – deux de ses demi-frères – il a passé un mois et demi dans un *bada* apprêté hors de la ville de Bambari. Originairement, ils auraient dû rester dans le camp de Ngakola pour trois mois mais ils ont dû s'adapter à la période des congés scolaires. Par ailleurs, la durée de la *ganza* et du *semalì* aurait dû être la même, trois mois : seulement, notre interlocuteur nous rappelle que si la première est essentiellement liée à la circoncision, qui a lieu dans un camp appelé *aba* où les novices apprennent les techniques de la chasse et de la pêche et à tresser un filet, dans le *semalì* « on offre l'initié, le *ndulu*[371], à un dieu-statue, un *uzu ayo* »[372]. Dans l'initiation de Michel il n'y a pas eu d'inhumation rituelle. En revanche, on lui a montré l'urine et les excréments de Ngakola et il a été oint avec le *folo* que, dit-il, les *gbangava* utilisaient pour soigner les blessures faites aux novices avec les griffes de panthère. Lors des repas, les *ndulu* étaient assis en rond et ils ne se regardaient pas dans les yeux. Chaque *ndulu* prenait un morceau de nourriture ayant soin de laisser toujours quelque chose à manger à ses camarades d'initiation. Au moment de voir Ngakola, un coup de sifflet signalait aux *ndulu* de fermer les yeux et de se jeter au sol. Ngakola – qui parlait avec une voix gutturale que Michel reproduit en se pinçant le nez et en se battant la gorge (et en riant) – appelait chaque *ndulu* avec son nom d'initiation en lui disant de se lever. Sur une large pierre deux statuettes étaient disposées : Ngakola et sa femme Yambissi. Chaque *ndulu* était obligé de regarder les *azu ayo* : les *gbangava* lui disaient « regarde, Ngakola est là, Yambissi est là », et ils lui griffaient le dos. Lorsqu'il revenait au cercle des *ndulu* c'était le tour d'un camarade d'aller voir Ngakola et sa femme. Les *ndulu* ne tenaient dans les mains aucune reproduction de la houe ni un couteau de jet ou une sagaie rituelle[373]. Au moment de la sortie du *bada*, les nouveaux *semalì* regagnaient le village, se couvrant le visage avec leurs mains jointes. Pour les femmes, selon Michel, c'était différent : on tressait une sorte de coiffure qui couvrait le visage, appelée

---

[370] Entretien recueilli le 13 juin 2007 à Bambari.

[371] Le *ndulu*, à la lettre, n'est pas un grade d'initiation mais il indique une personne qui n'est pas initiée à un culte. Rappelons aussi que ce terme ne s'adaptait pas à la *ganza* : dans ce cas les non-circoncis étaient appelés *omvo*.

[372] Nous retrouvons ici l'expression *uzu ayo*, rencontrée dans la description de la statuette du Musée Boganda habillée d'*ẽnge*. *Uzu* signifie « homme » et donc *uzu ayo* est « l'homme de bois » ou « la représentation matérielle des esprits (...) statues plus ou moins complètes » (Tisserant, 1931 : 364). Notons aussi que dans le contexte de la *ganza* le terme *ayo* change radicalement de sens : c'est le « médicament » avec lequel les *ataganza*, les parrains d'initiation, soignent la plaie de la circoncision.

[373] En regardant les objets dans les mains des initiés *semalì* photographiés par Vergiat, Michel dit que ces derniers sont des *ganza*, non pas des initiés à Ngakola.

tɛekra[374] avec laquelle chaque fille sortait du *bada.* Michel ne connaît que trois grades d'initiation : les *ndulu*, les *semalì* et les *gbangava*. Les interdits alimentaires – dont la tortue – concernaient exclusivement les *gbangava*. Ces derniers, lorsqu'ils mangeaient dans la *bada* ne lavaient pas leurs mains mais ils les frottaient avec les feuilles de *tepa*[375] : les *ndulu* ne pouvaient pas les regarder. On leur racontait que c'étaient Ngakola et sa femme Yambissi qui mangeaient.

Quant aux griffes de panthère, selon Michel elles servaient aux *gbangava* pour exécuter leurs victimes, les personnes « turbulentes », les voleurs, les coupables d'adultère. Les *semalì* extrayaient une partie des intestins, ils la coupaient avec les griffes et ils remettaient le reste dans le corps. La victime mourait rapidement et on lui mettait des feuilles de *tepa* dans la bouche[376]. Lorsque les gens retrouvaient le cadavre près d'un centre habité, ils savaient que c'était Ngakola qui l'avait tué puisque aucune blessure visible n'apparaissait sur le corps. C'est à cette occasion que M. Frameau – qui assistait à l'entretien – est intervenu en décrivant la « catapulte » qui projetait le cadavre au centre du village, en ajoutant que le *semalì* « c'était la terreur », au point qu'il n'a pas hésité à rapprocher les *gbangava* des modernes terroristes « que vous avez chez vous » (sous-entendu, en Occident). Lorsque, en conclusion de l'entretien, nous avons demandé à Michel si en définitive le *semalì* était une chose positive ou négative, il nous a répondu : « c'était une formation traditionnelle ».

Des différences importantes s'étalent entre les deux initiations *semalì* que nous avons résumées. Louise a été initiée à Bria tandis que Michel a été initié 200 kms plus au sud, à Bambari. Malgré cette distance, nos interlocuteurs sont d'accord sur le statut et la valeur du culte : vers la moitié du XX siècle le *semalì* était une formation traditionnelle pendant laquelle on apprenait les « choses du pays ». Aujourd'hui c'est une « chose morte », mais ses valeurs

---

[374] Le *tɛekra* est communément utilisé pour couvrir la tête des enfants lorsqu'il pleut. D'après Tisserant : « natte cousue très courte (...) dont les extrémités se relèvent en forme de corbeille (...) sert de corbeille pour mettre la pâte de manioc, de van, d'ombrelle pour les petits enfants » (1931 : 412). M. Victor Madayeka considère le *tɛekra* un produit de vannerie caractéristique des Banda. Il sort cet objet de sa maison et il nous explique : « J'ai gardé ça comme... ça me fait plaisir aussi de garder ça. Je l'ai mis là haut pour garder un peu comme dans les... comment on appelle ça-là... à Bangui, comme dans les musées ! » (Bambari, le 26 mai 2007).

[375] « Herbe de savane ; scitaminée, *Aframomum* sp. » (Tisserant, 1931 : 582). Vergiat signalait la présence de cette plante dans le *bada* de l'association *maoro*, où elle était utilisée pour soigner les blessures des novices, tandis que ses fruits faisaient l'objet d'un interdit alimentaire (1981 : 168 ; 175 ; 177).

[376] Le tradipraticien DG (Joseph Kouadjama, très renommée à Bambari) utilise le *tepa* pour interroger le cadavre lors d'un décès dont il suspecte une origine sorcellaire. Avec l'arbuste *tepa*, auquel on enlève toutes les feuilles sauf une, on tape sur le cercueil ou sur le lit où repose le cadavre : on l'interroge au nom des personnes suspectées d'avoir causé « mystiquement » sa mort. Lorsque le nom du coupable est cité, le cadavre est censé émettre un gémissement. Autrement dit, le *tepa* est l'un des oracles utilisés lors d'un cas de sorcellerie. Toujours selon DG, cette plante peut être utilisée pour se « blinder » contre les sorciers et les métamorphoseurs (entretien recueilli à Bambari, le 29 juin 2008). Le *tepa* jouait un rôle important pendant la *ganza* aussi. Au moment où les jeunes initiés quittaient le *aba* et retournaient au village ils tenaient dans les mains des arbustes de *tepa* (entretien avec Benjamin Togo, né en 1967, village Kada I, le 28 mai 2005).

ont inspiré Louise Eredeyo dans l'éducation de ses enfants et, pour Michel, c'était une « formation traditionnelle ». C'est dans cette forme, parfois ouvertement ambiguë, que le culte de Ngakola est communément décrit dans la Ouaka : un mélange d'admiration nostalgique et de mépris pour le caractère « fétichiste » du culte. Dans ce dernier cas, les récits insistent sur le pouvoir de vie et de mort dont les *gbangava* disposaient par rapport aux initiés aux grades inférieurs et sur les autres membres de la communauté aussi[377]. Louise, on se rappellera, disait explicitement que les *gbangava* : « Ils se rassemblent, délibèrent longuement à ton propos et te tuent absolument ». Nous avons écrit plus haut que nos interlocuteurs ne juxtaposent pas ces deux moments discursifs (la nostalgie et le mépris) : ils les superposent. Ainsi, les mêmes personnes qui décrivent le *semalì* comme une « formation traditionnelle », ajoutent qu'il s'agissait d'une association d'*ayiondro* – de sorciers – et que les techniques *semalì* pour exécuter ceux qui transgressaient les secrets de Ngakola relevaient « de la terreur ».

L'enchevêtrement entre la nostalgie et le mépris – l'appréciation pour la valeur pédagogique de l'initiation et la désapprobation pour sa violence et pour les aspects antisociaux du culte – peut s'appuyer sur certaines similitudes dans les rituels de la *ganza* et du *semalì* que nous avons précédemment analysées. Nous avons écrit que dans les récits actuels, le souvenir du *semalì* rejoint l'initiation à l'âge adulte *ganza*, de façon qu'il n'est pas toujours simple de les distinguer : ce rapprochement des deux souvenirs pose problème dans la mesure où les valeurs ambivalentes – et le mépris – associées au culte de Ngakola se reflètent sur d'autres dispositifs de définition identitaire de l'ensemble ethnoculturel banda.

[377] M. Victor Madayeka explique : « Je vous avais dit que ces gens [les *gbangava*] avaient don de vie et de mort, non ? Donc, pour parler de droit de vie et de mort... c'est après un jugement ! Donc, celui qui t'as dit ça, c'est vrai [il se réfère à nos recherches dans la Ouaka sur la question des *gbangava* et de l'administration de la justice], parce qu'ils jugeaient les gens (...) Parce qu'ils étaient les juges du village... ah oui, oui c'est le Ngakola-là. Donc ils étaient un peu méchants » (Bambari, le 26 mai 2007).

29.

Page manuscrite du Père Charles Tisserant décrivant « Un Bada vu au village moruba de Wombada (1923-1924) (...) Sur le bord du village vers la rivière se trouve l'espace débroussé du bada. Au centre la case du génie Ngakola en pierre à toit conique. On m'a dit pour bien spécifier : "Il n'est pas là, il est dans la brousse" »

Cahier conservé aux Archives de la Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue

V. Discours rhétoriques et stéréotypes : de la disparition des cultes à l'augmentation de « la délinquance »

Les similitudes et le rapprochement entre la *ganza* et le *semalì* émergent clairement dans le passage d'entretien qui suit. Ici, M. Frameau se plaint de la disparition de la *ganza* et évoque les fatigues et les souffrances de la période passée dans le *aba* – le camp des circoncis[378]. Notre interlocuteur cite les *ende*, les adultes qui organisaient les activités dans le *aba*, dont de longues marches pendant lesquelles les jeunes *ganza* devaient apprendre à s'orienter dans la brousse et retrouver le chemin de leur camp :

> « Maintenant ici c'est fini, la *ganza* c'est terminé. Les gens vont à l'hôpital parce que à cause du tétanos, les médecins... ont abandonné cette manière de circoncision-là. La *ganza* c'est de l'éducation militaire. Mais puisque les gens ne vont plus en brousse, c'est terminé. Ce que vous voyez maintenant, les gens ne sont pas poli, [ils] se moquent des affaires... maintenant c'est la délinquance, hein, ils insultent n'importe quelle vieille femme, il y en a qui font tout ça. C'est-à-dire qu'en brousse on nous apprend [on nous éduque]. Pendant la *ganza*, il faut ramper, ramper et ramper et les... les *semalì*-là, les *ende*, s'il prennent une route, alors nous [les initiés] on ne peut pas les côtoyer par la brousse sans être vus [les initiés devaient arriver sur le point d'un rendez-vous avec les *ende* en suivant une autre route et retrouver seuls le chemin pour revenir à l'*aba*] »

Le *lapsus* de M. Frameau – « les *semalì*-là, les *ende* » – est particulièrement significatif. D'un point de vue ethnographique, les *ende* et les *semalì* se distinguaient nettement les uns des autres. Aux premiers, les adultes chargés de surveiller et d'éduquer les *ganza* dans le *aba* de circoncision, on ne peut en aucun cas attribuer les caractéristiques ambiguës des initiés *semalì* – entre d'autres, les fonctions « judiciaires » qui avaient lieu dans l'enclos de Ngakola, et le fait que l'esprit était consulté dans le *bada* par l'intermédiaire du *kadangba*. De la même manière, la communauté des *atara* ne ressemble guère à celle des initiés *semalì* – dont la solidarité repose largement sur la connaissance des *ayo* de Ngakola et sur la maîtrise de leur réversibilité. Ainsi, nos interlocuteurs – et M. Frameau parmi eux – ne nous ont jamais décrit les *ende* comme « des sorciers » ou, plus positivement, comme des personnes douées de pouvoirs et connaissances exceptionnelles, ce qui en revanche est le cas pour les *semalì*[379]. Pour ces raisons, le *lapsus* de M. Frameau est d'autant plus important :

---

[378] Entretien recueilli à Bambari, le 14 juin 2005.

[379] Ainsi, l'alternance de similitudes et de différences entre *semalì* et *ganza* ne doit pas faire oublier qu'aujourd'hui les deux rites font l'objet de discours et d'appréciations très différents. Il s'agit d'un aspect important que Maryse Raynal, dans son étude sur le phénomène criminel en Centrafrique, sous-estime. Cet

l'initiation à l'écart du village (dans le *aba* pour la *ganza*, le *bada* pour le *semalì*), les épreuves physiques, la présence des adultes qui formaient les jeunes et leur transmettaient des valeurs ce sont des éléments qui dans le passage cité s'entremêlent pour composer un souvenir marqué d'un fort regret[380]. Aujourd'hui – sans la *ganza* et sans le *semalì* – les jeunes insultent les personnes âgées, les gens ne sont pas polis : « maintenant, c'est la délinquance ». Autrement dit, M. Frameau évoque ici un problème de « désordre social » : le choix du mot « délinquance » n'est certainement pas casuel et il ne doit pas être interprété comme une lamentation générique sur le manque de politesse des jeunes ; au contraire, il marque une prise de position très nette et un jugement « de valeur » sévère.

> « Autrefois, quand on circoncisait les garçons, il y a un camp à l'écart du village, là-bas on leur apprenait la chasse, on leur apprenait la pêche, on leur apprenait... la vie d'homme ! Bon, maintenant ce cas-là n'existe plus (...) En milieu banda quand tu circoncis ton enfant tu ne dois pas faire l'amour, et puis il y a certaines espèces de... tu ne dois pas manger le poisson, par exemple, jusqu'à que la plaie [de la circoncision] se soit cicatrisée. Et quand tu ne le fais pas, un malheur qui arrive dans le village, ou dans la famille, on dit que c'est le *ãngwa*, on appelle ça *ãngwa*, c'est parce que tu n'as pas respecté les rites... Le malheur, c'est l'*ãngwa* : souvent c'est un accident de chasse ou un accident de circulation qui t'arrive (...) Chez nous, l'initiation a plusieurs phases, il y a certaines phases qui n'existent plus maintenant... Autrefois il y avait ce qu'on appelle... nous avions un dieu, le Ngakola. Si tu as déjà été circoncis, tu as déjà passé la phase de *ganza*, et que tu es un peu turbulent, les gens s'arrangent pour terminer ton initiation, on te rappelle dans le *semalì*. Le *semalì* c'est ce qu'on appelle le chrétien à Ngakola, c'est le dieu banda. Puisque tu as déjà passé la phase de *ganza*, tu reviens pour passer le *semalì*... »

Aujourd'hui dans la Ouaka, la disparition de la *ganza* et du *semalì* est l'objet d'une lamentation que nous définissons comme rhétorique. Il s'agit d'un discours essentiellement formel, qui ignore les différences profondes entre les deux initiations, qui, en reprenant les mots de Pierre Vidal (1976 : 182-183), concernaient la partie « théosophique » du culte de

---

auteur aboutit à une formidable confusion entre le culte *semalì* et l'initiation *ganza* (1994 : 165-173). Le plus souvent, Marise Raynal mêle des références à la « bibliothèque coloniale » avec des témoignages recueillis personnellement en Centrafrique, où elle a enseigné de 1978 à 1986 à la Faculté de Droit de Bangui. Dans son étude, il est difficile de distinguer ce qui relève de l'ouï-dire et des souvenirs des interviewés d'un côté, de l'observation directe sur le terrain et de la reconstruction ethno-historique de l'autre.

[380] Pour Mme Joséphine Yashe Yambo, née en 1925, on amenait les *ganza* dans le *aba* à cause de leurs « insolences », en sango *zônga.* Ainsi, après l'opération d'excision, on lui a enseigné un chant sur le *mbana*, le « mauvais service » ou le service que les parents demandent à leurs enfants et qu'ils refuseraient d'accomplir (Bakala, le 21 juin 2005).

Ngakola[381]. Nos interlocuteurs expriment leur regret pour la disparition des valeurs pédagogiques de la *ganza* et du *semalì* et une forte préoccupation pour le désordre social qui se serait substitué à ces valeurs : la diffusion de la délinquance, des enfants « turbulents », l'effacement de l'éducation à « la vie d'homme ».

Il ne suffit pas de dire que les témoignages présentés dans ces pages expriment, parfois de manière contradictoire, des ambivalences qui fluctuent entre le regret et le mépris, l'admiration et la condamnation. En effet, il faut interroger l'origine de ces « contradictions » et de cette ambivalence qui possède elle-même une certaine force analytique, un pouvoir performatif : elle « signifie » quelque chose à travers ce que nous appelons, avec Michael Herzfeld (1992), « la pratique des stéréotypes ».

VI. « La pratique des stéréotypes »

Dans les récits que nous avons présentés, on l'aura remarqué, les *gbangava* apparaissent aujourd'hui comme des figures imprécises et nébuleuses. Malgré les souvenirs de Louise Eredeyo et de Michel, l'image que nous pouvons nous former des « dépositaires des secrets et des charmes les plus puissants » (Daigre, 1931-1932 : 677) ne diffère pas sensiblement du souvenir littéraire évoqué par Félix Éboué lors d'une rencontre de francs-maçons. Sur le terrain, tandis que nous avons pu enregistrer les noms de certains *ayigbenge*, les *semalì* que nous avons rencontrés se présentent toujours comme des « initiés », jamais des « initiateurs ». Le « lieu » heuristique à partir duquel nos interlocuteurs décrivent l'initiation *semalì* se caractérise par la rupture de la logique autoréférentielle qui « consiste à engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit » (Andras Zempléni, cité in Houseman, 2008 : 10).

Autrement dit, nos informateurs ont soit seulement entendu parler du culte de *semalì* (et des victimes « éventrées » par les *gbangava*), soit ont été initiés à Ngakola mais la rentrée scolaire, la religion catholique, « la modernité » les ont empêchés d'accéder aux grades supérieurs[382]. Plusieurs raisons peuvent expliquer ces faits, dont, bien sûr, une certaine

---

[381] Évidemment, il n'est pas question de donner un jugement de valeur sur les opinions de nos interlocuteurs, mais de dégager de leurs stratégies discursives ce que – avec Austin – on peut qualifier d'une majeure ou mineure force « performative » des récits analysés. L'ouvrage de référence du philosophe John L. Austin est *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

[382] La rentrée scolaire c'était l'explication donnée par Michel. La religion catholique (*œpwe nzapa*, la parole de Dieu) a été citée par Louise Eredeyo. Quant à la modernité, voir le passage suivant : « Là vraiment c'est des initiatives de nos ancêtres, auparavant. Mais nous, comme nous sommes dans la modernité-là, nous avec nos fils,

réticence envers nos questions et le fait qu'avec le temps les témoins directs des événements qui nous intéressent se raréfient. Cependant, nous proposons une autre explication aussi.

Dans la Ouaka, la figure du *gbangava* correspond à un stéréotype qui appartient plutôt au monde de l'imaginaire qu'à celui des figures historiques comme l'*eyigbenge*, l'*eyiogo* et leur « équivalent » colonial, le *makonji*. À la différence de ces derniers, en outre, le stéréotype du *gbangava* n'est pas en premier lieu l'objet d'un souvenir mais le produit d'un travail de l'imaginaire – ce qui ne signifie pas qu'il est une « invention » *tout court*. Le stéréotype n'est ni une image de fantaisie ni une façon de parler inoffensive : au contraire, il s'agit d'un outil discursif dont la violence « réductrice » intervient dans des situations où des identités sont mises en question (Herzfeld, 1992 : 67). Dans le stéréotype de l'initié *semalì*, donc, nous reconnaissons en premier lieu l'indice d'un problème d'« identité », dans la mesure où cette dernière se définit aussi à partir du rapport que les Banda instituent avec leur propre tradition. Le stéréotype, en effet, existe seulement à l'intérieur d'une relation « à autrui » : « Les stéréotypes sont des unités de discours standardisées et de schèmes de représentations comportant un double contenu d'information et d'évaluation dans le rapport à soi et aux autres » (Martinelli, 1995 : 367). La dimension expressive du stéréotype « prive activement l'« autre » d'une certain attribut » (Herzfeld, 1992 : 67) : le stéréotype a donc à voir avec l'absence « d'une propriété supposée désirable » (ibid.) et inscrit la question identitaire dans la dialectique de la présence et de l'absence, de l'attribution et de la soustraction de qualités.

Pourtant, diversement des stéréotypes « politiques » et des rapports bureaucratiques étudiés par Herzfeld, nos interlocuteurs parlent en dernière instance d'eux-mêmes, dans la mesure où ils évoquent l'initiation banda, les aïeux, *manderœ* et, dans les mots de Louise Eredeyo, *a banda ne* – « ces banda-ci ». Autrement dit, l'« autre » qui est privé d'un certain attribut est « l'homme (ou la femme) banda » du passé. Dès lors nous nous intéressons à la façon dont le stéréotype de l'initié banda a été forgé, aux « propriétés supposées désirables » dont cette image stéréotypée dénonce l'absence et, finalement, aux origines historiques de cette figure rhétorique.

---

avec nos choses très modernes-là, donc on n'a pas besoin de faire ça », (Kamba, né vers 1970 : entretien recueilli à Bakala, le 21 juin 2005).

30.

Costume de néophyte Semalì-Ngakola à la sortie de l'initiation (Manja)

A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

VII. Les stéréotypes : des *semalì* rusés et des Banda naïfs

On se souviendra ici de la description publiée par le Père Daigre et citée dans l'article de F. Éboué sur le sociétés secrètes banda. Le culte de Ngakola y était présenté comme une supercherie, organisée par de vieux affamés qui « se font livrer poules et cabris (...) très heureux de se payer ainsi de bons repas à la santé des naïfs qui s'y laissent prendre » (1931-1932 : 679). Avec l'intimidation du « bras vengeur » de Ngakola qui pourrait planer sur le foyer domestique, les anciens lorsqu'ils avaient « faim de viande » arrivaient à convaincre « l'épouse, crédule et craintive » de leur préparer un bon repas. Dans le *bada*, lors des initiations : « En présence du sorcier, les initiés se tenaient prosternés (...) Les cris des prétendus Mânes étaient poussés par leurs défenseurs eux-mêmes, *en se bouchant le nez et en se frappant la gorge de façon à émettre des sons entrecoupés* (Daigre, 1947 : 87 ; nous soulignons[383]). On peut mesurer l'influence de cette description à partir du passage qui suit, dans lequel, au lendemain de notre première arrivée à Bambari, un ancien maire de la ville nous a décrit le culte *semalì* dans ces termes[384] :

> « Ngakola... c'est un être que, bon, des fois il lui faut tuer un poulet et quand ça ne lui va pas, il jette un mauvais sort sur les gens. Mais à proprement parler ce sont les hommes qui se concertent parce qu'ils ont besoin de manger, hein, ils ont besoin de manger, ils se concertent. Bon, il y a un qui va là-bas dans le coin préparé pour eux [le *bada*]. Parce que quand c'est la femme qui prépare à manger, s'il y a un poulet tué à Ngakola... présenté à Ngakola, c'est pas tout le monde qui mange ça. Ni tes enfants, ni ta femme ! Ta femme qui prépare le poulet n'a pas besoin de goûter pour voir s'il y a du sel ! Ah non ! Non, elle ne peut pas[385]. Autrement dit (...) Ngakola c'est qui ? Mais c'est l'homme qui raconte des histoires pour manger ! Et il appelle ainsi, il appelle ainsi ceux qui ont été initiés on les appelle des... des *semalì*, *semalì* ce sont des gens de Ngakola ! »

Jérôme Enji Graken, né vers 1924, répète le même stéréotype[386] :

---

[383] Vergiat écrivait : « Dans des associations secrètes les mânes sont figurés par d'anciens initiés qui, pour effrayer les profanes, reproduisent leur cri en faisant tournoyer dans l'air une plaquette de bois fixée à l'extrémité d'une ficelle, ou en se pinçant le nez et en se frappant la gorge avec la tranche de la main droite, en proférant des cris d'une voix de ventriloque » (1981 : 60).

[384] Entretien avec M. Gonemonzou, le 17 mai 2005. À noter que notre interlocuteur – qui avait été prévenu de notre visite – nous attendait dans la cour de sa maison où, sur une tablette, il avait apprêté une copie de *Peuple d'autrui*.

[385] L'allusion aux interdits alimentaires est un thème important dans la construction du stéréotype de l'initié *semalì* auquel nous sommes intéressés. Les interdits alimentaires, dont l'importance était soulignée dans certains témoignages cités plus haut, deviennent maintenant un des escamotages adoptés par les *semalì* pour bouffer « à la santé des naïfs qui s'y laissent prendre », selon les mots du Père Daigre.

[386] À Bambari, le 20 mai 2005.

> « Je ne faisais pas ça, j'étais encore enfant, moi je refuse ça (...) En ce qui concerne le *bada*, ils font la chose de bois, ils taillent le bois, ils oignent le bois, tout ça là ils disent c'est *semalì*. Tout ça-là, (...) ils fabriquent une petite hutte comme ça, ils la fabriquent dans la brousse. S'ils tuent un poulet, ils préparent la boule en disant que c'est Ngakola qui en a besoin, les grands vont là-bas pour manger ça »

Au village Kada I, Rémy, âgé de 59 ans et originaire de Moruba[387], revient sur l'attitude égoïste des *semalì*, qui mangeaient « en secret »[388] et à l'écart des gens du village :

> « Bon, ils allument le feu pour prendre les animaux [ils vont à la chasse en allumant des « feux de brousse »]. Ils disent que c'est le feu de Ngakola. Ils tuent beaucoup d'animaux, mais ils enlèvent seulement le foie. Ils prennent tout ça, ils vont préparer dans la maison dans la brousse, la maison de Ngakola-là (...) Bon, la chose qu'ils ont préparée, ce n'est que les gens qui sont entrées dans le Ngakola qui en mangent. Ngakola, tu ne vas pas le voir avec tes yeux. (Ce sont) Les gens qui disent la politique pour manger les choses des autres[389]. Par exemple toi, si tu as chassé une tortue et qu'ils t'on vu, la nuit ils mettent leur main sur le nez [en parlant, Rémy pince son nez avec une main et avec l'autre il bat sur sa gorge] : « Hein, hein Rémy ! Tu as pris une tortue ! Donne-la à Ngakola ! ». On t'appelle avec ton nom (...) Ils crient dans tout le village. Bon il y a un remède, le remède-là on l'appelle *miya ngala* [le gui de *ngala*, euphorbiacée, arbre de galerie]. Bon, si tu n'amènes pas la tortue [si tu ne l'offres pas aux *semalì*], ils le prennent [le *miya ngala*] ils le courbent : alors la maladie t'attrape. Si on le casse, tu meurs. Si on plie ça doucement, et que tu apportes la tortue, alors ils ramènent ça à la place, il n'y a pas de problème [tu es guéri] »

---

[387] Kada I se trouve sur une ancienne route Bambari-Grimari. Moruba est un gros village, 18 kms au nord de Bakala.

[388] En commentant le récit d'initiation de Michel nous avons écrit que souvent on fait allusion aux interdits alimentaires pour corroborer cette vision stéréotypée des *semalì*. Ainsi, par exemple, M. Frameau nous disait que : « Chez nous il ne faut pas manger l'écureuil, l'écureuil qu'on appelle *bada* en banda, alors c'est là une chair très succulente ; la chair de la tortue c'est réservée à Ngakola. C'est le Ngakola qui doit manger la tortue. C'est le Ngakola qui doit manger le gros lézard qu'on appelle scolopendre, c'est la famille des caïmans, crocodiles, très excellent. Tout ça c'est destiné à Ngakola. Et les Ngakola ce sont les hommes-là, les *semalì* qui se cachent là-bas pour manger ces bonnes choses, voilà tout ça » (Bambari, le 14 juin 2005).

[389] L'expression « faire (ou dire) la politique » signifie « tromper ». Souvent, l'allusion à la politique est délibérée et prégnante : par exemple, M. Jérôme Enji Graken, dont nous venons de citer le témoignage, évoque la figure de Tere, le *trickster* banda, dans ces termes : « Tere, Tere, toujours Tere dans le discours banda. Qui est-ce qui sait qui est Tere ? Tere c'est comme quelqu'un très fort, comme dieu, et les gens disent qu'on ne le voit pas. Tere fait toutes les choses, il a une sorte de pouvoir, comme dieu. À cette heure-là, il a déjà pris son chemin [il s'en est déjà allé], c'est le chemin de Tere que l'eau prend pour s'en aller. Mais on n'a pas vu Tere avec les yeux. On dit qu'il y a une trace dans la politique, c'est pour ça qu'ils montrent la parole de Tere dans la politique ». La « trace de Tere » rappelle la légende selon laquelle il serait impossible de voir Tere, qui disparaît en laissant seulement ses empreintes sur le sol. C'est certainement à cette empreinte que les informateurs de Tamara Giles-Vernick font référence en l'associant, cependant, à Caïn et non pas à Tere : « The hunters with whom I visited Madoungou, for instance, told me of a lateritic area in the distant bush that contained a single human footprint. The footprint was that of Cain, who spent his life as a "restless wandered on the earth" for killing his brother » (1996 : 267). Ce rapprochement entre Tere et Caïn mériterait des recherches plus approfondies.

Enfin, à Bambari, M. Frameau reprend les mêmes arguments et les gestes aussi :

> « Le Ngakola c'est une société secrète pour bouffer les gens, et c'est tout (...) Vous savez, les Zandé, ça a à faire avec le Yanda, ça veut dire société secrète, voilà. Et Yambissi c'est la femme de Ngakola (...) C'est comme les catholiques, ils invoquent [le Christ] par l'intermédiaire de Marie, la mère... Chez vous, en Occident, c'est ça. Alors, Yambissi est la femme de Ngakola. Alors, lorsqu'on n'arrive pas à obtenir la guérison et qu'on ne demande pas directement à Ngakola, bon, on passe par l'intermédiaire de sa femme, qui est Yambissi (...) Tandis que Ngakola c'est l'organisation secrète des hommes-là. Les *semalì*, les adeptes de Ngakola, c'est eux qui se transforment pour se boucher le nez comme ça [pour imiter la voix de Ngakola, il pince son nez avec une main et avec l'autre il bat sur sa gorge] Ce sont les *semalì* ça. Eh, ça a presque disparu, mais certains... parce qu'on connaît tellement de secrets, et puis avec ces *urukuzu*, les métamorphoseurs-là, le machin qu'ils inventent maintenant, ça a presque disparu le *semalì* : vous parliez de Somalie, de la côte, vous disiez que vous êtes italien... »

Dans les récits sur le *semalì*, le recours systématique à la « pratique des stéréotypes » introduit la lamentation pour l'abandon des anciens cultes banda et l'effacement de leurs fonctions pédagogiques. Souvent, comme c'est le cas avec M. Frameau, ce sont les mêmes personnes qui tiennent ces deux discours – en entremêlant les deux moments discursifs. Le stéréotype en question trace le portrait du *semalì* comme d'un vieux éternellement affamé, qui trompe sa femme, ses enfants et tous les non-initiés pour « bouffer » de bons repas dans son refuge dans la brousse. Cette description est manifestement empruntée aux écrits du Père Daigre qui, à travers les missionnaires et les écoles catholiques, ont fait pour des décennies l'objet d'un procédé de *feedback* considérable[390]. Cependant, la large diffusion du stéréotype, l'influence de la mission catholique et de son emprise sur l'instruction centrafricaine[391] ne

---

[390] Outre les publications du Père Daigre, nous citons de nouveau le document dactylographié « Historie du pays de Bambari », écrit par un certain Jean Morokamba: le Père De Banville a inclus ce texte dans son *Ouaka 1900-1920*. L'auteur de ce texte écrivait le 29 novembre 1955 : « Dans chaque village, les chefs et les adultes initiés s'arrangeaient un endroit appelé en banda « bada », consacré à Ngakola, où ils mangeaient de bonnes nourritures interdites aux femmes et aux enfants. Personne ne devait en livrer les secrets. Certains initiés imitaient la voix de Ngakola, et exigeaient de la nourriture, un gros coq par exemple ; en entendant cela les femmes et les enfants avaient très peur et obéissaient tout de suite à cet ordre ».

[391] Sur le rapport entre éducation et missions en RCA à l'époque coloniale : « ...since the MESAN government came to power in 1957, subsidies to mission schools have been substantially increased (...) After the former priest, Boganda, became active in Oubanguian politics, these allocations were greatly increased and, with them, attendance at mission schools » (Thompson et Adloff, 1960 : 284). En 1962 le gouvernement centrafricain a choisi d'unifier les écoles d'état et les écoles privées, catholiques et protestantes : la loi nº 62/316 du 9 mai 1962 a proclamé l'unification de l'enseignement en RCA et le décret nº 63/071 du 15 février 1963 a institué l'enseignement d'État dans le pays (AGCdSE, Fond de Banville documents 23.4 et 23.6). « Le mot « unification » dans le texte de la loi était pratiquement l'euphémisme de « nationalisation ». Cette mesure privait l'Église catholique d'un champ d'apostolat qu'elle avait toujours privilégié et qui avait fait ses preuves

peuvent expliquer qu'une partie du « succès » de ce dispositif discursif – ce qui fait qu'aujourd'hui nos interlocuteurs continuent de le répéter d'une manière obsessionnelle. Autrement dit, nous devons interroger la façon dont cette figure a agi (et continue à agir) sur l'imaginaire banda de la sorcellerie.

VIII. De la dérision comme mode d'imposition de la « vérité » missionnaire

Nous pouvons reprendre maintenant les observations de Florence Bernault à propos des dispositifs idéologiques et lexicaux à travers lesquels les Missionnaires spiritains abordèrent les croyances indigènes en Afrique équatoriale. Si, comme nous avons vu dans le chapitre précédent, les Missions « ne dramatisèrent pas le fétichisme comme (...) une emprise satanique inséparable de l'ordre spirituel local » (Bernault, 2009 : 755), c'est dans une autre direction qu'il nous faut rechercher les raisons de la « performativité » du stéréotype *semalì*. Plus précisément, nous prêtons attention au paternalisme, au mépris et à la dérision – ici conçus comme des stratégies auxquelles les missionnaires et les administrateurs firent recours dans leur projet de perfectionnement et de domination de la population banda.

Elikia M'Bokolo a défini la politique de Félix Éboué en Afrique équatoriale comme « un mélange de paternalisme et de clairvoyance politique » (1981 : 394 ; sur les écrits ethnographiques d'Éboué à l'époque de ses séjours oubanguiens, de L'Estoile, 2000 : 303-305). Les lettres de Barthélémy Boganda écrites de la Ouaka – que nous avons déjà analysées – démontrent que l'abbé partageait avec d'autres religieux catholiques un mélange de paternalisme, de supériorité et de dérision par rapport aux croyances « indigènes ». Dans la correspondance du futur Président centrafricain, ces trois attitudes aboutissaient à la description du « fétichisme » banda comme d'une « monstruosité ». Dans l'ensemble, ces opinions participent de ce que Valentin Y. Mudimbe a appelé *the authority of truth*, l'élan de la conversion qui passerait par la régénération culturelle et socio-politique, le progrès économique, la salvation spirituelle des populations africaines (Mudimbe, 1988 : 47). Autrement dit, le « perfectionnement » de l'homme banda, prôné par Boganda dans sa correspondance des années 40.

Selon le philosophe camerounais Eboussi-Boulaga (cité in Mudimbe, ibid. : 51-52 ; voir aussi Tonda, 2005 : 131) l'imposition de cette vérité – qu'on qualifie d'autoritaire – se fit

---

dans la formation des anciens cadres du pays » (Kinata, 2008 : 562). À propos de l'organisation de l'instruction avant et après l'Indépendance, voir aussi Eggen (1976 : 9, 36/a-f).

aussi à travers la dérision des croyances locales et la ridiculisation des divinités indigènes. Bien que, à la lettre, Ngakola ne puisse pas être défini une « divinité », ce dernier est précisément le cas du *semalì* : sans insister sur les passages déjà cités, on remarquera l'attitude « paternaliste » du Père Daigre (« Un vieillard m'avouait un jour confidentiellement son stratagème qui est aussi celui de tous les vieux *sémalé* », 1931-1932 : 679) qui put démasquer la « tricherie » qui soutenait le culte de Ngakola en vertu de la confidence qu'il aurait créée avec les vieux *semalì*[392].

Pourtant, en peignant la scène de l'épouse crédule, du néophyte craintif et du vieux affamé et rusé, les religieux ont forgé une figure qui est parmi les plus performatives de l'imaginaire banda. Si Boganda se proposait de substituer au « fétichisme » de Ngakola celui des croix et des médailles représentant le Christ – en réitérant l'un des aspects du contentieux matériel dont Tonda a fait une de ses thèses (2005 : 127) – les mots du Père Daigre semblent avoir créé une figure qui a largement dépassé les intentions initiales des religieux européens.

Ce stéréotype, réapproprié par la population elle-même, est devenu une image puissante qui aujourd'hui incarne non le « fétichisme » des aïeux dans l'acception « souhaitée » par les missionnaires catholiques, mais bien plus leur culpabilité qui consisterait à n'avoir pas transmis leurs *ayo*/fétiches aux générations suivantes. En créant ce genre de stéréotype (le *semalì* comme un vieux, rusé, malin, affamé, qui trompe ses enfants et ses femmes, qui mange pendant que les autres jeûnent[393]), les religieux catholiques ne considéraient pas la force épistémique de l'image qu'ils étaient en trains de forger. Le stéréotype, qui se nourrit de préjugés mais qui ne coïncide pas entièrement avec ces derniers, possède un versant « performatif » qui agit à l'opposé de l'effet dérisoire recherché par certains auteurs de la bibliothèque coloniale. Pour tout dire, le stéréotype du vieux *semalì*

---

[392] Probablement, l'une des critiques les plus sévères à ce type de discours provient du Père Tisserant auquel, on l'aura compris, nous reconnaissons une remarquable sensibilité anthropologique. Dans une des lettres adressées à A. M. Vergiat (1934 ?) et conservées aux AGCdSE dans la chemise 2D71.3b4, Tisserant critique sévèrement Félix Éboué, au sujet du geste de se pincer le nez et se battre la gorge pour reproduire la voix de Ngakola ; nous avons vu que la description était proposée dans la même période par le Père Daigre que, pourtant, Tisserant ne cite pas : « Là encore M. Éboué me paraît être bien superficiel car il dit que le cris des mânes est produit en pinçant le nez et en frappant de la tranche de la main sur la gorge : c'est ainsi que je l'ai vu reproduire ; mais certains faits (...) semblaient prouver que par un certain exercice, des individus la produisent à la façon des ventriloques ». En réalité il n'est pas clair à qui seraient adressés ces remarques du Père Tisserant : en effet, dans son livre sur *Les peuples de l'Oubangui-Chari*, publié en 1933, Éboué écrit explicitement que les *gbangava* étaient de préférence des ventriloques (1933 : 61). Quoi qu'il en soit, le geste décrit doit être considéré lui aussi comme une « réduction » d'un apparat gestuel plus complexe, dont évidement dans le souvenir de nos interlocuteurs ne reste plus rien, puisque dès que l'on veut décrire Ngakola ils pincent leur nez et battent leur gorge pour nous faire écouter la « fausse » voix de l'esprit. Sur l'importance de *Les peuples de l'Oubangui-Chari* pour la politique coloniale en Afrique équatoriale française, voir surtout de L'Estoile (2000 : 303-305).

[393] On remarquera dans ce stéréotype certains traits en commun avec les descriptions les plus communes des sorciers en Afrique centrale. Nous reviendrons sur cet aspect.

affamé a échappé des mains des missionnaires catholiques qui l'ont forgé, et il s'est retourné contre le « projet d'ingénierie sociale » (Cooper, 2004 : 23) à travers lequel ces derniers poursuivaient le « perfectionnement » de l'homme banda.

IX. « Manger les (choses des) autres » : du *semalì* à la sorcellerie

Puisque nous avons dit que la puissance performative des stéréotypes banda a dépassé les intentions des missionnaires dans la Ouaka, et que nos interlocuteurs parlent à partir d'un « lieu expérientiel » caractérisé par la rupture de la logique autoréférentielle qui préside au processus initiatique (Houseman, 2008), nous sommes obligés de nous demander d'où procède la persistance de ce stéréotype, quelle est la rupture par rapport à l'ethos missionnaire, et quels sont les usages que nos interlocuteurs font de ces images. Revenons brièvement au terrain.

À première vue, les mots de nos interlocuteurs reprennent les pages de Daigre – ici assumées en tant qu'exemple de l'*authority of truth* missionnaire dont la dérision, selon Eboussi-Boulaga, est une composante centrale. Les gestes aussi sont les mêmes : pincer son nez, battre sa gorge avec la main et reproduire ainsi la « fausse » voix gutturale de Ngakola, ce qui ne manque pas de faire rire tous les présents (nous compris). Pourtant, ce rire trahit une certaine inquiétude, il participe d'une situation discursive dans laquelle le non-dit est aussi important que les mots prononcés. Comme Herzfeld a écrit, le stéréotype prive « l'autre » – l'initié *semalì* en l'occurrence – de ses attributs de crédibilité, d'autorité et de force (1993 : 67). Ainsi, le stéréotype « souligne toujours l'absence d'une propriété supposée désirable » (ibid.). Autrement dit, ce dispositif discursif voudrait effacer des attributs dont, pour le fait même qu'il essaie de les « annuler », il reconnaît implicitement la force. La dérision se rétorque alors contre l'*authority of truth* du discours missionnaire. Quelle est la qualité « désirable » dont les Banda dénonceraient l'absence en recourant au stéréotype du *semalì* ? La réponse doit être recherchée parmi les nuances et dans certains détails lexicaux des récits cités plus haut.

Lorsque nous nous sommes attardés sur le « tribunal de Ngakola » et la catapulte *semalì*, nous avons vu que les initiés sont définis parfois comme « des terroristes », d'autres fois comme « un peu méchants » (M. Victor Madayeka, à Bambari, le 26 mai 2007). Si le premier terme renvoie directement à l'actualité, le deuxième possède une histoire plus longue. À la suite de ses recherches des années 70, Eggen écrit que la ville de Bria – le chef-lieu de l'industrie diamantifère de l'est centrafricain en plein « pays » banda – « fourmillait »

d'objets magiques et d'oracles grâce auxquels les gens espéraient se mettre « à l'abri des malfaiteurs « méchants », méchant étant l'adjectif couramment utilisé pour qualifier le caractère sorcier » (1979 : 187). Ngakola est « l'homme qui raconte des histoires pour manger » (selon M. Gounoumoundjou), ou ce sont des vieux qui « ont faim de viande » (selon le Père Daigre, 1931-1932 : 679) : mais le sens de cette « expression indigène » (ibid.) ne coïncide plus avec les poulets et cabris dont le religieux français écrivait, pour rejoindre entièrement l'imaginaire de la sorcellerie[394]. Les *gbangava* sont « affamés » dans le sens exprimé par Jérôme Enji Graken : ce sont « les gens qui disent la politique pour manger les choses des autres ». M. Frameau reprend cette opinion et la renforce lorsqu'il explique que « Le Ngakola c'est une société secrète pour bouffer les gens. C'est tout ». En Afrique équatoriale, on ne peut pas citer « la politique » et « le ventre » sans mentionner le dernier élément de ce triptyque : la sorcellerie. Entre « la politique du ventre », et la sorcellerie comme « viande des autres »[395], les choix lexicaux de M. Enji Graken et de M. Frameau sont loin d'être casuels[396] et ils inscrivent le souvenir de l'association de Ngakola dans l'imaginaire du cannibalisme sorcellaire, de la manducation sorcière, du ventre et de l'indigestions (Tonda, 2005 : 205-207 ; voir aussi Yengo, 2004 : 165-166) comme signes de la puissance qui se (ré-) génère en s'appropriant les biens et les forces d'autrui. « La croyance à la sorcellerie », comme Tonda écrit, « est cette croyance dont le principe est la *faim*, *et plus encore*, *la faim cannibale* : le sorcier a toujours faim, c'est pourquoi son identité est celle de celui qui « mange » les corps des gens, mais aussi les choses, dont l'argent, les marchandises ou « choses des Blancs ». Les missionnaires ont été les premiers à avoir donné un nom à la puissance précoloniale incarnant ce schème de la faim cannibale et censée diriger la vie des Africains : le *Dieu du ventre* » (2005 : 20).

---

[394] Nous avons écrit que le Père Daigre n'a pas fourni de précision sur la « faim de viande », l'« expression indigène » que les *semalì* auraient utilisé pour se faire préparer de « bons repas ». Pourtant, dans une page de *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution (1900-1940)*, le religieux français s'attardait sur la description de l'anthropophagie, qu'il reconnaissait être une pratique dont la diffusion avait été largement surestimée par les premiers voyageurs dans la région : « De temps en temps on signale encore des cas de cannibalisme, mais c'est le fait de déséquilibrés ou de maniaques. J'assistais un jour un condamné à mort. Il s'agissait d'un jeun homme coupable d'anthropophagie (...) Il tuait, me disait-il, parce qu'il avait faim de chair humaine... » (1947 : 67).

[395] Nous croisons ici les sous-titres de *L'État au Cameroun. La politique du ventre* de Jean-François Bayart et de *Sorcellerie et modernité en Afrique. La viande des autres* de Peter Geschiere.

[396] Sur la prégnance de cette image, lire aussi Joseph Tonda : « Les missionnaires ont été les premiers à avoir donné un nom à la puissance précoloniale incarnant ce schème de la faim cannibale et censé diriger la vie des Africains : le *Dieu du ventre* (...) Le Dieu du ventre s'inscrit ainsi dans une vision occidentale des rapports entre le corps et l'âme (...) Les Africains seraient dans cette perspective, les sujets sociaux du dieu du mal, ami du corps et de la matière. C'est dans cette même perspective que Charles de Brosses a défini le « fétichisme », c'est-à-dire la religion (...) caractérisée comme non intellectuelle, résultant d'un « procès purement aveugle, impulsif, affectif (...) n'exprimant (...) jamais aucun discernement » (2005 : 21).

Les initiés à Ngakola auraient pu se transformer (selon M. Frameau « les adeptes de Ngakola, c'est eux qui se transforment »), plier le *miya ngala* pour tuer une personne, et le redresser pour la guérir (selon Gérôme Enji Graken). Progressivement, les *semalì* – qui « bouffent les gens » – deviennent des sorciers modernes. M. Frameau l'affirme explicitement : « Ce sont les *semalì* ça. Eh, ça a presque disparu, mais certains... parce qu'on connaît tellement de secrets, et puis avec ces *urukuzu*, les métamorphoseurs-là, le machin qu'ils inventent maintenant ça a presque disparu ». Les *urukuzu*, les métamorphoseurs qui transformeraient les hommes en bêtes de somme et qui sont accusés quotidiennement d'être à l'origine des cas de sorcellerie dans la Ouaka, auraient perfectionné « le secret » qui était déjà des initiés *semalì*, et ils auraient pris la relève de ces derniers.

Ce souvenir réinventé (toujours basculant entre l'appréciation, la lamentation et la condamnation explicite) possède un *analytic power* qui, comme écrit David Pratten à propos des sociétés d'hommes-léopards du Nigeria, « not only concerns the degree of fit between what happened and received narratives about the past, but also points us to examine *the management of meaning*. *The relationship between memory and history in this context is a productive one and is fraught with echoes, tension and contradictions*. It is important therefore to emphasise the mutuality of memory and history rather than their opposition » (2007 : 339-340 ; nous soulignons).

Les *gbangava*, et, plus en général, les aïeux, maîtrisaient des *ayo* bien puissants. Dans les mots de nos interlocuteurs, le stéréotype souligne l'absence d'une qualité qui est « désirable » dans la mesure où elle rappelle le principe de réversibilité des *ayo*, et dont la force et l'autorité non seulement ne sont pas en discussion, mais elles se retrouvent renforcées par le recours au stéréotype même.

Le rapprochement entre les initiés aux anciens cultes et les sorciers modernes n'est pas exclusif des Banda. Ce rapprochement peut s'appuyer sur la polysémie implicite dans l'expression « manger les (choses des) autres » (Pratten, 2007 : 228), qui renvoie à son tour aux usages émiques du mot « politique » (déjà mentionnés plus haut) et à la théorie de la sorcellerie comme organe abdominal.

X. Des géographies imaginaires : l'espace de la dépossession

On se rappellera ici des souvenirs de Louise Eredeyo, selon laquelle son initiation à Ngakola s'était déroulée *le gbakó*, « dans la forêt ». Malgré le rapprochement des fonctions

pédagogiques, voire une certaine confusion entre le *semalì* et la *ganza*, le choix du mot *gbakó* marque une différence importante par rapport à la cérémonie de la circoncision. Cette dernière avait lieu à l'écart du village[397], tout comme le *semalì*, mais dans un camp (le *aba*) que nos interlocuteurs situent *male gusu*, « dans la brousse »[398]. Dans les récits que nous avons cités, la brousse et la forêt composent avec le lieu habité (le village ou la ville, *kodoro*[399] en sango) une géographie du souvenir à l'intérieur de laquelle agissent des figures stéréotypées – le *gbangava*, le sorcier, le métamorphoseur/*urukuzu*. M. Bloch (1995) écrit que « la topographie, lorsqu'elle est (...) lourde d'histoire, est une composante particulièrement signifiante dans la mesure où elle permet au sujet de se réapproprier plus facilement l'événement comme s'il en avait vraiment été le témoin ». Cependant, dans le discours banda, la forêt, la brousse et le village cessent d'agir comme des supports mnémoniques pour tracer les confins d'une topographie ébranlée par le souvenir et par son insertion dans l'imaginaire de la sorcellerie. Dans la situation post-coloniale de production de pratiques et de discours relatifs à la sorcellerie, « categories such as « centre » and « periphery », or « city » and « village », and the string of qualities attached to them, have often themselves become states of mind rather than objective qualities of space. The way in wich the urban and the rural are constantly deconstructed in the post-colony necessitates an imaginative theorizing of that reality » (De Boeck, 2008 : 129).

Dans un article paru en 1996 dans *Ethnohistory*, l'anthropologue Tamara Giles-Vernick a analysé l'importance de ces points de repère géographiques dans les discours sur la *ganza* qu'elle a recueillis parmi les Banda M'Bres. Ces discours sont du même ordre que ceux tenus par nos interlocuteurs sur le *semali*[400]. À partir des usages du mot sango *guiriri*,

---

[397] Parmi les Banda, la *ganza* des garçons avait lieu dans un camp – le *aba* – apprêté dans la brousse, à l'écart du village, tandis que les jeunes filles étaient excisées dans le village. Successivement, elles étaient enfermées dans une maison toujours dans le village. Elles y restaient pour une durée de temps variable, mais en tout cas non inférieure à la cicatrisation de la plaie de l'excision. Pendant ce temps, elles étaient tenues à respecter des interdits alimentaires et elles recevaient des enseignements de la part des *ataganza* (Claire Enjiwuenjiwu, village Kada I, le 28 mai 2005). Dans un souci de complétude nous signalons l'existence d'un film, *Cérémonies d'excision chez les Banda-Linda*, réalisé à Grimari en 1959 par Guy Lartizien. Ce film, disponible dans le catalogue du CERIMES, ne revêt presqu'aucun intérêt ethnographique. Il s'arrête sur les aspects chirurgicaux de l'opération d'excision, avec un regard que dans la meilleure des hypothèses on pourrait qualifier d'exotique, tandis qu'il ne consacre que quelques brèves images aux aspect cérémoniaux.

[398] Nos observations sur le choix lexical de Louise sont confirmées par le passage d'entretien qui suit. Notre interlocuteur, Raymond Gonemandji, nous corrige (non sans gentillesse) lorsque nous prononçons un mot banda. Raymond était en train d'expliquer le déroulement du *semalì nbwangere ongu*, l'initiation *semalì* diffusée parmi les Banda Dakpwa près de Bakala : « Je suis Banda Dakpwa. Bon, il y a des femmes qui sont là, elles sont vieilles, ce sont elles qui nous mettent [dans] le *semalì nbwangere ongu* (…) Bon, le matin on tape le tam-tam, les gens dansent (…) quand il fait 8 heures ou 9 heures déjà, on nous accompagne là-bas… » – « Dans le *gusu* ? » – « Oui… dans le *gbakó*, dans la forêt » (village Kada I, le 28 mai 2005).

[399] Significativement, le *kodoro* peut être défini « l'espace habité ».

[400] Par exemple : « In discussing ganza of the past, most informants underscored its importance in conferring knowledge of a social order. This instruction relied on physical coercion. Referring to the beatings he had

« l'histoire », T. Giles-Vernick reconnaît dans les termes *lege*, « route », et *ndo*, « lieu », deux points de repère conceptuels autour desquels les Banda M'Bres organisent leurs discours sur le passé et la tradition[401]. *Lege* et *ndo* sont communément utilisés pour décrire les changements qui ont affecté la société banda à partir de la colonisation et ils contribuent à faire de l'histoire (*guiriri*) plutôt qu'une séquence temporelle d'événements passés un *spatial-temporal phenomenon* (Giles-Vernick, 1996 : 245 ; voir aussi Taussig, 1984b : 87)[402]. Ainsi, « Banda people with whom I spoke translated guiriri into the French *histoire*, using the term severally as a « past space », as particular knowledge, practices, and people associated with this past space, or as *« proper » social relations*. Similarly, lege could be translated as « road », but also as « way » or « path », and ndo connoted both a physical space and a position in a social hierarchy » (ibid. : 246 ; nous soulignons). En prolongeant ces observations, nous nous intéressons aux *particular knowledge*, *practices and people* que nos interlocuteurs associent au *kodoro*, au *gusu*, et au *gbakó*. En effet, ce que les *informants* de Giles-Vernick appellent *guiriri* se rapproche considérablement de la notion de *manderœ* mobilisée par les Banda de la Ouaka lorsqu'ils parlent de la tradition banda, irrémédiablement perdue. Ces deux notions renvoient donc à la disparition des activités et des valeurs associées aux initiations traditionnelles : nous avons à faire ici avec « une absence » (*rœ kuzu kuzu*, des choses mortes) qui a donné lieu à une réflexion émique sur la disparition elle-même et sur « ce qui est resté » ou qui s'est substitué après cette disparition même (Remotti, 1993 : 76-82). L'abandon des pratiques « des aïeux », ou l'altération de leur apparat rituel et symbolique, entrainent des conséquences immédiates sur le *kodoro*, l'espace social. « Ce qui reste » est le désordre social, voire la disparition des *proper social relations* dont Giles-Vernick écrit : « Informants indicated that before the introduction of schools and missions, teachers of guiriri exercised control over juniors through various means. For instance, ganza until recent decades had incorporated long-term instruction and physical coercion to install

---

suffered during the six-month initiation, the elderly Afakaka Rogobierre exclaimed (...) "When young girls experience ganza, they will really obey their mothers (...) When young boys experience it, they'll listen to your words (...) But the teachers beat you, beat you, beat you" » (Giles-Vernick, 1996 : 252).

[401] *Guiriri*, *lege* et *ndo* sont des mots sango. Les Banda M'Bres, comme toutes les populations de la RCA, parlent à la fois leur langue (le banda) et le sango. Cette dernière n'est pas une « deuxième » langue : les jeunes apprennent en même temps le sango et le banda et, du point de vue de l'expression et de la compréhension, la Centrafrique se caractérise par la présence d'une situation triglossique sango/français/langue vernaculaire (Pasch, 1998 : 111).

[402] Didier Bigo a souligné l'importance de ce rapport particulier des Centrafricains à la temporalité (1988 : 298). Cet argument – qui pourrait ouvrir a d'intéressantes considérations cognitivistes – possède cependant une dimension socio-anthropologique marquée, que Bigo se limite à évoquer à travers un exemple qui s'adapte aisément à l'étude de l'imaginaire de la sorcellerie. Pendant le procès à Bokassa de 1986-1987, selon certains témoins ce dernier était le même jour à la même heure en train de donner des ordres loin de Bangui pour tuer un coopérant français, et dans la capitale centrafricaine pour organiser sa défense armée. « Lorsque certains magistrats centrafricains, plutôt que de parler d'erreur, répondent « Pourquoi pas ? », on imagine la stupeur des Français présents » (ibid.).

submission in initiates » (Giles-Vernick, 1996 : 251). M. Frameau était très précis sur ce point en particulier lorsqu'il se plaignait de « la délinquance » : « ...maintenant c'est fini, avec la scolarisation, avec ce système que tout châtiment corporel est puni... Dans notre temps, si on voyait quelqu'un qui passait avec le fagot [lourd] il fallait tout de suite l'aider et puis le prendre... et sinon on vous tapait, hein ! Toi-là, si tu vois un vieux très âgé courbé sous le poids d'un fardeau, tout de suite tu vas l'aider »[403].

Ce « body of past practices (...) that articulated a social order » (ibid. : 252) est sûrement associé à la brousse : « And further, because long ago ganza took place at a particular forest stream east of M'Bres, informants linked it to guiriri as a past space » (ibid.). Si la réflexion émique sur la disparition aboutit à la lamentation sur la perte du *guiriri*/*manderœ* et sur les conséquences funestes sur le *kodoro*, on peut encore se demander quel est le rôle attribué au dernier *topos* de cette géographie du souvenir : le *gbakó*, le lieu des *semalì*.

XI. La forêt : point de repère géographique de l'imaginaire de la sorcellerie

Puisque le *gusu* est toujours connoté positivement – bien qu'il n'existe plus en tant que lieu de la *ganza* – le *gbakó* exprime des valeurs différentes et il est diversement lié au *kodoro*. Par rapport au premier triptyque – politique/consommation/sorcellerie – le *gbakó* ne peut que correspondre à cette dernière, et à la réversibilité des *ayo* banda. Si le *kodoro* est le lieu de la socialité, le *gusu* doit être considéré l'espace de la reproduction sociale : la brousse où l'initiation renforce et réitère les valeurs du *kodoro*. C'est dans la brousse que les nouvelles générations apprenaient la *manderœ* banda, la manière d'agir des ancêtres, les *proper social relations* dont M. Frameau lamentait la disparition. Aujourd'hui, la brousse est aussi le lieu où l'on cherche les remèdes d'origine végétale que les *nganga* administrent à leurs clients – dans les cas de sorcellerie aussi. Enfin, la brousse est le lieu qu'il faut traverser pour rejoindre les champs cultivés, en suivant les sentiers tracés par les hommes. Bref, même si une composante a-sociale et un certain danger ne sont pas exclus de la brousse en tant que

[403] « And the result of these altered practices (...) was that children failed to obey their parent and to work for them. Afakaka remarked, "Children of guiriri knew place [had knowledge]. When someone called you, you knew. You answered, 'Father ?' You answered 'Father ?' You answered 'Father ?' If he said, 'Come here, you came' " » (Giles-Vernick, 1996 : 253). Dans l'étude de cet auteur, *ndo* signifie « place » mais les connaissances aussi – y compris dans le sens des valeurs associées au passé – liées à ce lieu : « knowing ndo – or knowing one's own place – meant knowing guiriri » (ibid. : 255). Ainsi, les jeunes « They don't know all ndo (places ; they don't possess all knowledge/know their places » (ibid.).

topos de l'imaginaire banda, ils appartiennent plutôt à la suspension provisoire des règles sociales propres aux initiations *ganza*, qui aboutissent au renforcement de la socialité.

En revanche, la forêt s'étalant au delà de la brousse est le lieu par excellence de la réversibilité des *ayo* et de la malveillance des sorciers : du côté de l'ordre social, on remarquera donc que toute rupture de cette réversibilité, et la « perversion » des *ayo*, ne peut qu'entraîner des conséquences destructives sur le *kodoro*, *in primis* « la délinquance ». La forêt est le lieu où les *gbangava* exécutaient leurs victimes, comme « des terroristes ». M. Frameau laissait entendre explicitement l'existence d'un lien « généalogique » entre *gbangava* et *urukuzu*. Pour Loth Kossiko, aujourd'hui les sorciers « c'est des éléments de Satan, ils font de n'importe quoi. Et les sorciers, ils voyagent, ils utilisent le balai comme un avion... parfois c'est des chats, parfois des rats... et ils ont leur base en dehors : 10 kms, 15 kms dans la forêt, ils peuvent te tuer parce qu'au quartier là tu fais de l'agitation, tu fais du n'importe quoi ». Ici, on entre désormais dans l'imaginaire de la sorcellerie où il est de plus en plus difficile de distinguer entre les *gbangava* et les sorciers – ce qui amène Louise Eredeyo à définir les premiers comme des *ayiondro*.

Giles-Vernick écrit : « Additionally, many people claimed that elders in the past possessed powerful knowledge of sorcery, wich enabled them to fly, to transform themselves into animals, and to kill and consume other people. These powers helped to bolster seniors' claims to juniors material support. Indeed, given the senior's powerful knowledge, it seems likely that even vague threats that disobedient juniors would find themselves bereft of kin networks or die terrible deaths would have coaxed juniors into submission » (ibid. : 251). Les informateurs de T. Giles-Vernick ne parlent pas de Ngakola et du *semalì.* Ceci marque une différence importante par rapport à notre terrain de recherche. Mais leurs discours nous rappellent ce qu'on dit dans la Ouaka à propos des *gbangava,* notamment lorsqu'ils évoquent l'éducation *via* l'intimidation (« [to] die terrible deaths »). On se rappellera des mots de Mme Louise Eredeyo : l'initié qui dévoilait les secrets du *bada* – autrement dit celui qui violait l'ordre établi lors de l'initiation à Ngakola – était condamné à mort, *bo tchu gae* « tu es mort ». Comme nous l'avons fait pour les *lapsus* de M. Frameau et pour les phrases ambiguës du Père Daigre, ici aussi nous prêtons une attention particulière aux choix lexicaux : *to kill and to consume other people* signifie, en Afrique centrale, recourir à la sorcellerie, ce qui justifie la définition des aïeux (*the elders*) donnée par Giles-Vernick : des personnes qui possédaient *powerful knowledge of sorcery*.

TROISIÈME PARTIE

SORCELLERIE ET GUÈRISON CHEZ LES BANDA

SOCIETE

Quartier Galabadja
Une sorcière battue et lapidée par ses victimes

Claudine Sembé est réputée pour des pratiques de charlatanisme et de sorcellerie. Elle a une image ternie au quartier Galabadja où elle habite. Des rumeurs collent sur cette dernière une étiquette notoire dans l'association des sorciers du coin. Sans hésiter les "on dit" attestent qu'elle est la cuisinière du groupe. Des soupçons vont peut-être se confirmer.

En effet, Céline Tomba, sa voisine, traîne depuis quelques temps une maladie incurable. De multiples examens médicaux n'arrivent pas à cibler à partir des symptômes apparents les origines de ses multiples douleurs. Tantôt, ce sont les maux de tête aigus ou alors certains membres ankylosés, tantôt des crises d'estomac. Bref, le tout couronné d'un amaigrissement qui persiste.

La pauvreté et les déceptions dans les hôpitaux vont l'obliger à frapper la porte d'un guérisseur traditionnel, résidant au village Nguéréngou, sur la route de Damara.

Celui-ci, naturellement, relève des empreintes de sorciers qui, au lieu de tuer Claudine sur le champ, sont en train de le faire à petit feu. Le temps de jauger les différentes réactions, Claudine sera admise pour des soins chez ce guérisseur qui démontre que le cœur de la victime se trouvait quelque part en instance de passer dans la marmite mystique.

Par ailleurs, Claudine d'après la description du féticheur était responsable de ces actes crapuleux. Malheureusement, au village Nguéréngou, la solution tant escomptée ne sera pas atteinte. Claudine succombe alors.

En apprenant cette triste nouvelle, le mari de Claudine et certains parents proches vont se ruer sur la sorcière. Elle sera passée à tabac, huée, humiliée dans le but de se venger et faire justice eux-mêmes.

L'intention était claire, la mettre hors d'état de nuire. Sa maison sera à moitié détruite. En attendant, une place mortuaire de Claudine se déroulait à Galabadja et la cérémonie des obsèques avait eu lieu, le 4 décembre 2009, au domicile du mari.

César Essango

Le Citoyen, 15 décembre 2009

CHAPITRE V

L'imaginaire de la sorcellerie. Soupçons et accusations parmi les Banda

I. Le travail syncrétique

En introduisant la croyance banda à la sorcellerie nous avons écrit qu'un glissement sémantique s'est produit à partir de la rencontre entre la croyance locale à l'*õndro* et les idées des premiers missionnaires et administrateurs européens dans la Ouaka[404]. Les protagonistes de la rencontre coloniale ont contribué – chacun à sa façon – à forger une conception de la « sorcellerie » qui relève moins de la simple superposition d'un *corpus* idéologique sur l'autre que d'une logique de « travail syncrétique », une notion que Jean-Pierre Dozon et André Mary ont forgée à propos des phénomènes prophétiques et que Joseph Tonda a repris par rapport à la guérison divine (Dozon, 1974 : 83-84 ; 1995 : 63 ; Mary, 1999 : 11-15 ; Tonda, 2002 : 179). Il ne s'agit pas seulement, dans le travail syncrétique, de la prédominance de traits culturels sur les autres (Dozon, 1974 : 83), ni de désigner le syncrétisme comme l'attribut distinctif d'une configuration culturelle donnée (Mary, 1999 : 12) mais de procédés d'emprunt, de cumul et de juxtaposition et de la façon dont ces procédés syncrétiques sont eux-mêmes « travaillés » par les contradictions sociales et culturelles en présence (Mary, 1997 : 221)[405].

Le texte de 1953 – dans lequel le Père Tisserant, le soir, se rend chez un administrateur colonial pour lui expliquer ce qu'il connaît de la croyance indigène à l'*õndro* – est certainement emblématique de ce genre de « travail ». Les protagonistes du *colonial encounter* apparaissent, chacun confronté à l'idée que les autres ont – ou se sont fait – de « la sorcellerie ». À côté du missionnaire (qui, lui, distingue l'« animal » *õndro* et la sorcellerie) et de l'administrateur colonial (qui, au contraire, ne semble pas s'apercevoir de la complexité du jeu de « traductions » dont il est partie en cause) on y trouve les tirailleurs Sénégalais, les

---

[404] Rappelons que dans ces pages nous utilisons alternativement le mot banda *eyiõndro* et l'expression sango *zô ti likundu*. En RCA, les deux se traduisent communément comme « sorcier/ère » mais, évidement, les remarques historico-linguistiques à propos de l'*õndro* ne s'adaptent qu'au contexte banda.

[405] Pour Jean-Pierre Dozon, « Il y a dans tout syncrétisme africain, considéré sous un angle dynamique trois aspects : a) se réaffirmer (...) b) se renouveler (...) c) s'emparer du pouvoir de la culture chrétienne (...) Globalement (...) dans le cadre colonial, le travail syncrétique opère sur deux fronts symétriques : 1. comme moyen de conservation 2. comme moyen d'adaptation » (1974 : 83-49). Pour un commentaire sur le rôle de la notion de « travail syncrétique » dans la trajectoire historique des études sur la sorcellerie africaine, lire Bernault (2009 : 751).

« premiers indigènes du pays parlant français » et une vieille femme « plutôt misérable » accusée d'avoir un *õndro* dans le ventre. Dans ce genre de travail syncrétique on n'assiste pas à la perte des traits « originaux » de la croyance banda (que l'administrateur méconnaîtrait et le missionnaire interpréterait à sa façon) au profit de l'*ethos* manichéiste dont les missionnaires en Oubangui furent les porteurs, quant à l'émergence d'une croyance « innovatrice »[406] – dont la figure la plus représentative est certainement le « premier indigène parlant français », celui même qui, selon Tisserant, n'avait pas compris le sens que les Européens attribuent au mot « sorcellerie » et l'« appliquait à ce qui ne l'est pas »[407].

Étant le résultat de contradictions sociales et culturelles qui se sont étalées à partir du *colonial encounter* et grâce au contact durable avec le christianisme (Dozon, 1974 : 84), la notion de « sorcellerie » mobilisée ici doit préserver la *conceptual flexibility* du terme utilisé par nos informateurs (Sanders, 2003 : 138). En paraphrasant Victor Turner (1964), on peut dire que l'exigence « taxonomique » de distinguer entre (la croyance à) des formes diverses de sorcellerie ne doit pas effacer le caractère essentiellement dynamique de la croyance elle-même. Si la recherche d'une croyance « originale » est une illusion qui ne tient pas compte de la superposition de plusieurs registres syncrétiques, alors l'*õndro* et l'*eyiondro* ne peuvent pas être considérées comme deux notions qui seraient données une fois pour toutes. Au contraire, ces notions syncrétiques ne cessent de se modifier, en incorporant et en interprétant les difficultés grandissantes auxquelles la société banda – et centrafricaine plus en général – est confrontée. En reprenant les observations de Peter Geschiere, reformulées à travers l'apparat conceptuel mobilisé par Tonda, on peut dire que la croyance incorpore sans cesse de nouvelles figures de l'imaginaire, qui travaillent les corps et les imaginations (centr-) africaines à partir des leurres, des images morcelées et des séductions décevantes du monde moderne (Augé et Colleyn, 1990 : 18-19).

---

[406] Une croyance « innovatrice » n'est pas seulement une nouvelle croyance, qui apparaît au bout du travail syncrétique évoqué, mais une croyance qui s'approprie de la nouveauté, qui travaille les nouveautés éventuellement pour s'y opposer et les critiquer (voir Mbembe 2000a : 83).

[407] Une deuxième figure exemplaire est certainement le « mieux doué des internes » – dont nous avons écrit dans le chapitre sur le *semalì* – qui dévoila au Père Tisserant le « mystère » du « Dieu des Banda » en lui proposant de le traduire par *rœ*. On associera aux souvenirs de Tisserant ce que le religieux français écrivait à propos de son confrère, le Père Daigre, lequel « a même noté qu'il nous avait entendu appeler les fils de Badagui », c'est-à-dire les fils du génie des eaux et des rivières. Vergiat ajoutait en 1936 dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* : « Pour les Bandas, Badagi a la peau blanche et les apparences d'un homme, il hante les fleuves (...). La nuit venue, il erre dans les villages, pénètre dans les cases où se trouvent des femmes seules (...) Ces femmes donnent alors naissance à des Albinos qui sont considérés comme les enfants de Badagi » ; et il se demandait : « Ne faudrait–il pas voir dans ce mythe un souvenir personnifié des navigateurs et des premiers explorateurs européens (...) ? » (1981 : 47 ; 53).

Nous avons écrit à ce propos d'une croyance « ballooned right out of control » (Douglas, 1999 : 178), d'un imaginaire qui fonctionne « à l'imaginaire », c'est-à-dire de manière dérégulée, commandée par l'incertitude (Corten et Mary, 2000 : 18-19 ; Tonda, 2002b : 21 ; 2005 : 182) et de la dissolution de la frontière entre le réel et l'imaginaire (De Boeck, 1996 : 91). Nous proposons par la suite des exemples ethnographiques pour chacun des « pouvoirs mystiques » qui, parmi les Banda, font l'objet de soupçons de sorcellerie et qui – d'accord avec le Code Pénal centrafricain – sont sanctionnés en tant que « Pratiques de Charlatanisme et de Sorcellerie » (PCS). Ces exemples nous permettent de voir les principales figures de l'« imaginaire sorcellaire » banda « à l'œuvre » et de distinguer, par conséquent, entre les « significations imaginaires sociales » attribuées aux symboles divers qui expriment cette exacerbation moderne des incertitudes (Tonda, 2005 : 32). Nous nous proposons, en fin de chapitre, de montrer le lien entre ces significations imaginaires et ce que nous définissons la rhétorique de la dépossession.

II. Les usages du mot « mystique » en Centrafrique : la logique « mystificatrice »

L'énumération de différents types de sorcellerie qui composent la croyance banda requiert une précision préliminaire. Par la suite, nous proposons de distinguer entre deux formes de sorcellerie d'un côté – le *õndro* (la sorcellerie proprement dite) et l'*urukuzu* (la métamorphose des hommes en animaux) – et, de l'autre, trois « pouvoirs mystiques » attribués aux sorciers et aux métamorphoseurs : le *baga*, le *paka* et le *kifi*. Ces distinctions relèvent d'un travail interprétatif que nous faisons à partir de données de terrain[408] : elles ne sont pas reconnues par nos informateurs, pour lesquels les mots « sorcellerie » et « métamorphose » recouvrent presque toutes les activités « mystiques » faites dans un but destructif et anti-social[409]. La même remarque s'adapte aussi à l'article 162 du Code Pénal

[408] Pour la trajectoire historique de la notion banda de *õndro* et l'influence de la conception occidentale de « la sorcellerie », nous renvoyons à ce que nous avons écrit dans le Chapitre II. Rappelons aussi que pour plus de précision nous présentons toujours la transcription du banda ou du sango lorsque nous avons recueilli des entretiens dans ces langues – suivie par la traduction en français. Nous tenons à respecter les choix lexicaux de nos interlocuteurs : ce qui s'avère indispensable si on considère que les mots français « sorcellerie » et « métamorphose » résument aujourd'hui la totalité des phénomènes « mystiques » auxquels nos interlocuteurs font référence. La connotation négative qu'ils rattachent à ces deux mots français ne correspond pas nécessairement aux nuances des termes banda et sango. C'est autour de ces nuances que notre interprétation de la « réversibilité » des pouvoirs mystiques se développe tout au long de ce chapitre.

[409] C'est l'avis, entre autres, du Capitaine D., qui commandait en 2006 la Gendarmerie de Bambari. Sorcellerie et métamorphose ne seraient pas diverses, ni quant à l'intention des « criminels » ni quant à leurs techniques d'action – ce qui justifie le fait que l'article 162 du Code Pénal prévoit un seul crime comprenant les deux activités mystiques. Selon le Capitaine D., cependant, la métamorphose est très répandue – du moins parmi les Banda – ce qui entraine une « question morale » : combien de légumes et de viande qu'on achète quotidiennement au marché de la ville proviendrait en réalité de corps humains transformés en végétaux ou en

centrafricain. Ce dernier ne définit que très vaguement les Pratiques de Charlatanisme et de Sorcellerie susceptibles d'être condamnées et, en s'appuyant sur cette imprécision, il peut s'appliquer à un ample spectre de situations accusatoires dans lesquelles l'interprétation des juristes centrafricains est déterminante[410] (Geschiere parle à ce propos d'une *terminological inconsistency*, 2006a : 100 ; lire aussi Fisiy et Geschiere, 2001 : 237-240).

Tant dans le discours de nos interlocuteurs que dans les tribunaux centrafricains et dans l'analyse ethnographique, c'est le concept de « mystique » qui est crucial et qui fait d'une activité suspecte, d'un geste ou d'un objet l'indice de l'appartenance au monde des sorciers et des métamorphoseurs. Autrement dit, la personne accusée accomplit en premier lieu un geste que ses voisins jugent « mystique », ou elle manifeste un comportement qui est définit « mystique »[411], et successivement l'accusation de sorcellerie ou de métamorphose est formulée. En Centrafrique on assiste à un usage obsessionnel du terme « mystique » : l'exemple qui suit est extrait de l'un des principaux quotidiens diffusés à Bangui.

Le 25 avril 2006, l'auteur de l'article de chronique banguissoise « Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie » pose aux lecteurs du quotidien

---

animaux ? La plupart des cas jugés au Tribunal de Bambari concernerait des PCS (ce qui est confirmé par nos enquêtes au Tribunal et à la Prison de la ville) : le Capitaine D. a dû intervenir à plusieurs reprises pour accélérer certaines procédures, la présence des sorciers en garde à vue étant mal vue par les familles des militaires qui habitent dans l'enceinte de la Gendarmerie (entretien recueilli à Bambari, le 18 avril 2006). Sur le nombre de personnes emprisonnées pour « sorcellerie » en République centrafricaine, voir aussi de Rosny (2005 : 173-175).

[410] Les articles du Code Pénal centrafricain ne se préoccupent pas de distinguer entre une pratique de sorcellerie et le charlatanisme. Pourtant, en Centrafrique, cette distinction est loin de faire l'unanimité : de nombreuses personnes nous ont expliqué que les « charlatans » seraient de faux *nganga* – en réalité des sorciers qui dans un premier temps attaquent avec des pouvoirs mystiques leurs victimes et successivement leur proposent des soins. Ils en profiteraient ainsi pour augmenter leur gain. On voit dans cet exemple que la notion de « charlatanisme », n'étant pas spécifiée, a été incorporée dans l'imaginaire de la sorcellerie. Concrètement, cette idée trouve son application dans le fait que des « charlatans » sont condamnés aux mêmes peines de détention des « sorciers ». Ce mécanisme « englobant » de la logique sorcellaire semble échapper à de nombreux sujets impliqués dans les actions institutionnelles contre la sorcellerie, en Afrique équatoriale et ailleurs. Ainsi, la Conférence Épiscopale Centrafricaine lors d'une réflexion menée en 1997 autour de la sorcellerie en RCA (voir de Rosny, 2005) a écrit justement que les articles du Code Pénal mettent sur le même plan sorcellerie et charlatanisme mais sans les définir nulle part (1997 : 35). Les Évêques spécifient aussi qu'ils ne traduisent pas *nganga* (le guérisseur traditionnel) par charlatan, « terme péjoratif pour désigner un imposteur qui abuse de la crédulité publique » (ibid. : 45). Cependant, ils ne s'arrêtent eux non plus sur cette distinction, en préférant rappeler que « L'anthropologue ou le sociologue ont leurs définitions (...) des croyances populaires, tant pour le charlatanisme que pour la sorcellerie. On dira le plus souvent : « le sorcier (la sorcière) est une personne habitée par un pouvoir maléfique qui le pousse à nuire, à détruire, à tuer : pouvoir occulte, caché, intime » (ibid. : 35). Un Projet de Loi « Portant Organisation de l'Exercice de la Médecine Traditionnelle en République Centrafricaine » dans l'attente de discussion à l'Assemblée Nationale réitère cette logique, en spécifiant : « Aux termes de la présente Loi, on entend par (...) charlatan : toute personne qui exploite à tort la crédulité du public en vantant sur la place publique et/ou dans les médias, ses fausses qualités et celles des vertus de ses recettes ». Pour tout dire, une telle définition exige que la « fausseté » du charlatanisme soit définie par rapport à une « vérité » qui n'est pas spécifiée.

[411] Anne Retel-Laurentin écrit à propos des Nzakara : « Nous dirions même, à la limite, que dans un contexte d'hostilité, marmonner peut faire soupçonner la sorcellerie. Le caractère de la démarche orale au cours de laquelle s'élabore la révélation semble donc jouer un rôle dans la crédibilité de la révélation » (1974b : 297). La « révélation » dont il est question dans l'étude de Retel-Laurentin est celle du devin qui est consulté par son public lors d'un cas dont on suspecte la provenance « sorcellaire » mais on ne connaît pas le coupable.

Le Démocrate[412] la question suivante : « En fait, comment en est-on arrivé à la découverte de la dimension parapsychologique de l'événement ? ». L'« événement » consiste en la maladie soudaine d'une femme « connue pour son ouverture d'esprit et sa gentillesse », dont la pathologie « tendait de manière irréversible vers le cercueil ». La cause de cette maladie fut identifiée en sa nièce « qu'elle a élevée depuis le bas âge, [et qui] va volontairement dévoiler une rocambolesque affaire de cannibalisme sur fond de sorcellerie, pratiquée dans un cercle mystique, composé de trois femmes et d'elle-même (…) une fille de 15 ans ». Le « cercle mystique » aurait donc extrait le cœur de la victime et l'aurait caché dans un ruisseau pour le manger successivement. Privée mystiquement du cœur, la victime serait tombée dans une maladie de plus en plus grave. Dans cet exemple, et plus en général chaque fois que dans la presse ou à la radio centrafricaine le terme « mystique » est utilisé, ce dernier s'accompagne à l'évocation du caractère « indéfinissable » des activités, des objets ou des personnes soupçonnées de sorcellerie. Ainsi, au moment ou les parents de la victime et les policiers ont formellement accusé les femmes du « cercle mystique », « elles ont sorti [du ruisseau] des objets bizarres, un mélange de boue, de fétiches et d'autres éléments composites difficiles à définir (…) Les quatre sorcières ont été le jour même conduites à la Brigade criminelle ».

Nous rejoignons ici l'opinion de Victor Turner[413] (1967 : 300) selon lequel la recherche des causes « mystiques » du malheur et de la maladie, loin d'être pre-logique ou non-logique, est obsessionnellement logique, bien que basée sur des *mystical premises*. Dès lors, il devient fondamental de préciser la valeur analytique et les conditions d'utilisation de la notion de « mystique ». L'usage obsessionnel de la forme adjectivale du terme est révélateur. Le terme « mystique », contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'est pas approximatif ni imprécis, mais il s'ajoute au substantif auquel il s'accompagne pour changer la qualité ontologique d'un objet, d'une personne ou de ses gestes quotidiens. Ce changement ontologique intervient au niveau des « éléments composites difficiles à définir » ou directement sur la « boue » (dans l'article présenté) et sur les objets divers – mais à l'apparence tout à fait normaux – qui sont signalés comme fétiches ou objets mystiques dans les Verbaux de la Gendarmerie de Bambari : aux personnes accusées on reproche de posséder une marmite « mystique », un balai « mystique », un parfum « mystique » et ainsi de suite. Le plus souvent, des imputations pour PCS s'en suivent[414]. Dans les discours sur la sorcellerie,

---

[412] *Le Démocrate*, n° 1229 du 25 avril 2006, articlé signé par R. Ngosso. *Le Démocrate* est l'un des principaux quotidiens centrafricains.

[413] Lequel s'inspire, bien entendu, des travaux d'Evans-Pritchard.

[414] Le cas du Procès Verbal d'Enquête Préliminaire n° 157 du 15 octobre 2003, transmis de la Gendarmerie de Grimari au Procureur de la République près le Tribunal de Grande Instance de Bambari concerne une accusation de sorcellerie ayant entrainé la mort de l'épouse du plaignant. La fouille sur le corps de l'accusé a permis de

l'attribution de qualités « mystiques » produit (discursivement) ce changement ontologique nécessaire à la logique accusatrice : comme Rémy Bazenguissa Ganga (à paraître) l'écrit : « L'assignation de la responsabilité est vérifiée de manière performative, par le simple fait de son énonciation ».

Pour définir le procédé à la base de ce « changement ontologique », nous empruntons la notion de « mystification » à ce que Sylvie Fainzang (1982) écrit sur l'efficacité des pratiques thérapeutiques traditionnelles en Afrique. En reprenant l'idée du « consentement » – qui selon Maurice Godelier est l'une des composantes du pouvoir[415] – Fainzang pose le problème de l'accord entre le consultant et le consulté (le « *code* divinatoire »), accord qui soutient l'interprétation divinatoire de la maladie. L'auteur écrit : « L'interprétation divinatoire prend valeur de mythe dans la mesure où elle livre une représentation arbitraire du réel et une explication idéologique de l'ordre des choses en faisant illusion sur la vérité qu'elle énonce » (ibid. : 416 ; une interprétation similaire était déjà proposée par Evans-Pritchard lorsqu'il écrivait explicitement du « development of standardized mythology » à propos de l'utilisation de médecines dans l'association *mani*, 1931 : 143). Cette interprétation divinatoire assume un aspect « mystificateur » en occultant ce que l'auteur définit « la catégorie du naturel » de la maladie et en autorisant l'explication de cette dernière « sur le modèle des catégories de l'ordre établi » (ibid. : 420). Dans ce sens, le terme « mystification » n'est pas péjoratif, ni il désigne une manipulation consciente de la part du locuteur (ou du soignant) sur son auditoire. Au contraire, cette notion est une composante fondamentale du complexe idéologique du traitement de la maladie – dans le cas étudié par Fainzang – et dans la recherche des causes du malheur pour ce qui concerne notre étude[416]. Ici, il convient de « traduire » ce que cet auteur appelle la production sociale des mythes (ibid. : 421) – qui soutient l'efficacité symbolique et le procédé mystificateur de l'interprétation divinatoire – dans les termes utilisés par Tonda : la « *reconnaissance collective* de la matérialité des puissances imaginaires est rendue obtuse, dans la *violence de l'imaginaire*, par ce qu'elle ne donne pas lieu à une connaissance positive de la réalité et donc de la détermination des

---

détecter les « Pièces à conviction » suivantes : « Scelle 01 : Des morceaux de bois en guise de fétiche, attachés en caoutchouc. Nombre exact cinq. Scelle 02 : Contenance d'un nylon noir existant des morceaux de bois [sic] ».

[415] Maurice Godelier, « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, 1978, XVIII (3-4). Lévi-Strauss a écrit que « la situation magique est un phénomène de *consensus* » (1958 : 185). Ce problème de consensus ou de « code » n'est pas sans rappeler la façon dont Max Weber a décrit la « domination rationnelle », dont la légitimité repose sur la croyance au fait qu'elle est fondée en raison : nous renvoyons aux observations de Benoît de L'Estoile (2000 : 297-299).

[416] Pour le cas du traitement de la maladie, Sylvie Fainzang écrit : « C'est donc au titre de l'effet d'illusion engendré par la production sociale des mythes que l'on retiendra la notion de mystification comme composante du complexe idéologique du traitement de la maladie. Il ne s'agit pas ici d'opposer idéologie à science. L'idéologie n'est pas le contraire de la science, mais l'accompagnateur obligé de toute forme de connaissance aussi bien dans les modalités de son acquisition que dans son expression » (1982 : 421).

facteurs objectifs qui sont au fondement des malheurs et des souffrances. La reconnaissance de la matérialité des entités imaginaires fonctionne donc à *l'idéologie*, en ce sens qu'elle fait *voir* les déterminations causales à travers un processus d'illusion/allusion » (2005 : 40). Dès lors, le travail « mystificateur » de l'imaginaire de la sorcellerie est essentiel à l'intelligence de la croyance que nous étudions : pour cette raison, nous allons prêter une attention particulière – en plus qu'à la croyance à « la sorcellerie » proprement dite – aux « pouvoirs mystiques » qui peuplent l'imaginaire sorcellaire banda et qui représentent autant de déclinaisons modernes de la croyance à l'*õndro*.

III. Le prisonnier Dekoda : avoir l'*õndro* dans le ventre

Nous avons déjà décrit la croyance à l'*õndro* – ce dernier étant un animal qui résiderait dans le ventre de l'*eyiondro*. Bien que le mot *õndro* entretienne des rapports lointains avec le mot « chat », l'animal ou la substance ensorcelante qui résideraient dans le ventre des sorciers sont décrits très différemment selon les informateurs.

D'après les élèves de l'école Lapago de Bambari – auxquels nous avons demandé de rédiger un texte en dix lignes sur le sujet[417] – le *zô ti likundu* pourrait assumer l'aspect d'un chat, d'un oiseau, d'une souris, d'un hibou et, finalement, d'un chien[418]. Nous étudierons aussi une théorie émique largement diffusée qui identifie le *õndro* (et son équivalent en sango, le *likundu*) avec des « vers intestinaux ». Il est impossible d'établir une distinction nette entre la conception anatomique de la sorcellerie (Retel-Laurentin, 1974 : 165), les animaux qui résideraient dans le ventre des sorciers et les transformations nocturnes de ces derniers. La logique sorcellaire – dont le principe « mystificateur » opère comme une « muraille sans faille » (De Rosny, 1981 : 214) – ne reconnaît pas le principe du *tertium non datur* : le fait qu'une personne soit soupçonné de se transformer en animal n'exclut pas la possibilité que la sorcellerie ait été acquise comme un objet auprès d'un autre sorcier, ou que dans le ventre du soupçonné réside une substance « mystique » qui n'a rien à voir avec le monde animal. Les opinions divergent, parfois sensiblement : n'étant pas perçue comme une source possible de

[417] Le 6 juin 2006 nous avons soumis un bref questionnaire à 61 élèves de l'école publique Lapago, à la périphérie occidentale de Bambari. Le questionnaire avait été préparé en sango : on mentionnait donc les *zô ti likundu* plutôt que les *ayiondro*. À la fin du questionnaire nous invitions les élèves à rédiger un texte en 10 lignes dans lequel ils pouvaient raconter ce qu'ils voulaient au sujet des sorciers et des métamorphoseurs. Le groupe d'élèves était composé de 36 garçons et de 25 filles, dont l'âge moyenne était de 13,5 ans.

[418] Sur les 61 élèves, six ont écrit que les sorciers se transforment en chat, quatre en oiseau, deux en souris et deux élèves ont mentionné respectivement le chien et le hibou ; les restants, soit ils n'ont pas mentionné des transformations des sorciers en animaux, soit ils n'ont pas répondu au questionnaire.

contradiction, cette divergence d'opinons est au contraire essentielle au maintien de la croyance en tant que structure d'intellection du monde et à l'efficacité du travail « mystificateur » qu'elle met en œuvre[419]. Les personnes accusées de sorcellerie, par ailleurs, sont souvent conscientes des « marges » d'interprétation que la logique sorcellaire laisse ouvertes – et elles en profitent, éventuellement pour manipuler la croyance à leur profit en essayant de mitiger les accusations qu'on leur adresse.

Ce dernier est le cas du jeune prisonnier Dekoda que nous avons rencontré dans la prison de Bambari au mois de juillet 2006. Dekoda, à l'époque âgé de 22 ans, a été condamné à 5 ans de prison pour des faits (*Pratiques de charlatanisme et de sorcellerie*) qui s'étaient déroulés lorsqu'il avait 19 ans. Dekoda est né à Bambari en 1984. Son père est un chauffeur qui a travaillé pour une agence internationale liée aux Nations Unies ; sa mère est morte. Il a plusieurs frères et sœurs, dont il est le cadet. Il a été emprisonné pour *téné ti likundu*, un problème de sorcellerie[420] :

> *Mbèni voisin(e) ti téré ti da ti i, iri ti lô a yèkè Matewu. Lô la lô buba mbi na ni depuis kètè môlèngè, mbi ngba tôn-so. Lô ga, lô buba mbi na ni*
>
> [Une certaine voisine à côté de notre maison, son nom c'est Matewa. Elle m'a corrompu[421] avec ça (avec la sorcellerie) depuis (que je suis) un petit enfant, (depuis que) je suis comme ça (il fait un geste avec la main, en montrant une taille d'environ 80 cm.). Elle vient et me corrompt avec ça]

Cette « corruption » serait passée à travers un repas que Matewa – une femme âgée – aurait offert au jeune Dekoda. Il s'agit de l'une des situations classiques qui, parmi les Banda, aboutissent à une accusation de sorcellerie : lorsqu'une personne tombe malade et soupçonne d'avoir été ensorcelée, elle en cherche la cause dans un repas qu'une personne âgée lui aurait offert et à travers lequel la « sorcellerie » aurait été transmise.

---

[419] À propos des histoires de vampires recueillies pendant ses terrains africains, Louise White écrit : « people do not speak with truth, with a concept of the accurate description of what they saw, to say what they mean, but they construct and repeat stories that carry the values and meanings that most forcibly get their points across. People do not always speak from experience – even when that is considered the most accurate kind of information – but speak with stories that circulate to explain what happened » (2000 : 30).

[420] L'entretien qui suit a eu lieu en sango, la *lingua franca* de Centrafrique. Dans la transcription des entretiens en sango nous ne suivons pas la traduction mot par mot, ce que nous faisons pour les entretiens en banda. En effet, le sango – comme toutes les langues nées pour des exigences commerciales au moment de la rencontre coloniale – ne possède pas la complexité tonale et grammaticale du banda : la structure des phrases étant beaucoup plus proche du français, il s'avère plus simple suivre la correspondance des mots entre les deux langues.

[421] Nous traduisons le verbe sango *buba* par « corrompre » ; le *Dictionnaire Sango-Français* propose : 1) « gâcher », « abîmer », « gaspiller » 2) « rendre fou », « avilir », « dégrader », « corrompre ».

Bon, ti mungo na mbi ni sô, lô djere[422] *ngagô na mbonu*

[Bon, pour transmettre (donner) à moi ça-là. Elle cuisine *nagagô na mbonu* (variété d'aubergine en sauce)]

Lô iri mbi. A tènè, mbi ga mbi tè yé ni. Mbi kè, lô forcé mbi, lô mu dja-dja ngba ti mbi. Comme mbi yèkè môlèngè, si mbèto a sara mbi si mbi ga mbi mu, mbi tè ni

[Elle m'appelle. Elle dit que je vienne et que je mange ça-là. Je refuse, elle m'a forcé, elle prend la chicotte à cause de moi[423]. Comme je suis un enfant, (elle) me fait peur, je viens, je prends et je mange ça]

En acceptant le repas, Dekoda n'imaginait pas qu'il contenait de la « sorcellerie » (*Mbi hinga apè. Vérité, mbi hinga yé a yèkè na ya ni apè*, « Je ne le savais pas. Vérité, je connaissais pas la chose qui était là dedans »). Ensuite, lorsque la vieille femme est décédée, Dekoda manifeste les symptômes d'une « maladie au ventre » (*mbi sentir ya ti mbi a so-songo*, « j'ai senti que mon ventre était malade ») : lorsqu'il accompagne sa mère au champ, il marche mal, il est souvent fatigué et doit s'asseoir pour reposer. Il a de plus en plus des difficultés à se nourrir : lorsqu'il mange les termites que sa mère amène pour le travail champêtre, son ventre demeure « malade ».

Donc, ala la attaquer mbi

[Donc, ceux-là ils m'attaquent]

Au village, la seule chose qui l'aide est de l'eau bénite, *ngu-nzapa* (eau dieu). Dekoda est membre de l'Église Apostolique et de la JCC, la Jeunesse Chrétienne Conquérante : lorsqu'il est dans l'Église ou aux réunions de la JCC il se sent protégé contre les attaques des sorciers, l'eau bénite a un effet bénéfique sur ses douleurs au ventre. Mais à peine il sort, il se sent attaqué. Il rejoint alors son père à Bangui ; ce dernier l'envoie chez un oncle dans un village non loin de la ville capitale. Ici, il aide son oncle qui vend de la viande braisée. Il apprend le métier et il participe à d'autres petits commerces aussi. Le rapport avec cet oncle se détériore rapidement : Dekoda évoque des difficultés économiques, il aurait vendu de la viande à un client qui ne l'a pas payée. Il continue d'avoir « des vers »[424] dans le ventre.

---

[422] *Djere* est un verbe banda qui signifie « préparer en mélangeant les ingrédients ».

[423] Jean-François Bayart écrit que « le fouet, instrument par excellence de la servitude, est fréquemment la « traduction abrégée » (Freud) de l'historicité du sous-continent dans la conscience de ses acteurs » (1999 : 113).

[424] C'est Dekoda lui-même qui dit avoir « comme des vers » dans le ventre : *ala so na ya ti mbi, ala yèkè tongana a vers, a vers so ala yèkè tambula na peko ti ngu so, ala ye' tonga-so*, « ceux-là dans mon ventre, ils sont comme des vers, les vers qui marchent sous l'eau, ils sont comme ça ». Comme Anne Retel-Laurentin a écrit, cette forme de sorcellerie agit selon un « moyen qui lui est propre et qui correspond globalement au

Lorsque Dekoda se rend chez le client, pour demander d'être payé, il découvre qu'entretemps ce dernier est tombé malade. La situation se précipite rapidement : une dispute s'ensuit et le jeune est accusé d'être à l'origine de la maladie du client. C'est à ce moment, vraisemblablement, que des accusations de sorcellerie ont été formulées.

Le jeune est torturé pour qu'il avoue d'être à l'origine de la maladie du client[425]. À cause des rapports difficiles avec son oncle et les membres de sa famille, ces derniers n'interviennent pas pour le défendre, ils ne s'opposent pas aux tortures ni à ce que le jeune soit transféré à la Gendarmerie de Bambari.

> *Na (...) a pika mbi mingui. A mu keke ti kpu, a kanga na gèrè ti mbi gè*
>
> [À (...)[426] on me bat beaucoup. On prend le pilon du mortier, on attache a mes jambes ici (il montre des cicatrices sur les jambes)]
>
> *a kanga wen gè ton-so, use*
>
> [on attache du fer ici comme ça, deux fois (il montre le tour de la tête et une oreille blessée)[427]]
>
> *a kanga mbi, a zia mbi na sésé, a pika mbi*
>
> [on me lie, on me laisse comme ça par terre, on me bat]

---

concept d'anti-nourriture (...) la sorcellerie agit comme le ver solitaire : elle mine la santé d'un sujet (...) Elle simule des intoxications ou intolérances alimentaires (vomissements bilieux, hématémèse, œdème...). Elle fait mourir les animaux domestiques. Elle est aussi une anti-nourriture « spirituelle », en empêchant les gens de réussir dans leurs entreprises » (1974 : 165). Nous verrons que parmi les Banda cette dernière acception de la sorcellerie correspond plutôt à la croyance à la métamorphose des hommes en animaux.

[425] La dimension terroriste de la logique sorcellaire (Marie, 1997 : 281) agit dans la quotidienneté centrafricaine, à travers l'exercice de la violence physique et psychologique contre les personnes accusées de sorcellerie. Cette violence extrême mériterait une étude à part : la façon dont elle s'exprime, y compris dans le choix des instruments de torture et d'exécution, peut nous dire beaucoup sur les angoisses qui travaillent les populations équatoriales. Pour les anthropologues qui ont assisté à ce type d'exécutions, cependant, cet exercice réflexif exige une distance analytique qui n'est pas facile à atteindre. Alternativement, on pourra se référer directement aux documents policiers et judiciaires centrafricains. Le Procès Verbal d'Enquête Préliminaire établi par la Brigade d'Ippy au mois d'août 2001 signale explicitement que l'inculpée de sorcellerie Léontine (née vers 1945) « après les menaces et les tapages » a fait le nom de son complice sorcier Barnabé (42 ans environ). « Après les avoir torturés longtemps au village, [ils ont été] conduits dans un état critique à la Brigade ». La torture selon Barnabé : le chef de village et son capita, « sont allés couper du bambou de chine où ils ont plaxé à la tête [sic] ; ceci pendant deux heures de temps. Ils m'ont mis à genoux sous le chaud soleil, de gros cailloux à la main. Ils nous ont enterré les pieds dans le sol pour allumer un feu devant nous. finalement je me suis enfui pour me rendre à Ippy et les gens m'ont pourchassé pour me ramener ».

[426] Nous omettons le nom du village où les événements ont eu lieu.

[427] Le gardien de la prison qui assiste à l'entretien intervient pour expliquer. Il s'agit en effet de la technique de la garrote : les jambes et la tête sont liés – éventuellement avec du fil de fer – et les cordes sont progressivement serrées grâce à un bâton, pour briser les os ou pour étrangler la victime.

a mu ngombé a zia na li ti mbi a tene mbi tene vraie vérité, tongana mbi tene vraie vérité apè, a ni fa mbi, jusqu'à ala mu zèmbè kue a zia na go ti mbi, tonga-so, ti fa mbi.

[on prend un fusil, on le met contre ma tête, on dit que (je dois) dire la vraie vérité, si je ne dis pas la vraie vérité on me tue, jusqu'à qu'ils prennent un couteau, on met contre mon cou, comme ça, pour me tuer]

Transféré à la Gendarmerie de Bambari, poursuivi et reconnu coupable de PCS, Dekoda est finalement condamné à 5 ans de prison.

IV. Figures de l'imaginaire et *agency* : échanger la sorcellerie avec les anthropologues

Le fait que les figures de l'imaginaire sorcellaire tiennent en esclavage les dominants et les dominés (Tonda, 2005 : 177-181) ne signifie pas que ces derniers renoncent à exercer une certaine *agency* sur ces figures elles-mêmes et, par conséquent, sur les symboles à travers lesquels elles s'expriment[428]. Le jeune Dekoda, en prison, « séjourne » auprès de la mort : l'expression (un « séjour auprès de la mort ») est empruntée à ce que Achille Mbembe écrit à propos de la colonie : « l'acte de coloniser est l'une des expressions les plus achevées de cet arbitraire spécifique qu'est l'arbitraire du désir et du caprice. La pure terreur du désir et du caprice, voilà son concept (...) le colonialisme arrache les désir du conquérant de la prison de la loi, de la raison, du doute du temps et de la mesure. C'est la raison pour laquelle avoir été colonisé, c'est avoir, quelque part, séjourné auprès de la mort (*close to death*) » (2000a : 240). Ces mots de Mbembe – et notamment la violence qui accompagne cette *subjectivity freed of any limit*, c'est à dire une subjectivité qui se veut absolue (ibid.) – s'adaptent aussi à la situation en postcolonie, avec le pouvoir de vie et de mort dont les nouveaux sujets politiques sont souvent les porteurs : *lords of war*, enfant soldats, députés et hommes d'affaires protégés par leur propres milices personnelles (Beneduce, 2008 : 185-186), mais aussi les habitants du village qui s'organisent pour « punir » Dekoda, une fois qu'ils l'ont reconnu coupable de sorcellerie. Dans ce « séjour auprès de la mort » qui est en même temps une condition

[428] La notion de *agency* a été largement utilisée dans la littérature anthropologique, surtout anglophone. Sans prétendre de résumer ici le débat autour de ce concept, rappelons que l'*agency* ne saurait se réduire à l'action génériquement conçue, ni à la capacité d'agir ou au libre-arbitre. Dans ce sens, les *postcolonial studies* ont certainement fourni un « horizon » épistémologique particulièrement intéressant, à l'intérieur duquel l'*agency* est conçue comme la capacité du sujet à agir des pouvoirs dans des conditions subalternes et de subordination. L'accent est mis ici – outre que sur les notions postcoloniales de « subalternité » et de « subordination » – sur la perspective foucaldienne qui appréhende l'action comme l'exercice d'un pouvoir sur d'autres individus.

physique – Dekoda a été torturé et il est emprisonné dans un lieu où le repas quotidien non plus n'est assuré[429] – et une condition post-coloniale d'assujettissement à la violence de l'imaginaire sorcellaire[430], le jeune prisonnier « agit » les figures *en présence*[431] du sorcier « mangeur d'hommes », de la société « mystique » des sorciers volant sur le balai, de la vieille femme méchante qui a voulu l'ensorceler avant de mourir et, finalement, de l'anthropologue occidental qui se dit intéressé aux *téné ti likundu* – les affaires de sorcellerie.

Une première tentative d'« agir » les figures de l'imaginaire sorcellaire a certainement eu lieu au moment des premières accusations de sorcellerie. Dans le récit, face à une accusation précise et, probablement, à l'abandon de la part de ses familiers, Dekoda n'a pas proclamé son innocence, mais il a immédiatement essayé de justifier la maladie du client. Les tortures ont certainement eu un rôle important dans cette « confession » :

> *Na ya ti déclaration ti mbi, mbi tènè mbi sara yé oko apè. A mba ti mbi ni sô ala sara acte ni. Bon, mbi gi légé ti tènè mbi sauver zô ni*
>
> [Dans ma déclaration, j'ai dit (que) moi je n'ai pas fait une chose (je n'ai rien fait). Ceux qui sont proches de moi-là[432], ils ont fait ça. Bon moi je cherche la route (le moyen) pour dire que je peux sauver cette personne (le malade)]

Dekoda joue sur un double registre : il essaie d'attribuer la responsabilité de la maladie dont il est accusé à des *a mba* – des figures vagues, imprécisées, qui se prêtent à toute sorte d'interprétation, y compris « mystique »[433]. Cette dernière interprétation est évoquée implicitement par Dekoda lorsqu'il demande qu'on lui permette de guérir le malade. Ici, le jeune prisonnier choisit d'agir selon un schéma interprétatif de la situation très précis: pour tout dire, il se défend comme les accusés de sorcellerie, en proposant de guérir sa

---

[429] Les structures pénitentiaires de Bambari ne prennent pas en charge les repas des prisonniers. Ces derniers doivent donc faire confiance aux parents qui résident dans la ville, ou ils sont obligés de se soumettre à des corvées sur des terrains publics et privés. Certains prisonniers peuvent aussi se rendre au marché où ils obtiennent à manger en échange de petits travaux.

[430] Joseph Tonda parle à ce propos de la « consubstantialité de la violence symbolique et de la violence physique » en postcolonie (2005 : 177).

[431] Nous spécifions *en présence* pour souligner que le jeune Dekoda « interprète » la situation imprévue dans laquelle il se trouve (notre présence dans la prison et notre demande d'avoir un entretien avec lui) et choisit d'insister avec nous sur des aspects précis de son histoire – au détriment d'autres détails – pour attirer de l'attention sur ses vicissitudes et essayer de se disculper de l'accusation de sorcellerie.

[432] *Mba* signifie « ami », « compagnon », « voisin » et ainsi de suite. Dans ce cas, Dekoda est en train d'évoquer des figures « mystiques » qui seraient à côté de lui, et qui seraient les véritables responsables de la maladie du client. Pour tout dire, il s'agit de « sorciers ». C'est pourquoi nous choisissons de traduire *a mba ti mbi* « ceux qui sont proches de moi ».

[433] Dans un deuxième temps, ce sera exactement l'interprétation mystique qui sera évoquée par Dekoda, lorsqu'il décrira les voyages nocturnes qu'il aurait effectués avec ses « amis » à califourchon d'un balai pour se rendre en France.

« victime »[434]. Dekoda assume l'accusation – mais il évoque la « réversibilité » d'un pouvoir mystique qui, comme il a pu nuire, pourra guérir la personne ensorcelée[435]. Si on se rappelle maintenant du repas qu'il a été obligé de manger chez une voisine, et des « vers » dans l'estomac, il semble évident que le jeune suggère à ses accusateurs deux possibilités distinctes : d'une part, il possède effectivement un pouvoir et il pourrait l'exercer – et donc le contrôler – pour essayer de guérir la personne malade, sa « victime » présumée. En même temps, il invoque un acte involontaire dont l'origine réside dans un repas qu'il a été forcé de manger et dont la responsabilité revient, en dernière instance, à des « proches à moi »[436]. Dans le récit de Dekoda nous reconnaissons l'urgence d'une stratégie opératoire : comme J.-F. Bayart a écrit, « l'accusation de sorcellerie [nous ajoutons, la confession en guise de stratégie défensive] est d'ailleurs volontiers allusive : on se comprend à demi-mot, on surinterprète beaucoup. Ce qui veut dire que le malentendu est de règle, mais il est généralement opératoire, pour le meilleur et pour le pire » (1996 : 138).

Le prisonnier « agit » le double registre du « sorcier » et de l'innocent en deux autres occasions. Il s'agit de deux *provocative situations*, dans lesquelles la présence de l'anthropologue sur le terrain influence le déploiement de l'imaginaire de la sorcellerie et intervient directement dans le déroulement d'une affaire de sorcellerie. Dans la prison de Bambari, Dekoda est marginalisé par les autres détenus à cause de l'accusation de sorcellerie[437] mais aussi parce qu'il a une évidente maladie de la peau qui nous est décrite

---

[434] Sur ce point en particulier lire Lévi-Strauss, 1958 : 190-192 ; Augé, 1982 ; Gruénais, 1990 : 115 ; sur la violence inhérente à ce type de logique, Bouju et De Bruijn, 2006.

[435] La même logique est à l'œuvre dans le cas décrit dans l'article « Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie ». Les femmes du « cercle mystique », accusées d'avoir ensorcelée leur victime en lui enlevant le cœur sont amenées – ou elles proposent qu'on les amène – auprès de la rivière où elle ont caché le cœur, pour qu'elles puissent le rendre à leur victime. Anne Retel-Laurentin a repris une ancienne description de l'épreuve du poison (*gunda*) parmi les Banda dans les années 20 : lors d'une maladie et de la successive accusation de sorcellerie, « L'un des trois inculpés, la vieille femme, avait accepté de délivrer l'enfant des envoûtements néfastes, sous-entendu commis par elle. Les deux autres (...) avaient nié. Comme on attendait d'eux qu'ils pratiquent un contre-envoûtement, le couple est rendu responsable du décès. Les voisins font pression sur eux pour que leur culpabilité soit soumise à l'épreuve du poison » (1969 : 30). L'attente d'un contre-envoûtement, ainsi que le « choix » de la vieille femme accusée, répondent à la même logique que nous analysons dans ces pages.

[436] « Le caractère volontaire ou involontaire de l'acquisition est lui-même très relatif ; entre deux pôles extrêmes (l'hérédité et l'apprentissage, qui, dans certaines régions au moins ne paraissent pas définir des catégories radicalement distinctes) les nuances sont nombreuses, qui vont du pur hasard (erreur commise sur la nature d'une nourriture ingérée), à la négligence (une femme enceinte prend sa douche (...) et l'esprit d'un sorcier (...) s'abat sur l'enfant qu'elle porte) ou à la faute (un jeune homme traite avec impertinence ou légèreté un vieillard qu'il ne connaît pas (...) » (Augé, 1974 : 58).

[437] L'accusation toute seule ne peut pas justifier la marginalisation dont Dekoda était l'objet : comme l'un des gardiens de la prison nous a expliqué, au moment de l'entretien les détenus étaient en nombre de cent vingt-cinq (à peu près cent hommes et vingt-cinq femmes), dont « presque les trois quarts sont des sorciers. C'est vrai qu'il y a des sorciers parmi ces gens-là. Mais quand ils arrivent ici, on les met en garde à vue. Si vous persistez dans vos mauvaises pratiques, nous on va trouver une solution (...) Mais nous, bon nous on va avec l'esprit de Dieu. On ne connaîtra pas si c'est vrai ou bien si c'est faux. Dieu seul le sait. Nous on n'a pas tellement d'arrière-pensées là dessus » (Bambari, le 7 juillet 2006).

comme de la « galle ». Il voudrait pouvoir « s'asseoir parmi les autres détenus », ce qui seulement lui semble possible à condition de se libérer de ce qu'il a dans le ventre :

> *Bon, nda-li ti yé ni sô, na ya ti mbi sô, mbi yé ni apè. Mbi yé ti tènè a gi na mbi mbèni yé mbi dé ala. Bon, mbi duti simple na pôpô ti a mba ti mbi*
>
> [Bon, parce que cette chose-là dans mon ventre, moi je ne la veux pas. Je veux dire que on me cherche quelque chose (pour) vomir eux. Bon, (comme ça) je m'assoie simplement parmi les autres (détenus)[438]]

Pourtant, les gardiens de la prison qui assistent à l'entretien ne sont pas intéressés aux demandes du détenu : plutôt – pour nous montrer la véridicité des accusations contre Dekoda – ils sollicitent des détails « mystiques » plus précis sur les activités des sorciers. Dans la perspective de C. Lévi-Strauss, un tel « débat » entre des personnes présentes dans la cellule d'une prison « ne procède pas (...) par accusations et dénégations, mais pas allégations et spécifications » (1958 : 190). Pour la deuxième fois, donc, Dekoda assume le rôle du sorcier – autrement dit, il répond aux attentes de ses interlocuteurs (parmi lesquels il nous compte aussi), ou de ses accusateurs. Si l'aveu se révèle la stratégie la plus efficace, cependant il doit être articulé autour d'un certain nombre de figures de l'imaginaire partagées entre les accusateurs et les accusés, des figures qui seules rendent plausible l'assomption de responsabilité de ces derniers[439] :

> *Bon, ti balai-là, mbi tambula na ni une fois awè. Bon, parfois, mbi peux ti londo ge, mbi gue na France, mbi londo ge mbi gué Bangui ou mbi londo ge mbi gue Mboaye*
>
> [Bon, pour ce qui concerne (voler sur) le balai-là, moi je l'ai fait une seule fois. Bon, parfois je peux quitter ici et aller en France, je quitte ici et je vais à Bangui ou je quitte ici et je vais à Mobaye (à la frontière avec la République Démocratique du Congo)]

---

[438] Dans ce cas, les *a mba ti mbi* sont les autres prisonniers, parmi lesquels Dekoda voudrait pouvoir s'asseoir. L'idée de « vomir » la sorcellerie qu'il a dans le ventre participe elle aussi du double registre déployé par Dekoda : ainsi, le jeune nie qu'un médicament puisse l'aider et il voudrait parler avec un pasteur de l'Église Apostolique : « Je sais que j'ai pêché [que je suis coupable], le mal pour moi est beaucoup, il faut que je poursuive la classe de baptême, une fois que j'ai le baptême et que j'ai déjà montré tout mon pêché, si Dieu [veut, il] me pardonne ». Après notre rencontre, un pasteur est allé à la prison de Bambari, pour parler avec Dekoda. Ce pasteur dit n'avoir pu l'aider, parce que le jeune avait « trop de sorcellerie ».

[439] Citons encore Lévi-Strauss : « On voit d'abord que, poursuivi pour sorcellerie et risquant, de ce fait, la peine capitale, l'accusé ne gagne pas l'acquittement en se disculpant, mais en revendiquant son prétendu crime ; bien plus, il améliore sa cause en présentant des versions successives dont chacune est plus riche, plus nourrie de détails (et donc, en principe, plus coupable) que la précédente » (1958 : 190). Dans son ouvrage sur les rites agraires et les procès pour sorcellerie dans l'Italie du nord (XV-XVII siècles), Carlo Ginzburg écrit : « la convergence entre la disponibilité (spontanée, plus fréquemment sollicitée ou imposée) des accusés à avouer, et la volonté des juges d'accueillir les aveux, était indispensable pour que le sabbat puisse se matérialiser. Se matérialiser, bien entendu, en tant que création de l'imaginaire » (1989 : 283).

Bon, keke ti gozo ni, mo zia na sese, mo ga, mo mu, mo monter na ndo be ni awè, mo ngba mo londo na ni, keté na ndunzu awè a ga fadeso avion

[Bon, un tronc de la plante de manioc, tu le prends et le déposes à terre, tu viens, tu le prends et tu montes sur ça, une fois que tu es déjà monté sur ça, tu te lèves, quand t'es un peu en haut il devient maintenant un avion]

La dernière fois que le jeune « agit » les figures de l'imaginaire sorcellaire, en essayant de se disculper, a été après notre départ de la prison de Bambari. Ici, la figure de l'anthropologue – et la science occidentale que, en l'occurrence, nous incarnions – participent du monde nocturne des sorciers sous le mode de la connivence avec les sorciers (de Rosny, 1981 : 86), le seul qui s'accorde avec la « mystification » déployée par l'imaginaire sorcellaire. L'entretien avec Dekoda s'est déroulé dans l'enceinte de la prison de Bambari le 7 juillet 2006, et il aurait exigé une deuxième rencontre. Malheureusement, nous avons quitté Bambari peu de jours après. En 2007, lors de notre retour dans la Ouaka, nous sommes allés à la prison de Bambari : Dekoda n'était plus là, il s'était évadé peu de temps après notre première rencontre. En 2006, nous étions arrivés à la prison avec deux cadeaux, deux sachets de sel et de café. En outre, nous avions avec nous un magnétophone. D'après les témoignages des autres prisonniers, rencontrés en 2007, après notre entretien Dekoda – dans un dernier aveu « stratégique » – était rentré en prison en disant qu'il n'avait plus « les sorciers » qui avaient hanté son ventre jusqu'à alors. Au moment où nous lui avions remis nos cadeaux, il avait perdu « les sorciers ». Nous aurions échangé le sel et le café avec ses sorciers. Selon d'autres prisonniers nous aurions volé la sorcellerie de Dekoda à travers notre magnétophone. D'après les voix courantes, notre départ de Bambari après l'entretien témoignait le fait que nous étions intéressés à « acheter » la sorcellerie centrafricaine pour l'amener avec nous en Italie. Notre retour en 2007, était manifestement dû à l'exigence de nous ravitailler en sorcellerie. Quant à Dekoda, personne n'a su ou voulu nous donner des renseignements.

32.

Dekoda en prison à Bambari, condamné pour « Pratiques de charlatanisme et sorcellerie »

V. La métamorphose – *urukuzu*

La métamorphose, *urukuzu*, est l'acte qui transformerait une personne en animal. Ce dernier serait ensuite obligé de travailler comme bête de somme, ou il serait abattu et sa chair serait vendue au marché et dans les boucheries. L'article 162 du Code Pénal centrafricain se réfère explicitement à la métamorphose lorsqu'il sanctionne l'achat, la vente, l'échange ou le don « des restes et des ossements humains »[440]. En effet, en Centrafrique la métamorphose *stricto sensu* est définie comme « une pratique de sorcellerie qui consiste à déterrer les morts pour les transformer en bêtes sauvages que l'on chassera et tuera ensuite aisément » (Bouquiaux, 1978 : 349). Cependant, parmi les Banda la référence à la manipulation des cadavres a été substituée par d'autres significations, et la métamorphose aujourd'hui comprend des pratiques « mystiques » très différentes les unes des autres : d'une manière générale, on peut dire que la « transformation » ne concerne plus seulement les corps morts, mais peut toucher les vivants aussi. Ainsi, un malade peut soupçonner d'avoir été métamorphosé : il se rendra alors chez un *nganga* qui établira de quel « type » de métamorphose il s'agit. Il est probable qu'un changement soit intervenu dans la croyance banda à la métamorphose : selon certains de nos informateurs, le « perfectionnement » des techniques mystiques aurait amené les métamorphoseurs à élargir leur champ d'action et à attaquer autant les morts que les vivants[441]. Selon des rumeurs qui circulent dans toute la Ouaka, les bouchers seraient les premiers suspects de pratiquer la métamorphose : ils pourraient ainsi en profiter pour augmenter leur profit[442].

Le terme *urukuzu* – utilisé pour se référer à la métamorphose des hommes en animaux, mais aussi pour indiquer le métamorphoseur – est composé des mots *uru* « souffler », et *kuzu* « mort » : ces deux derniers sont des mots banda qui ont été adoptés dans la langue sango. Les

---

[440] Le *Dictionnaire Sango-Français* définit la métamorphose comme « une pratique de sorcellerie qui consiste à déterrer les morts pour les transformer en bêtes sauvages que l'on chassera et tuera ensuite aisément » (Bouquiaux, 1978 : 349).

[441] Ceci est l'avis de M. Nicolas Gonemonzou, ancien maire de la ville de Bambari : « Alors, une fois moi même alors que je m'occupais de la collectivité, bon, j'ai vu deux messieurs, deux métamorphoseurs ! Voilà (...) Ils avaient sur leur tête une caisse [un cercueil] comme ça (...) Maintenant, ce n'est plus le transport des caisses, ce n'est plus ça : ils ont tellement perfectionnée les choses, leur science... qu'il suffit de vous voir, le type [le métamorphoseur] il vous jette un sort, un mauvais sort et c'est fini ; il part, mais vous tombez déjà, vous tombez hein ! Alors, là il vous faut un « antì » pour essayer de [guérir]... là vous ne parlez plus, c'est fini pour vous, vous ne faites que râler, vous ne faites que râler » (Bambari, le 6 mai 2006). La guérisseuse Odette Mananji explique qu'autrefois la métamorphose se pratiquait seulement en « soufflant » sur les victimes, tandis que récemment les *urukuzu* ont introduit une nouvelle technique qui consiste à jeter une pierre au passage de leur victime : si cette dernière est atteinte par la pierre, « tu est déjà fini » (Ippy, le 13 mai 2006).

[442] Les conséquences et les dimensions de ces « rumeurs » ne sauraient pas être sous-estimées. À Bambari, au mois de mai 2008, il nous est arrivé de voir presque toutes les boucheries de la ville fermées le même jour, dans une ville – rappelons-le – qui compte 41.000 habitants. La femme d'une personne influente venait de tomber malade, et un diagnostic de métamorphose avait été formulé par un *nganga* local. Les gendarmes avaient ratissé la plupart des bouchers de la ville, immédiatement soupçonnés d'être impliqués dans le « crime » en question.

Banda proposent aussi une deuxième « traduction » en banda de l'expression *urukuzu* : *me uru* – « je souffle ». Il nous a été impossible d'établir si cette dernière est une expression plus récente, qui s'ajoute à *urukuzu*, ou s'il s'agit d'une expression « originale » dont le mot *urukuzu* serait la vulgarisation diffusée dans le pays à travers la langue sango. Les deux expressions renvoient à une même idée : le métamorphoseur souffle sur ses victimes qui, dès lors, tombent gravement malades, sont transformées en animaux, meurent. Puisque on ne peut souffler sur une personne qu'en étant proche d'elle, la métamorphose s'exercerait aussi à travers le contact entre la victime et l'*urukuzu*, à travers une simple poignée de main ou en croisant le regard d'un métamorphoseur. M. Tobie Walapou, né en 1967, fut victime d'une métamorphose en 2005 : lors de notre rencontre[443], il nous explique que le métamorphoseur :

> « il peut se manifester à tout moment et puis dans n'importe quelle situation. Par exemple, il peut venir demander du sel, si tu lui donnes ça et s'il part avec ça, mais c'est pas le vrai sel qu'il a demandé ! C'est ta chair, c'est ça ! »

Le Procès Verbal établi par la Gendarmerie de Grimari en 2003 contre Bernard Leombo – né vers 1954, accusé de PCS – naît d'un dispute autour d'une tentative d'adultère[444]. L'accusé « entretenait des relations de bon voisinage avec l'épouse de Désiré Issene [telle Synthia-Hortense Mbadja], dans le but de vivre en concubinage clandestin avec cette dernière ». Lorsque Leombo « déclare ouvertement le fond de son cœur » à Synthia-Hortense, il lui remet aussi une somme de 500 francs. Mais la femme « a aussitôt fait part à son mari » des intentions de Leombo. Désiré Issene a dénoncé le comportement de Leombo au Chef de son quartier. « Peu après cette tentative d'adultère, elle [Synthia-Hortense] commence a être malade, puis évacuée à l'Hôpital Sous-Préfectoral de Grimari où Leombo a été convié auprès de la malade pour un traitement traditionnel, il a refusé. On conviendra à la date à laquelle elle a trouvé la mort, Leombo Bernard a abattu une gazelle qu'il a amenée, fruit de métamorphose ». Leombo s'éloigne de Grimari, ce qui dans le Procès Verbal est signalé comme une tentative de fuite ; au moment où l'accusé est conduit à la Brigade Criminelle de Grimari « Nous avons constaté en sa possession, deux gris-gris ». Pour les militaires de la Brigade de Gendarmerie Territoriale de Grimari, donc, la culpabilité de Leombo ne poserait pas de doutes[445] : ce dernier a abattu une gazelle « fruit de

---

[443] À Bambari, le 1 avril 2006.

[444] Procès Verbal d'Enquête Préliminaire n° 157 du 15 octobre 2003, Gendarmerie de Grimari. Entre guillemets des extraits du Procès Verbal.

[445] Ainsi, en lisant le Procès Verbal on se rend compte que l'*Exposé des Faits* coïncide largement avec l'interrogatoire du plaignant, Désiré Issene. Ce dernier affirme que les oracles traditionnels mentionnés plus loin ont confirmé que Leomba « ...a métamorphosé mon épouse en un gibier qu'il a ramené chez lui à la maison et que j'ai récupéré pour jeter dehors. Après la mort de mon épouse (...) mon enfant est décédé après avoir fait la diarrhée avec des insectes volants. Je confirme toujours son forfait, il est à l'origine de ce nouveau décès ».

métamorphose » (il s'agirait donc de Synthia-Hortense métamorphosée[446]), ses déplacements sont une tentative de fuite[447], dans ses poches des « gris-gris » ont été trouvés[448]. Dès lors les accusations se multiplient. Dans l'*Exposé des Faits*, on peut lire : « il est à noter que le même jour de son arrestation à la Brigade, l'enfant de Désiré a été décédé [sic] suite à une diarrhée laissant apparaitre visiblement des insectes volants »[449].

Au moment où Désiré Issene a accusé Leombo d'être à l'origine de la mort de sa femme, il a consulté un oracle par frottement – l'épreuve des œufs[450]. À la présence des témoins, le consultant frotte un œuf avec des herbes – normalement des feuilles de *bagra*[451] – en prononçant le nom des personnes dont il soupçonne qu'elles ont voulu l'ensorceler ; lorsque l'œuf se casse, le nom correspondant est celui du coupable (sur les oracles banda, Eggen, 1976 : 50/e)[452]. Dans la logique sorcellaire – qui « mystifie » la possibilité d'une mort

---

[446] Dans la logique sorcellaire, la gazelle abattue est interprétée comme le signe du succès et de la richesse de Leombo, que son dénonciateur compare à ses propres malheurs ; en 1973, Louis Molet relatait un épisode ayant eu pour protagoniste un banda vivant près des Ngbandi (entre le nord de la RDC et une étroite bande au sud de la RCA) : « C'est ainsi qu'un Langba (...) passe, probablement à son insu, pour *likundu*, du fait qu'il capture très fréquemment dans ses pièges de chasse (des trappes) de gros gibier et les mets en vente sur les marchés. Par suite de coïncidence de dates entre les captures dans la forêt et les enterrements dans les villages des environs, la population est persuadée que le chasseur, par ses sortilèges attire dans ses fosses, sous forme animale, les corps humains inhumés depuis peu (...) Ce qui en achèteraient seraient aussitôt soupçonnés d'être *likundu* eux aussi » (1973 : 58).

[447] Dans la plainte manuscrite de Désiré Issene on lit simplement que Leombo se serait éloigné de Grimari pour une destination inconnue et qu'il serait revenu après un an.

[448] Il s'agit des « fétiches » dont nous avons écrit plus haut. Le Chef de quartier, interrogé par les gendarmes, répond : « Ces fétiches trouvés en sa possession, je suis loin de les décrire » (extrait du Procès Verbal).

[449] Toujours pendant l'enquête de la Gendarmerie de Grimari, les militaires interrogeant Leombo lui demandent : « L'épouse de Issene Désiré a été métamorphosée et a trouvé la mort par la suite, dont votre personnalité a été indexée d'être à l'origine. Que dites-vous ? ».

[450] L'un des témoins interrogés explique : « Coutumièrement, pour déceler l'auteur d'un crime on procède à une expérience selon laquelle les œufs seront testés en citant au fur et à mesure les maisons et les personnes. Par exemple, en citant le nom d'une personne et qu'en appuyant sur l'œuf et si cela se casse, donc c'est le [nom du] malfaiteur. C'est comme ça que trois œufs ont été testés (...) ce qui n'a donné aucun résultat satisfaisant sauf le nom de Leombo. C'est de là que tous le monde a confirmé que c'est lui l'auteur de cette pratique »

[451] D'après Tisserant, « arbre de savane ; anonacée, *Anona senegalensis* Pers., et forme arborescente de *Anona glauca* Schum. et Thonn. » (1931 : 558). Le *bagra* entre dans la composition de tous les principaux « antì » et vaccins utilisés par les *nganga* banda pour prévenir ou soigner la sorcellerie et la métamorphose. Selon Faustin Rawago (Bambari, le 22 juin 2007), le « perfectionnement » des techniques des sorciers a entraîné des conséquences sur l'efficacité de cette plante : « Autrefois on tapait les sorciers avec le *bagra*, non ? Et ça suffisait, il disaient [ils avouaient] tout ce qu'il fallait, non ? Maintenant, tu touches [un sorcier] avec le *bagra*, c'est pas son problème [ça sort pas des effets]. Si tu le tapes avec le *tepa*, oui ! Voilà, il y a eu une transformation de certaines choses ». (Le *tepa* : herbe de savane ; scitaminée, Aframomum sp. Nous avons fait allusion plus haut au *tepa* que le *nganga* DG utilise pour interroger le cadavre lors d'un décès dont il suspecte une origine sorcellaire).

[452] La mystification opérée par la logique sorcellaire agit de façon implacable et à plusieurs niveaux discursifs. À Bambari, en 2008, le Président du Tribunal de Grande Instance nous exprimait ses perplexités sur l'opportunité d'admettre la preuve des œufs dans les débats sur les cas de PCS – ce qui aujourd'hui est la coutume dans plusieurs tribunaux centrafricains. Il s'agit, selon le Président, d'une preuve imprécise et non-scientifique. Nous lui avons demandé des précisions : lors d'une audience récente, nous a-t-il dit, il a appris que les « féticheurs » peuvent manipuler cette preuve avec un « antì » ; en frottant au préalable les œufs avec du *lingi* (oignon sauvage), le verdict de l'oracle serait faussé et les œufs, mystiquement, ne se casseraient plus. Or, cette réponse est particulièrement intéressante dans la mesure où elle est un exemple d'inversion interprétative de la divination et de l'ordalie, du fait de l'intervention d'un argument additionnel qui pourrait fausser le verdict. Dans ce cas,

naturelle et enchaîne les événements pour formuler une inculpation de sorcellerie – Leombo agit de façon différente par rapport au jeune Dekoda : il ne conteste pas l'efficacité de l'oracle, mais il suggère qu'il a été mal interprété. Puisque la somme qu'il avait donné à Synthia-Hortense était un prêt personnel – et non une tentative de corruption, « Quand ceux-ci [les œufs] ont été cassés sur le problème d'argent de 500 francs que sa femme détient encore sur elle, Désiré m'a ramené rapidement les 500 francs. Je lui ai recommandé de garder cet argent (...) pour s'occuper de son épouse qui est malade mais il a refusé en disant que c'est moi qui ai métamorphosé son épouse ». Leombo suggère donc une autre interprétation du verdict de l'oracle : pour cette raison, il aurait refusé de se rendre à l'hôpital pour administrer des soins traditionnels à la femme de Issene, ce qui – nous l'avons vu – aurait été en même temps un aveu de culpabilité et une tentative de « jouer » la réversibilité des pouvoirs mystiques pour se disculper d'une accusation de sorcellerie[453].

Quant aux « gris-gris » joints au dossier en tant que preuves de culpabilité, c'est Leombo lui-même qui explique aux gendarmes : « Le premier gris-gris représente le remède des os fracturés. Le deuxième est pour la chasse. Donc quand je prépare une piège, tout animal dans la brousse se trouvant dans le secteur, quelle que soit sa distance, viendra délibérément vers cette piège pour être capturé ou abattu (...) Dieu n'interdit pas l'utilisation des médicaments pouvant guérir l'homme. Quant à ce qui concerne les animaux c'est pour me faciliter à avoir de quoi à manger ».

---

comme plus en général dans notre analyse des *ayo* banda, on pourrait parler d'une « rupture » du principe de réversibilité et d'une « perversion » des principes rattachés aux « fétiches ». Ainsi, le Président du Tribunal ne sait pas que la possibilité de fausser le verdict était prévue par les devins et que l'efficacité de ces preuves dépendait non seulement des questions posées aux oracles, mais de la forme dans laquelle ces questions étaient exprimées : Anne Retel-Laurentin qualifie ces procédé divinatoire de « système binaire » et de « mode de raisonnement par succession d'alternatives » (1974b : 298).

[453] La stratégie défensive de Leombo s'avère fructueuse : dans les archives du Tribunal de Bambari, le dossier signale : « Relaxe purement et simplement le prévenu Leombo Bernard pour absence de preuve ». Le plus souvent, le fait de se proclamer innocent et, surtout, de retourner les accusations contre ses accusateurs est une stratégie risquée qui est profitable seulement lorsque l'accusé/accusateur jouit d'une position sociale privilégiée dans la communauté : il est alors plus rare que les soupçons se transforment en accusations explicites. Ce dernier n'est pas le cas de Augustine Yanendji – née vers 1945, célibataire, sans fils (Gendarmerie de Grimari, Procès Verbal n° 57 du 21 mars 2005, transmis au Procureur de la République près du Tribunal de Grande Instance de Bambari). Augustine avait été accusée de sorcellerie par une jeune fille qui, grâce à un remède « traditionnel » qu'on lui avait administré dans les yeux, avait « vu » la vieille femme et l'avait dénoncée comme la cause de sa propre maladie. Augustine avait été amenée au chevet de la malade. Nous connaissons déjà cette scène et la logique qui la soutient. La jeune fille avait effectivement guéri : ses parents « ayant vu leur fille guérir, (...) ont décidé de pardonner la soupçonnée ». Mais Augustine « malgré ce pardon (...) se voit le luxe de faire déposer sa requête à la police pour éviter la honte et qualifie l'acte des allégations mensongères ». Comme résultat, Augustine Yanendji est reconnue coupable de PCS, condamnée à 12 mois de prison « assortis de sursis » et 50.000 francs d'amende. Le Tribunal, ayant pris acte du désistement de la Partie Civile, « condamne la prévenue aux dépenses ».

33.

Toile de l'artiste centrafricain Dieudonné S. Wambeti, exposée à l'Alliance française de Bangui en 2006

34.

Toile de l'artiste centrafricain Michel Ouabanga, exposée à l'Alliance française de Bangui en 2006

VI. La métamorphose : être « pris », « attaché », « empêché »

Les cas de métamorphose que nous venons d'illustrer, surtout lorsque le crime « mystique » est accompli dans le but de vendre ou manger la viande des personnes métamorphosées, correspond à ce que les anthropologues ont appelé la « sorcellerie de la vente » (de Rosny, 1981 : 239)[454], l'une des déclinaisons modernes de la croyance équatoriale[455]. Dans cette perspective, le cœur de la croyance réside moins dans la transformation elle-même (en un animal, en un zombie) que dans le but et l'avantage matériel poursuivi par le sorcier/métamorphoseur[456]. L'accusation de métamorphose devient ainsi un moyen pour dénoncer le succès d'un familier, d'un voisin ou d'un collègue. En renversant cette logique sorcellaire, le soupçon que le succès s'origine dans le pacte siglé avec les forces obscures de la sorcellerie permet de justifier – et d'apaiser la déception et l'indignation pour – son propre insuccès. Comme dans les cas sud-américains étudiés par Taussig (1980) – dans une perspective attentive aux articulations entre la morale indigène et les enjeux capitalistes (voir aussi Ong, 1988 pour le cas malaisien) – ou dans les recherches de Geschiere – plus sensible aux implications politiques – la métamorphose banda puise son sens et sa vigueur dans l'articulation entre le soupçon, l'attente déçue, la rancœur et la jalousie qui séparent les élans individualistes des attentes communautaires (Marie, 1997 : 255). Cette articulation représente un véritable commentaire moral autour de l'accroissement de l'injustice et des inégalités sociales (Bertrand, 2001 : 44 ; 2002 : 109) qui sont alors réinterprétées à travers la violence de l'imaginaire : « On peut y voir les perplexités provoquées par les éblouissements et les tentations mortifères d'un contexte où l'économie de la dette lignagère cède le pas de manière violente à l'économie des spectres du Capital, du Christ, de la Science, de l'État, de la Sorcellerie et de leurs fétichismes respectifs » (Tonda, 2005 : 191).

---

[454] Puisque la gravité de ces actes mystiques se mesure à partir de l'avantage matériel poursuivi par le métamorphoseur, la logique sorcellaire prévoit une « échelle » de transformations, dont le critère semblerait être la qualité de la nourriture que les sorciers voudraient manger ou vendre. Par exemple, selon le guérisseur Apollinaire Pounekra, il y aurait cinq types de métamorphose : les métamorphoseurs « prennent une personne vivante et ils la transforment en viande de bœuf ou de porc. Après, lorsque [la victime] est déjà morte, d'autres viennent pour [avoir] leur part et ils la transforment en poisson. Lorsque tout est retiré [la viande a été transformée], d'autres vont prendre leur part pour la transformer en *gombo* [Hibiscus esculentus, malvacée riche en principes mucilagineux], en tomate et d'autres légumes frais. Après encore, au cimetière, d'autres vont prendre leur part pour la transformer en champignons pourris et tilapia. Ça arrive jusqu'à cinq ou sept fois » (Bambari, le 5 juin 2007).

[455] Déjà Éric de Rosny, à la suite de ses recherches camerounaises, écrivait en 1981 que « La sorcellerie de la dévoration (...) est plus ancienne que la sorcellerie de la vente (...) Elle a plus d'impact dans les zones rurales restées traditionnelles » (p. 239).

[456] Quant à la croyance camerounaise à l'*ekong*, de Rosny écrivait : « Les hommes de l'ekong (...) forment une association dont l'activité principale consiste à faire mourir par des méthodes invisibles aux yeux ordinaires (...) des victimes qui iront travailler pour leur nouveau maître dans des plantations (...) ainsi s'explique la fortune soudaine de certains Africains et Européens (1981 : 380). Sur la zombification et la transformation des hommes en « vampires », White (2000a, 2000b).

Clémentine Yayomo, née en 1953 dans un village sur la route d'Ippy, réside à Bambari[457]. Lorsqu'elle a déménagé à Bambari en compagnie de son mari et de se quatre enfants : « Comme nous sommes venus au quartier, et que nous avons acheté ce terrain pour y résider, ainsi nous l'avons payé 50.000 FCFA. Les gens du quartier, les sorciers, les sorciers-là[458] ils ont lutté contre nous, ainsi ils ont tué nos enfants [parce qu'ils ont vu notre terrain et notre argent] ». Les quatre enfants de Clémentine sont tous morts. La dernière née est morte à l'âge de 14 ans, après avoir mis au monde deux enfants. Clémentine lamente le manque d'argent qui lui permettrait d'acheter auprès d'un *nganga* des « antì » pour « se blinder », ou de dénoncer les sorciers qui « disent que moi je suis en train de préparer le café au bord de la rue [puisque moi je prépare et je vends du café au bord de la rue] donc j'ai beaucoup d'argent, comme ça ils veulent lutter pour me tuer ! ». Sans les « blindages » Clémentine dit avoir été attaquée elle-même par un *urukuzu* : « Un certain jeune-là : il passe, il me salue, je réponds merci. Il me salue, simplement, comme ça. Moi, je suis tombée [immobilisée]. De 17 heures jusqu'à 21:30h, je suis restée comme ça [immobilisée]. Les légionnaires [il s'agit de La Légion de Marie, association catholique] sont venues prier ici. Je me suis levée et j'ai raconté ce qui s'était passé. Celui-là qui m'a soufflée (*uru mbi*), ce jeune là, bon il veut me prendre [me métamorphoser] comme un gros poisson, il est en train de descendre un hameçon de la toiture. La tête de la maison est vide [dans la vision de Clémentine il n'y avait plus de toiture et un gros hameçon descendait vers elle]. Je suis tombée, je regarde simplement [étant immobilisée, la seule chose que je peux faire c'est observer], hein, il est en train de jeter un hameçon ».

Dans le même quartier, les métamorphoseurs – qui l'ont attaquée « pour la jalousie »[459] – ont ensorcelé d'autres personnes, dont une jeune fille, Josiane, qui est tombée malade comme Clémentine mais qui s'est réveillée de la maladie en disant avoir le « don » de reconnaître et de dénoncer les sorciers. Cette jeune fille, Josiane, a accusé un voisin, Michel, d'être à l'origine de sa métamorphose et de celle de Clémentine. Poursuivi par les accusations de Josiane et par les gendarmes, Michel se serait refugié à Ippy.

---

[457] Entretien recueilli le 30 mars 2006, en langue sango.
[458] « Sorciers » en français pendant l'entretien.
[459] En français pendant l'entretien. Nous avons soutenu que la croyance à la sorcellerie agit selon une logique « terroriste » et implacable. Cette logique peut à tout moment être renversée et manipulée pour accuser une personne de sorcellerie : ainsi, le fait d'avoir perdu beaucoup d'enfants, comme Clémentine, peut être à la fois le signe d'un ensorcellement et du fait que la victime présumée est en réalité une sorcière. Une croyance répandue en Afrique équatoriale voudrait que les sorciers sacrifient des parents pour entrer dans des « associations mystiques » et pour collaborer avec d'autres sorciers. Selon le Greffier du Procureur du Tribunal de Bambari (le 11 juin 2007), les sorciers s'organiseraient dans des tontines. À chaque réunion l'un des participants sacrifie la vie d'un parent, et ainsi de suite. Quand on voit un père qui a perdu quatre ou cinq enfants, on pourrait toujours soupçonner qu'il est un sorcier ayant sacrifié ses fils pour entrer dans l'une de ces tontines.

Dans la croyance que nous venons de décrire, un aspect surtout retient notre attention. Nous avons cité l'opinion d'Anne Retel-Laurentin, lorsqu'elle écrit que la sorcellerie africaine, dans sa conception organique et non, agit globalement selon un principe qui correspond au « concept » d'anti-nourriture (1974 : 165). Dans ce sens, elle peut être « une anti-nourriture « spirituelle », en empêchant les gens de réussir dans leurs entreprises » (ibid.). L'idée d'un « empêchement » est centrale dans la croyance banda à la métamorphose et, plus en général, à la sorcellerie. Cet « empêchement » est l'objet de la lamentation « interminable », l'expression de ce que nous appelons la rhétorique de la dépossession. En dénonçant ces multiples empêchements mystiques, les hommes et les femmes banda se situent dans un espace d'exclusion et de déconnexion (Ferguson, 2006 : 166 ; 2008 : 10) au regard des ressources dont jouiraient les habitants des autres villes centrafricaines ou les « voisins » camerounais : ces lieux doivent être assumés ici comme les points de repère d'une *imaginative geography of the metropolitan space* (Bhabha, 2004 : 241) qui dénotent moins des lieux réels que leur distance et leur déconnexion de l'*hic et nunc* des observateurs banda[460]. C'est cette « déconnexion » – expression d'une altérité et d'une diversité vécues comme irréductibles – qui empêcherait les Africains de se mesurer à parité avec les occidentaux. Dans les termes évocateurs de l'un de nos interlocuteurs : « En Europe il y a des bulldozers, mais il n'y a pas des hommes bulldozers, alors qu'en Afrique il n'y a pas des bulldozers, mais il y a des hommes bulldozers »[461]. Selon le Procureur de la République au Tribunal de Grande Instance de Bambari : « Si ces personnes [les sorciers] utilisaient leurs pouvoirs pour faire évoluer le pays, alors on pourrait les comprendre. Mais, non, ils veulent garder ça pour faire du mal. C'est ça la différence entre les Noirs et les Blancs, les occidentaux l'utilisent [la sorcellerie] pour évoluer, les Africains pour faire du mal »[462].

La « lamentation » parce qu'on serait obligé de travailler sous une forme animale dans les camps du sorcier/métamorphoseur, ou parce qu'on contribuerait à la richesse de l'Occident et à son apaisement en « gaspillant » les secrets et les ressources de la sorcellerie, s'inscrit dans un *market of sorcery* (Ciekawy et Geschiere, 1998 : 5) – une image largement

---

[460] En présentant notre terrain, nous avons écrit que dans l'espace postcolonial la ville de Bangui, le Cameroun, la France et l'Europe doivent être considérés comme des *ethnoscapes* (Appadurai, 1996 : 48) qui composent une « géographie imaginaire » largement influencée par le principe énoncé par le *poor farmer* du Botswana (Comaroff et Comaroff, 1993 : xii) : « Things moderns (…) seem always to be in the next village ». Le mot *ethno* renvoie donc à une *nonlocalized quality* (Appadurai, 1996: 48) dont la définition – toujours provisoire et changeante – dépend de la perspective de « l'observateur », c'est-à-dire de la projection sur un « ailleurs » imaginé de ses perspectives, ses représentations, ses aspirations et déceptions.

[461] C'est l'opinion de l'un des adjoints au Maire de la Ville de Bambari, le 28 juin 2007. Les « hommes bulldozer » sont les *nganga* et les sorciers, avec leurs pouvoirs mystiques. Cet adjoint au Maire est l'un des protagonistes de l'*affaire* de sorcellerie que nous reconstruisons dans le prochain chapitre.

[462] Bambari, le 26 juin 2008.

diffusée en Afrique, dans laquelle s'exprime « the fear of, and the obsession with, new opportunities for accumulating wealth and power » (ibid. : 6). Ce n'est pas par hasard, donc, si les Banda disent que les sorciers se retrouvent la nuit, nus, sur la place du marché, d'où ils partiraient pour leurs missions homicides ou pour leurs voyages mystiques en Europe. Dans ce sens, le monde « nocturne » et le « diurne » se rappellent l'un l'autre comme dans un miroir « broken and deforming (...) a mirror that reflects (...) the relationship with the outside and the beyond of a more global, transnational world, with the real and imagined qualities of « modernity » and the wider, whiter, world of the West » (De Boeck, 2008 : 130-131).

VII. Stratégies d'extraversion et *provocative situations*

Dans ce « miroir cassé et déformant », l'idée qu'un chercheur occidental (le représentant d'un monde *wider* et *whiter*) peut percer le monde nocturne des sorciers et leurs secrets – dans lesquels une « différence » africaine est revendiquée et stigmatisée – est inconcevable. Toujours dans les mots du Président du Tribunal de Grande Instance de Bambari, « Chez vous tout est rationnel, mais chez nous on reste dans l'irrationnel », ou encore « chez vous c'est la médaille de St. Christophe, mais chez nous c'est la sorcellerie »[463].

Sur le terrain, « provoquer » l'anthropologie – en tant que structure d'intellection du monde – signifie lui nier la possibilité d'accéder aux mécanismes profonds qui réguleraient les actions des sorciers[464]. Autrement dit, nos interlocuteurs sont les premiers a évoquer le « résidu » dont Adam Ashforth écrit qu'il « stubbornly remains when all that can be explained has been dispelled » (1998 : 65) et qui se définit, *provokingly*, par opposition à la science occidentale et à ses revendications d'intellection[465].

---

[463] Alfred Adler résume ces diverses conceptions : « Si, selon les conceptions juridiques occidentales, un acte doit être qualifié en fonction du degré de responsabilité et de culpabilité que l'on reconnaît à l'accusé, pour les sociétés africaines, il s'agit de déceler sa source, la cause cachée dont il est l'effet, c'est-à-dire de déterminer le caractère inné ou acquis, interne ou externe, des pouvoirs de sorcellerie dont il procède » (2006 : 25). Encore, il faut interroger, selon nous, les problèmes qui découlent de la confrontation entre ces conceptions, la façon dont elles se « provoquent » à travers l'incommensurabilité des principes épistémiques, moraux et déontologiques qui sont énoncés dans les Tribunaux centrafricains et européens, ou dans certaines salles de conférence en Afrique et en Europe (cf. pp. 142-152 ; voir aussi dans notre *Conclusion* l'opinion de Joseph Tonda à propos de cette situation « académique » d'énonciation).

[464] Ainsi dans le Projet de Loi portant organisation de l'exercice de la médecine traditionnelle en RCA, cette médecine est définie un : « ensemble de connaissances et pratiques, *explicables ou non en l'état actuel de la science*, utilisées pour diagnostiquer, prévenir ou éliminer un déséquilibre physique, mental ou social et se fondant sur l'expérience et les observations transmises de génération en génération, oralement ou par écrit » (nous soulignons).

[465] Un abbé catholique de Bambari nous a expliqué l'existence de ce « résidu » dans les termes suivants : « Il y a des difficultés. Je veux dire : si vous allez en Europe et, franchement, vous dites à vos confrères que vous avez beaucoup de problèmes avec la sorcellerie, vous savez très bien qu'on ne vous croira pas. Est-ce que dans une

La revendication de cette « différence » (et la valeur épistémique des images à travers lesquelles elle s'exprime) – pour ne pas être réduite au « lieu d'imbéciles » dont J. Favret-Saada a écrit[466] – doit être inscrite dans la grammaire de l'extraversion et de la dépendance (Bayart, 1999 : 112). J.-F. Bayart écrit qu'à des moments historiques divers, les acteurs des sociétés subsahariennes ont choisi le recours délibéré à des stratégies d'extraversion, mobilisant les ressources qui découlaient de leur rapport – éventuellement inégal – à l'environnement extérieur (ibid. : 98). Ainsi, « les Africains ont été les sujets agissant de la mise en dépendance de leurs sociétés, tantôt pour s'y opposer, tantôt pour s'y associer »[467]. L'extraversion citée par Bayart et le savoir *extroverted* de Hountondji (1995 : 2), possèdent un versant politico-économique mais aussi des manifestations culturelles. Selon Mbembe, les « *rituels de l'extraversion* (...) s'enracinent dans une série de dispositifs institutionnels, financiers voire symboliques » pour mimer les « signifiants majeurs de la société internationale », « les travestir, (...) les déforcer, jusqu'au point où ils perdent de leur sens premier » afin de « discipliner les natifs et de les socialiser dans un nouvel art de vivre leur rapport au monde » (2000b : 42). À propos des pays où les coûts des guerres sont payés par les exportations sauvages, ou par l'émigration et les travailleurs en diaspora, Bayart ajoute : « extraversion culturelle, puisque les combattants adhèrent simultanément aux cosmogonies et aux représentations symboliques du terroir ou des régions dont ils sont issus – telles que les pratiques sociales de l'invisible – et aux figures imaginaires de la globalisation, par exemple en appréciant le reggae, en faisant de Rambo leur héros éponyme... » (1999 : 103). Rémy Bazenguissa-Ganga reprend à son tour la question du rôle joué par l'imaginaire médiatique et cinématographique dans la construction d'une vision violente du monde, par rapport aux guérillas urbaines qui éclatèrent au Congo dans les années 90 (1999 : 329). La question abordée par Bazenguissa-Ganga ne concerne pas seulement l'influence des références médiatiques sur l'imaginaire des brazzavillois qui participèrent à ces affrontements, mais plutôt les conditions historiques et sociales qui – à travers le plaisir ludique éprouvé au cinéma – permettent de transformer ces références cinématographiques et télévisuelles en comportements sociaux en renforçant le « rapport au corps propre en tant que (...) dépositaire de la vision [violente] du monde social » (ibid. : 337 ; sur l'appropriation africaine de ces figures « héroïques » de l'imaginaire de la globalisation, lire aussi De Boeck, 2004).

échelle beaucoup plus vaste, l'Église centrafricaine arrivera à faire reconnaître, par exemple par Rome, la réalité du problème de la sorcellerie qu'il y a ici ? » (Bambari, le 19 mai 2006).

[466] Nous avons débattu de cette formule dans le Chapitre II, p. 145. Nous pouvons maintenant préciser que derrière le « lieu d'imbéciles » se cachent les « analyses partielles et partiales [qui] succombent à la séduction du démon du dualisme tradition-modernité et donc de l'essentialisme du culturalisme » (Tonda, 2005 : 276).

[467] Il s'agit ici de citations extraites de l'ouvrage de Jean-François Bayart, *L'État en Afrique*, pp. 43-46.

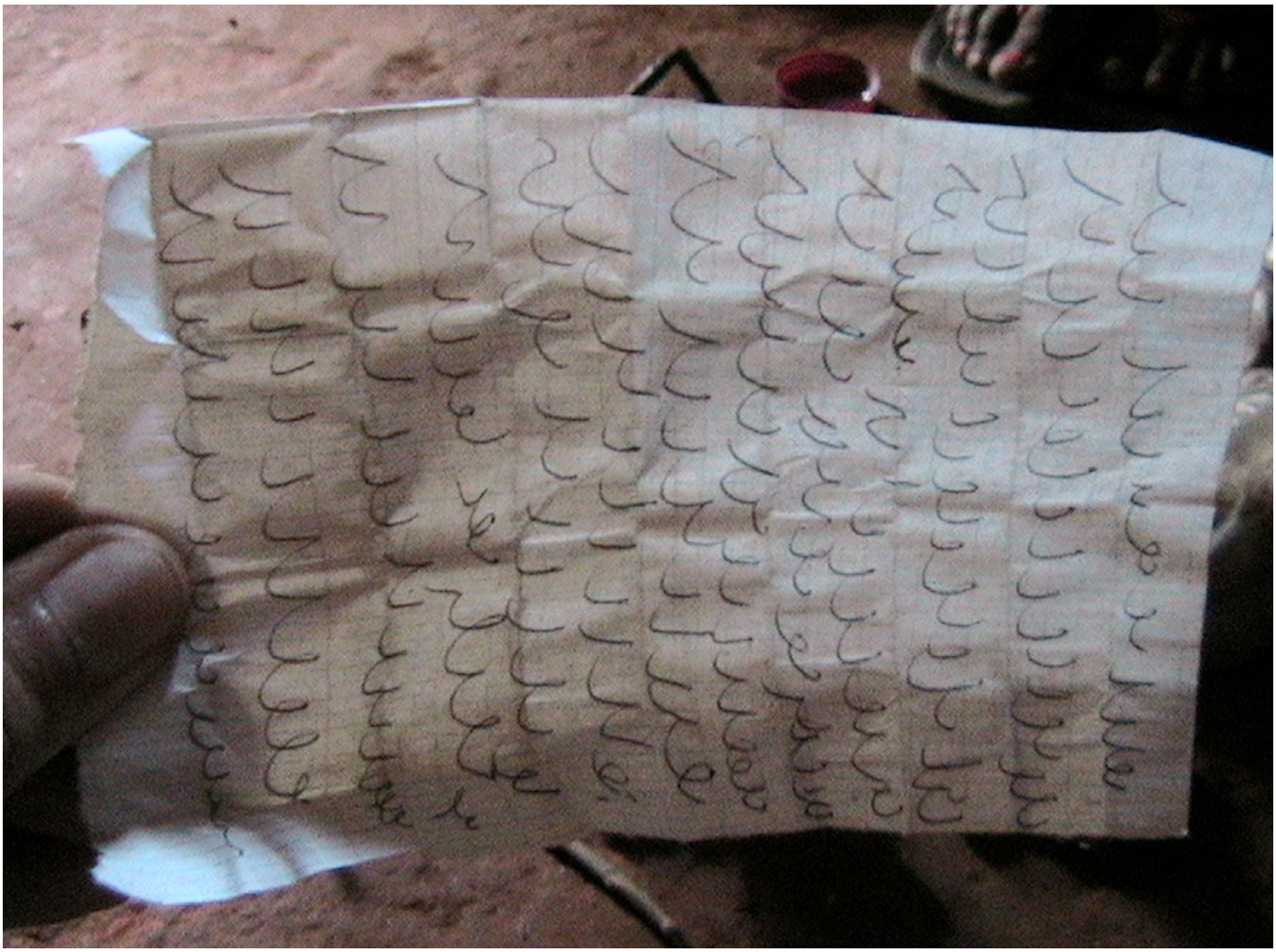
Dans le miroir cassé et déformant évoqué par De Boeck, la science occidentale, le discours « savant » des anthropologues et des chercheurs en général, occupe une place précise, à la fois débitrice des succès de la « science des métamorphoseur »[468] et subordonnée au « perfectionnement » mystique de cette « science africaine » (Ellis, 2000 : 67).

Selon nos interlocuteurs banda, le discours « savant » que nous représentons serait débiteur du savoir africain (qui est le savoir « mystique ») dans la mesure où « les Blancs, ils viennent chez nous ici, ils prennent la sorcellerie, ils rentrent et [avec cette sorcellerie] ils fabriquent des avions, des radio, des vélos... À l'époque où les Américains venaient ici pour prendre les gens [à l'époque de la traite esclavagiste] ils prenaient rien que la qualité des gens comme ça, les *blindés* [ceux qui connaissent les *blindages*, les *ayo*] ! Ce sont ceux que vous appelez les Américains noirs ! »[469]. Un exemple de ce discours provocateur est le *rumor* qui circulait à la prison de Bambari après l'évasion du jeune Dekoda, selon lequel notre retour parmi les prisonniers en 2007 était motivé par le besoin de nous « ravitailler en sorciers » auprès d'un autre accusé de PCS[470].

En deuxième lieu, la science occidentale serait subordonnée aux savoirs « mystiques » dans la mesure où le discours savant ne serait pas seulement inapte à percer les mécanismes et les logiques mystiques, mais il serait lui-même « pris », « empêché », « bloqué » par les mécanismes qu'il s'efforce de comprendre. Nos retours sur le terrain – de 2005 à 2008 – ont été interprétés par un *nganga* local comme l'indice d'une métamorphose dont nous aurions été les victimes. Si au terme de chaque *fieldwork* nous n'avions pas encore vu un sorcier voler sur son avion mystique (ce qui nous obligeait à revenir l'année suivante), c'était parce que une conspiration mystique « bloquait » nos efforts, une métamorphose nous empêchait de « voir » les sorciers – notre cœur, ou notre foie, ayant été métamorphosés et cachés quelque part en brousse ou dans un ruisseau. Le « remède » ne résidait pas dans l'insistance de nos questions, ou dans l'ampleur de nos tournées dans de différents villages banda – mais dans une décision que, nous a-t-on dit, nous aurions dû prendre et qui ne peut être comprise que par rapport à la « violence » inhérente à notre présence sur le terrain.

---

[468] L'expression « perfectionnement de la science » de la métamorphose appartient à M. Gonemonzou, dans un passage d'entretien déjà cité (Bambari, le 6 mai 2006).
[469] Un chef de quartier à Bakala, le 20 juin 2005.
[470] On mesurera mieux maintenant les implications des *rumors* qui nous voudraient en train de nous enrichir en Europe en écrivant un gros livre sur les Banda avec les informations recueillies en Centrafrique (voir plus haut, p. 142). Il ne s'agit pas de rumeurs inoffensives, fruits de la curiosité que la présence de l'ethnologue déclenche parmi ses informateurs et de l'exaspération pour l'insistance de ses questions. « En sorcellerie l'acte c'est le verbe » (Favret-Saada, 1977 : 25) et, donc, il n'y a pas de « discours » ou de « rumeur » qui ne soit pas en même temps un « acte de langage » entrainant des conséquences. Autrement dit, « savoir c'est pouvoir » (ibid. : 43), ce qui oblige l'analyse anthropologique à considérer les dimensions « fétichistes » et violentes de l'enquête ethnographique dont nous traitons dans les paragraphes qui suivent.



35.

« Écriture arabe »

Le fétiche scriptural découvert dans la maison de l'une des personnes accusées de sorcellerie par la jeune Josiane

Photographie prise à Bambari, mai 2006

VIII. Le fétichisme de l'écriture et le caractère fétiche des cahiers d'enquête

Le sens des « provocations » citées plus haut ne se mesure pas à partir des voix plus ou moins baroques dont le chercheur sur le terrain fait (toujours) l'objet. Il faut considérer avant tout le « remède » qui nous fut proposé pour nous « ouvrir les yeux » sur les mystères de la sorcellerie : laisser nos cahiers de terrain dans les mains d'un *nganga* local pour qu'il les « bénisse », quitter la Ouaka et rentrer en Europe sans nos notes de terrain et nos enregistrements, faire confiance au travail « à distance » qu'un guérisseur possédé par une « sirène » aurait pu faire sur nos matériaux d'enquête abandonnés en RCA. Ceci fut donc le diagnostic (de métamorphose) et le remède (abandonner nos cahiers en Centrafrique) que nous proposa le *nganga* Aimé Christian Paramba, âgé de 39 ans, possédé par une sirène somalienne (nommée Simone) qui « chevauche » Aimé Christian lorsque on lui offre un œuf, un petit flacon de parfum et des pièces de monnaie. Dans l'expérience de la possession, on dit que des esprits (ou des démons) s'insinuent dans le corps de la personne possédée et la « chevauchent » – ce qui donne lieu a des manifestations différentes, selon les contextes sociaux et thérapeutiques, le « vécu » du possédé et le rapport qui le lie au « chevalier ». Nous avons rencontré Aimé Christian Paramba, sa femme et la sirène Simone à plusieurs reprises à Bambari entre 2006 et 2008. La première rencontre a eu lieu le 3 juin 2006, lorsque nous cherchions des guérisseurs traditionnels qui – nous avait-t-on dit – faisaient le même type de travail que le prophète Ngoutidé dans les années 60 : libérer la population du fétichisme et lutter contre la sorcellerie. Dans l'imaginaire déployé par Aime-Christian et sa femme, les œufs, les parfums et les pièces de monnaie seraient « le téléphone » qui permet à ses clients d'appeler la sirène somalienne. Cette dernière, peu de temps après avoir reçu ces objets en don, se manifeste en chevauchant notre interlocuteur[471].

La provocation que la science occidentale – et la démarche ethnographique en l'occurrence – représente pour la logique sorcellaire, se révèle être le « fétichisme de l'écriture »[472] ; Tonda écrit : « Nous savons (...) que la magification ou la fétichisation de l'écriture est consubstantielle à l'imagination de l'Europe, de la France comme lieu de "puissance" » (2005 : 105 ; voir aussi 2001 : 144). Dans le schéma sorcellaire, l'écriture est

[471] Lors de nos premières rencontres, Aimé Christian et sa femme ont affirmé que la sirène Simone est une Mami Wata : le détail des œufs (symboles de fertilité) et de l'eau (la sirène vivrait près de l'Oubangui, d'où elle posséderait plusieurs personnes en Centrafrique) s'accordent avec cette interprétation de nos interlocuteurs. Cependant, lors d'une rencontre en 2008, la sirène s'est démontrée extrêmement irritée par ce rapprochement avec Mami Wata et, à travers Aimé Christian, elle a dit de « lutter » contre les Mami Wata. La tension dans ses mots a été si forte que la séance a dû être interrompue à cause de l'épuisement d'Aimé Christian.

[472] « L'écriture » englobe ici aussi bien « les écritures saintes, les écritures au sens comptable du terme, l'écriture scientifique, littéraire ou magique (les livres et les formules de magie) » (Tonda, 2005 : 99).

un *ayo* parmi d'autres : elle est donc un remède et un poison en même temps, soumise au principe de réversibilité de tous les *ayo*, les médicaments/poisons, les remèdes, les « antì », les « blindages » et les fétiches. Cet *ayo*/remède/poison s'insinue dans le discours que les anthropologues et leurs informateurs tiennent sur le terrain, avec toute l'ambivalence propre à la notion de philtre, de médicament, de poison et de remède (Derrida, 1972 : 78). L'écriture est un *ayo*/poison dans le cas de la pièce reproduite dans l'illustration 35 : il s'agit d'un « fétiche » que Josiane – la jeune fille que nous avons rencontrée dans le cas de métamorphose de Clémentine Yayomo – a repéré chez une personne qu'elle a accusée de sorcellerie. Le fétiche est un bout de papier, sur lequel des lignes verticales ondulées ont été tracées et ensuite interprétées comme une « écriture mystique », « de l'arabe », preuve certaine d'un intrigue sorcellaire et démoniaque. Ceci dans une ville où la présence d'une communauté musulmane permettrait aisément de confronter cette « écriture arabe » avec d'autres documents et d'établir ou de contester sa véridicité. Cette « écriture » a été utilisée pour accuser et, probablement, pour justifier les tortures sur la personne soupçonnée de sorcellerie. Le grimoire tracé sur ce bout de papier est fait de signes « pris pour des merveilles » (Bhabha, 1994) : autrement dit, en tant que signes, ces lignes verticales ondulées « signifient » l'autorité scripturaire *tout court*.

Strictement liée à cette autorité, se situe l'écriture conçue comme un *ayo*/remède et comme une arme « d'offense », par exemple dans le cas de nos cahiers d'enquête. Parce que le fétichisme de l'écriture se définit comme « l'imagination de la puissance magique de l'homme d'écriture » (Tonda, 2005 : 68)[473], la page écrite assume ici la valeur des bloc-notes

[473] Cet auteur nous donne un exemple de la force de ce fétichisme dans le champ des rapports entre biomédecine et tradipratique en Afrique centrale : « contrairement à une idée assez répandue dans les milieux médicaux dans les années 1990, tous les tradipraticiens ne s'approprient pas le sida » (2002 : 164) ; ainsi, « Une (...) expression de la position d'extériorité des *nganga* par rapport au sida est l'opinion selon laquelle celui-ci est une « maladie d'intellectuels », une « maladie de médecins » ou de « Blancs » – position qui situe ainsi l'origine du sida dans l'espace social et culturel propre à la connaissance scientifique » (ibid.). Le chef de village Gaston Sambele, né vers 1944, vit dans un village sur la route de Bakala et il est un tradipraticien renommé. Il affirme avoir appris ce métier de ses « cousins zaïrois » lorsqu'il cherchait un moyen pour soigner son père. Le traitement ayant été efficace il a continué à mener des recherches personnelles, notamment des « essais de traitement du SIDA ». Mais son parcours professionnel n'a pas été simple : « J'ai essayé de traiter ma fille qui souffrait de SIDA car son conjoint, un Blanc, en est décédé. Elle est guérie et elle a un enfant. Quand le bruit courait, un parent est venu de Bangui me dire que si les Blancs ou le Personnel médical me reconnaissent ils me tueront car on tue ceux qui essaient de traiter le SIDA. C'est pourquoi j'ai eu peur et je me méfie de traiter les maladies de toute sorte » (Extrait du dossier du Comité Préfectoral des Tradipraticiens de la Ouaka ; ce document est analysé plus loin). Adam Ashforth écrit : « Le sida, qui choisit ses victimes à l'intérieur de réseaux sociaux intimes, peut, lui, donner créance au soupçon que des individus mauvais sont secrètement à l'œuvre (...) L'hypothèse de la sorcellerie transforme un sentiment d'injustice en une certitude de malice en posant, face à la souffrance imméritée, une présomption d'acte malveillant. La souffrance ainsi causée ne peut être soulagée qu'en repoussant l'assaut et en se protégeant contre de nouvelles attaques (...) Comme la sorcellerie, la maladie VIH/sida, dans le récit qui est diffusé par les campagnes d'information, ne peut pas être vaincue définitivement et irrévocablement mais doit sans cesse faire l'objet de nouvelles actions de protection et de nouveaux combats » (2002 : 128).

de Lévi-Strauss dans la célèbre « Leçon d'écriture » de *Tristes Tropiques* (1955). La « comédie » du chef Nambikwara du Brésil, décrite par l'anthropologue français, consistait à s'approprier des pages de bloc-notes (que ni lui ni ses hommes avaient vu avant l'arrivée de Lévi-Strauss), sur lesquelles ils traçait ensuite des « lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts » (ibid. : 339). Ce n'est donc pas le contenu de significations recelée dans les pages de nos cahiers qui intéressa la sirène Simone – lorsqu'elle proposa de nous désorceler[474] – mais le symbole de ce contenu et le simulacre de nos connaissances. Or, ce symbole et son maniement (la capacité de « compter ») instituent une forme de violence et, même, inaugurent la violence : Lévi-Strauss écrit que le chef Nambikwara traçait des signes et montrait à ses hommes des pages « en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui » (ibid.). Bref, il est question de « compter », dans les deux sens de l'expression.

IX. La violence de l'écriture : de Derrida à la sorcellerie équatoriale

L'image de la puissance « magique » d'une écriture « prise pour une merveille » oblige à considérer (et à s'efforcer de restituer dans l'écriture anthropologique) l'ethnographie de la sorcellerie comme une « situation provocatrice » dont l'enjeu essentiel est la compétition pour le pouvoir politique (Bernault, 2005) – dans une acception qui comprend les rapports de pouvoir et d'inégalité entre les individus –, et épistémologique, c'est-à-dire la confrontation entre deux moyens d'intellection du monde social, en provocation permanente l'un avec l'autre. Le rapprochement entre ces deux structures d'intellection est ultérieurement renforcé par l'idée que l'écriture – en tant que *ayo* de la « science occidentale » – participe de la « réversibilité » que F. De Boeck a reconnue propre à tous les remèdes/poisons et que nous observons dans les *ayo* banda. Dans sa lecture du *Phèdre* de Platon (1972), Jacques Derrida s'arrête sur le concept de *φαρμακον* , avec lequel Platon désigne l'écriture : « Ce *pharmakon*, cette « médecine », ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence » (1972 : 78). L'ambivalence des remèdes et des poisons – leur « polysémie régulée » – permet de traduire la notion de *pharmakon* par de nombreux termes : poison, drogue, philtre mais aussi remède et médicament. Grâce à l'intrusion d'une logique qui ne tolère pas le passage entre les deux sens d'un même terme, ces qualifications

[474] Sur l'« invention » du mot *désorceler*, lire de Rosny (1992 : 105).

s'excluent réciproquement, de façon que les tentatives de traductions anéantissent l'ambivalence (la réversibilité) du *pharmakon* le réduisent à l'un de ses éléments, par exemple celui, habituel et rassurant, de remède (ibid. : 75-81).

L'écriture assume pour nous une valeur paradigmatique de cette violence de l'imaginaire (de la sorcellerie et de la puissance magique du savoir scientifique) que nous nous efforçons d'élucider. La figure de l'« évolué » – sa maîtrise de l'écriture, sa capacité à compter, à payer et être payé (Mary, 2000 : 79 ; Tonda, 2005 : 136-137) bien que soumise aux remodelages liés aux nouveaux itinéraires d'accumulation et à la redistribution des repères de moralité (Banégas et Warnier, 2001 : 5, 7-8)[475] – continue à représenter le décalage qui sépare les mondes « en miroir » de la postcolonie reflétés l'un dans l'image déformée de l'autre[476] (De Boeck, 2005 ; 2008 ; pour le rôle du « livre » et de l'écriture dans ce jeu de miroir postcolonial, lire aussi Bhabha, 2004 : 153-154).

Quel est le lien entre ces images en miroir – entre l'imaginaire de la sorcellerie et la « puissance » de l'écriture ? Le *pharmakon*, l'écriture, dans les mots de Socrate relus par Derrida opère par séduction (1972 : 79). Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, écrit que le chef de bande Nambikwara s'approprie du geste représentant l'écriture pour « tromper », « étonner », « persuader », « obtenir l'alliance du Blanc », « participer de ses secrets » (1955 : 340). La communication écrite faciliterait l'asservissement ; elle serait un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre et, historiquement, elle apparaîtrait avec la hiérarchisation des individus en castes et en classes (ibid. : 343-344). Bref, l'écriture instaure une certaine violence, et elle devient l'instrument par excellence dans lequel s'expriment les tensions, les aspirations et les déceptions de nos interlocuteurs.

L'ethnographie de la sorcellerie est l'un des « lieux » où le rapport enquêteur-enquêté apparaît dans sa violence constitutive, faite, d'un côté et de l'autre de la relation, non seulement d'efforts herméneutiques et de travaux syncrétiques, mais aussi de provocations, de non-dits, de suspects réciproques. Dans ce rapport difficile, l'écriture est un *ayo* parmi d'autres, dans cette « bataille »[477] que tout Banda craint de combattre contre les sorciers, une fois dans la vie. L'écriture est l'*ayo* de la science occidentale, dont le pouvoir est celui de

---

[475] Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier écrivent que l'analyse des nouvelles figures de la réussite doit prendre en compte des paramètres (de jugement et de moralité donc) rebelles aux verbalisations par les sujets eux-mêmes, peu analysés par ces derniers, et investis d'imaginaire – que les sujets prennent pour du réel (2001 : 21).

[476] Pour cette permanence de la figure de l'évolué dans l'Afrique contemporaine, voir Tonda (2005 : 202).

[477] L'expression reprend le titre français du livre de Carlo Ginzburg, *I benandanti* (Einaudi, Torino, 1966) traduit par *Les Batailles Nocturnes* (Verdier, Lagrasse, 1980), et renvoie à l'image des batailles mystiques qui se combattraient la nuit dans le ciel centrafricain, entre les sorciers et les *nganga* qui osent les défier.

l'« évolué », des forces de l'ordre auxquelles on s'adresse en présentant une plainte écrite pour dénoncer un voisin « sorcier », du fétiche « scripturaire » que nous présentons dans l'illustration 35. Tout ce que nous avons défini *provocative situations* renvoie, finalement, à la dimension du pouvoir que nous avons reconnue caractéristique du discours sur le « mystique ». Ce dernier terme, dans son usage obsessionnel, évoque explicitement la « confrontation » entre forces et habilités diverses, les instruments et pouvoirs qui seraient l'apanage de certains individus (sorciers et *nganga*, ou « évolués » et chercheurs occidentaux dans le cas de l'écriture) et dont d'autres personnes seraient exclues, voire dépossédées.

X. Trois « pouvoirs mystiques » : *baga*, *paka* et *kifi*

Nous avons écrit que l'imaginaire de la sorcellerie évoque un *clash* de pouvoirs, une confrontation entre les valeurs fétichistes attribuées à différents *ayo*. Comme tout combat, celui qui en Centrafrique oppose quotidiennement les différents sujets impliqués dans la lutte contre la sorcellerie et les forces de la nuit nécessite des armes. Comme la « comptabilité », l'écriture, les cahiers d'enquête seraient les *ayo*/*yoro* de la « puissance magique de l'écriture » des évolués, de la science et de l'anthropologie, ainsi de l'autre côté du miroir postcolonial les sorciers et les anti-sorciers s'affrontent avec des « armes mystiques » (Ellis, 2000). Ces armes seraient l'apanage de cette « science équatoriale » dont le perfectionnement, dans le discours « moderne » tenu par les Banda, ne connaîtrait pas de répit. C'est dans ce sens provocateur que nous reconnaissons une valeur analytique aux rumeurs du sens commun qui relatent d'une « prolifération » de la sorcellerie équatoriale.

Les trois « armes mystiques » que nous allons décrire constituent autant de déclinaisons de la sorcellerie et de la métamorphose. Comme tout ce qui est « mystique », ces pouvoirs spécifient quelque chose à propos des deux formes de sorcellerie principales – l'*õndro* et l'*urukuzu*. Ils composent donc une théorie émique de la sorcellerie, dans l'acception d'Augé (1974), en précisant la nature des pouvoirs offensifs et défensifs attribués aux personnes accusées de sorcellerie et aux *nganga*. Par conséquent, contrairement à la sorcellerie et à la métamorphose *stricto sensu* – qui, elles, sont valorisées de manière exclusivement négative – les pouvoirs nommés *baga*, *paka* et *kifi* laissent transparaître la réversibilité des forces et des habilités impliquées dans les « batailles mystiques » entre les sorciers et les guérisseurs banda.

Le premier de ces trois pouvoirs désigne une danse que la « personne de *baga* »[478] exécuterait nue, la nuit, devant la maison de sa victime. La personne pratiquant le *baga* serait reconnaissable aussi du fait d'avoir du feu qui sort de l'anus[479]. La victime du *baga* tomberait ainsi dans un état de prostration chaque jour plus grave, jusqu'à la mort. On dit parfois que le *baga* « fatigue » sa victime qui, étant réveillée chaque nuit par les bruits de la danse et la lumière des feux, ne peut reposer : d'ici la prostration et la fatigue extrême que la victime interprète comme l'effet de cette danse « mystique »[480]. La croyance actuelle est certainement l'évolution d'une croyance plus ancienne dont nous retrouvons la trace dans le détail de la danse nocturne[481] : en 1931, le Père Tisserant écrivait que parmi les Banda Togbo le *baga* désigne un « génie, on l'invoque pour nuire à autrui ; sa représentation, son fétiche, est un bois enduit de bois rouge, avec un cauri attaché en collier vers son sommet ; on l'installe la nuit dans la plantation de la victime, en dansant, les fesses enduites de cendres, et en chantant : *baga*, *baga*, *uru* ! » (1931 : 48-49). La nudité des danseurs était citée par le Père Daigre aussi (1931-32 : 689) : probablement, le détail des « fesses enduites de cendres » revient dans l'idée – aujourd'hui largement diffusée dans toute la Centrafrique – que les sorciers auraient le « feu à l'anus »[482].

---

[478] En français et en sango (*zô ti baga*), l'expression désigne la personne qui posséderait ce pouvoir mystique et qui effectuerait la danse homonyme.

[479] Les illustrations 33 et 34 représentent deux toiles d'artistes centrafricains. Nous avons pris ces photographies lors d'une exposition organisée à l'Alliance Française de Bangui en 2006. L'origine de cette image – le feu qui sort de l'anus des sorciers – demeure inconnue : nous avançons une hypothèse dans ce même paragraphe à partir des documents des Pères Tisserant et Daigre. Heike Behrend a enregistré une conception similaire en Ouganda parmi les Acholi. Ici, le « *Jok* peut être traduit par esprit, puissance ou pouvoir. (...) *Jok* (...) peut prendre possession aussi bien des hommes que des bêtes ou des choses » ; « Pendant la Deuxième Guerre Mondiale, alors qu'un grand nombre de l'Acholi doivent se battre aux côtés de la Grande Bretagne en Birmanie, Ceylan ou en d'autres lieux (...) arrive en Acholi Jok Abiba, un *jok* prenant la forme d'un dragon, survolant les têtes de ses victimes (...) il suce aussi leurs intestins, provoquant des diarrhées. De l'anus du *jok* sortent des boules de feu. L'origine de cette image pourrait s'expliquer par la vision des avions ennemis jetant leur bombes » (1997 : 163, 168).

[480] Le jeune L. M., âgé de quinze ans, élève à l'école Lapago de Bambari, écrit que le *zô ti likundu* « lorsqu'il veut aller manger une personne, il se déshabille ; il se lave avec l'eau d'un fétiche [*lô sukula tèrè ti lô na ngu ti yoro ni*], il prend ses enfants pour aller manger les personnes. Tu vois qu'il a un feu allumé entre ses fesses. Tu vois qu'il est en train de marcher derrière la maison. Il entre [dans la maison], il danse longtemps, il sort. Il prend ton foie, il s'en va avec ça. Après, tu meurs » (Bambari, le 6 juin 2006).

[481] Nous avons fait allusion plus haut à une différence entre ces trois pouvoirs : diversement du *paka* et du *kifi*, le *baga* est plus clairement négatif et anti-social. Selon M. Victor Madayeka (à Bambari, le 13 avril 2007), *õndro* et *baga* « ne sont pas bien », et « les gens de *baga* » sont hypocrites, méchantes, jalouses, comme les sorciers. Cependant les deux se distinguent parce que le *baga* serait plus un « envoûtement ». Une certaine confusion est présente aussi dans la croyance que les *zô ti baga* se retrouveraient nues, la nuit, sur la place du marché. Typiquement, lorsque nous demandions comment on pourrait voir les sorciers, on nous conseillait de nous déshabiller et d'attendre, nus, au marché. Déjà Wiel Eggen signalait que parmi les Banda la nudité totale est censée protéger celui qui voyage la nuit des attaques des sorciers (1976 : 51/d).

[482] Daigre classait le Gbaga parmi les « fétiches vengeurs » : « Le *Gbaga* est un fétiche à forme humaine grossièrement taillé. Ses adeptes forment une société secrète dans laquelle on entre après une courte initiation. Dans leurs réunions où ils sont les seuls admis, ils invoquent le fétiche pour nuire à leurs ennemis et pour appeler le gibier (...) Le *Gbaga* a une danse rituelle à laquelle les affiliés prennent part entièrement nus et les fesses recouvertes de cendre » (1931-32 : 689). Une description similaire apparaît aussi dans le « Vocabulaire Français-

La procédure d'enquête ouverte au mois de décembre 2005 contre Martin Chendo, un homme âgé de 75 ans, résidant le quartier St. Joseph de Bambari, émane d'une accusation pour *baga*[483]. Le Commissariat de Police de Bambari a enregistré au début du mois la plainte de M. Emile Renako contre M. Martin Chendo « pour avoir en date du 3/12/2005 aux environs de 4 heures du matin été surpris par Mademoiselle Mangonga Viviane en train d'exhiber des pas de danse autour de sa maison avec des fétiches en main ». L'accusatrice, Viviane Mangonga, déclare à son tour que : « elle a vu derrière la maison une boule de feu qui diminue progressivement, elle a eu peur pour rentrer dans la maison. Elle est encore sortie à 4 heures : de passage devant la maison, elle a vu Chendo Martin en train de danser avec des feuilles en main (...) elle a fait appel à Renako qui l'a suivi pour l'arrêter avec les feuilles en main »[484]. Dans la plainte déposée au Commissariat, Emile Renako est encore plus explicite : « le matin (...) vers 4 heures, pendant que je dormais encore, tout comme les habitants du quartier, le sieur Martin était devant ma case en train d'exécuter des danses macabres avec dans chaque main 3 feuilles fraiches de tabac indigène. Martin Chendo est l'un des grands malfaiteurs réputé très dangereux de notre quartier »[485].

Paka est le nom attribué au serpent que certains sorciers auraient dans l'estomac. Cet animal obligerait son « hôte » à tuer des gens pour le nourrir[486]. Le serpent *paka* agirait de façon similaire à l'*õndro*, en résidant dans le ventre du sorcier, d'où il sortirait parfois pour attaquer lui-même ses victimes ou en attendant que son hôte « mange » ce qu'il a demandé[487]. Le *paka* peut être considéré un pouvoir anti-social et, donc, un pouvoir sorcellaire dans la mesure où il agirait « contre l'évolution, et [les sorciers ayant le *paka*] ils veulent garder ça

---

Banda, Banda-Français », manuscrit du Père Daigre, conservé dans les AGCdSE, chemise 2D16.2, *Travaux P. Daigre*.

[483] Procès Verbal d'Enquête Préliminaire arrivé au Tribunal de Grande Instance de Bambari – Parquet du Procureur de la République le 13 décembre 2005, enregistré avec le n° 1806.

[484] Dans la logique « mystique », le fait de voir des feux nocturnes attribués au *baga* ne signifie pas nécessairement que le sorcier est présent physiquement sur le même lieu. Dans le Procès Verbal enregistré au Parquet de Bambari avec le n° 265 du 24 août 2001, Pauline Leveurewo, âgée de 70 ans, est accusée pour pratique de sorcellerie ; le Marechal qui s'occupe du cas écrit : « Leveurewo Pauline (...) est poursuivie pour pratique de sorcellerie répétée depuis le village Zoubingui jusqu'au centre ville d'Ippy où elle réside actuellement. Son entourage ne cesse de se plaindre en son nom. Lorsqu'elle était maintenue dans la chambre de sûreté, des feux mystiques sont découverts la nuit au domicile du plaignant ». Pauline Leveurewo est décédée en 2002, avant le verdict du procès qui a déclaré donc « l'action publique éteinte ».

[485] Lettre manuscrite, pièce jointe au document n° 1806.

[486] Le Père Tisserant signalait que dans les dialectes togbo et linda, *paka* était une « claie, ordinairement sur quatre pieux (...) // claies minuscules où sont déposées les offrandes à divers esprits, aux mânes, etc. » (1931 : 368). Pourtant, toujours en banda-togbo, ce mot signifiait aussi « chat » (ibid. : 542) – ce qui nous rappelle la croyance à l'*õndro*, chat sauvage. Dans le « Dictionnaire » manuscrit, écrit par le Père Daigre et conservé à Chevilly-Larue (AGCdSE, chemise 2D16.2) au mot *paka* on peut lire « chat tigre ou serval, claie, paix (sic).

[487] Ainsi, un moyen facétieux pour s'adresser à quelqu'un qui mange beaucoup consiste à lui demander s'il a le *paka* dans le ventre.

pour faire mal »[488]. La personne ayant le *paka* ne pourrait pas mourir tant que le serpent réside dans leur estomac. Parfois, on nous a dit que ce pouvoir permettrait à son possesseur de pressentir un danger imminent et, donc, de se mettre à l'abri[489].

Cette dernière acception du *paka* renvoie au troisième pouvoir mystique dont nous traitons, le *kifi*. Il s'agirait du pouvoir de disparaître face à un danger, mais aussi de déplacer une plaie mortelle sur le corps d'une autre personne ou de se transformer en un animal pour échapper à un danger imminent. D'autres fois, le détenteur du *kifi* blessé à mort parviendrait à déplacer la plaie sur une partie de son propre corps où elle ne risque pas de le tuer. Ce pouvoir est fréquemment associé à la métamorphose[490] : l'*urukuzu* – le métamorphoseur – pourrait transformer un être humain en animal puisque il serait capable de se transformer lui-même en oiseau ou en un petit animal pour échapper un danger imminent (on dit alors que « il a le *kifi* »[491]). Les mots « métamorphose » et *urukuzu* peuvent donc avoir un double sens, qui renvoie directement à la « réversibilité » des pouvoirs mystiques. Dans le cas du *paka* et, encore plus, dans celui du *kifi*, c'est leur utilisation qui décide, en dernière instance, d'une bonne ou d'une mauvaise action mystique : les caractéristiques de ces pouvoirs ne sont pas nécessairement négatives. Ainsi la capacité de disparaître ou de déplacer les blessures est particulièrement prisée par les militaires et par tous ceux qui doivent entreprendre de longs voyages : les accidents de route étant nombreux, et le risque d'être attaqués par les bandits

---

[488] Le Procureur de la République au Tribunal de Grande Instance de Bambari, le 26 juin 2007.

[489] Victor Madayeka, à Bambari, le 12 avril 2006. Dans une autre occasion, le 27 mai 2005, M. Madayeka nous a dit : « Très malheureusement ces choses-là, qui ont *des potentialités exploitables* sont restées… sous un grand secret, et maintenant ça commence à disparaître. Certains grands initiés que j'ai vus, il disent : quittons ! Quittons le lieux ! Ils ont ce qu'on appelle le pressentiment [d'un danger], ils ont… c'est des gens qui ont ce qu'on appelle le *paka*. Les *paka*, ils m'ont dit quittons le lieux [pour échapper un danger imminent] ! ».

[490] Le fait que le *paka* soit associé à la métamorphose ne signifie pas que, en général, les deux puissent être confondus. Comme nous avons écrit plus haut, il s'agit plutôt d'un cas particulière de métamorphose dont la « réversibilité » est bien plus marquée que celle des *urukuzu*.

[491] Des trois pouvoirs évoqués dans ces pages, le mot *kifi* est certainement celui dont l'origine pose le plus de problèmes. Dans les travaux initiateurs de Daigre et de Tisserant nous n'avons trouvé aucune trace de ce mot – tandis qu'aujourd'hui le *kifi* est l'un des pouvoirs mystiques les plus diffusés dans la Ouaka. Une hypothèse plausible est que le mot ait été introduit dans la langue banda par des locuteurs non-banda ; Suzanne Renouf-Stefanik (1978 : 341) signale qu'en manza *kífí* signifie « tourner » (et *kīfī*, « a tourné »). Cette traduction s'accorderait avec un usage du verbe « tourner » diffusé dans le français parlé en Centrafrique, selon lequel la métamorphose correspond a « tourner quelqu'un en un animal », et au fait qu'on peut « tourner » une plaie sur un arbre. Par exemple, la *nganga* Odette Mandandji, âgée de 40 ans, qui soigne à Ippy avec des esprits qu'elle appelle *agaduzu*, qui sont entrés dans son corps suite à une longue maladie. Pour Odette, le métamorphoseur : *a bara mo tôngasô, zô ni a bara mo sô awè, lo gboto mo awè (...) donc, lô mu mo na ya ti bara tôngasô, lô gboto mo awè (...) lô zi yingo awè, lo* tourné *fadésô na nyama* « il te salue de cette manière-là, cette personne une fois qu'elle t'as salué elle t'as déjà harcelé (...) donc (le métamorphoseur) il te prend en te saluant, il t'a déjà harcelé (...) il a pris l'âme, maintenant il *tourne* [la transforme] en un animal » (Ippy, le 13 mai 2006). Amane Salebi – un guérisseur peul mbororo habitant le quartier musulman à Bambari – nous signale que ce pouvoir serait connu en langue fulbé avec le nom de *boussine* : « Je connais ça : par exemple, si tu as ça avec toi et que tu rencontres les coupeurs de route, tu seras invisible et ils ne pourront pas te voir. Même si tu fais un accident [de voiture], tu vas disparaître, rien ne peut t'arriver » (Bambari, le 9 juin 2007).

zarguina étant toujours très élevé, les possesseurs de *kifi* seraient à l'abri des deux causes principales de mort sur les routes centrafricaines.

XI. Pouvoirs mystiques et discours de dépossession

La « réversibilité » des trois pouvoirs mystiques cités est particulièrement marquée : ils peuvent être autant des « blindages » et des « antì » que des *ayo* utilisés pour nuire à autrui. Dans l'ensemble, *baga*, *paka* et *kifi* sollicitent une réflexion sur les moyens d'acquisition de ces capacités et sur les références historiques (souvent, réinventées) qui dominent le discours banda lorsque la réversibilité des *ayo*/*pharmakoi* est évoquée.

Dans le discours de nos interlocuteurs, « a specific experience of *disconnection* » (Ferguson, 2008 : 10) sépare les emplois « modernes » et ceux du passé des pouvoirs mystiques. Selon Benoît Nguipouganza[492], par exemple : « [Le *kifi*] C'est les chasseurs de buffles qui avaient ça, parce qu'autrefois on était des chasseurs. C'est quelque chose de nos ancêtres, ceux qui venaient de là d'où viennent les Banda ». En revanche, lors d'une discussion avec des habitants du quartier St Christophe, à Bambari, autour d'une affaire récente de sorcellerie[493], nous avons demandé à un homme âgé d'une quarantaine d'années :

> « On m'a dit qu'il y a des personnes qui ont la capacité de transférer une plaie très grave sur un arbre, ou là où elle n'est pas mortelle »
>
> « Oui, ça c'est toujours... ça fait partie de la métamorphose »
>
> « C'est la même chose ? »
>
> « Oui, mais écoutez ! De transformer [transférer] la plaie contre un arbre c'est aussi de la sorcellerie (...) Ça là, c'est ça qui se passe dans un accident »

Nous pouvons reprendre maintenant les mots du Directeur de l'école de Bakala, cités dans le Chapitre II, selon lequel ces capacités devraient réussir à quelqu'un, et notamment aux générations futures :

> « ...mais pour transmettre ça à quelqu'un c'est un peu difficile. C'est là la seule partie que… qui n'est pas bon. Nous les Centrafricains, surtout les Banda ne veulent pas

[492] Bambari, le 8 mars 2006.
[493] Il s'agit de l'*affaire* de la jeune fille, Josiane, qui se serait réveillée d'une maladie avec la capacité de reconnaître et de dénoncer les sorciers : ces événements sont entièrement reconstruits dans le prochain chapitre.

> transmettre cette partie de richesse à nos descendants. C'est ça qui est un peu difficile »

Le Directeur laisse entrevoir ici la possibilité d'une « transmission manquée » entre les générations. De plus, cette richesse qui n'est pas transmise serait distinctive des Centrafricains, et des Banda en particulier. L'anthropologue James G. Ferguson écrit qu'à travers l'*experience of disconnection* ses informateurs en Zambie expriment « their material poverty *not simply as a lack, but as a loss* » (ibid. ; nous soulignons). De même, pour certains de nos interlocuteurs, cette transmission manquée est plutôt une « corruption » des pouvoirs et des connaissances du passé qui, à l'origine, auraient dû permettre aux Africains « d'être au niveau de l'Europe, parce que la sorcellerie noire est elle aussi très puissante »[494]. M. Victor Madayeka, à Bambari[495], est très explicite sur ce point en particulier :

> « Parce que par exemple chez vous, les Blancs, vous avez des savants qui font des découvertes et qui mettent ça à la disposition de l'humanité, c'est très gentil et la vie continue. Nous avons vu des gens qui ont découvert par exemple l'électricité (...) Ils ont mis ça à la disposition de l'humanité, c'est bon. Or, il se trouve que... en milieu banda nous avons certaines potentialités, nous avons certains pouvoirs (...) Ce sont des choses qui ont existé en milieu banda et qui malheureusement elles sont en train de disparaître parce que les gens ont gardé ça comme un secret très religieux. Pour te montrer ça, il faudrait que tu passes par les choses de *ganza*, après le *ganza* tu vas dans le truc de *semalì*, de Ngakola-là, et c'est en ce moment qu'on peut te montrer certains secrets. Ce sont des choses qui ont existé, en principe si nos grands-parents n'étaient pas... je ne les qualifie pas... ils ont des raisons, quoi. Mais s'il n'étaient pas un peu égoïstes, qu'ils mettaient ça à la disposition de la communauté banda... mais malheureusement ça tend à disparaitre. Et évidement, ces grands-là, avec leur langage codé, le *ndeka*[496]. Voilà c'est des choses qui ont existé en milieu banda et qui en principe devraient nous être bien, bien profitables, mais malheureusement... ».

L'opinion de notre interlocuteur ne laisse pas de place au doute : pour lui, comme pour le directeur de l'école de Bakala ou pour Faustin Rawago – selon lequel c'est dans la

---

[494] Entre guillemets l'opinion d'un adjoint au Maire de la ville de Bambari, le 28 juin 2007 : selon lui un changement pourrait intervenir, à condition que les détenteurs de ces pouvoirs acceptent de se laisser « orienter positivement ». Mais ça non plus ne lui semble probable, parce que « les sorciers évolués ne veulent pas sortir ces pères sorciers [les sorciers les plus âgés] de leur négativité, ils préfèrent qu'ils bouffent la chair humaine ».
[495] Le 25 mai 2005. Victor Madayeka est né vers 1957 dans un village sur l'axe Bambari-Alindao.
[496] À Bakala, à propos des gens comme le vieux qui aurait détruit l'école locale le Directeur précisait : « donc ils n'exploitent pas ça. Quand ils meurent, c'est fini. Parce qu'ils ont le secret. Ça peut aider, mais la transmission ça ne se fait pas. Et aussi les gens sont très jaloux, très conservateurs » (le 25 juin 2005)

manderœ banda qu'on pourrait « opter » pour la sorcellerie – les connaissances des aïeux, et notamment celles des initiés au cultes « secrets » comme les *semalì*, n'ont pas été transmises d'une génération à l'autre. Le « totem » dont le Directeur se plaignait à Bakala est en effet l'ensemble des *ayo* – ceux de « Ngakola-là » en premier lieu – qui auraient pu être exploités de façon socialement constructive. Or, le contraire s'est avéré : les *ayo* sont devenus les fétiches utilisés par les sorciers pour satisfaire leur égoïsme et leur avidité. Comme Ferguson a écrit, nous ne sommes pas ici face à une manque (*lack*), mais à une perte (*loss*). Cette théorie banda de la sorcellerie est en même temps une récrimination et une lamentation : elle est un discours de dépossession. Comme nous avons écrit – en reprenant les commentaires de Giorgio Agamben à une citation d'Aristote (*Métaphysique*, 1004a, 16) – la privation se distingue de l'absence, parce qu'elle renvoie à la forme dont il y a privation, qui s'éprouve par son manque même (Agamben, 2008 : 79 ; lire aussi Ferguson, 2008 : 10).

Le discours des Banda sur la sorcellerie n'exprime pas seulement un manque ou une différence qui se définissent par rapport aux *outside and beyond* réfléchis dans le miroir postcolonial. Ce discours dénonce aussi une trajectoire historique de dépossession qui aurait privé la population des instruments pour rivaliser avec les Blancs – « the ambivalent world of the 'not quite/not white' » (Bhabha, 2004 : 131) – et qui, simultanément, aurait perverti la réversibilité des connaissances banda, en faisant des *ayo* des instruments au service des desseins des sorciers.

En conclusion, nous estimons que la « richesse » des aïeux, le « totem » (dont « la transmission à un descendant (...) ça ne se fait même pas ! »), la *manderœ* banda et les « potentialités du milieu banda » doivent être appréhendées comme autant de formules pour se référer aux *ayo* banda – ici dans une ample acception comme celle suggérée à plusieurs reprises par W. Eggen. Ainsi, l'*eyiayo* (mais aujourd'hui on dira en sango : la personne qui connaît et qui utilise des *yoro*) fonde son autorité sur des qualités personnelles « d'ordre religieux et moral » (1976 : 45/d) représentées matériellement par la possession ou le maniement des « fétiches ». Dans l'interprétation de nos interlocuteurs, la distance (*disconnection*) qui sépare l'époque à laquelle Eggen se référait d'un côté, et le temps présent de l'autre, se mesure à partir de la perversion de ces qualités. Plus précisément, on peut parler d'une « rupture » de la réversibilité, ce qui aurait fait des *ayo* des instruments dans les mains des sorciers – de plus en plus nombreux –, tandis que la population, exception faite pour les quelques tradipraticiens toujours suspectés de connivence avec le monde de la sorcellerie, se perçoit dépossédée de ces mêmes qualités et de ces « richesses ».

XII. Une trajectoire de dépossession : hommes-pythons, initiés *semalì* et sorciers banda au XXI siècle

À travers les opinions exprimées par certains de nos informateurs banda, nous avons vu que le culte *semalì* de Ngakola – opportunément « réinventé » et « reconstruit », parfois par rapport à l'*ethnoscape* somalien – demeure la référence prédominante à partir de laquelle la perversion des *ayo* et la dépossession de ces richesses agissent comme un support discursif des représentations collectives de l'identité banda. M. Frameau, lors d'une discussion sur le culte de Ngakola, avait suggéré l'importance de cette référence « réinventée » lorsqu'il avait associé la possibilité d'une « filiation » entre les *gbangava* et les *urukuzu* d'un côté, et les « pouvoirs mystiques » banda et la Somalie de l'autre :

> Les *semalì*, les adeptes de Ngakola, c'est eux qui se transforment (...) Ce sont les *semalì* ça. Eh, ça a presque disparu, mais certains... parce qu'on connait tellement de secrets, et puis avec ces *urukuzu*, les métamorphoseurs-là, le machin qu'ils inventent maintenant, ça a presque disparu. Le *semalì* : vous parlez de Somalie, de la côte, vous disiez que vous êtes italien... »

En croisant nos enquêtes de terrain avec la bibliographie coloniale sur les Banda nous proposons une dernière illustration (faite de quatre récits distincts) de cette trajectoire de « perversion ». Le récit qui suit a été enregistré à Bambari en 2005 ; il s'agit de la reconstruction d'une initiation au culte *semalì* :

> « [Le *semalì*] C'est donc de l'endurance, là [sur le lieu de l'initiation au culte] on te dit : bon, aujourd'hui on va faire de toi un homme, et c'est au prix de ta vie, aujourd'hui tu deviendras l'homme banda. Est-ce que tu es prêt ? Tu dis que tu es prêt, tu jures (...) et vous allez dans un cours d'eau, là où il y a des cascades, des chutes, des trucs comme ça, des choses qui existent en milieu banda. Puis ici en bas, en aval, les gens qui viennent faire de toi l'homme [les initiateurs] ils sont en haut, et derrière il y a des personnes aussi (...) et un serpent. Le grand initié, le féticheur-là, il est de l'autre coté, il vomit un serpent et le serpent tombe dans l'eau. Toi tu es tenu de rester dans l'eau, ouvrir la bouche et le serpent-là vient et rentre dans ton... dans ton ventre, et c'est déjà le pouvoir que tu as eu. Ce poisson [sic] qui rentre dans ton ventre, ce poisson-là, ce serpent-là, qui va te rendre invulnérable aux dangers, c'est ce serpent-là qui va te donner la capacité d'échapper aux dangers, d'avoir le pressentiment [d'un danger imminent]. Or, si tu n'as pas ce talent, si tu n'es pas prédisposé et qu'on te dit : est-ce que tu veux vraiment recevoir ça ? Tu dis que tu peux recevoir, vous allez, et le moment où le serpent vient et que tu veux fuir on t'élimine, purement et simplement, parce que tu ira trahir, tu as trahi ! »

Le récit qui précède ressemble beaucoup au récit de l'initiation à une « secte des hommes-pythons » manza[497], recueilli par A. M. Vergiat dans les années 30. À propos des initiés qu'il définissait des « mystiques fanatiques », l'auteur écrivait : « la réception d'un nouvel adepte a lieu dans un marigot (...) un barrage est établi. Au centre, sur le dessus, est aménagé un déversoir. Le néophyte, entièrement nu, se place en aval du barrage, la bouche grande ouverte, appuyée au déversoir. En amont prend place l'initiateur qui prévient le futur adepte de *tenir son cœur*, de ne pas s'effrayer. Un grand bruit se fait alors dans l'eau et un gros serpent noir, la tête surmontée d'une grande crête rouge (...) s'avance majestueusement vers le déversoir, vers la bouche grande ouverte du néophyte. Si celui ci se met à trembler, s'il a peur, il n'est pas admis, il est voué à la mort. Le serpent doit pénétrer dans la bouche de l'adepte, il doit hanter son corps afin qu'il participe à sa puissance... » (1981 : 187-188[498]).

Aujourd'hui, les anciennes associations initiatiques, leurs initiations et le caractère secret des connaissances transmises aux affiliés sont réinterprétés à travers l'imaginaire de la sorcellerie[499]. La présence d'un serpent dans l'estomac, et la possibilité d'acquérir des pouvoirs « mystiques » à travers l'immersion dans une rivière ou en avalant « la sorcellerie » sont parmi les capacités exceptionnelles attribuées à la fois aux sorciers et aux *nganga*. Au mois de mai 2006, à Ippy, nous avons connu Jean-Pierre Mapkono, âgé de 44 ans et condamné à 10 ans de prison pour « Pratiques de Charlatanisme et Sorcellerie »[500]. Jean-Pierre, qui à l'époque venait d'être relâché, proclame son innocence et il se définit un « ennemi des sorciers ». Ces derniers ne pourraient pas s'opposer à son « blindage » : quand il était encore très jeune, ses parents l'avaient plongé dans une rivière pour le « blinder » selon une coutume dont il ne se souvient pas le nom mais qui, dit-il, « peut-être c'est des Manza ».

---

[497] Les emprunts réciproques entre les cultes manza et banda ne posent aucun doute : nous avons abordé ce sujet dans le chapitre consacré à l'étude historique et ethnographique du *semalì*. Pierre Vidal écrivait à propos de la population gbaya : « L'arbre gbaya a deux grandes branches : les Gbaya proprement dits et les Manza (...) La branche manza (...) se distinguerait de l'autre sur le plan de la tonalité en ce qui concerne la langue, et sur celui des emprunts aux populations du fleuve Oubangui – populations ngbandi – et à celles de l'est centrafricain – Banda en particulier, sur celui de la culture » (1976 : 56).

[498] Nous rappelons qu'Antonin Marius Vergiat put recueillir ces données ethnographiques lors de son séjour oubanguien, entre 1932 et 1935. *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, publié une première fois en 1936 aux Éditions Payot a été réédité en 1981 par L'Harmattan.

[499] Les similitudes entre les deux récits qui précèdent imposent une précision. Notre interlocuteur n'a pas assisté personnellement à l'initiation qu'il décrit : il propose une description sur la base des souvenirs des récits écoutés pendant son enfance, dans les années 60 non loin de Bambari. Vergiat, quant à lui, ne nous donne pas de renseignements supplémentaires sur la description de l'initiation au culte des « hommes-pythons » : nous devons présumer donc que l'auteur a recueilli un témoignage indirect sans avoir assisté personnellement à cette initiation.

[500] Entretien recueilli à Ippy le 14 mai 2006.

Toujours à Ippy, un Pasteur de l'Église Apostolique locale[501] nous a expliqué que les sorciers :

> « [Ils] ne veulent pas l'évolution des autres. Les sorciers, ils sont contre l'évolution. S'ils voient que tu évolues, ils vont te tuer. Les jeunes ils ont envie de faire des choses mais ils ont peur de mourir. Si on voit que tu es en train de construire une bonne maison, ou d'électrifier [d'amener l'électricité dans ta maison] on te tue. Tous les propriétaires de belles maisons ici [à Ippy] sont morts ! Si quelqu'un a un peu d'argent il va construire à Bambari ou à Bangui. C'est pour ça qu'à Ippy il n'y a même pas de belles maisons. *Sioni manière a y'ke mingui !*[502] [De choses mauvaises, il y en a plein !] »

En nous expliquant que lui même doit se protéger de la jalousie des autres personnalités religieuses de la localité, le Pasteur ferme le « cercle discursif » ouvert par nos interlocuteurs lors des descriptions des initiations *semalì* :

> « Ces gens là, Mathias [un diacre de l'Église Apostolique], un certain Zéphirin, Pasteur ancien, le chef du personnel de l'hôpital, toutes ces personnes le pouvoir de Christ à l'Église les a faites tomber et ils ont parlé de ça : le frère de Mathias, il a un serpent qu'il a avalé (...). Les personnes qui ont ce serpent-là, si elles savent que tu connais leur secret elles vont t'attendre avec le serpent et elles te tuent (...) La puissance de Dieu a fait que ces gens-là ont expliqué ce qu'elles font. Le serpent c'est comme *yoro*[503], si tu veux la richesse ou tuer quelqu'un, tu vas là bas, on prend le *yoro*, on te fait coucher dans l'eau, on coupe une liane et on jette dans l'eau. La liane se transforme en serpent[504], tu ouvres la bouche et le serpent va entrer. Mais il ne faut pas avoir peur. Si tu t'enfuis tu deviendras fou et tu mourras, donc il faut supporter. Le serpent est dans le ventre, il peut sortir par l'anus, il va se mettre au soleil. Quand elle n'a pas le serpent la personne tombe malade. Mais [elle] reprend sa force quand le serpent revient et rentre par l'anus : alors tu verras que quelqu'un peu après va mourir. Le nom est *paka* (...). La personne qui a le *paka*, qui a avalé le serpent, peut se

[501] Dans le passage qui suit tous les noms des personnes citées ont été changés. Le nom du Pasteur n'est pas cité pour respecter sa volonté. Notre demande d'avoir un entretien déclencha dans le Pasteur une crise personnelle aigüe. Après quelques jours, il nous envoya un message pour nous donner un rendez-vous. Il considérait important d'expliquer les « choses mauvaises » qui se passent à Ippy, mais il craignait que les sorciers puissent écouter – compris « mystiquement » – notre discussion.
[502] En sango pendant l'entretien.
[503] Le mot sango qui correspond au banda *ayo*. Dans cet entretien, il est utilisé dans le sens de « fétiche » que l'on utiliserait pour nuire à autrui.
[504] Selon M. Faustin Rawago aussi il ne s'agirait pas d'un vrai serpent mais d'une branche d'arbre « mystique » : « ça c'est une histoire occulte hein, bon, c'est par rapport à une branchure [sic] qu'on va couper, ce n'est pas un serpent physique, c'est une liane. Une branche qu'on va couper, maintenant on va jeter dans l'eau (...) tu crois que c'est un serpent original ! Alors que ce n'est pas un vrai serpent original, ça c'est... un truc mystique » (à Bambari, le 22 juin 2007).

> transformer en chat, en hibou, elle peut aller à la chasse et face aux dangers se transforme en arbre, ou en perdrix ou pintade (...). Si tu as le ventre vide, tu peux acheter le *paka* pour avoir certaines connaissances de sorcellerie et métamorphose. Si papa et maman ne sont pas sorciers [s'ils ne peuvent pas te transmettre le *paka* – la sorcellerie] si tu veux tu paies [pour avoir] le *paka* »

Selon le Pasteur, la sorcellerie pourrait s'acheter ou être héritée. Dans ce dernier cas, cette transmission ne suivrait pas de distinction selon le gendre :

> « Quand l'enfant est encore gosse, le sorcier vomit ça [le serpent *paka* – la substance « sorcellaire »], il le met dans le repas de l'enfant (...). Un adulte ne peut pas avaler ça [il mourrait] »[505].

À travers le stéréotype du *gbangava* qui « mange » les autres, la « réversibilité » des connaissances transmises lors des initiations est devenue pour le Pasteur le pouvoir malveillant et « contre l'évolution » apanage de « ces gens-là », les sorciers.

XIII. Conclusion

En partant du travail syncrétique opéré par et sur la notion occidentale de « sorcellerie » et la banda de *õndro*, notre étude a abouti à l'analyse des « pouvoirs mystiques » banda. Dans la définition et la description émique de ces derniers, nous reconnaissons des principes qui nous permettent de repérer un certain ordre conceptuel dans l'imaginaire « dérégulé » et *ballooned right out of control* de la sorcellerie. À chacun de ces pouvoirs nous reconnaissons une valeur analytique : en d'autres termes, *baga*, *paka* et *kifi* nous « disent » quelque chose sur les aspirations et les déceptions de nos interlocuteurs, non différemment des notions banda de *eyiondro* et de *urukuzu*, mais en accentuant explicitement l'importance des dynamiques de pouvoir. Ces dernières – que les recherches les plus récentes s'accordent à définir comme une composante essentielle de la croyance équatoriale à la sorcellerie – nous apparaissent dans leur double dimension, politique et épistémologique. Alain Marie a conceptualisé comme une « aporie intériorisée » (1997 : 255) l'écart entre les schémas communautaires anti-individualistes de la responsabilité vis-à-vis des autres et les aspirations individuelles et individualistes aboutissant au sentiment « d'une culpabilité

[505] Interrogé à propos de cette transmission de la sorcellerie d'un père à son fils, notre interlocuteur opère une inversion intéressante : dans un premier temps, il parle du *paka* comme du serpent qui est avalé et qui sort de l'anus ; successivement, il décrit ce que les parents/sorciers vomissent dans le repas des enfants comme une substance « qui ressemble à un cerveau, mais dedans il y a un liquide blanc, comme le blanc des œufs ». Ce serait cette substance que les enfants mangeraient en s'appropriant ainsi de la sorcellerie de leurs parents.

s'inversant en interprétation prosécutive » (ibid.). Le jeune Dekoda, abandonné en prison par ses familiers, est une victime de cette aporie – qui, en l'occurrence, aurait agi à travers le silence de son oncle et de sa famille, les gens du village qui l'ont accusé et torturé, le client malade et insolvable et, finalement, la marginalisation de la « communauté » des autres détenus. Clémentine Yayomo – bien que « métamorphosée » en poisson et « capturée » par un « hameçon mystique » – nous semble par contre pencher vers le côté « accusateur » de l'expérience sorcellaire, ayant renversé la responsabilité intériorisée pour ses aspirations individualistes (l'achat d'un terrain, le fait de vendre du café au bord de la rue) dans l'interprétation prosécutive (« les sorciers m'ont attaquée pour la jalousie »). Cependant, l'apparat théorique mobilisé dans notre travail suggère de nuancer l'écart entre les victimes et les accusateurs : les deux figures sont plutôt assujetties aux dimensions terroristes de la logique sorcellaire (ibid. : 281), non différemment des chefs d'état africains qui recourent à l'idiome de la sorcellerie pour renforcer leur image publique à l'intérieur du pays (Ellis et ter Haar, 2004), ou des chefs de quartier centrafricains qui mobilisent l'« imaginaire de pérégrination » pour justifier le succès d'un rival ou l'échec de leurs propres stratégies politiques. Bref, comme J. Tonda a écrit, dominants et dominés sont tous victimes du pouvoir fétiche de l'imaginaire de la sorcellerie ; ce qui n'exclut que les « dominés », comme Dekoda ou le vieux Martin Chendo (accusé de danser nu, la nuit, devant les maisons de ses voisins) paient leur assujettissement par la maladie, la mort et l'emprisonnement qui brisent leurs corps (Tonda, 2005 : 177-181).

Quant au versant épistémologique exprimé par les pouvoirs mystiques banda, nous avons repris l'idée énoncée par Adam Ashforth (1988 : 65) que *something stubborn*, un « résidu », s'insinuerait dans le discours africain sur la sorcellerie en mesurant l'écart entre le savoir scientifique occidental et la « science africaine » (Ellis, 2000 : 67). En nous inspirant des remarques de Sylvie Fainzang (mais aussi d'Evans-Pritchard et de Lévi-Strauss), nous avons soutenu que ce « résidu » fonctionne non pas en méconnaissant les causes naturelles du malheur, mais au contraire « par mystification », c'est-à-dire en niant la possibilité que des causes naturelles puissent expliquer le malheur. Dès lors, il nous est apparu indispensable de préciser le rôle assigné à la science occidentale (et donc à l'anthropologie) dans ce miroir postcolonial à travers lequel, bien sûr, tant la science africaine – avec ses *ayo*/*yoro* – que le discours « savant » des anthropologues ne sont que des reflets déformés et cassés. Le contenu du « résidu » a été identifié avec le fétichisme de l'écriture, consubstantiel à l'imagination de l'Occident comme lieu de puissance et de production des *signs taken for wonders* (ce n'est donc pas par hasard si Dekoda et ses copains sorciers volaient la nuit en France sur un balai). S'il y a un « lieu » où aujourd'hui l'extraversion culturelle et la compétition pour le pouvoir

épistémologique sont particulièrement accentués, il s'agit à juste titre des théories émiques et étiques sur les croyances équatoriales à la sorcellerie. Sur le terrain, la confrontation entre ces théories en provocation permanente les unes avec les autres aboutit à l'exercice d'une violence particulière, que déjà Lévi-Strauss avait conceptualisée dans la « La leçon d'écriture » en écrivant que l'écriture et la perfidie pénétraient chez les Nambikwara de concert (1955 : 345) et que nous avons traduit dans la notion de *provocation*.

Le cas de nos cahiers d'enquête – que nous aurions dû remettre à la « sirène » Simone qui possède le *nganga* Aimé-Christian – pour ne pas être relégué à la simple chronique du *fieldwork* doit être appréhendé comme une déclinaison ultérieure de ce fétichisme de l'écriture et de sa violence. L'étude du cas démontre que le savoir occidental est « pris » dans le miroir postcolonial comme un *ayo* parmi d'autres et, donc, qu'il participe de la réversibilité dont tous les remèdes/poison jouissent. La pensée de Jacques Derrida nous a permis non seulement de procurer un support philosophique à notre théorie des *provocative situations*, mais surtout d'éclairer l'ambiguïté constitutive de l'art scriptural (et anthropologique) qui se tient sur l'inauguration d'une différence et sur un mécanisme de défense épistémologique – ceux même qui furent déjà de l'« évolué » en colonie et qui appartiennent aux nouvelles figures de la réussite en postcolonie. L'écriture est donc le *pharmakon* qui s'insinue dans le discours entre l'anthropologue et ses informateurs en faisant de ce même discours une forme de violence – dans nos termes, une provocation.

Comme tous les *pharmakoi*, l'écriture participe de la réversibilité des *ayo* banda. Principe d'autorité et de pouvoir, elle se transforme en menace et en poison, comme dans le cas du fétiche de « l'écriture arabe ». Par conséquent, nous sommes revenus sur les ambivalences constitutives des pouvoirs mystiques énoncés par les Banda. Ces pouvoirs introduisent dans le discours sur la sorcellerie une dimension « verticale », une temporalité « réinventée » à la lumière des leurres et des déceptions actuelles. Dans cette temporalité, une véritable lamentation monopolise le discours banda, en dénonçant la perversion des *ayo* de la tradition/*manderæ* qui seraient devenus – de puissants remèdes de Ngakola – des fétiches. Par exemple, les fétiches des *urukuzu* dont M. Frameau soulignait clairement la « filiation » : « avec le machin que [les *urukuzu*] inventent-là », le *semalì* aurait cédé la place à la sorcellerie actuelle.

Cette vision du passé n'est pas seulement une réinvention *a posteriori*, mais elle est aussi une *imago*[506] du rapport au monde présent à travers la référence à un passé postulé. Dans ce sens, les rumeurs qui relatent d'une recrudescence de la sorcellerie « moderne » possèdent un *analytical power* qu'il s'agira d'interroger à partir des discours des sujets qui se proposent comme les adversaires du monde des sorciers : les *nganga*, les guérisseurs traditionnels. Par ailleurs, les similitudes frappantes entre les descriptions des initiations *semalì* et celles de la transmission de la sorcellerie sollicitent ce supplément d'enquête autour de la nature des pouvoirs mobilisés par les sorciers (dans l'imaginaire de la sorcellerie) et par les *nganga* qui luttent contre la sorcellerie – dans ce vaste « marché de la guérison » qui domine l'espace thérapeutique et étiologique des Banda.

36.

Un homme accusé d'être un sorcier, en prison à Bambari en attente du procès

Juin 2007

[506] Par la suite, lorsque nous utiliserons le mot *imago* à la place de « image » ce sera pour nous référer à l'origine étymologique du terme latin. La racine greque de *imago* – « mimos » – nous rappelle que l'imitation n'est pas l'apparence visible et que, donc, la vision fantasmée du passé à laquelle nous nous intéressons ne coïncide ni avec ce passé lui-même (pour mieux dire, avec le souvenir du passé), ni avec les manifestations du passé dans le présent. Pour tout dire, l'*imago* est une réinvention du passé opérée à partir des besoins, aspirations et déceptions actuelles, et donc, fonctionnelle à « orienter » le futur.

CHAPITRE VI

Guérison et lutte contre la sorcellerie. Des trajectoires de dépossession

I. Guérisseurs « herboristes » et « spiritualistes »

À Bambari et dans la Ouaka le « marché de la guérison » est partagé entre plusieurs figures professionnelles : les *nganga* ou tradipraticiens, le personnel hospitalier (biomédecins et infirmiers), mais aussi des personnes qui, ayant fait recours à l'expertise d'un *nganga* local, possèdent un « remède traditionnel » et l'administrent à la demande d'un malade ou de leurs parents[507].

Le Comité Préfectoral des Tradipraticiens de la Ouaka a été créé en 1995 et il est associé à la Fédération Nationale des Tradipraticiens de Centrafrique. En 2007, son Président, M. Zoungoula, nous a proposé une classification des *nganga* de Bambari en : i) herboristes ii) spiritualistes iii) chasseurs de sorciers[508]. Les premiers administrent leurs soins en s'appuyant sur la connaissance de la pharmacopée traditionnelle et sur la recherche et l'expérimentation qu'ils conduisent sur les plantes et les racines. Les « spiritualistes » fondent leur autorité sur des visions à caractère religieux, sur des maladies à la suite desquelles ils auraient acquis la capacité de guérir, sur le rapport avec des êtres spirituels dont ils seraient possédés ou qui vivraient « à côté » d'eux[509]. Quant aux « chasseurs de sorciers », il s'agit d'une « spécialisation » des *nganga* spiritualistes : en s'appuyant sur le même type d'expériences

[507] Ce dernier cas peut être rapproché du recours à une « pharmacie ». On fait appel à un *nganga*, on achète le remède qu'il propose (par exemple un flacon contenant une poudre, ou une racine particulière) et on continue à l'utiliser pour d'autres cas de maladie jusqu'à ce qu'il soit fini. Il s'agit d'une importante voie d'accès à la tradipratique : de nombreux *nganga* de Bambari déclarent avoir appris ce métier « à la suite d'un traitement ayant abouti à une guérison totale pour laquelle j'ai payé les droits de formation », ou « je suis devenu guérisseur suite aux maladies de mes frères d'où j'ai payé le guérisseur qui m'a montré les plantes et techniques de traitement suivant le cas ».

[508] Le Projet de Loi déjà cité, portant sur l'organisation de l'exercice de la médecine traditionnelle, établit la distinction suivante : accoucheur/accoucheuse traditionnel(le) ; charlatan ; herboriste ; médecine traditionnelle ; médico-droguiste ; naturothérapie ; pharmacopée traditionnelle ; phytothérapie ; tradipraticien de santé ; rebouteux traditionnel ; psychothérapeute (sic).

[509] M. Zoungoula nous a permis de consulter un dossier avec le recensement des tradipraticiens de Bambari. Le dossier a été créé en 1995 ; des notes ont été ajoutées au fur et à mesure. D'après nos informations, de nombreux *nganga* n'ont pas accepté d'être mentionnés dans ce dossier et, d'une façon générale, l'intérêt de ce dernier repose moins sur sa valeur statistique que sur certaines informations qui accompagnent les données personnelles de chaque tradipraticien. Ainsi, certains *nganga* « spiritualistes » affirment avoir appris le métier « Par les sirènes qui lui dictent les traitements. Aveugle pendant un an, [le guérisseur] a été soigné par la visite d'une sirène » ; « Suite d'une vision personnelle au cours d'une extase » ; « Je suis devenu guérisseur en commençant par le traitement de la migraine et de la mycose : après j'ai approfondi ma connaissance et beaucoup d'autres [connaissances] me sont parvenues en rêve ». Sur ce type de trajectoire personnelle et professionnelle, lire Tonda (2002 : 80-82)

personnelles que ces derniers, les « chasseurs » combattent spécifiquement les *zô ti likundu* et les *urukuzu*, ils savent reconnaître les gens de *baga*, la présence du *paka* dans l'estomac de certains sorciers, les blessures et les « transformations » effectuées grâce au *kifi*. L'une des préoccupations principales de M. Zoungala est de distinguer les tradipraticiens des « charlatans »[510]. Selon notre informateur, la distinction reposerait sur l'efficacité ou moins des soins proposés par le *nganga*, ce qu'on établit à travers une enquête menée auprès de ses clients ou du chef de quartier où le guérisseur opère. Cette distinction donne lieu à un cercle vicieux manifeste, en promouvant la circularité entre la logique de la sorcellerie et celle de la guérison (Geschiere, 2006a). Cette circularité devient dramatique, si l'on considère que la non-guérison du patient – surtout lorsque l'état du malade s'est aggravé, ou ce dernier est décédé – peut aboutir à une accusation de sorcellerie contre le *nganga* et à sa dénonciation aux autorités[511] (de Rosny, 1981 : 174). Dans le discours de M. Zoungoula, la logique sorcellaire opère en profondeur, de façon que, dit-il, le milieu des tradipraticiens serait lui aussi infesté de sorciers et de métamorphoseurs : ces derniers – de faux *nganga* – dans un premier temps « transforment » les personnes ou les ensorcellent, et successivement leur proposent des soins. Bref, « ils créent la maladie pour pouvoir la soigner et gagner de l'argent »[512].

Malgré les classifications proposées par le Président du Comité des Tradipraticiens et par la Fédération Nationale des Tradipraticiens de Centrafrique, les « lois du marché » de la guérison imposent que de nombreuses figures de *nganga* se tiennent dans un entre-deux dont les extrêmes sont, d'un côté, l'exercice et l'étude de la pharmacopée « traditionnelle » et, de l'autre, la « chasse » aux sorciers et au féticheurs. La réalité est donc plus dynamique qu'on le suppose d'après les documents des comités et fédérations intéressés à la tradipratique[513]. Tous

---

[510] Rappelons que le Code Pénal centrafricain condamne les Pratiques de Sorcellerie et de Charlatanisme (article 162).

[511] Dans le dossier de M. Zoungoula, la *nganga* Louise Awa, née vers 1945, spécialisée dans le médicament « de la courbature », déclare ne pas vouloir travailler en collaboration avec le personnel de la santé et les médecins de l'hôpital : « Je ne veux pas traiter n'importe quelle personne – sauf l'un de mes parents – de peur d'être condamnée pour la mort d'une personne ».

[512] Entretien avec M. Zoungoula du 31 mai 2007. Nous retrouvons ce même type de logique – faite de soupçons et de « contre-soupçons » – à l'œuvre dans des témoignages cités par Anne Retel-Laurentin (1969 : 28-29).

[513] La raison de ce décalage entre les projets « officiels » d'un côté et le terrain de l'autre réside aussi dans les efforts des représentants des tradipraticiens pour obtenir une reconnaissance et un support officiels au niveau national et international. Dans ce but, les références à la lutte contre la sorcellerie, à l'origine « spirituelle » de certaines connaissances et compétences, aux « batailles mystiques » entre *nganga* et sorciers et, finalement, à la « réversibilité » de leurs connaissances est parfois passée sous silence. En revanche, on insiste plutôt sur la (re-) découverte, sur la sauvegarde et sur la promotion des savoirs médicaux traditionnels, dont la pharmacopée. Cette stratégie nous semble amener plus de dégâts que de bienfaits. Dans le dossier de M. Zoungoula, par exemple, nous avons répertorié 85 *nganga* banda, dont la plupart affirme de soigner les fractures, les maux de têtes, les règles douloureuses et d'autres maladies communes. Les fiches de ces *nganga* sont accompagnées par la description de leurs souhaits et aspirations pour une meilleure collaboration avec le personnel biomédical dans la

les *nganga* de la Ouaka tendent « à fusionner religion magie et médecine envers et contre les orthodoxies, et donc dans une perspective d'*innovation* à l'intérieur du champ thérapeutique et religieux » (Tonda, 2001 : 144). La distinction proposée par le Comité Préfectoral est intenable puisque elle fait de la sorcellerie et de la métamorphose des maladies ou des symptômes, alors qu'elles sont avant tout des systèmes d'explication de ces maladies et de leurs symptômes. La tripartition de spécialités proposée dans la Ouaka représente un cas évident de *the search for rationality in the occult* (Fisiy et Geschiere, 2001 : 234). En prétendant d'appliquer une rigueur scientifique au milieu de la tradipratique, elle réitère le travail mystificateur de la logique sorcellaire, qui occulte les explications de la maladie qui ne s'accordent pas avec le cadre idéologique à l'intérieur duquel la cure aura lieu et qui constitue le « moteur » de l'efficacité de la guérison (Fainzang, 1982 : 415). Cette distinction n'a pas une vraie valeur analytique mais elle possède, en revanche, une importance ethnographique dans la mesure où elle participe d'un discours émique sur les forces de la sorcellerie et sur les moyens de s'y opposer. En réalité, la plupart des guérisseurs traditionnels en RCA met en place des compétences et des savoirs « au singulier » (Vidal, 2004 : 193 ; voir aussi de Rosny, 1992 : 53), dans le sens qu'ils trouvent leur origine dans des expériences individuelles de recherche ou de guérison qui varient d'un guérisseur à l'autre et qui contribuent à délinéer la légitimité de ses prétentions et les limites de son identité professionnelle (Tonda, 2001 : 142). Comme tout marché, celui de la guérison est soumis lui aussi à la logique de l'offre et de la demande, de façon que la plupart des guérisseurs doit proposer des soins qui varient des « fractures » et des « inflammations générales » à l'« envoûtement » et à la « métamorphose », ces deux dernières étant fréquemment évoquées parmi les causes des maladies les plus communes[514] (sur les imbrications et les distinctions entre les « deux médecines » – la pharmacopée et l'étiologie mystique –, de Rosny, 1992 : 48-50).

Ouaka. Par contre, lorsque le *nganga* affirme de soigner « métamorphose, flèche filante et lumineuse, attaques des mauvais esprits », les informations sont beaucoup moins précises – ce qui trahit la distance de ces « spiritualistes » et « chasseurs de sorciers » des initiatives officielles de promotion de la tradipratique.

[514] Il suffit de lire les panneaux sur lesquels les *nganga* en Afrique centrale signalent aux clients leurs « spécialités » ; dans le nº 2 (août 2007) du *Bulletin de Médecine Traditionnelle de Centrafrique*, publié par l' « Unité de Recherche en Sciences Appliquées au Développement » on peut lire que le Groupement des tradipraticiens de Bimbo (près de Bangui) assure la prise en charge traditionnelle des pathologies allant de l'asthénie au paludisme, de l'hypertension au cancer, de l'otite à l'envoûtement, à la protection contre les mauvais sorts et à la désintoxication à la suite d'un empoisonnement. Cependant, nous tenons à préciser ce qui suit. Malgré ses 40.000 habitants, Bambari demeure un gros agglomérat rural avec des dynamiques de quartier plus proches des villageoises que des urbaines. Ainsi, la renommée d'un *nganga* passe surtout à travers un réseau informel de contacts et de ouï-dire qui difficilement dépassera un quartier et ses alentours. Jusqu'à 2007 nous n'avons jamais vu un « panneau publicitaire » d'un tradipraticien à Bambari et dans la Ouaka ; le premier fut le tradipraticien Robert, d'origine nzakara, qui s'était installé à Bambari depuis cinq mois après avoir voyagé à travers toute la RCA (rencontré à Bambari le 6 juin 2007).

Par la suite nous proposons des études de cas concernant des guérisseurs « spiritualistes » ou « chasseurs de sorciers ». Sur le terrain, auprès de ces spécialistes de la guérison, nous avons enregistré leur préoccupation pour le caractère provisoire de leurs pouvoirs et connaissances. À la différence de la maîtrise de la pharmacopée traditionnelle – qui, elle, repose sur un apprentissage qui s'effectue en famille ou auprès d'un autre tradipraticien – les connaissances et l'autorité des guérisseurs « spiritualistes » dépendent de l'« accord » entre le *nganga* et la « source » transcendantale des compétences qu'il déploie[515]. Ainsi, comme ce fut déjà le cas pour le prophète Ngoutidé à la fin des années 60, la lutte des *nganga* « spiritualistes » contre les sorciers – et les pouvoirs sur lesquels ils s'appuient – peuvent s'arrêter où disparaître soudainement. Dès lors, tandis que de nouvelles figures « spiritualistes » apparaissent sur la scène urbaine ou villageoise, les voix et les rumeurs les plus diverses s'empressent d'expliquer les raisons de l'éclipse de tel guérisseur « spiritualiste » ou de tel « chasseur de sorciers ». À travers l'étude d'un certain nombre de trajectoires personnelles et professionnelles, nous allons interroger les raisons de cette précarité des compétences « spiritualistes » et l'importance de la référence à la figure de Ngoutidé dans le discours des *nganga* banda.

II. Apollinaire, *nganga* « de la colombe »

Apollinaire est un guérisseur banda âgé de 55 ans, originaire d'Ippy, qui vit et pratique dans un quartier de Bambari. L'origine de ses connaissances est à rechercher dans une longue maladie dont il a souffert de 1997 à 1999 (*kôbéla la a sa mbi na langa 6 février 1997*, « la maladie m'a atteint le jour 6 février 1997 »[516]). En 1999, ses conditions de santé étant désormais très graves, un abbé catholique de Bambari lui administre l'extrême-onction. Apollinaire raconte que lorsqu'il se « préparait à mourir » :

> « quelqu'un m'a appelé, en disant : "Apollinaire, tu vas retourner sur terre pour sauver d'autres personnes qui souffrent sur la terre" »
>
> *a zô a ba a tènè mo yèkè kua, mais mbi Nzapa mbi tènè mo yèkè kua apè, mo yèkè kiri*

[515] Ainsi, selon M. Zoungoula : « Le [pouvoir du] spiritualiste, comme il est arrivé, il peut disparaître » (à Bambari, le 31 mai 2007).

[516] L'entretien a eu lieu à Bambari, en langue sango, le 5 juin 2007. Entre guillemets des mots et des expressions utilisées par Apollinaire lors de l'entretien. Différemment d'autres *nganga* banda – qui intègrent leur propre guérison ou leur expérience « visionnaire » dans un *corpus* de connaissances de pharmacopée qui leur a été transmis par leurs parents ou par d'autres guérisseurs – Apollinaire spécifie que ses parents ne lui ont rien montré à propos des herbes et des racines avec lesquelles il soigne, et qu'avant la maladie il ne possédait pas de compétences sur ces sujets, étant plutôt un maçon menuiser.

« “les gens te regardent, elles disent que tu es mort, mais moi, Dieu, je dis que tu n’es pas mort, tu es en train de revenir” »

mbi zingo na kua

« Je suis ressuscité »

Apollinaire explique qu’« on » lui a donné le « droit » de montrer et d’expliquer des choses qui vont se produire dans le futur. Ils nous propose une série de prophéties : en 2000 (nous rappelons que Apollinaire aurait reçu son « don » en 1999) beaucoup de jeunes seront tués par les armes ; le pays va rester sans jeunes. Entre 2002 et 2003 il y aura une invasion de criquets qui détruirons les champs des centrafricains. En 2004 ceux qui ont mangé de ces criquets auront la gale. Entre 2004 et 2010, si les centrafricains « ne pensent pas à Dieu », il y aura la guerre et la souffrance.

Deux semaines après sa guérison, Apollinaire est seul dans sa maison, pendant que sa femme et ses enfants sont à l’église catholique du quartier[517]. Une colombe blanche entre dans la maison : l’oiseau se pose sur la bible d’Apollinaire. Ce dernier fait appel à un abbé catholique, qui entre dans la maison et essaie de chasser l’oiseau qui ne se laisse pas prendre et retourne se poser sur la bible. L’abbé aurait dit à Apollinaire de n’avoir pas peur, et que la colombe serait probablement un ange[518]. Apollinaire garde l’oiseau avec lui : l’animal lui « montre des choses », il lui « parle » :

lô tènè lô yèkè mu na mbi ndara ti kai kôbéla ti a zô

« il dit qu’il me donne la sagesse pour guérir la maladie des gens »

Les voisins d’Apollinaire s’intéressent à la présence de l’oiseau dans la maison. Ils entrent et essaient de le prendre ou de le toucher. Parmi ces voisins, quelqu’un casse une patte de la colombe. Cette dernière « se fâche » contre Apollinaire, elle quitte l’homme et sa maison en lui disant que dorénavant pour continuer à guérir les gens il devra souffrir en allant chercher les « feuilles et les écorces » en brousse, et en faisant un « pèlerinage »[519] de 40 jours (en brousse) sans manger.

La « formation » d’Apollinaire, donc, passe à travers la superposition de différents registres expérientiels et discursifs, dont celui du pèlerinage des fidèles, le nomadisme des

[517] Mais Apollinaire nous dit explicitement qu’il « fait » lui aussi l’église catholique.
[518] Information confirmée par l’abbé mentionné par Apollinaire. Dans ce cas, comme dans la description de la plupart des *affaires* de sorcellerie citées, nous omettons ou nous changeons les noms propres des protagonistes des événements décrits et des personnalités de la ville.
[519] En français pendant l’entretien.

prophètes, les lieux (la brousse, en l'occurrence) de l'initiation classique (Mary, 2000 ; voir aussi Mallart Guimera, 1981 : 189-190) et, finalement, la répétition des scènes bibliques. À la fin de ces multiples moments de passage, Apollinaire aurait soigné un aveugle (*mbi kai malade ti lè*, « j'ai soigné un malade à l'œil »), puis une femme « malade au pied » et une jeune fille « dans le coma ». Apollinaire administre ses soins à la demande : il se déplace de Bambari dans plusieurs villages aux alentours de Bambari et, même, à Ippy. Lorsqu'un patient se présente chez lui, Apollinaire lui demande d'acheter une bougie, puis il ouvre sa bible et, selon la page, il prononce le nom de la plante qui pourra soigner la maladie du patient[520].

Comme la plupart de ses collègues, Apollinaire administre des soins pour la sorcellerie et la métamorphose qui – dans l'ensemble de ses spécialités[521] – sont assimilées à des maladies avec leur propre symptomatologie (sur ce point en particulier, lire Mallart-Guimera, 1981 : 147-149). Lorsqu'il évoque une origine sorcellaire de la maladie[522], le *nganga* ne se limite pas à citer les différents pouvoirs mystiques des sorciers, mais il nous propose une théorie personnelle de la sorcellerie dans laquelle il manipule des argumentations historiques pour rendre compte de la prolifération supposée des « forces occultes » et de l'urgence de sa propre fonction anti-sorcellerie.

[520] Apollinaire est bien conscient de la différence qui sépare son travail de celui des *nganga* « herboristes ». Il dit d'apprécier les efforts de M. Zoungoula, mais il ne collabore pas avec le groupe de ce dernier parce que lorsqu'il leur a montré ses remèdes (choisis à travers le système de la bougie et de la bible), ces derniers n'ont plus marché, « sans moi, ils ne marchent pas ».

[521] En outre, parmi ses spécialités Apollinaire énumère : l'hémorroïde, le diabète, la tension, la forte fièvre, la fièvre typhoïde, la maladie des yeux, le gonflement du ventre, le mal de tête, le mal à la poitrine, aux pieds etc.

[522] Nous avons déjà souligné ce « court-circuit » qui mentionne la sorcellerie en même temps comme une maladie, avec des symptômes spécifiques, et comme la cause de la maladie.

37.

Le *nganga* Rock au travail à Bambari

juin 2008

III. *Paka* et *kifi*. La perversion des pouvoirs mystiques

Le *baga*, le *paka* et le *kifi* sont parmi les types de sorcellerie et les déclinaisons de la métamorphose qu'Apollinaire, comme ses collègues, s'efforce de combattre. À la différence des *likundu* et des *urukuzu* – qui dans l'« imaginaire de pérégrination » sont explicitement rattachés aux « routes internationales » des *occult economies* (Comaroff et Comaroff, 1999) – ces trois pouvoirs mystiques auraient une origine banda et seraient l'apanage de cette population :

> *a yèkè ti kodoro ti banda ; a mara ti banda a yèkè na sô ôta sô kuè*
>
> « ils sont une chose des Banda ; [toutes] les races[523] Banda possèdent tous les trois »

Selon Apollinaire, les personnes avec le *paka* et celles de *kifi* « elles font le même travail », tandis que la personne de *baga* serait comme leur « accompagnateur » : elle arrive devant une maison, elle danse avec le feu pour « fatiguer » la victime, puis ceux qui ont le *paka* et qui pratiquent le *kifi* interviennent « pour lui faire du mal » ou pour la manger mystiquement.

Au delà des nuances qui apparaissent dans la théorie émique de la sorcellerie (si tous les *paka* mangent la même chair, certains préfèrent les hommes, d'autres les animaux de la brousse etc.), Apollinaire se réfère explicitement à la « réversibilité » des *ayo* lorsqu'il mentionne, dans les mêmes phrases, les usages « sorcellaires » des trois pouvoirs et le fait que ces derniers seraient une chose positive :

> *kifi na paka a sala nzoni na zô, a yèkè sala kua pèndèrè. Lô baga so lô yèkè sala sioni kua*
>
> « *kifi* et *paka* ils font du bien aux gens, ils font un bon travail. Ce (cette personne de) *baga* il fait un mauvais travail »

Apollinaire, ici d'accord avec la théorie banda de la sorcellerie, explique que le *likundu* se transmet de père en fils, tandis que le *baga*, le *paka* et le *kifi* peuvent être transmis mais ils peuvent également être achetés. Pourtant, la distinction la plus intéressante nous semble relever de la séquence « temporelle » que notre interlocuteur propose :

> *ti tènè ti « me uru »*[524]*, na dunia ti lasô « me uru » la a yèkè mingui. A likundu ti guiriri a sala sioni apè ; likundu so lasô, mbi na mo i yèkè vo ni, i yèkè sala sioni na ni*

---

[523] *Mara* : « variété, sorte, espèce », « ethnie », « race » (Bouquiaux, 1978 : 208).

> « pour parler des « me uru », dans le monde d'aujourd'hui les « me uru » sont beaucoup. Les *likundu* du passé ils ne faisaient pas de mal. Ces *likundu* d'aujourd'hui, [par exemple :] moi et toi nous achetons ça [cette sorcellerie] nous faisons du mal avec ça »
>
> *likundu ti guiriri a yèkè paka ni (...) tôngana paka lô yèkè na ya ti vaka ti i, so lô yèkè kanga légé na a yé ti sioni*
>
> « les *likundu* du passé c'était ce *paka* (...) si le *paka* il est dans notre quartier, il s'oppose aux choses mauvaises »

Nous avons écrit que dans le « marché » de la guérison banda l'offre de soins doit nécessairement suivre la demande de la population et, donc, la préoccupation « ballooned out of control » (Douglas, 1999) pour la prolifération présumée de la sorcellerie. Les *ayo* (« antì » et « blindages ») dont Apollinaire lit le nom dans sa bible – « illuminé » par la bougie que ses clients lui achètent et inspiré de la colombe et des expériences qu'il a vécues – représentent autant de tentatives de se protéger (et d'accorder sa protection) contre la vulnérabilité découlant de ce que nous appelons une « histoire ensorcelée » (Taussig, 1984b). Dans les mots du *nganga* Apollinaire, la « distance entre le passé et le présent » qui constitue la « rhétorique de la dépossession » se mesure à partir de la perversion des *ayo* contre lesquels, aujourd'hui, les *nganga* banda se proposent de lutter. À la limite, même le *likundu* du passé (en banda on dira, l'*eyiondro*) se caractérisait par cette réversibilité qui en faisait le détenteur d'un pouvoir à la fois redouté et respecté, comme le *paka* et le *kifi* (et, dans une plus petite mesure, le *baga*)[525].

La connotation négative de ces *ayo* relèverait de l'actualité. « Toutes les "races" banda ont ces trois pouvoirs » – Apollinaire nous dit. Ils appartiennent donc à *manderœ*, à la tradition/coutume des Banda. Pour comprendre où une « rupture » se serait produite – en pervertissant les *ayo* de la *manderœ* banda – il ne faut pas regarder seulement au passé, mais il faut prêter attention à ce que les *nganga* banda disent du futur.

---

[524] Rappelons que *me uru* (« je souffle ») est le mot banda pour designer les *urukuzu*.

[525] Dans le chapitre précédent nous avons écrit que les « pouvoirs mystiques » se caractérisent par une réversibilité qui les distingue du *likundu*, l'*õndro* et l'*urukuzu*. Par contre, Apollinaire évoque la possibilité d'un usage socialement constructif du *likundu* : il s'agit de la seule occasion où cette possibilité nous a été suggérée. D'une manière générale, l'opinion d'Apollinaire doit être inscrite dans le discours sur la perversion des pouvoirs et des connaissances des aïeux, dans lequel ce qui compte c'est le décalage qui sépare le passé du présent, plutôt que la précision des termes et des croyances évoquées. Une fois de plus il est utile de rappeler que dans l'idiome de la sorcellerie l'adjectif « mystique » est souvent plus « performatif » que les mots et les concepts auxquels il s'applique, ces derniers étant caractérisés par ce que Peter Geschiere a défini des *terminological inconsistencies*.

La dimension temporelle du discours sur la sorcellerie de notre interlocuteur ne se limite pas au binôme passé-présent. Dans la mesure où Apollinaire propose des prophéties, elle concerne également le futur. Surtout, dans cette succession de temporalités, Apollinaire ne se propose pas comme observateur externe, qui se limiterait à mettre en garde les Banda des risques provenant des leurres de la modernité – les guerres et le fait de ne pas écouter la parole de Dieu qui entraînerait mort et destruction dans le futur. À la fin de l'entretien, nous demandons à Apollinaire :

> « Et vous pensez que ce pouvoir que vous avez reçu, il va durer ? »
>
> « Et bien, c'est vrai : ça va s'arrêter un jour, c'est un truc divin et il y a des lois à respecter. Quand on se souvient d'Obal [le vrai nom du prophète Ngoutidé[526]], lui c'est parce qu'il n'a pas respecté les principes, pour ça il est tombé. Moi aussi j'ai des principes à respecter, selon mon travail. Mon droit de consultation est 510 FCFA donc je ne peux pas demander plus. Et j'ai aussi le prix de mes médicaments, je ne peux pas y ajouter. Je dois respecter »

Le *nganga*, donc, dénonce la précarité de ses pouvoirs et connaissances, de ce « truc divin » qui, un jour, pourrait « s'arrêter ». Le métier d'Apollinaire, ses « spécialisations » et les *ayo* dont lui seul connaît le maniement sont un destin : comme ce fut pour Obal/Ngoutidé (selon Apollinaire), et comme ce sera le cas dans l'*affaire* politique que nous présentons par la suite, le non-respect d'une loi, des « principes » et du pacte qui lie le *nganga* « spiritualiste » (ou « chasseur de sorciers ») à la source transcendantale de ses pouvoirs, amènerait à la disparition de ces derniers – en laissant la population momentanément dépourvue des moyens pour s'opposer aux « perfectionnements de la science » sorcellaire.

IV. Josiane : présentation du cas

Une large partie des personnes citées dans les chapitres précédents, et les protagonistes des documents judiciaires mentionnés, ont en commun le fait d'avoir été soit accusés de sorcellerie soit « guéris » d'une métamorphose par Josiane, la jeune fille qui avait été métamorphosée à Bambari avec Clémentine Yayomo, à son tour « transformée » en un poisson et harcelée par un « hameçon mystique ».

---

[526] Raymond Gonemba-Obal, dit *Ngoutidé*, « eau froide ». L'expression utilisée par Apollinaire, en sango, est *tôngana i ma tènè ti Obale* – « Si nous faisons attention à l'histoire d'Obale ».

Le cas de Josiane a eu un large écho dans la ville de Bambari, dès son début en 2005 jusqu'à notre dernier séjour dans la région, en 2008. Les conséquences des accusations portées par la jeune fille contre de nombreuses personnes ont été dramatiques. L'étendue de ces accusations fut considérable – géographiquement, parce que la jeune fille se déplaçait dans toute la ville en « dénonçant » les sorciers qu'elle disait reconnaître –, et socialement, puisqu'elles touchèrent des personnalités qui refusèrent ces accusations en laissant émerger un substrat politique derrière les mots et les actions de Josiane.

Comme dans le cas d'Aimé Christian Paramba, possédé par la sirène Simone, nous avons entendu parler une première fois de Josiane lors d'une discussion sur la nature du travail mené dans les années 60 par le prophète Ngoutidé. Dans ce genre de discours, nos interlocuteurs s'interrogent sur les « successeurs » qui pourraient reprendre le travail prophète banda disparu[527]. Ce travail consistait à « détecter » les sorciers et leurs fétiches, lutter contre les premiers, détruire les seconds. En 2006, lors de notre retour à Bambari, M. Gonemonzou – ancien maire de la ville – nous a parlé une première fois du cas de Josiane[528]. Dans son discours « les fétiches » et « les sorciers » se recoupent, de façon que :

> « Il y avait l'autre-là, Ngoutidé, qui faisait le tour des villages, il détruisait tous les fétiches. Mais maintenant aussi il y a cette fillette, je ne la connais pas bien, mais elle avait essayé de détecter, de surprendre certains sorciers. Il y a des sorciers... et quelques-uns les reconnaissent »
>
> « Donc, vous me dites que Ngoutidé et Josiane ils ont lutté contre ces choses ? »
>
> « Ah, oui. Et ils ont réussi. Quand même, ils avaient obtenu des résultats »
>
> « Mais, maintenant il y a toujours beaucoup de sorciers »
>
> « Ah oui, oui. Mais le tribunal les poursuit, hein. La justice les poursuit. Ils sont condamnés, les sorciers, les métamorphoseurs, ils sont condamnés »

M. Victor Madayeka est du même avis[529], d'autant plus que – comme ce fut le cas pour le prophète banda au début des années 60 – Josiane aurait reçu le « don »[530] de détecter

[527] La biographie de Ngoutidé est reconstruite dans le chapitre suivant. Rappelons ici que le prophète est mort à la moitié des années 90.
[528] Bambari, le 5 mai 2006.
[529] Bambari, le 19 mars 2006.
[530] Chaque fois que nous utilisons le terme « don » nous faisons référence aux énoncés de nos interlocuteurs.

les sorciers et leurs fétiches à la suite d'une longue maladie, un « cas de coma prolongé » d'où elle se serait réveillée grâce à une intervention divine[531].

M. Jean-Pierre Frameau, qui était né en 1930, fut parmi les personnes accusées par Josiane et, surtout, l'un des adversaires les plus irréductibles de la jeune fille et de ses tentatives d'accuser des gens divers dans plusieurs quartiers de la ville. M. Frameau – qui était lié au prophète Ngoutidé par un rapport de « cousinage » et par une sincère amitié – nous étonne lorsqu'il accepte, en partie, le rapprochement entre la figure du prophète et celle de Josiane[532]. Les deux figures auraient en commun le fait que les gens croient qu'elles sont « ressuscitées » après une longue maladie. Mais une différence profonde sépare Josiane qui, poussée par des personnes qui l'ont mal conseillée, aurait demandé de l'argent pour utiliser son « don », et Ngoutidé qui travaillait de façon désintéressée. Une fois l'étude du cas de Josiane complété, nous reviendrons sur le rapprochement entre le prophète banda et les figures de « chasseurs de sorciers » dans la Ouaka, pour analyser les similitudes qui, dans les discours de nos interlocuteurs, justifient cette comparaison.

La reconstruction de ce cas de guérison et de dénonciation de sorciers s'appuie moins sur les souvenirs de Josiane elle-même[533] que sur les nombreux cahiers où les protagonistes de ces événements ont pris note des faits principaux (et qu'ils nous ont permis de lire). C'est le cas, entre autres, des cahiers du père de Josiane, de l'une des victimes de métamorphose que Josiane a guérie, d'une personnalité politique impliquée dans cette *affaire*.

Dans notre perspective, cette profusion de cahiers – « pour être plus précis sur les dates » nous a-t-on dit[534] – renvoie moins à la nécessité de recourir à un support mnémonique qu'au « fétichisme de l'écriture », dans la mesure où cette dernière transfigure la séquence des événements à travers un « modèle scripturaire » qui valorise les faits évoqués en mobilisant le capital symbolique (pour mieux dire, historico-symbolique) de l'écriture. La valeur de ces

---

[531] Le cas de Josiane peut donc être considéré un exemple de « guérison divine », selon la définition de Joseph Tonda : « Ensemble de pratiques et de représentations organisées dans les églises ou ailleurs autour du traitement de l'infortune, du mal, du malheur (dont la maladie est une forme »), et dont les résultats sont mis sur le compte de la puissance divine de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit » (2001 : 141). Selon un groupe de personnes que nous avons rencontré le 21 mars 2006 dans le quartier de Josiane : « Josiane n'est pas une sorcière ! Là, c'est l'Esprit Saint. Bon, là si c'est quelque chose de l'Esprit tu ne peux pas le voir comme ça. C'est de Dieu ».

[532] Entretien avec M. Frameau du 5 juin 2007.

[533] Josiane est l'un de ces personnages tragiques qui peuplent les affaires de sorcellerie en Centrafrique – bourreaux et victimes en même temps des dimensions terroristes de la logique sorcellaire. Dans cette histoire, de multiples stratégies mises en place par des acteurs divers se croisent, de façon qu'il est souvent difficile de distinguer les intentions de la fillette de celles de son père ou d'autres protagonistes de l'affaire.

[534] Tobie Walapou guéri d'une métamorphose par Josiane (Bambari, le 1 avril 2006). Lors de notre première rencontre le père de Josiane nous a demandé : « si vous me permettez, je peux faire sortir les cahiers avec les notes des chefs des sorciers, et avec les noms des personnes qu'ils ont tuées. Vous me permettez ? » (Bambari, le 20 mars 2006).

notes écrites, donc, n'est pas sensiblement différente du fétiche représentant l'« écriture arabe » qui a été repéré par Josiane auprès d'un de ses accusés. Ceci nous semble d'autant plus vrai que les deux – les gribouillages en « arabe » et les cahiers des témoins de ces événements – sont acceptés dans les tribunaux centrafricains comme des preuves de culpabilité et comme des pièces jointes aux dossiers d'enquête.

38. et 39.

Fétiches « découverts » par la jeune Josiane auprès des personnes qu'elle a accusées de sorcellerie. Au centre, le fétiche scriptural

Photographies prises à Bambari, mai 2006

V. La maladie et la guérison de Josiane

En 2005, Josiane est une jeune fille âgée de 15 ans qui fréquente le CM1 à Bambari. Elle fréquente aussi l'église catholique du quartier, où elle va bientôt recevoir le baptême. Le 21 mai dans l'après-midi, elle est en train de piler du manioc dans la concession de la maison où elle vit avec ses parents. Soudainement, elle tombe malade. Elle se sent de la fièvre et est obligée de rester au lit. Le soir venu elle se réveille et dit avoir vu, dans le sommeil, un homme élancé qui lui posait une main sur le front et tapait deux fois avec l'autre. Lorsqu'elle a essayé de se tourner pour identifier cet homme, son cou était comme bloqué. Dans le récit du père de Josiane[535] la « mystification » opérée par la logique sorcellaire agit de façon exemplaire et implacable. Il nous dit :

> « Le cou de Josiane était devenu rigide, elle ne pouvait pas le tourner pour identifier la personne »
>
> « Le cou était rigide ? Donc... »
>
> « ...oui. C'était mystique, l'affaire là c'était mystique. Cependant... or, c'était une question de jalousie. C'est mon voisin-là, c'était lui qui était jaloux contre ce que je faisais ici [à l'époque le père de Josiane était en train de bâtir une petite maison dans le quartier pour y loger ses enfants]. Comme je construisais, la jalousie a poussé l'autre. Donc il fallait qu'il cherche à interrompre ce que je voulais faire »[536]

Le soir, le père de Josiane part pour chercher un calmant pour sa fille. Lorsqu'il rentre à la maison « la chose s'était accélérée très rapidement ». Josiane a mal au cou jusqu'à la poitrine. Sa mère fait appel au frère cadet du mari. Ce dernier « vaccine » la fillette[537] – c'est à dire qu'on lui coule dans les yeux une poudre d'origine végétale, pour les « ouvrir » et lui permettre de « voir » qui l'a métamorphosée :

> « En la vaccinant, elle a dénoncé mon voisin : il est un récidiviste, un spécialiste en métamorphose (...) Ce voisin là qui s'appelle Michel M. spécialiste en métamorphose, même en sorcellerie, il est capable de tuer, hein ! Ca, je vous le dis ! C'était ça, quand Josiane était vaccinée, rapidement Josiane les a dénoncés »

---

[535] Bambari, le 20 mars 2006.

[536] Dans la logique sorcellaire, le fait de bâtir une maison démontrerait que le propriétaire possède les moyens pour se permettre ces travaux.

[537] Nous avons vu plus haut qu'il s'agit d'un cas fréquent : une personne qui a fait recours à un *nganga* pour guérir d'une métamorphose utilise à son tour le médicament que le *nganga* lui a indiqué (ou vendu) sur d'autres malades. L'oncle de Josiane « comme autrefois il a souffert de son œil après avoir bâti sa maison, bon, quelqu'un, un tradipraticien pour le soigner lui a donné quelque remède ». « Bâtir la maison » est de nouveau une référence à une affaire de « jalousie », où les moyens économiques d'une personne déclenchent la réaction des sorciers « qui s'opposent à l'évolution des gens » dans le quartier.

Josiane dénonce le voisin, Michel M. : il s'agit de la même personne accusée d'être à l'origine de la métamorphose de Clémentine Yayomo en poisson. Les habitants du quartier vont saisir Michel. Josiane passe la nuit hors de sa maison, en attendant. Lorsque Michel arrive, il « vaccine » à son tour la fillette, mais il dit aussi qu'il connaît une autre personne qui est à l'origine elle aussi de la métamorphose et de la maladie de Josiane. Nous ne savons pas ce qui s'est passé pendant la nuit, lorsque les gens du quartier sont parties chercher le suspect. Il est probable que des violences verbales et physiques aient eu lieu. Mais nous avons déjà analysé la logique qui soutient cette « scène ». Si Michel accepte de vacciner Josiane c'est parce qu'il reconnaît – implicitement ou explicitement (et certainement avec la force) – qu'il maîtrise un pouvoir ou une connaissance qui peuvent rivaliser avec celles des métamorphoseurs. Dans une situation accusatoire, cette stratégie mystificatrice correspond à un aveu – mitigé par le fait d'administrer des soins « mystiques » au malade. Comme le prisonnier Dekoda, Michel évoque d'autres personnes responsables de la métamorphose de Josiane. La « chaîne » de soupçons et accusations commence alors à se déployer.

Les récits de Josiane et de son père se recoupent de façon qu'il est compliqué de distinguer ce qui relève de l'initiative personnelle de la fillette et ce qui est de l'interprétation de son père et des voisins de quartier. Quoi qu'il en soit, la stratégie opératoire de Josiane est précise. Lorsqu'elle est « vaccinée » elle apprend à « détecter » les sorciers : « Josiane a commencé à dénoncer ceux qui font du mal dans le quartier ». Lorsque des gens passent devant sa concession, où lorsqu'elle entre dans une maison, Josiane s'aperçoit s'il s'agit d'un *eyiondro* ou d'un *urukuzu* et sait où chercher leurs « fétiches ».

VI. Le « don » de Josiane : « détecter » les sorciers et reconnaître les fétiches

La première fois que ce « don » se manifeste Josiane reconnaît et dénonce la personne sur laquelle le premier accusé, Michel, avait déchargé la responsabilité des actes « mystiques ». Lorsque la fillette voit un jeune s'approcher de sa concession, elle dit :

> « Ah, papa, quand je l'ai vu, vraiment [il avait] deux grands feux dans les yeux »

Le jeune refuse les accusations. Josiane lui demande alors de laver le bout de ses pantalons dans une assiette : elle boira l'eau sale. Ayant bu cette eau, Josiane vomit. Selon son père :

> « Peu de temps après, Josiane commençait à vomir. En vomissant j'ai vu des pailles. Des pailles ! Elle vomissait des pailles, et même des feuilles qu'elle a broutées. Elle a

> dit : “papa, il m’a attachée à 25 kms sur la route de Kouango. C’est maintenant qu’il vient de me détacher. Là-bas depuis samedi jusqu’à aujourd’hui je ne broutais que de l’herbe et des feuilles” »

Josiane aurait donc été métamorphosée en cabri : pour deux jours tandis que son corps demeurait malade au lit, elle aurait été « attachée » comme un animal dans la brousse aux alentours de Bambari où elle aurait brouté des herbes. Les dénonciations de Josiane se poursuivent : trois personnes dont une vieille femme sont amenées au Commissariat de Police. Ici, les policiers ont tabassé les « métamorphoseurs » : mais c’est Josiane qui souffre à leur place. Lorsque les soupçonnés sont battus, Josiane tombe à terre en pleurant. La fille demande alors qu’on arrête les violences physiques ; elle parle avec deux des accusés, qui inculpent la vieille femme. Le Commissaire de police :

> « a fait sortir la dernière-là [la vieille femme], il l’a amenée derrière le commissariat, il l’a menacée longtemps. Elle a dit : “Oui. J’ai sa chair [de Josiane] à la maison. Ramenez moi à la maison, je vais ramener [restituer] sa chair et puis elle sera guérie”.

Il s’agit de la même « scène » décrite dans l’article paru dans le quotidien *Le Démocrate.* Cette chair que la vieille femme aurait volée à Josiane se révèle être « mystique », elle est un « fétiche » :

> « Les policiers l’ont trimbalée à la maison ; ici elle a ramené une marmite-là. Il n’y a pratiquement rien dans la marmite ! Il y avait seulement une bouteille, c’est une bouteille de l’arôme Maggi... »
>
> « C’était quoi ? »
>
> « Arôme Maggi, pour assaisonner la sauce. C’était dans cette (...) bouteille-là, il y avait de l’huile – moi je ne sais pas quelle qualité d’huile, hein..., pratiquement c’est mystique »

Ointe avec l’huile, Josiane retrouve la santé et s’adonne à son travail de « détection » des sorciers. Nous n’insistons pas ici sur la chaîne accusatoire déployée par la jeune fille : elle a détecté de nombreuses personnes de son quartier et, successivement, elle a commencé a faire le tour d’autres quartiers aussi. Auprès de ses accusés Josiane a détecté des « fétiches » : elle a obligé les propriétaires à les lui remettre et, ensuite, elle en a détruit une large partie[538].

[538] « Des sacs et des sacs pleins de fétiches » selon ce que le père de Josiane nous a dit. Nous avons photographié tous les « fétiches » que la jeune fille n’avait pas encore détruits en 2006 : voir les illustrations 38 et 39. Parmi ces objets il y avait aussi l’« écriture arabe » gribouillée sur un papier.

Nous verrons plus loin les raisons qui peuvent avoir poussé Josiane à exercer son « don » de façon itinérante à Bambari.

Ici, nous soulignons les aspects suivants : dans les récits de Josiane et de son père, lorsque la jeune fille tombe malade, lorsqu'elle est vaccinée et quand elle « détecte » les sorciers, le ciel se ferme, des nuages apparaissent, des tonnerres résonnent. Ces détails ponctuent les deux récits[539]. Ils sont fonctionnels à une interprétation surnaturelle et même d'ordre « divin » de cette guérison, inspirée des événements qui dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament sont accompagnés d'averses et de tonnerres. Il en est de même pour le détail des pantalons et de l'eau sale que la jeune fille boit pour récupérer sa santé, qui pourrait être inspiré de l'épisode de la Cène dans lequel Jésus lave les pieds de ses disciples, en sachant déjà que l'un d'eux le trahira[540]. Rappelons que Josiane se préparait à l'époque pour recevoir le baptême : il est probable qu'à l'église elle ait entendu plusieurs fois le récit de ces épisodes bibliques. Dans le quartier de Josiane certaines personnes pensent que *Nzapa a mu na ni don* « Dieu lui a fait un don »[541]. Finalement, le caractère surnaturel de ce « don » a été sanctionné par l'intervention des abbés des paroisses de Bambari. Ces derniers se sont prononcés – ou ils ont été invités à se prononcer – sur les accusations lancées par Josiane : d'après les entretiens que nous avons eus avec plusieurs personnalités religieuses de la ville, l'origine divine de sa guérison et des ses actions a été reconnue à plusieurs reprises[542].

---

[539] Nous avons déterminé l'exactitude de ces indications – les conditions climatiques associées aux jours des événements – à partir de nos propres notes de terrain. Dans la Ouaka, les mois de mai et juin coïncident avec les premières averses qui annoncent le début de la saison des pluies. Bien sûr, l'aspect le plus important est l'interprétation que Josiane et son père proposent de ces conditions climatiques.

[540] Dans l'Évangile selon Jean (13, 1-15) on peut lire cette description des évènement de la Cène : « Jésus (...) versa de l'eau dans un bassin, et il se mit à laver les pieds des disciples (...) Pierre lui dit : non, jamais tu ne me laveras les pieds. Jésus lui répondit : si je ne te lave tu n'auras point de part avec moi. Simon Pierre lui répondit : Seigneur, non seulement les pieds, mais encore les mains et la tête. Jésus lui dit : Celui qui est lavé n'a besoin que de laver ses pieds pour être entièrement pur ; et vous êtes purs, mais non pas tous. Car il connaissait celui qui le livrerait ».

[541] C'est l'opinion de Jeanne Iassiko, âgée de 32 ans, qui voudrait consulter Josiane pour un problème qu'elle a eu avec la deuxième femme de son mari. Cette dernière est morte et, à la maison, les rapports entre les deux femmes n'étaient pas bons. Jeanne a été donc accusée d'être une sorcière, à l'origine du décès de la coépouse. Elle a été condamnée à cinq ans de prison pour PCS. Une fois sortie de prison, Jeanne s'est mariée avec un autre homme, mais il lui reste le doute d'avoir des sorciers dans l'estomac à son insu. Autrement dit, Jeanne évoque la possibilité d'un acte de sorcellerie involontaire, qu'elle aurait commis inconsciemment. C'est sur ce type de données que l'école fonctionnaliste – à la suite d'Evans-Pritchard – s'est penchée pour distinguer entre *witchcraft* et *sorcery*. La distinction est certainement importante, mais nous rappelons brièvement notre position sur le sujet. En nous inspirant de Marc Augé et plus récemment du courant *modernité & sorcellerie*, nous estimons que l'étude de la croyance doit considérer les différences entre les soupçons et les accusations. Les premiers n'aboutissent pas nécessairement à la formulation des accusations, ce qui est démontré par l'importance de ce qu'à la suite de Romain Bertrand nous appelons « l'imaginaire de pérégrination » dans le débat politique en Afrique équatoriale.

[542] Un abbé catholique de Bambari (dont nous préservons l'anonymat) nous a raconté : « Elle [Josiane] avait besoin d'un guide spirituel, d'après ce que l'esprit lui aurait dit, il lui faut un guide spirituel. Alors tout de suite elle a pensé à moi (...) Elle m'a raconté textuellement ce qui s'est passé dès le début jusqu'à la fin. Mais c'est... moi je ne saurais pas comment dire... c'est un miracle (...). Il y a des preuves. Et puis ceux qui ont des

Cependant, certains abbés auraient mis en garde Josiane : puisque c'était l'esprit de Dieu qui agissait à travers elle, il fallait s'en tenir scrupuleusement à sa volonté et ne pas se laisser guider par l'avidité ou par les aspirations personnelles.

Quant à la bouteille d'arôme Maggi, il s'agit d'un cas exemplaire du « changement ontologique » que nous avons résumé dans la notion de « mystification ». Le *cube Maggi* est l'un des ingrédients fondamentaux de la cuisine centrafricaine – il ne peut pas être considéré un objet « exceptionnel », et une bouteille contenant ce liquide assaisonnant est présente dans presque toutes les maisons de Bambari. À travers l'œuvre mystificatrice de la logique sorcellaire, l'objet le plus commun « pratiquement, c'est mystique »[543].

VII. Le *modus operandi* de Josiane : les batailles mystiques contre les sorciers

Nous proposons par la suite la description du *modus operandi* de Josiane, à travers le récit de Tobie Walapou, un maçon habitant le quartier St Joseph, né en 1967, marié et père de trois enfants[544]. En 2005, Tobie a été victime d'une métamorphose dont il s'est sauvé grâce à l'intervention de Josiane. Lors de notre entretien, Tobie suit scrupuleusement des notes qu'il a prises dans un « Cahier des évènements ».

Le 10 août 2005, Josiane demande à l'un des adjoints au Maire de Bambari la permission de « détecter les sorciers » dans le quartier St Joseph, assez distant d'où elle réside. En se promenant par le quartier, Josiane « détecte » trois femmes sorcières et un homme, Martin Chendo. Nous avons déjà suivi la procédure d'enquête pour *baga* contre ce dernier, ouverte officiellement quelques mois plus tard. Les quatre accusés[545] citent les noms

---

fétiches, ils les ont amenés parce que Josiane, si elle te dit quelque chose, tu ne peux pas dire non. Une révélation qui lui est venue comme ça mais quand elle parle (...) tu ne peux pas douter. Et les personnes qui sont supposées être des sorcières, elles-mêmes le disaient, hein » (Bambari, le 19 mai 2006).

[543] C'est à partir des enquêtes autour de ce type de « fétiches » que nous avons développé notre théorie de l'ethnographie de la sorcellerie comme *provocative situation*. Nous avons cité dans le Chapitre II, p. 142 les débats que nous eûmes en RCA autour de la nature de ces bouteilles, des marmites et des balais « mystiques » (et aussi des microscopes que les anthropologues devraient utiliser pour détecter la substance sorcellaire dans le ventre de leurs interlocuteurs). Si l'analyse s'arrête à cette confrontation entre deux pensées (la bouteille ne serait rien plus qu'un objet en plastique/la bouteille serait une « arme mystique »), d'un côté et de l'autre de la « barricade » des accusations d'imbécillité seront lancées : nous reprenons ici les termes utilisés par Jeanne Favret-Saada (1977 : 17). Il nous semble que le seul moyen pour sortir de cette impasse c'est d'assumer les affirmations de nos interlocuteurs banda *à la lettre* mais, comme dans le cas de l'obsession autoptique, de reconnaître en même temps qu'elles possèdent une histoire longue et qu'elles se définissent aussi par rapport à la provocation portée à la science occidentale et aux dichotomies rationalistes incarnées dans les interlocuteurs occidentaux présents sur le terrain.

[544] Entretien recueilli à Bambari, le 1 avril 2006.

[545] L'une des trois femmes était âgée de 65 ans, la deuxième avait 25 ans, Martin Chendo était né vers 1930. Nous ne possédons pas de renseignements sur la dernière femme accusée.

de leurs victimes prétendues. Certainement à la suite des violences physiques et psychologiques de la part « des gens qui avaient accompagné Josiane pour aller voir si réellement ils sont des sorciers »[546], les accusés avouent d'avoir tué mystiquement dix personnes et d'être prêts pour en tuer une onzième : Tobie Walapou.

Josiane amène les « sorciers » chez elle. Elle les tape et les oblige à rester dans sa concession pour deux jours. Des gens préviennent Tobie, qui rentre du champ où il travaille et se rend lui aussi chez Josiane. La femme la plus âgée du groupe refuse les accusations. Josiane demande de nouveau à l'adjoint au Maire la permission de faire « une démonstration » dans le quartier des sorciers. Ils reviennent tous au quartier St Joseph, à la maison de Tobie où la démonstration aura lieu :

> « Quand ils sont arrivés ici chez moi, bon... c'est une histoire mystique, vraiment... Je ne peux pas... D'autant plus que moi aussi je ne connais pas de juste ce qu'ils ont fait »
>
> « Mais ils sont entrés dans la maison ? Ou ils sont restés dehors ? »
>
> « Oui, bon, ils sont entrés, et moi également et Josiane (...) a demandé comment ils ont fait pour me récupérer [ensorceler/métamorphoser]. Ils ont dit que j'étais endormi la nuit, ici, et ils sont venus faire leur... abattage[547] sur la terrasse. Sur cette grosse pierre-là, en face de la maison. Josiane s'est vexée sérieusement (...) Elle a demandé d'aller chercher du *bagra*[548], hein ; du *bagra* dans la brousse et elle les a tapés avec le *bagra*, correctement même ! Et puis Josiane leur a demandé pourquoi ils veulent me tuer. Ils ont dit que voilà, c'est parce que je suis un grand lutteur et que je suis connu partout : s'il y a du travail les gens me font appel, et puis je me suis installé ici, et je possède de l'argent c'est pourquoi ils veulent me tuer »

---

[546] Entre guillemets des phrases extraites de l'entretien avec Tobie Walapou. Dans le « Cahier des événements » de l'adjoint au Maire de la ville de Bambari est signalé que Martin Chendo aurait avoué en disant : « Effectivement je suis un sorcier. Ils sont en nombre de quatre (sic). Je les ai achetés à 4.000 FCFA soit 1000 FCFA l'unité. J'ai tué déjà dix personnes (...) En ce moment je suis avec les autres [sorciers] sur Tobie Walapou ».

[547] Tobie aurait été « abattu » comme un animal, ce qui signifie que précédemment il avait été métamorphosé en animal. L'homme décrit sa métamorphose comme il suit : « Pendant la nuit, lorsque j'étais encore endormi ils sont venus avec leur histoire... leur truc de... de mystique-là. quand ils viennent comme ça, faire leur opération, tu ne peux même pas t'en apercevoir ». Parmi les symptômes de la métamorphose : « moi aussi ce jour-là j'étais comme ça, bien maigri ! (...) quand je dors la nuit, je me sens très mal ».

[548] Il s'agit de l'*Anona senegalensis* avec laquelle on frotte les œufs pendant l'épreuve divinatoire, et que les *nganga* banda utilisent pour plusieurs remèdes. Ici, Josiane utilise une branche de *bagra* pour taper les sorciers.

Un affrontement entre Josiane et ses accusés a lieu dans la maison de Tobie à la présence de ce dernier[549]. Dans le cas du prisonnier Dekoda nous avons vu que ces « affrontements » se réduisent le plus souvent aux violences et tortures grâce auxquelles les soupçonnés sont amenés à avouer. Josiane tape les quatre personnes qui avouent alors connaître les remèdes pour guérir Tobie :

> « On était dans la maison ensemble, mais comme leur histoire là c'est mystique... c'est quelque chose de mystique, moi je n'en sais rien dedans, hein. On était comme ça et moi je regardais seulement... »
>
> « Qu'est-ce que vous avez vu ? »
>
> « J'ai vu que d'abord [une des femmes « sorcières »] m'a fait coucher au sol comme ça, et ils ont essayé d'aller recueillir des feuilles devant leur maison et puis, elles m'ont frotté avec ça, elles ont mis ça dans l'eau et voilà... c'est ma guérison qu'elles cherchent »

Au terme de cet « affrontement » Tobie est donc guéri[550]. Les gens qui ont assisté à la démonstration amènent les accusés au Commissariat : Tobie refuse de les dénoncer parce que il « a juré devant Dieu » qu'il doit pardonner ceux qui lui veulent du mal. Le Commandant de Police se limite alors à mentionner la « réversibilité » des pouvoirs mystiques des sorciers :

> « Le Commandant-là a dit qu'à partir de ce jour c'est eux qui doivent me protéger. Durant toute ma vie, et même mes enfants et ma famille, tous. D'après leur déclaration [au Commissariat] si par exemple moi je suis sorcier, et que toi aussi tu es sorcier, et moi j'ai déjà tenté de tuer cette personne-là. Maintenant tu veux aussi le tenter, mais c'est moi maintenant qui peux la protéger »

---

[549] Dans l'idiome de la sorcellerie cette scène correspond à une « bataille mystique ». Le Procès Verbal d'enquête préliminaire du 11 octobre 2003, établi à Grimari, concerne une personne accusée d'être sorcière et d'avoir « tué 52 personnes, et pour le cas présent il se heurte à un guérisseur plus compétent que lui. [Le sorcier] ayant manqué son premier but a tenté de se retourner vers la femme [de sa victime]. Le guérisseur invité pour la circonstance a réussi à soigner le malade. Une *bataille nocturne et mystique s'installe entre les deux compliqués* (nous soulignons) et se solde en défaveur du [sorcier] ». Le guérisseur (dans le Procès Verbal, nommé « le féticheur ») affirme : « J'ai pourchassé [le sorcier] à travers le trou d'une fenêtre. La bataille étant devenue imminente, j'ai crié au secours (...) le malfaiteur est sorti précipitamment avec un bâton pour me battre. Étant conduit sur le lieu du forfait, j'ai demandé qu'on lui administre quelques coups avec des bois que j'ai prescrits. C'est là que [le sorcier] passera aux aveux pour demander aux gens de le laisser soigner le malade ». Les gens « compliqués » sont les sorciers et les *nganga*. La personne soupçonnée de sorcellerie est un homme âgé de 52 ans, avec dix enfants. Il a été condamné à 5 ans de prison ferme et à 250.000 FCFA d'amende.

[550] Dans le « Cahier des événements » de l'adjoint au Maire de Bambari on lit : « [À la maison de Tobie Walapou] Tout de suite il y a eu pluie, coups de foudre et tonnerres (...) C'est sous cette pluie mouvementée qu'ils ont procédé à des rituels très peu ordinaires pendant plus d'une heure de temps, où ils ont fini chez la victime qu'ils ont étalée sur une dalle forgée en guise de tablette soit disant pour ramener le sang (...) car selon eux c'est sur cette même dalle qu'ils ont découpé et partagé les morceaux de chair de Tobie ».

Successivement, parmi les accusés, Tobie a été obligé de dénoncer une des femmes et Martin Chendo : les deux n'auraient pas désisté de leurs propos homicides. Tandis que la première a refusé de nous parler, nous avons pu consulter le dossier Chendo au Tribunal de Bambari. Nous savons qu'au mois de décembre Martin Chendo a été accusé d'avoir pratiqué le *baga* devant la maison d'une voisine. Le vieil homme âgé de 75 ans a été condamné pour PCS. En prison, ses conditions de santé – déjà graves à la suite des événements des mois précédents – se sont précipitées, et le prisonnier a été libéré. La nuit précédente notre entretien avec Tobie Walapou, Martin Chendo était mort dans sa maison au quartier St Joseph.

VIII. La pérégrination de Josiane : sorcellerie et politique à Bambari

Lorsque Josiane demande aux autorités la permission d'exercer le « don » en dehors de son propre quartier, elle entame une vaste œuvre de dénonciation de sorciers dans plusieurs quartiers de la ville. La jeune fille est redoutée et respectée. Son passage peut signifier autant une accusation soudaine que la « libération » du quartier de l'emprise des *zô ti likundu* et des *urukuzu*. Son pouvoir et son autorité sont renforcés par le fait que certains abbés de l'Église catholique locale et des personnalités policières et administratives de la ville reconnaissent l'origine surnaturelle de ses capacités et croient à ses accusations. Dans cette « chasse au sorcier » Josiane ne semble pas connaître de repos. Au mois de juillet 2005, deux mois seulement après la guérison de la jeune fille, le Chef de la Police de Bambari nous a signalé une *escalation* des dénonciations pour affaires de sorcellerie[551]. Sans qu'il puisse être possible d'associer le nom de Josiane à chaque dénonciation, le Commissariat avait arrêté dans la semaine du 18 au 24 juin quinze personnes accusées de sorcellerie, dont sept femmes[552].

Dans sa pérégrination d'un quartier à l'autre, Josiane accuse M. Jean-Pierre Frameau. Deux ans plus tard, ce dernier nous dira que : « Josiane a montré mon ventre »[553] ; il a donc été accusé d'être un sorcier, d'avoir des *õndro* dans le ventre et, plus précisément, de pratiquer le *baga*, la danse avec le feu qui sort de l'anus. Le « cas » de M. Frameau représente un exemple des usages politiques de l'imaginaire de la sorcellerie, à la fin duquel les

[551] Nous avons rencontré une première fois le Chef de Police de Bambari le 3 juillet 2005. Précisons aussi qu'à l'époque nous n'avions pas encore connaissance de l'*affaire* de Josiane. Ce n'est que dans un deuxième temps que nous avons pu établir une connexion entre cette augmentation des accusations et le début de l'activité de la jeune fille.
[552] L'âge moyen des accusés étant de 50 ans, le plus jeune avait 22 ans, le plus âgé 70. Bien sûr, le nombre des dénonciations à la police ne correspond pas nécessairement à celui des procès, des condamnations et des personnes emprisonnées mais encore dans l'attente du procès.
[553] Bambari, le 5 juin 2006.

« dominants » et les « dominés », les accusateurs et les accusés, seront assujettis au pouvoir de cet imaginaire.

M. Frameau a été un des premiers élèves de Barthélemy Boganda lorsque ce dernier était prêtre dans la Ouaka. Ensuite, il a suivi Boganda dans sa trajectoire politique. Élu à l'Assemblée Nationale et exilé après la mort de Boganda dans une région forestière de la RCA, M. Frameau fut élu par la suite le premier Maire de Bambari et Député représentant la Ouaka à Bangui. À l'époque de ces événements, M. Frameau vivait avec toute sa famille dans un quartier non loin de St Joseph. Ses moyens étant de toute évidence limités, le fait d'accuser une personne connue dans la ville et même à Bangui ne représente pourtant pas un choix casuel.

Lorsque Josiane veut élargir son rayon d'action au delà de son propre quartier elle demande à un adjoint au Maire la permission d'aller au quartier St Joseph[554]. Ici elle « détecte » un grand nombre de sorciers, dont Martin Chendo et les autres accusés de la métamorphose de Tobie Walapou. Cet adjoint au Maire n'est pas étranger à l'*affaire*. Il s'agit d'un homme d'une quarantaine d'années qui fréquente la famille de la jeune fille et qui, en 2007, nous dira qu'il l'a demandée en mariage. Selon son récit, étant aussi le chef de quartier Vatican près de St Joseph « dans le cadre de nos fonctions, nous avons invité cette fille à venir procéder de la même manière dans notre quartier afin de le libérer de ces sorciers et féticheurs »[555]. Dans le quartier, les accusations de Josiane se dirigent – entre autres – sur les personnes qui s'étaient opposées à la candidature de l'adjoint à la charge de Chef de quartier[556]. Quant à M. Frameau, l'hostilité politique entre les deux hommes est de longue date et elle est exacerbée par l'opposition de l'ancien Maire à ce que l'adjoint puisse cumuler deux charges institutionnelles. M. Frameau est donc parmi ceux qui se sont opposés à la « conquête du pouvoir » de l'adjoint. Dans les mots de ce dernier, cet affrontement politique s'exprime à travers l'idiome de la sorcellerie (un langage qui n'est pas sans rappeler l'extrait

[554] Nous rappelons que notre premier séjour en RCA se termina au mois de juillet 2005. Nous n'avons pu assister personnellement aux événements que nous résumons et qui ont eu lieu pour la plupart entre les mois de juillet et de décembre 2005. Ce n'est qu'à notre retour dans la Ouaka en 2006 que nous avons reconstruit l'*affaire* en croisant plusieurs témoignages. Ces pages sont donc le résultat de nombreuses interprétations locales, auxquelles s'ajoute notre propre interprétation des cas de sorcellerie.

[555] « Cahier des événements » de l'adjoint au Maire. Dans sa version des événements, le cas de Martin Chendo se résume comme il suit : une fille du quartier aurait rêvé du vieil homme qui lui faisait des avances. Ayant refusé ces avances, toujours dans le rêve, Chendo aurait brûlé la jeune fille, qui dans le sommeil n'arrêtait pas de hurler. Deux jours plus tard elle se serait déshabillée en disant qu'elle continuait à se sentir brûler et en faisant le nom de Chendo. En tant que chef de quartier, notre interlocuteur a enjoint au vieux d'arrêter avec ses pratiques mystiques. Pour plus de sûreté il aurait aussi fait appel à Josiane, pour avoir confirmation des soupçons qui circulaient dans le quartier.

[556] Dans le « Cahier des événements » on lit : « D'après son programme de travail elle devait commencer par explorer le domicile et la concession du chef d'abord, avant d'envisager la visite des populations (...) Mardi 9 août 2005, dans ses investigations elle a mis main sur 6 personnes ».

que nous avons cité de l'interview du Président Bozizé à l'hebdomadaire *Jeune Afrique*, en 2004[557]) :

> « Frameau m'a combattu. Et le Député de la Ouaka aussi. Je me suis attaqué à un monde obscur, et ils ont préféré m'éjecter de la chefferie »

M. Frameau a été accusé par Josiane d'être un *zô ti baga* : lorsqu'il n'est « pas d'accord avec quelqu'un » il danserait, nu, la nuit, avec un feu énorme qui sort de son anus, pour empêcher la réussite de son adversaire (« Alors, il te met hors chemin »)[558]. Parfois il aurait été aidé par un complice qui, du bout d'un arbre, aurait émis une lumière intense pendant que M. Frameau dansait le *baga*.

Dans le récit de M. Frameau, certaines personnes que Josiane avait accusées se sont adressés à lui en dénonçant d'avoir subi des violences et des tortures de la part de la jeune fille. M. Frameau a demandé l'intervention du Président du Tribunal pour arrêter l'entreprise de dénonciation de sorciers. C'est à ce moment qu'il a été accusé lui aussi de pratiquer le *baga*. L'intervention du Président du Tribunal, favorable à M. Frameau, a été suivie par la substitution du Préfet, l'ancien étant enclin à croire aux pouvoirs de Josiane et à la sincérité de ses accusations et, dans un deuxième temps, par l'intervention du Député de la Ouaka[559].

En 2006, l'entreprise de la jeune fille déclinait. L'adjoint au Maire avait été destitué de ses charges. Parmi les nombreux accusés, certains – nous l'avons vu – étaient morts, d'autres demeuraient en prison, d'autres encore avaient été acquittés. Josiane n'avait plus repris ses études à l'école. Nous avons rencontré plusieurs fois M. Frameau, y compris au Tribunal et au Commissariat de Bambari : les séquelles bureaucratiques des accusations ont duré longtemps. En 2007 et 2008, dans toute la ville on savait que Josiane ne possédait plus son « don ». La

---

[557] Cf. pp. 137-138.

[558] Selon la théorie personnelle de l'adjoint, la sorcellerie pourrait être « mâle » ou « femelle ». Cette deuxième serait plus dangereuse, parce que les sorcières visent exclusivement la mort de leur victimes, pour bouffer la chair humaine. Les sorciers, en revanche, préfèreraient le gain matériel, qu'ils poursuivraient aussi en faisant du chantage aux sorcières : « si vous ne me donnez pas une partie de la chair que vous avez là, je vous dénonce ». Les mâles « ils préfèrent rançonner ; c'est pas tellement mal ; à la limite ils peuvent s'opposer aux femelles ». À notre avis, il est impossible d'extraire des théories émiques de la sorcellerie une « régularité » qui permettrait de proposer une théorie générale de la croyance banda à la sorcellerie. Selon le père de Josiane, par exemple, ce sont les sorciers mâles les plus dangereux : « Ces sont les femelles qui bouffent la chair humaine, mais le mâle il est capable de tout, il est rapide et puis… il est plus fort que les femelles. Donc lui il tue et il vend la chair humaine. Donc les mâles commandent à ceux qui ont les femelles » (Bambari, le 20 mars 2006).

[559] Rappelons que nous reprenons ici les opinions personnelles des protagoniste des événements ; la substitution du Préfet entre 2005 et 2006 peut être lue (et elle nous a été expliquée) en d'autres termes aussi. L'élection du Président Bozizé a amené à une recrudescence des « rebellions » basées au nord de la RCA, y compris au nord-est dans la vaste région qui sépare la Ouaka du Soudan. Ainsi la Préfecture est l'un des lieux de passage obligés pour les rebelles qui, éventuellement, décideraient de descendre sur Bangui en partant du nord-est de la RCA. La présence d'un nouveau Préfet qui est en même temps un militaire d'expérience doit être lue aussi à la lumière de ces choix politico-militaires.

jeune fille n'avait jamais plus repris ses études à l'école. Tandis que certains des protagonistes de cette *affaire* étaient désormais tombés en disgrâce, les voix les plus diverses s'empressaient d'expliquer les raisons de l'éclipse de cette trajectoire de « détection » des sorciers.

IX. Voix et rumeurs de sorcellerie : l'éclipse de la trajectoire de Josiane

Si l'affaire de Josiane se révèle être un cas exemplaire du binôme sorcellerie et politique – plus précisément, des usages politiques de l'idiome de la sorcellerie et des usages à des fins politiques de l'imaginaire sorcellaire – les opinions et les commentaires de nos interlocuteurs dans la Ouaka, pour lesquels ce cas se résume en une longue séquence de « batailles mystiques » entre des personnes « compliquées »[560], ne sont pas moins importants.

L'apaisement de la trajectoire de Josiane correspond à la dérive politique de cette *affaire* : l'intervention de différentes figures administratives de la ville, chacune avec ses propres intérêts, posa un terme à la séquence d'accusations. Le *clash* entre l'adjoint au Maire et M. Frameau se termina avec une période d'emprisonnement et de dénonciations pour le premier, et de nombreux problèmes pour le second. La dernière fois que nous avons vu Josiane, la jeune fille ne vivait plus avec ses parents, elle était enceinte et elle avait désormais abandonné son « travail » de détection des sorciers.

D'une façon générale l'origine divine du « don » de Josiane et, par conséquent, la vérité de ses accusations ne sont pas mises en doute par nos interlocuteurs. La présence des « chasseurs de sorciers » – dont le pouvoir et les capacités seraient une spécialisation des *nganga* « spiritualistes » – est généralement admise comme le « contrepoids » nécessaire à la prolifération supposée de la sorcellerie :

> « Écoute. Dans une Préfecture il y a beaucoup de sorciers. Mais il fallait une personne qui peut les dénoncer ; qui peut savoir qui est un sorcier. C'est grâce à la fille-là que

[560] Ainsi, la dimension politique de ces affrontements « mystiques » n'échappe pas aux interprétations de nos interlocuteurs banda, bien que exprimée encore une fois dans l'idiome de la sorcellerie. Dans la partie théorique de notre étude nous avons évoqué l'imaginaire de pérégrination et les voix sur l'origine surnaturelle du pouvoir et de l'autorité des *big men* d'Afrique centrale. À l'échelle locale, l'adjoint au Maire et M. Frameau représentent deux personnalités politiques de la ville de Bambari : l'un et l'autre – dit-on – doivent être « blindés » pour exercer (ou avoir exercé) leurs fonctions administratives à l'abri des attaques « mystiques » de leurs adversaires et pour imposer leurs propres initiatives.

> nous avons su qu'il y a des sorciers dans notre localité. Il y a beaucoup de gens… des gens traditionnels… Ils savent qu'il y a des sorciers dans le quartier »[561]

Josiane ferait donc partie de ces « gens traditionnels » qui savent qu'en Centrafrique il y a beaucoup de sorciers. Pour la plupart de nos interlocuteurs les capacités de la jeune fille, d'Apollinaire ou de la sirène Simone qui possède Aimé-Christian ne sont pas douteuses. À la limite, ils sont sceptiques sur le « charlatanisme » de la jeune fille ou d'autres figures de guérisseurs et de détecteurs de sorciers. Nous avons éclairci plus haut que le terme « charlatanisme » désigne les usages « corrompus » des pouvoirs mystiques, une sorte de « vantardise mystique » où l'existence d'un pouvoir exceptionnel n'est pas contestée, mais la façon dont il est présenté, ou l'efficacité que le *nganga* vante, font l'objet de doutes sérieux de la part de la population. Dès lors il se pose le problème de comprendre comment la population a interprété la parabole descendante de Josiane, et les raisons alléguées pour expliquer la disparition de ses capacités de détection. M. Frameau résume une opinion largement partagée[562] en expliquant que Josiane aurait perdu de crédibilité lorsqu'elle n'a pas réussi à guérir un malade qui est décédé. Il s'agit, donc, d'une situation classique, qui amène un guérisseur (toujours suspecté de connivence avec le monde obscur auquel il dit s'opposer) a être soupçonné et accusé de sorcellerie ou de charlatanisme. Dès lors, on nous a dit, la fillette aurait été mal conseillée et elle aurait cédé à la tentation de se faire payer pour son « travail », en brisant l'un des « commandements » que les abbés de Bambari lui avaient signalés. Comme M. Zoungoula – le Président du Comité des Tradipraticien de la Ouaka – explique : « Parfois l'esprit les abandonne, parce qu'ils ne respectent pas les consignes de l'esprit »[563]. Cette éventualité, au demeurant très fréquente, ne porte aucun préjudice au principe de réversibilité du « don » de Josiane et des capacités d'autres guérisseurs ; c'est pourquoi, malgré les accusations, M. Frameau considère que la fillette « elle est plutôt comme Yasekuzu »[564] : cette dernière était une femme dont notre interlocuteur avait entendu parler pendant son enfance (M. Frameau était né en 1930[565]), et qu'il fallait consulter avant d'aller en guerre, pour éviter une malédiction, lorsqu'on voulait choisir le lieu où bâtir une maison ou

[561] Entretien avec des habitants du quartier de Josiane, Bambari, le 21 mars 2006.
[562] Entretien du 5 juin 2007.
[563] Bambari, le 27 juin 2007.
[564] Bambari, le 28 juin 2007. Yasekuzu est un nom propre banda, composé de *yase* (« femme ») et *kuzu* (« mort »). Ce nom est attribué à une jeune fille dont tous les frères et les sœurs sont déjà morts – ce qui laisse deviner qu'elle aussi sera vouée à une mort précoce.
[565] Selon M. Frameau Yasekuzu vivait avant l'arrivée des Blancs. À Yasekuzu aurait succédé Nemambisu : les soldats centrafricains qui partirent pour la Première Guerre Mondiale – racontait M. Frameau – allaient sur la *lakere* (affleurement rocheux) de Nemambisu pour lui demander de leur futur.

débrousser un champ. En 2008, un vieux Banda Broto a repris avec nous la discussion autour de cette Yasekuzu, en la définissant explicitement « une prophétesse ».

X. L'*eyiayo* : *amači*, *atromo*, *ngassoroma*

La figure évoquée par M. Frameau – une femme appelée Yasekuzu – et successivement définie comme « une prophétesse » demeure plutôt nébuleuse. Dans une page de *Peuple d'autrui* que nous avons déjà citée, Eggen revient sur le rôle des *ayo* dans l'organisation politique et le partage de l'autorité de l'ancienne société banda : « Sans être un membre mâle et adulte du clan dominant, ni avoir le yēwò dans sa maison, on pouvait néanmoins exercer un certain pouvoir dans le village. Ceci était le cas de quelques femmes dites cheffesses » (1976 : 45/d)[566]. Ce n'est alors pas par hasard si cette figure a été citée par un Banda Broto (M. Frameau) et si le terme « prophétesse » a été utilisé par un deuxième Broto, lui aussi âgé. En effet, toujours dans les mêmes pages, Eggen ajoute que : « les Togbo-Broto[567] à Bambari et les Gbongo au sud de cette ville associent le culte de yēwò à une autre réalité religieuse (...) dont le rôle est directement lié à une intervention féminine. Chez les Broto il s'agit d'une pierre trouvée par une femme du clan Kakale lors de sa pêche (...) son frère finit pour la prendre comme le yēwò principal des Broto commandant (sic !) tous les autres. Quant au culte (...) il se caractérise par le fait que c'est une femme esclave qui y règle les rites (...) Nos informations ne sont pas assez précises pour déterminer s'il s'agit dans ces cas d'une femme jouant le rôle de médium (...) ou plutôt, du résidu d'une ancienne tradition où les femmes étaient de véritables prêtresses » (ibid. : 46/g-h). Nous ne revenons pas ici sur les problèmes de la bibliographie sur les Banda – en nous limitant à adhérer aux réserves d'Eggen. Quant au deuxième témoin, lui aussi Broto, qui définit Yasekuzu comme une « prophétesse », il s'agit de la même personne qui nous a expliqué que les associations initiatiques banda échangeaient les *ayo*, parfois elles les achetaient et les vendaient, comme dans le cas de la statuette habillée d'*ẽnge* – qui au Musée Boganda à Bangui est génériquement décrite comme « Ngakola ».

Parmi les Banda, une femme avec les caractéristiques de Yasekuzu (et de Nemambisu) est communément considérée un *amači* – ce qui fait d'elle (et, donc, indirectement de Josiane) une *eyiayo*, le « dignitaire d'une puissance extra-humaine ». Eggen classe les *amači* parmi les

---

[566] L'auteur spécifie que : « cette éventualité ne porte pas préjudice au premier principe de la responsabilité collective des àlàbá, car ce pouvoir d'ordre religieux ne pouvait se transmettre par héritage » (Eggen, 1976 : 45/d).
[567] Wiel Eggen écrit « Br&to ».

esprits possesseurs qui, dans le passé, pouvaient saisir « une personne à l'improviste, soit en la rendant malade et en se révélant ensuite par l'oracle, soit en lui accordant des expériences d'hallucination, de transe ou d'étrange parlance (sic) » (1976 : 48/c). Parmi d'autres, Eggen cite : *atromo*, *awuya*, *andulo*, *ayevro, eyilede* (ibid.). Dans la Ouaka, nous avons encore entendu parler des deux premiers[568], des « esprits » qui agiraient par l'intermédiaire de certains *nganga* en leur révélant les causes des maladies de leurs clients et le nom des remèdes qu'ils prescriront. Daigre classait lui aussi les *amači* parmi les « esprits possesseurs », juste avant l'*õndro* qui – on se rappellera – « n'est pas un Esprit proprement dit. Ce serait un petit animal ressemblant à un jeune chat... » (1931-1932 : 677). D'après le religieux français, les *amači* possédaient surtout des vieillards auxquels on s'adressait pour être délivrés d'une maladie en offrant aux esprits des perles et des bracelets (ibid. : 676 ; Tisserant, 1931 : 270, notons que pour cet auteur *mači* était un mot du dialecte banda togbo).

Aujourd'hui les noms de ces esprits sont associés aux spécialisations diverses des *nganga* banda, exactement comme le *ngassoroma*. Ce dernier est le nom d'un esprit qui prend possession généralement des femmes, et qui se manifeste par des mouvements frénétiques. Dès lors, les femmes possédées peuvent « appeler » leurs esprits à la divination, généralement à travers la danse. J.-L. Grootaers classe le *ngassoroma* parmi les sociétés d'initiation oubanguiennes et il affirme que l'origine du culte réside « très probablement » dans le peuple dendi « le groupe le plus oriental des Ngbandi, et voisins des Yakoma, des Nzakara et des Zande » (2007a : 96). Selon cet auteur, les Azande désignaient les chefs de cette société avec des noms issus de l'association Mani-Yanda – dont nous avons retracé plus haut le lien avec le *semalì* (ibid.). L'esprit *ngassoroma* était lié aux objets en métal : Grootaers résume les opinions de Basil Tanghe, d'Anne Retel-Laurentin et du missionnaire hollandais Cees Zaal, et il cite aussi un passage d'Eggen qui institue un lien avec un culte voué aux fers de lance parmi les Banda Ngao, autour de la ville de Ndele (ibid. : 98[569]). Les remarques de Grootaers invitent à approfondir les recherches, pour éclaircir les trajectoires que nous avons déjà essayé d'élucider dans le cas du *semalì*. D'ailleurs, cet auteur se dit convaincu que la société *ngassoroma* « partage nombre de tendances syncrétistes des cultes Ngakola, Kudu et Mani-Yanda. Dans la région de l'Ubangi, ces tendances paraissent plus faciles à retracer dans des

[568] Wiel Eggen signalait opportunément que du point de vue linguistique ces « esprits » (exception faite pour *eyilede*) portent des noms au pluriel (1976 : 48/c), étant précédés par la particule de pluralité *a-*.

[569] Le références bibliographiques de Jan-Lodewijk Grootaers sont Eggen (1976 : 27/f ; 46/g-h) ; Retel-Laurentin (1969 : 62 ; 398) ; Basiel Tanghe, *De Ngbandi naar het leven geschetst*, Bruges, Les Presses Gruuthuuse, 1929 ; Cees Zaal, *De « Nzakara ». Etnografische aantekeningen*, Manuscrit inédit, Archives de la Congrégation des Spiritains, Gemert, 1955. Anne Retel-Laurentin relate aussi le cas d'un devin nzakara qui interroge son *iwa* – le frottoir divinatoire qui en banda est appelé *kadangba* – au sujet d'« un génie assez commun, un gassoulouma, dont Iwa lui signale l'intervention » (1974b : 307-308).

associations fermées que dans des rituels d'initiation, même si on a pu démontrer qu'elles existaient de ce côté-là aussi » (ibid.). Nous avons assisté à la danse et la possession par le *amači* en 2008 à Bambari[570] : ici, la femme possédée « collabore » avec un *nganga* local. Dans un premier temps, cette femme danse frénétiquement et « dénonce » la cause du malheur d'un client ; sur la base de ce diagnostic, le *nganga* procède à la recherche et à la préparation des remèdes d'origine végétale qu'il administrera à son patient. Notons que, parmi les substances végétales qui entrent dans la composition de ces *ayo*, nous avons repéré le *ngunda*, l'*Erythrophlæum guineense* qui autrefois était utilisé comme poison d'épreuve pour trancher les cas de sorcellerie, et que ce *nganga* peut ajouter à ses médicaments – bien sûr, en des quantités minimales. Toujours dans la Ouaka, mais plus au sud – sur l'axe qui amène à Kouango – le *ngassoroma* nous a été décrit comme un esprit qui possède la *nganga* Colette Damego : cette dernière dit avoir reçu « comme une force contre les féticheurs (...) pour sauver la vie des Centrafricains (...) Ngassoroma c'est un don de Dieu (...) c'est comme les anges »[571]. Colette et son frère – qui joue un petit tambour pour appeler l'esprit qui chevauche sa sœur – établissent une différence entre le *ngassoroma* des aïeux et celui du présent :

> « Ce qui fait qu'il y a un peu une différence, c'est qu'autrefois il fallait respecter les commandements. Parce que nous aïeux respectaient les commandements et il les gardaient bien : si on leur demandait (si l'esprit leur demandait) de ne pas manger ceci, ils n'allaient pas le manger pour toute la vie. Celui qui ne respecte pas ça, il perd sa puissance. C'est pour ça qu'aujourd'hui on n'arrive pas à la fin de cette chose et qu'on va perdre ça ».

Lorsqu'ils voient nos photographies des statuettes de Ngakola, Colette et son frère disent que « Ceux qui font ces choses-là » *ala yèkè confiants na Nzapa apè*, « ils ne font pas confiance à Dieu », ils sont des « démons »[572] qui font des statuettes comme ça pour adorer les sirènes, les Mami Wata.

---

[570] Dans la concession du *nganga* Rock, au mois de juin 2008. Ce tradipraticien distingue les *amači* des *awuya*, mais considère que les différences entre les premiers, les *atromo* et le *ngassoroma* seraient minimales.
[571] Au village Akio, le 22 juin 2007. À l'époque, Colette Damego, qui ne connaît pas son âge, avait environs trente ans. Nous avons déjà cité cet entretien lorsque nous avons écrit du *kolokongbo*, le « bout d'homme » qui vivrait caché dans la forêt et qui enlèverait les gens de passage pour lui montrer les secrets des *yoro*/*ayo* végétaux. Colette disait alors que le *ngassoroma* est beaucoup plus fort que le *kolokongbo* et que son *ayo* dépasse ce dernier.
[572] En français pendant l'entretien.

Mariane Seyotemo, au village Andjou sur la route d'Ippy soigne avec les *atromo*, tout comme Odette Mananji, à Ippy, qui ajoute à ces derniers les *agaduzu*[573] – un nom collectif avec lequel elle désigne les esprits *amači*, *atromo* et *ngassoroma*[574]. Odette définit ces esprits *mbèni pouvoir, a yèkè tôngana mbèni pupu*, « un pouvoir, ils sont comme le vent ». Les deux femmes insistent sur les nombreux interdits alimentaires qu'elles doivent respecter pour que les esprits ne les quittent pas, tout comme Gaston, un *nganga* banda dakpwa près de Bakala qui soigne ses patients en se servant de la réversibilité du *kifi*. Lorsqu'un blessé demande son intervention, Gaston l'accompagne auprès d'un marigot : ici, il suce la blessure et il crache le sang dans l'eau – « où ça ne tue pas ». Mais Gaston, à la différence des *nganga* cités plus haut, a expérimenté les risques découlant de la réversibilité de ses connaissances. Ayant appris à soigner de ses cousins au Zaïre, lorsqu'il est revenu à Bakala il a été lui-même accusé d'avoir un *likundu* dans le ventre. Il s'est rendu près de Bambari, chez le prophète Ngoutidé, qui lui aurait offert à manger du serpent boa en lui expliquant que ce dernier est à l'origine de ses pouvoirs, plutôt qu'une force malveillante. Dès lors, Gaston est rentré dans la région de Bakala où il continue de pratiquer la médecine traditionnelle.

Nos interlocuteurs banda ont recours à des argumentations historiques agissant comme des supports – mnémoniques et discursifs – aux théories émiques qui rendent compte de la prolifération de la sorcellerie et du charlatanisme, de la perversion des *ayo* banda et des trajectoires des *nganga* et des chasseurs de sorciers. Pour comprendre la valeur attribuée au rapprochement entre la jeune Josiane (l'instrument de plusieurs affrontements politiques exprimés dans l'idiome de la sorcellerie) et les références historiques mentionnées – dont la « prophétesse » Yasekuzu, mais aussi Obal-Ngoutidé, cité par Apollinaire et Gaston – nous revenons en conclusion sur les discours de dépossession des Banda – autrement dit, l'enchaînement conceptuel que ces derniers proposent entre le *manderæ* et les temps présents.

XI. La dépossession

Les arguments à travers lesquels les Banda expliquent l'origine et le déclin des pouvoirs des guérisseurs et des détecteurs de sorciers participent des représentations de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie.

---

[573] Le mot « Agaduzu » est cité dans les nombreuses attestations – compris de la Préfecture de la Ouaka – qui autorisent Odette à exercer la tradipratique. Il s'agit des seules occasions dans lesquelles nous avons rencontré ce mot.

[574] Nous avons rencontré Marianne Seyotemo au village Andjou le 12 juin 2006. Odette Mananji à Ippy le 13 et 14 mai 2006.

En reprenant un argument que le *nganga* Apollinaire avait déjà énoncé, le fait de posséder des *ayo* – un « don de l'Esprit Saint » selon les voisins de Josiane – impose de respecter des principes. Parmi les abbés qui intervinrent au moment de la guérison de Josiane, ces principes revenaient au respect des consignes de l'Esprit Saint. Selon le père de la fille et l'adjoint au Maire, puisque Josiane n'était pas comprise (« comme Jésus ») l'Esprit Saint lui aurait conseillé d'arrêter provisoirement son travail[575]. Pour le *nganga* Apollinaire, son propre travail risquerait d'être « à terme » lorsqu'il arrête de respecter le prix de consultation de 510 FCFA. Par ailleurs, Apollinaire aurait déjà vécu une expérience similaire, ayant été abandonné par la colombe, « fâchée » pour le manque de respect de ses voisins de quartier[576]. Nous avons vu plus haut que tous les *nganga* banda insistent sur les principes qui réguleraient leur rapport à la source transcendantale de leurs pouvoirs, et qu'ils doivent respecter pour garder leurs capacités et connaissances.

En 2007, l'adjoint au Maire de Bambari nous a proposé une *summa* de la croyance banda à la sorcellerie et aux pouvoirs des contre-sorciers. Le cas de Josiane – dont il fut l'un des protagonistes – serait loin d'être exceptionnel à Bambari ; selon lui, tous ces « chasseurs de sorciers » après quelque temps, arrêtent leur « travail » anti-sorcellerie : « Ça sauve une situation particulière »[577], c'est-à-dire que tôt ou tard leur pouvoir ou leurs connaissances disparaissent. Compte tenu de son engagement dans l'affaire en question, pour expliquer cette « disparition » l'adjoint propose une théorie personnelle centrée sur un discours de dépossession. Le problème politique derrière la sorcellerie, dit-il, consisterait à « orienter » les sorciers : aujourd'hui « les autorités, sont elles-mêmes sorcières », ce qui serait démontré par l'opposition de l'administration au travail de Josiane[578]. Ministres, magistrats et instituteurs, mais aussi infirmiers et médecins seraient en large partie des sorciers : ils peupleraient ce « monde obscur » auquel il « s'est attaché » et qui l'aurait éjecté. Ces sorciers – ces « hommes bulldozer », comme M. Frameau – ne veulent pas utiliser leurs connaissances « pour l'évolution ». Ils n'acceptent pas d'être « orientés positivement », puisque la seule chose

[575] Le 12 juin 2007 le père de Josiane nous signalait que sa fille était provisoirement « à repos » parce que le Seigneur le lui avait ordonné.
[576] Au mois de juin 2008, la sirène Simone manifestait elle aussi des signes d'intolérance vers la population de Bambari. Notre départ de la Ouaka nous a empêché d'approfondir cet aspect du rapport entre la sirène, Aimé Christian et sa femme. Cette dernière joue de toute évidence un rôle fondamental dans l'interprétation de la possession de son mari : ainsi, au moment de notre dernier départ de la ville elle venait de demander une audition à l'évêché pour communiquer un message de la sirène à la population de Bambari. La prolifération du fétichisme était au cœur des préoccupations de Simone, qui dénonçait aussi le fait de n'être pas écoutée par les gens qui pratiqueraient la sorcellerie et qui céderaient de plus en plus aux leurres et séductions de Mami Wata.
[577] Entretien du 28 juin 2007.
[578] Dans le récit de l'adjoint, le Maire de Bambari n'aurait pas voulu l'aider lors de ses difficultés avec les sorciers et avec M. Frameau dans le but de protéger sa femme : elle aussi, évidement, serait une « grande sorcière ».

qu'ils désirent c'est la « souffrance et la peur de leurs voisins, [c'est la] condition de leur félicité ». « Orienter positivement » la sorcellerie signifierait s'engager dans une véritable politique de prévention, parce que « la sorcellerie noire est puissante, si seulement ils arrêtaient de l'utiliser pour bouffer la chair humaine ». Nous avions cité plus haut cette opinion de l'adjoint de Bambari, lorsque nous avons commenté ce que l'anthropologue James G. Ferguson a écrit à propos de l'*experience of disconnection* : pour notre interlocuteur, en effet, la solution consisterait à obliger ces sorciers à transmettre leurs connaissances à des jeunes qui – loin des propos antisociaux qui animeraient les vieux – pourraient les utiliser « pour l'évolution ».

Comme c'était le cas dans la conception banda des pouvoirs mystiques et de la sorcellerie, les représentations locales de l'anti-sorcellerie et le rapport aux figures censées rivaliser avec les sorciers tracent non seulement une géographie imaginaire – où l'imaginaire de pérégrination précise les routes et les frontières du *market of sorcery*, influencées par l'*out there* et le *beyond* du miroir postcolonial – mais aussi une « chronologie mystique ». Dans cette chronologie, une déconnection nette entre les « hommes bulldozer » du passé et ceux du présent témoigne d'une perversion de la « sorcellerie noire et puissante », du gâchis des *powerful knowledge of sorcery* des aïeux (Giles-Vernick, 1996), d'un changement intervenu au niveau des *ayo* et du *manderæ* banda. « La cause ultime des maladies et des malheurs », Marc Augé écrit, « se trouve du côté d'une logique traditionnelle toujours efficiente mais dévoyée. Ce qu'un Alladian résumait un jour en me disant : « Il y a de plus en plus de diables et de moins en moins d'hommes forts. » entendons : de plus en plus de fauteurs de troubles et de moins en moins de ces hommes, au pouvoir ambigu, de la puissance desquels témoignait la réussite (...) de certains lignages ; il y a donc bien de l'ancien, mais c'est aussi du côté du malheur » (Augé et Colleyn, 1990 : 19-20).

Le *nganga* ne se soustrait guère à ces analyses émiques – qui sont, en même temps, un commentaire moral sur les drames du quotidien (Bertrand, 2001 : 44), une *imago* de la communauté idéale (ibid. ; 2008 : 162) et une herméneutique locale du passé récent. Selon l'opinion publique centrafricaine, la présence menaçante des sorciers (avertie de manière de plus en plus aiguë par la population et dénoncée quotidiennement par la presse banguissoise), est renforcée par le cercle vicieux institué par les trajectoires diverses des nombreux *nganga* en ville, dans les campagnes mais aussi dans les tribunaux centrafricains où leur expertise est demandée : les *nganga* « hardly contributes to putting an end to *la sorcellerie*. On the contrary it strengthens a general sense of "metaphysical disorder" among the people since the omnipresence of these nganga seems to confirm that witchcraft is,indeed, proliferating »

(Geschiere, 2006 : 106). Parmi les Banda, cependant, ces *rumors* et ces dynamiques peuvent s'appuyer sur une expérience de dépossession spécifique, qui « connecte » la situation présente à l'« égoïsme des aïeux » et aux choix qu'ils auraient opérés à l'époque de *manderœ* (M. Madayeka, on se rappellera, les considérait comme « un peu égoïstes »).

La perception d'une recrudescence de la sorcellerie est directement proportionnelle aux « accusations » et aux « dénonciations » que nos interlocuteurs adressent tant aux générations précédentes – dans le cas des personnes les plus âgées, comme M. Frameau – qu'aux choix des nouveaux *nganga* et aux principes qui les dirigeraient dans l'exercice de leur profession. Les deux discours, bien sûr, se distinguent pour la « direction » des soupçons et des accusations mais, dans l'ensemble, ils attestent une rupture nette entre *manderœ* et l'*hic et nunc* de nos interlocuteurs, les plus âgés comme les plus jeunes. Ceci était aussi le sens de la lamentation sur la disparition des valeurs pédagogiques associés au souvenir du *semalì*. Ainsi, le discours banda devient un commentaire sur le lien passé-present tel qu'il apparaît dans le miroir postcolonial, et sur les continuités et les ruptures entre les sujets qu'à des époques différentes ont manipulé et maîtrisé la connaissance des *ayo* banda. C'est dans cette optique qu'il nous faut reprendre maintenant l'opinion selon laquelle le « détecteur de sorciers » agirait comme un « prophète » (la « prophétesse » avec laquelle M. Frameau avait établi une comparaison). C'est le concept même de « détection » que nous allons interroger par la suite.

XII. Détecter, accuser, « ouvrir les yeux »

La figure de Josiane – dont la trajectoire a accompagné la succession de nos *fieldworks* – partage avec d'autres *nganga* que nous avons cités la capacité de déceler les causes « mystiques » de la maladie, mais elle se caractérise par un penchant « dénonciateur » très marqué. Les intérêts politiques sous-jacents les actions de la jeune fille, la présence constante de son père, des difficultés dans son parcours d'études[579] peuvent expliquer en partie l'envergure du travail de « détection » de Josiane, ainsi que les dimensions terroristes – elle pratiquait une sorte de décimation parmi les gens des quartiers – de son entreprise itinérante. À la base, cependant, la « détection » semble être une caractéristique inhérente à toute initiative ou figure qui parmi les Banda s'engage dans la lutte contre la sorcellerie.

[579] Nous savons que la jeune fille a abandonné ses études au moment où elle est tombée malade, et elle ne les a plus reprises (à notre connaissance). Le Directeur de l'école fréquentée par Josiane n'a pas voulu nous donner de renseignements sur son parcours d'études.

En reconstruisant l'histoire et l'ethnographie du *semalì*, ainsi que dans l'un des cas judiciaires cités plus haut, nous avons croisé certains oracles banda – le *kadangba*, les œufs frottés – communément interrogés pour déceler l'identité d'un sorcier et pour connaître la cause d'un malheur. Il s'agit d'une pratique pour laquelle un *nganga* est expressément interpellé[580]. En 2008, nous avons demandé au tradipraticien DG, à Bambari, quel est le mot banda pour désigner tous ces systèmes divinatoires : il nous a répondu avec la phrase *ke pande rœ*, où *ke pande* est l'infinitif de « parler », « dire », « expliquer », et *rœ* est le « Eré, presque Héré » que le « mieux doué des internes » proposa au Père Tisserant vers les années 1916-1918 pour traduire le concept de « dieu ». On se souviendra ici de ce que nous avons écrit à propos de *rœ*, qui correspond moins (ou pas de tout) à une divinité bienveillante qu'à un principe qui « tient ensemble » la réalité sociale. Wiel Eggen remarquait en 1976 que « consulter l'oracle » se dit en banda *y+ tcékó rœ*, où le dernier mot peut être substitué par un nom propre – et la phrase devient alors une formule de salutation (« salut ! ») –, mais il peut aussi être maintenu – on traduira alors « demander à rœ comment va-t-il » (Eggen, 1976 : 50/d-e). *Ke pande rœ*, donc, peut signifier à la lettre « demander de/à *rœ* », ce qui explique aussi une deuxième signification signalée par Tisserant : « donner des nouvelles de » (1931 : 369) – où *rœ* sera substitué par un nom de personne. Nous nous intéressons surtout à deux significations secondaires signalées par le religieux français, qui nous ramènent à l'opinion du *nganga* DG et au travail de Josiane : « accuser » et « dénoncer » (ibid.).

Parmi les Banda, parvenir à l'origine du malheur et de la maladie signifie – du moins étymologiquement – dénoncer et accuser : on « détecte » plus qu'on ne reconnaît ou on explique, et on accuse plutôt que « s'intéresser à l'état de santé » ou « demander ». L'écho de ces nuances étymologiques résonne dans les termes français auxquels nos interlocuteurs ont recours pour décrire Josiane : elle aurait « détecté des sorciers et des fétiches », elle a « accusé beaucoup de gens dans le quartier » ; pour M. Frameau « elle a indiqué mon ventre » pour l'accuser de pratiquer le *baga*.

À leur tour, les verbes « détecter » et « dénoncer » renvoient à la pratique qui parmi les Banda est censée dévoiler – plus que d'autres – l'identité des malfaiteurs mystiques et, en même temps, guérir leurs victimes : il s'agit d'une poudre qui est versée dans les yeux des personnes métamorphosées. Peu après, le malade recouvre la santé et, ayant « les yeux ouverts », il « voit » le visage de la personne qui l'aurait ensorcelé. On se souviendra ici de la guérison de Josiane, survenue après que son oncle lui eut versé une poudre dans les yeux : la

[580] Voir le Procès Verbal d'Enquête Préliminaire contre Leombo Bernard, cité plus haut.

jeune fille avait alors vu Michel M. et elle l'avait immédiatement accusé de sorcellerie. Cette pratique – « ouvrir les yeux » – est communément appelée « vaccination »[581] et elle est pratiquée avec les « antì », les poudres dont les *nganga* connaissent les composants végétaux et leur préparation[582]. Ce n'est que cette poudre qui pourrait « ouvrir les yeux » d'un malade et lui montrer le visage de la personne qui l'aurait envoûté : la prière aussi pourrait interagir avec cette capacité de « vision ». À l'Église Évangélique d'Ippy, en 2006, un « pasteur ancien » nous a présenté une femme qui « était comme folle, mais maintenant elle est docile »[583] : les membres de l'Église ont prié longuement à côté d'elle (dans un premier temps en la liant) pour qu'elle soit libérée des esprits qui hantaient son corps. « Elle était dans le coma, elle ne parlait plus. Nous sommes allés là, on prie, on loue le Seigneur, cette personne *ouvre les yeux*, la pupille réapparaît, *elle a expliqué comment elle a été attaquée* » (nous soulignons).

« Ouvrir les yeux » est une expression répandue dans de différents contextes de la guérison en Afrique équatoriale, qui évoque le don de la « voyance » attribué au devins-guérisseurs, les *nganga* (Mary, 2009 : 19 ; de Rosny, 1981 : 293-ss).

Pourtant, un autre élément moins évident retient notre attention : il s'agit d'une brève note d'A. M. Vergiat incluse dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. Lorsqu'il décrit la conclusion d'une initiation *semalì*, Vergiat s'arrête sur les gestes des *uya* – l'un des noms avec lesquels les initiateurs à Ngakola étaient appelés[584]. Il s'agit d'un des passages où cet auteur ne précise pas s'il rapporte des faits dont il a seulement entendu parler ou auxquels il a pu assister personnellement[585]. L'initiateur donne des « médicaments » aux initiés à Ngakola (1981 : 150). Quelques jours avant la fin de l'initiation, il leur offre un grain

---

[581] Dans le vocabulaire de la sorcellerie, le terme « vaccination » s'applique tant aux pratique de protection « préventives », qu'aux remèdes auxquels ont fait recours une fois que les symptômes de l'ensorcellement se sont déjà manifestés.

[582] Ces « antì » n'agissent que dans la guérison et pour « ouvrir les yeux » d'un malade. À Kouango, le long de l'Oubangui, le tradipraticien Maurice Anji nous a montré un document du Ministère de Santé Publique et de la Population qui atteste son droit à exercer la médecine traditionnelle. Maurice Anji nous a expliqué que grâce à ses compétences il est capable de reconnaître les sorciers et il peut les « bloquer ». Dieu peut faire tomber malade une personne qui est sorcière : elle se rendra donc chez Maurice pour être guérie, mais lui il s'apercevra d'avoir en face un sorcier. Il proposera des soins, et il en profitera pour « vacciner » ce sorcier avec ses poudres : « Voilà, si je lui fais ça, la nuit quand il veut se rendre pour dévorer les gens, maintenant il ne peut pas. Il ne peut pas bouger. Bon, là il rentre chez lui, il a perdu ce travail, il ne peut plus maintenant métamorphoser les gens » (Kouango, le 26 mars 2006).

[583] À Ippy, le 13 mai 2006.

[584] L'*uya* est le nom banda de l'engoulevent. Cet animal jouait un rôle important dans le complexe symbolisme du *semalì* : des représentations de l'oiseau apparaissaient dans le *bada*. Vergiat avait pu voir ces objets, qu'il a dessinés et qu'il définissait « fétiches des "ouyas" dans le bada » (voir aussi, 1981 : 60). Tisserant écrivait *wuya* (oiseau crépusculaire, engoulevent), mais il signalait aussi que dans le dialecte banda linda les *wuya* étaient des « esprits, à qui on rend un culte ; les linda sifflent dans [des] fruits pour imiter leurs cris » (1931 : 478-479).

[585] Rappelons que cet auteur eut accès à des *bada* de Ngakola, et qu'il fut lui-même initié au *semalì* (Vergiat, 1981 : 12).

d'haricot en leur disant « C'est le sorcier de Ngakola que tu manges, un autre sorcier ne pourra plus désormais hanter ton ventre » (ibid. : 152). Ce détail s'accorde avec ce que Louise Eredeyo nous a dit à Bambari, en 2006 : les *gbangava* l'avaient lavée avec un *ayo* « à cause des *ayiondro* ». Dans un souci de précision, Vergiat spécifie aussi que « sorcier » doit être « pris ici dans le sens d'esprit possesseur » (ibid.). Ensuite, l'auteur décrit les gestes « d'adresse et de prestidigitation » (ibid. : 153) des anciens et des *gbangava* : « Pas un initié ne racontera à son retour au village ce qu'il a vu et il feindra d'ignorer *le merveilleux pouvoir des anciens* » (ibid. ; nous soulignons). Et, avant de sortir, « les danses terminées, les initiés regagnent le *bada*. Là, l'initiateur leur fait ses dernières recommandations et leur donne le *médicament de sortie*. Il leur *ouvre* les yeux (...) ce sont maintenant des fils de Ngakola » (ibid. : 154-155)[586].

Cinquante ans plus tard, « les merveilleux pouvoirs des anciens » *semalì* deviennent les *powerful knowledge of sorcery* des Banda M'Bres – que T. Giles-Vernick appréhende comme l'un des points de repère conceptuels qui contribuent à délinéer les notions banda d'« histoire » et de « passé » (1996 : 245-253). Les pouvoirs merveilleux correspondent au « totem », à la « richesse » et aux « potentialités exploitables », selon les formules auxquelles nos interlocuteurs ont recouru pour dénoncer la dépossession dont ils souffriraient par rapport au passé et au *manderœ* banda. Avoir les « yeux ouverts » signifie aussi « regarder » ce passé fantasmé et adresser une accusation explicite vers les sujets et les trajectoires historiques considérées les responsables de la dépossession actuelle.

Dans sa plus ample acception, « voir » signifie « savoir » (cf. Tisserant à propos du verbe banda *wu*, 1931 : 477). « Voir » signifie aussi « regarder l'intérieur » des choses ou des personnes (ibid. : 248-249 ; Cloarec-Heiss, 1986 : 190) et, donc, reconnaître la présence de l'*õndro*/*likundu* dans le ventre des sorciers, mais aussi percevoir la composante mystique d'un objet qui apparaît tout à fait normal : une boîte d'arôme Maggi, un balai, du bois. Un Banda qui craint d'être ensorcelé dira, *à la lettre*, qu'il est malade lorsqu'il ne (re-)connaît pas le visage du sorcier, et il amorcera un parcours de guérison lorsque un *nganga* lui aura « ouvert les yeux ». Le guérisseur Apollinaire ne lit pas dans les pages de sa Bible, mais il y voit les *ayo*, les médicaments qu'il proposera par la suite à ses patients. On retiendra ici le fait que le décalage entre « voir/re-connaître » d'un côté, et « lire » de l'autre, mesure une fois de plus la *provocation* représentée par la violence du savoir scripturaire. Ce savoir étant perçu comme

[586] On se rappellera ici de ce que Evans-Pritchard écrivait à propos de l'initiation des *witch-doctor* zande, qui prévoyait l'inhumation rituelle du néophyte, auquel on versait des gouttes dans les yeux au moyen d'une feuille. Nous avons cité ce passage lorsque nous avons décrit l'élasticité et la capacité d'innovation des cultes banda, à partir de la circulation des statuettes habillées avec l'écorce *ẽnge*.

un *ayo*/*pharmakon*, sa violence provocatrice est « tournée » (nous utilisons intentionnellement l'une des acception du *kifi* banda) dans son revers – le remède, le « blindage », l'« antì » qui sont l'apanage de la science équatoriale et de ses étudiants-soldats, les *nganga*.

Considérons les éléments suivants : le rapprochement entre des anciennes figures de « prophétesses » et la figure moderne de Josiane – qui aurait inexorablement perverti la réversibilité de l'*ayo* qu'elle avait reçu en « don » – ; la nécessité de se faire « ouvrir les yeux », comme le faisaient autrefois les *uya* et les *gbangava* aux initiés *semalì*, pour reconnaître les omniprésents dangers mystiques ; la filiation entre ces anciens initiés et *urukuzu* (« aujourd'hui... avec le machin qu'ils s'inventent-là ») ; *manderœ* comme un « lieu » où l'on pourrait opter pour la sorcellerie et, enfin, un certain égoïsme des aïeux dénoncé par le Directeur de l'école à Bakala et par M. Victor Madayeka à Bambari. Ces arguments, et d'autres cités tout au long de notre travail, reflètent l'image d'une opposition irréductible entre les mythes postcoloniaux de la tradition et de la modernité. Cette « lamentation interminable » est le lieu conceptuel et (hi-)*storique* de l'institution d'une différence spécifiquement banda – parce que les Banda revendiquent la déperdition et la perversion des *ayo* comme la cause première de leur exclusion des leurres et des séductions décevantes du monde moderne. L'interminable lamentation postmoderne sur la dépossession et l'exclusion est le lieu de production de l'altérité – les aïeux, la tradition/*manderœ*, les initiés *semalì*, les usages socialement constructifs des *ayo* – où l'Autre est assumé en tant que « horizon exégétique de la différence », et jamais comme agent actif de (et contribuant au) développement (Bhabha, 2004 : 46).

XIII. Innovation et tradition en postcolonie

Parmi les Banda et en Centrafrique en général, le marché de la guérison est structuré autour de deux « orientations » qui ne sont qu'apparemment opposées. La première est représentée par l'« innovation », c'est-à-dire l'apparition de figures professionnelles inédites qui intègrent de nouvelles connaissances dans l'exercice de leur métier, éventuellement à travers l'expérimentation et la recherche personnelles, ou à la suite d'expériences visionnaires particulières (ibid. : 139-143). Dans leur recherche d'innovation, de nombreux *nganga* (dont Josiane, dans le cas du fétiche de l'écriture « arabe ») mobilisent le capital symbolique de l'écriture – les « lettres » comme *signs taken for wonders* (Bhabha, 2004 : 145) – et ce que Didier Fassin a défini des « usages magiques des attributs modernes de la médecine » (1992 :

210)[587], c'est-à-dire l'adoption de vêtements, d'objets, d'un registre linguistique et de gestes empruntés à la biomédecine. En reprenant la métaphore du « marché », on peut dire que l'offre est différenciée, ce qui fait qu'au déclin de la trajectoire de Josiane suit la renommée du *nganga* qui soigne à travers la sirène Simone[588], tandis que dans d'autres quartiers de Bambari d'autres *nganga* proposaient des soins – et des explications de la maladie et du malheur – encore différents. Dans ce sens, bien sûr, l' offre d'« innovation » est proportionnelle à la « demande », c'est-à-dire aux rumeurs sur la recrudescence et la prolifération de la sorcellerie. Dans la partie théorique de cette étude nous avons vu qu'en Afrique équatoriale ces voix et rumeurs sont nombreuses ; nous avons précisé alors les limites empiriques des *rumors* mais aussi leur valeur analytique en tant que discours émique et théorie locale de la sorcellerie. Nos interlocuteurs insistent sur le « perfectionnement » des techniques des *zô ti likundu* et des *urukuzu*, de façon qu'à l'évolution de cette « science mystique »[589] doit nécessairement correspondre une recherche et un perfectionnement dans le champ de la tradipratique et dans l'activité des *nganga*.

La deuxième « orientation » qui structure le « marché de la guérison » banda est celle de la « tradition ». Ce terme est ici assumé dans l'acception « spéculaire » spécifiée par Filip De Boeck : dans le « miroir » postcolonial tout renvoi à la « tradition » évoque les « mythes de la modernité et de la tradition » (2008 : 125), avec les leurres et les séductions qui accompagnent ces deux points de repère historiques et géographiques de l'imaginaire « dérégulé » des populations équatoriales[590]. J.-F. Bayart écrit : « il nous faut comprendre l'imaginaire comme étant la dimension dont procède le dialogue continu entre l'héritage et

---

[587] Marc Augé et Jean-Paul Colleyn écrivent : « On assiste (…) à un phénomène dont le terme « acculturation » risquerait de ne rendre compte qu'en le trahissant. La médecine moderne, qui ne fonctionne pas comme principe de sens, est condamnée à une efficacité technique dont elle n'a pas souvent les moyens. Elle prend place dans l'univers sémantique et la logique sociale qui l'ont précédée : l'hôpital figure entre autres parmi les recours divers qu'essaient les malades ; des guérisseurs empruntent aux aspects en apparence les plus rituels de la pratique occidentale, mettant par exemple des blouses et des bonnets blancs à des aides qu'ils appellent infirmiers. Bref, des éléments épars de modernité sont absorbés par le seul univers de sens qui tienne un peu le coup face au caractère discontinu, baroque et souvent injuste du monde officiel » (1990 : 19).

[588] Les différences entre le « don » de Josiane et la sirène Simone sont en tous cas nombreuses. Parmi d'autres, le fait que Simone peut indiquer les causes d'une maladie – dont la sorcellerie, mais non exclusivement – et signaler à Aimé Christian le remède végétal que ce dernier ira chercher en brousse (ou elle peut proposer un autre « remède », comme dans le cas de l'abandon et de la successive bénédiction de nos cahiers de terrain). En revanche, Josiane se proposait plus clairement comme « chasseuse » de sorciers, qu'elle détectait et dénonçait et avec lesquels elle entamait des « batailles mystiques » pendant lesquelles elle battait ses soupçonnés avec des branches de *bagra*.

[589] La « science » des sorciers et des métamorphoseurs, selon l'expression utilisée par nos interlocuteurs centrafricains.

[590] Dans une perspective *postcoloniale* il n'est pas seulement important de reconnaître le « miroir » dans lequel ces spectres de la modernité et de la tradition se reflètent, mais il faut également saisir la *filiation* de ce « jeu » de ressemblances et de différences. Filip De Boeck écrit : « The difference between metropolitan Prospero and colonial Caliban, between Self and Other, Culture and Nature, Rationality and Irrationality, Man and Woman, writing and speech, knowledge and ignorance, modernity and tradition, or peace and war, is constantly generated in (...) European speculation » (2008 : 125).

l'innovation (...) ainsi appréhendé, l'imaginaire est d'abord interaction (...) entre le passé, le présent et la projection du futur, mais aussi interaction entre les acteurs sociaux, ou entre les sociétés, dont les relations sont tamisées par leurs « consciences imageantes » respectives » (1996 : 143). Cette « tradition », donc, est avant tout un *élan* vers la tradition ou vers le passé, un *besoin* averti par nos interlocuteurs pour tamiser les déceptions du visage « moderne » du miroir postcolonial, une *nécessité* qui s'exprime dans la reconstruction d'une « filiation » qui relierait l'entreprise actuelle des « chasseurs de sorciers » à d'autres *stories* qui ont eu lieu dans la « tradition » banda.

L'abbé de Bambari qui, en 2006, a été sollicité par Josiane qui recherchait à l'époque un « guide spirituel », a repris avec nous le discours sur ces « gens traditionnels » qui sauraient détecter les sorciers et les métamorphoseurs de la communauté. Nous avons demandé :

> « Est-ce que vous avez une idée de la raison pour laquelle Josiane a arrêté son travail ? »
>
> « Bon, moi je pressentais ça. Moi, je me suis dit que c'est un truc qui est passager, et que c'est sûr et certain que c'est une révélation, mais elle ne va pas durer. C'est à une période donnée, quoi. *Vues les expériences de certaines personnes qui ont déjà eu cette révélation, qui ont révélé beaucoup de choses, mais après ça n'a pas duré*. Moi je voyais déjà en elle que c'est un truc qui serait temporel (...) »
>
> « Mais pourquoi ? (...) J'ai comme l'impression que Josiane n'est pas la seule ici. Est-ce qu'il y a eu d'autres personnes, des personnes comme elle ? »
>
> « Oui, celui-là il est déjà mort, hein... Celui que je connaissais, mais j'étais encore très jeune. Donc j'ai vu cette personne-là mais maintenant elle est décédée (...) Ngoutidé, Ngoutidé, j'ai appris – parce que j'ai été jusque dans son village là-bas, et j'ai appris que c'est pendant une maladie, hein – qu'il était malade et puis est-ce qu'il serait mort ? Et puis il est revenu en vie, et c'est le début de ce qu'il a commencé à faire. Donc, il a dénoncé les sorciers et les fétiches, à partir d'une croix que lui même a fabriqué. Il a fabriqué une croix et c'est cette croix qui l'orientait, hein. Comme il tient la croix, il va sur les lieux, il déterre ou bien il enlève les fétiches »

Dans la Ouaka, les Banda inscrivent la trajectoire « spiritualiste » de Josiane, celle du *nganga* Apollinaire, ou celle d'Aimé-Christian « chevauché » par la sirène Simone, dans une *cultural memory* qui évoque le passé – et notamment l'histoire de Ngoutidé –, manipule le

présent (caractérisé par les attentes et les déceptions « modernes ») et provoque le futur[591] (Stoller, 1994 : 636).

XIV. Conclusion

Dans une page de *L'Afrique des guérisons*, le jésuite et anthropologue Éric de Rosny écrit que dans l'évolution récente de la « médecine populaire » des *nganga*, l'« efficacité même – qui est le cœur du sujet – est mise en question aujourd'hui. On dit : « Autrefois, nous avions de vrais devins, de vrais soignants, mais ils sont morts sans transmettre leurs secrets. Aujourd'hui il n'y a plus que des charlatans ! ». L'objection est de taille... » (1992 : 52). Les intérêts d'É. de Rosny l'amènent à débattre immédiatement les critères qui aident à discerner entre les compétences de différents *nganga* et des « charlatans ». Nous avons déjà illustré notre opinion à propos du « court-circuit » engendré par cette dernière notion (le « charlatanisme ») dans le contexte équatorial. Nous préférons nous arrêter ici sur la première partie de la citation d'É. de Rosny.

Pour les Banda, la dissolution de la frontière entre le réel et l'imaginaire (De Boeck, 1996 : 91) s'accompagne et s'exprime dans une expérience de *disconnection* et de dépossession. Cette dernière a été le fil rouge qui nous a guidés dans l'étude de la croyance banda à la sorcellerie – à propos de laquelle nous avons distingué entre la croyance aux pouvoirs mystiques et les pratiques (dites d'« anti-sorcellerie ») liées à ces croyances (Augé, 1975 : 87).

À partir des années 80 et 90, les recherches anthropologiques inspirées des travaux de Taussig et Ong, entre autres, ont contribué à tracer les contours d'une géographie de l'imaginaire qui connecte les voix insistantes sur la recrudescence de la sorcellerie aux nouvelles routes du marché international, aux leurres du néocapitalisme et des politiques néo libéralistes. Le *poor farmer* du Botswana que nous avons cité dans notre Introduction (en reprenant un passage des Comaroff, 1993 : xii) peut être considéré à juste titre le représentant de cette géographie imaginaire faite essentiellement d'*ethnoscapes* – dans l'acception proposée par Arjun Appadurai (1996 : 48). Les Banda ne font pas exception à cette règle. Le miroir postcolonial banda projette en succession les images d'hommes bulldozer, de balais

[591] Dans son ouvrage célèbre *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés* (1960), Vittorio Lanternari écrivait que l'initiative prophétique individuelle et ses prolongements sociaux trouvent dans la figure prophétique le point de contact entre le passé et le futur. Du prophète vient en effet « une impulsion créatrice et innovatrice, et dans la figure du prophète, en retour, reflue (...) la tradition culturelle, qui est l'histoire dans son moment rétrospectif » (ibid. : 292 ; nous traduisons de l'italien).

volants comme des avions, de métamorphoses et d'envoûtements, de richesses cachées ailleurs (à Bangui, au Cameroun, en France) et de bouteilles de sauce mystiques.

La violence psychologique des déceptions engendrées par cet imaginaire grouillant n'est pas moins terrible et « terroriste » que sa contrepartie physique, faite de lapidations et d'exécutions, d'emprisonnements et d'exclusions, de terreurs muettes (celles des enfants accusés de sorcellerie) et de tentatives baroques et désespérées de jouer la réversibilité des *yoro*/*ayo* pour se sauver.

Parmi les Banda, pourtant, le miroir postcolonial projette – à côté des *imagines* d'un *out there* fantasmé – les « séquences » d'une chronologie elle aussi imaginaire. Il s'agit du même discours qui dénonce l'appauvrissement successif à la disparition des anciens cultes initiatiques – où les fonctions pédagogiques du culte de Ngakola s'alignent largement sur le *corpus* de connaissances transmises lors de la *ganza*. Mais il s'agit aussi du discours qui lamente la perversion des *ayo* de Ngakola et d'autres esprits, la transmission manquée de cette « richesse » d'une génération à l'autre. Bref, les moyens et les connaissances pour rivaliser avec d'autres populations, d'autres villes et d'autres nations ne manqueraient pas aux Banda : cependant, ils ne participeraient ni de l'*ici* ni du *maintenant*.

Les références au passé et à la tradition/*manderœ* dominent la croyance banda à la sorcellerie. Toute cette croyance s'organise autour de l'étirement des conceptions (postcoloniales) de la modernité et de la tradition. Il est impossible de dégager un ordre analytique de l'étude de la croyance sans considérer la façon dont la vision fantasmée du passé influence les aspirations et les déceptions du présent, et *vice versa*. Dans le marché de la guérison ces références se traduisent par le recours insisté à d'autres figures dont les *stories* semblent d'autant plus urgentes et actuelles que la distance des origines et de l'identité banda est désormais reléguée par la population elle-même dans la fantaisie coloniale (et sa reprise postcoloniale) du « jeu » de similitudes *semalì*-Somalie.

Parmi ces *stories*, celle du prophète Ngoutidé se distingue des autres. Cette figure est évoquée par nos interlocuteurs les plus disparates, parfois assumée en tant que modèle et précurseur de la lutte contre les fétiches et les sorciers, d'autres fois comme l'exemple d'une trajectoire de guérison et de destruction des fétiches soudainement interrompue, comme beaucoup d'autres dans la Ouaka d'aujourd'hui. Dans un certain sens, Ngoutidé « change les données » de la croyance banda et, forcement, de l'interprétation anthropologique que nous nous sommes efforcés de construire. Ce personnage – dont nous allons retracer par la suite le

parcours biographique – agit comme un *deus ex machina* de l'imaginaire banda, auquel tout a été possible puisqu'il a été « le plus grand des Banda » et « le prophète banda international ».

Pour nos interlocuteurs, le souvenir de Ngoutidé permet de jeter un pont au delà de la « perte » qu'ils dénoncent dans les discours de dépossession. Si quelque chose est irrémédiablement perdu ou corrompu, le combat ordinaire contre la sorcellerie peut encore s'inspirer du souvenir du « plus grand des Banda » pour continuer cette lutte, et espérer que tôt ou tard les aïeux, les vieux – ceux même que Ngoutidé attaqua lors de sa mission des années 60 – acceptent de « transmettre » leur « science », afin qu'elle soit orientée positivement, pour le développement des Banda et de la RCA toute entière.

Dans ce discours émique, une « contradiction masquée » mine toute la *consecutio* qui soutient la glorification rétrospective du « prophète banda international ». Comme nous avons écrit en présentant le sujet de nos recherches, l'antinomie qui parcourt le discours de la sorcellerie et les interprétations du passé récent est le cœur de notre interprétation de la croyance banda.

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉVÉNEMENT NGOUTIDÉ

40.

Ngoutidé sur son vélo.
Photographie conservée dans la maison du prophète au village Lioua, sur l'axe Bambari-Alindao

CHAPITRE VII

La vie de Ngoutidé : vérité et sincérité du récit biographique

I. Une entreprise de destruction des fétiches dans les années 60

En reconstruisant la vie du prophète Ngoutidé nous nous apprêtons à écouter diverses voix : elles correspondent aux récits et aux souvenirs des personnes qui ont connu le prophète banda, de ses parents, des hommes religieux qui ont croisé son chemin. Parmi ces voix – que nous avons enregistrées en RCA et en Europe entre 2005 et 2010 – il y en a une qui nous échappe et que nous n'entendrons jamais : celle de Ngoutidé lui-même. La voix du prophète s'éteint, bien sûr, avec sa mort – presque douze ans avant le début de nos recherches en Centrafrique. Elle se tait surtout un jour inconnu à la fin des années 60, lorsque Ngoutidé arrêta soudainement sa mission prophétique parmi les Banda et que les récits de sa vie commencèrent à se répandre dans la Ouaka.

Cette voix qui nous échappe n'est pas seulement parlée. Son silence correspond à notre manque d'informations sur le sens de la mission dont Ngoutidé se disait investi, ainsi que sur les temps et moyens de son accomplissement au cours de quelques années. Autrement dit, la reconstruction historique du parcours de conversion et de prédication de Ngoutidé se heurte à la « consommation » de son image de la part de la population, qui en a fait l'objet d'une mythification aussi bien que d'une mystification. Ce qui ressortira d'authentiquement biographique de ces pages aura quand même – espérons-le – une valeur de témoignage à propos d'une figure et d'un événement historique presque inconnus par la littérature anthropologique et historique sur la région centrafricaine.

Citons avant tout l'origine de ces « voix » à partir desquelles nous proposons notre reconstruction de la biographie de Ngoutidé. Nous avons entendu parler du prophète banda dans toute la Préfecture de la Ouaka et à Bangui, auprès de nos informateurs et des personnes qui ont fréquenté la Ouaka dans les années 60. Le nom de Ngoutidé nous a été cité lors de notre premier entretien en Centrafrique, le lendemain de notre arrivée à Bambari[592]. C'est à cette occasion que nous avons écouté pour la première fois le « canevas fixe » qui apparaît

[592] Il s'agit de l'entretien avec M. Nicolas Gounoumoundjou, que nous avons déjà cité à plusieurs reprises : nous y reviendrons encore.

dans tous les récits biographiques sur le prophète banda. Ce canevas est répété de façon presque immuable par la plupart de nos informateurs. En outre, il constitue l'argument d'un récit intitulé « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua », que l'écrivain centrafricain Faustin Albert Ipeko-Etomane a inclus dans un recueil de légendes et contes centrafricains publié en France en 1979[593]. En présentant ce recueil – dans lequel un court récit sur la vie de Ngoutidé précède d'autres contes ayant comme protagonistes des animaux anthropomorphisés – l'éditeur spécifie : « Les légendes que nous rapportons ici ont été retenues lors d'une compétition de conteurs organisée en 1975 à N'Goboudo, un hameau de la sous-préfecture d'Ippy, sur la route de Bria » (Ipeko-Etomane, 1979).

Sur la base des entretiens et des documents repérés en Centrafrique, il est impossible d'établir avec certitude la chronologie des événements et des déplacements de Ngoutidé dans la Ouaka. À notre connaissance il n'existe aucune recherche publiée sur l'argument. Nous ne connaissons que deux travaux qui évoquent le sujet. En 1976, Wiel Eggen dans *Peuple d'autrui* témoigne de la présence de Ngoutidé dans la Ouaka, mais il ne donne pas de renseignements supplémentaires[594]. En 1989, le géographe Michel Benoît cite Ngoutidé dans sa monographie sur « Environnement et genre de vie d'un clan dacpa (Centrafrique) ». Dans un bref paragraphe intitulé « Libération dans l'imaginaire » l'auteur aborde la façon dont les conceptions religieuses banda furent systématiquement contrées au cours du XX siècle. À propos de l'abandon des croyances traditionnelles, il suggère qu'un tel reniement de soi et des ancêtres aurait poussé certains groupes banda « à élaborer un mythe pour se libérer de leur sentiment de culpabilité » (1989 : 102) : il s'agit en effet de l'histoire de Ngoutidé, que l'auteur cite comme il l'a entendue dans ses différentes versions « et avec sa part de vérité » (ibid.). L'opinion de cet auteur s'inscrit déjà dans ce mélange de récits et de données historiques qui – tout en étant un aspect crucial pour notre interprétation de l'« événement Ngoutidé » – pose des problèmes majeurs à la reconstruction historique de la vie du prophète. Revenons alors aux matériaux recueillis lors de notre *fieldwork*.

---

[593] Il s'agit du nº 9 de la collection « Les contes de la gazelle », publié par les Éditions de l'École à Paris en 1979. Ce recueil s'ouvre avec un conte qui résume, en quelques dizaines de lignes, la vie de Ngoutidé. C'est en effet ce récit que l'on trouve reproduit dans certains mémoires déposés à l'Université de Bangui, dans lesquels les étudiants citent Ngoutidé parmi les « sources orales » de leurs recherches sur l'histoire ou la culture banda. Nous nous arrêtons sur ces détails parce qu'ils contribuent à créer ce mélange de réalité biographique et de légende qui est constitutif de la *vulgata* de l'« événement » Ngoutidé et de son rôle dans l'imaginaire de la sorcellerie des Banda.

[594] Rappelons que *Peuple d'autrui* a été publié en 1976. Au début de son étude Wiel Eggen écrit : « La RCA n'a jamais suivi le Zaïre et le Tchad voisins dans la campagne pour l'authenticité. Chez elle, la revendication culturelle s'est limitée aux cercles estudiantins de Bangui. Dans le passé, il est vrai, le pays a connu quelques mouvements prophétiques ainsi qu'une certaine « mythification » de Boganda (...) Mais ces mouvements n'ont pas réussi à cristalliser les aspirations populaires, ni politiques, ni religieuses (...) Ngoutidé, dont maints Banda reconnaissent les dons divins, se limite expressément à libérer des croyances anciennes les gens de la région de Bambari... » (1976 : 6).

Au village Lioua, où le prophète vécut, nous avons visité sa maison et son tombeau. La date d'enterrement est presque effacée par les intempéries. Cette date demeure imprécisée : en Centrafrique il nous a été impossible de repérer des documents à ce propos[595]. Nous avons contacté le Père Louis Sénéchal, qui officia les funérailles de Ngoutidé et qui connut personnellement le prophète, mais qui n'a pu nous fournir une référence chronologique précise. Sur la base de son témoignage et d'autres cités plus loin dans ce chapitre, nous estimons que Ngoutidé doit être mort en 1993. À Lioua est encore visible la grande maison « en dur » que le prophète fit bâtir. À l'intérieur, nous avons repéré de vieilles photographies de Ngoutidé (ill. 40 et 47). On nous a parlé d'une grande photographie de Ngoutidé qu'un chercheur, un Blanc « comme nous »[596], aurait emportée.

Le 4 mai 2006, à Lioua, les habitants du village nous ont montré un cahier manuscrit. Sur la première page, le titre signale qu'il s'agit d'une « Histoire de Gonemba-Raymond » (le vrai nom de Ngoutidé) écrite par un catéchiste du village et, peut-être, à la présence du Père Sénéchal qui est cité au début et à la fin du texte[597]. Le manuscrit porte la date du 3 décembre 1994. Dans l'ensemble, il s'agit d'une dizaine de pages écrites en sango, dans lesquelles des informations biographiques se mêlent à d'autres informations difficiles à confirmer ou manifestement inventés – tels les « miraculeux pouvoirs » du prophète et certains détails de la persécution dont il aurait souffert en vie. La valeur de ce document – qui n'est pas étrangère à ce que nous avons défini le « fétichisme de l'écriture » – réside dans le fait qu'il représente une *summa* des opinions et des détails, parfois désordonnés et contradictoires, que nous avons recueillis dans toute la Ouaka auprès de différents informateurs.

Dans notre reconstruction de la vie de Ngoutidé, nous nous référerons à ce cahier comme à l'« Histoire » : son contenu sera cité dans la mesure où il résume et il renouvelle le « canevas fixe » que nous avons évoqué plus haut et autour duquel tous les témoignages oraux que nous avons enregistrés s'organisent.

---

[595] Ni les témoignages oraux ne peuvent nous fournir des renseignements plus précis. Par exemple, le 23 juin 2006, à Lioua, l'un des fils de Ngoutidé situait la mort de son père dans un premier temps en 1997, puis en 1987 et, après avoir essayé d'interpréter la date sur le tombeau, en 1994. Sur le rapport des Banda à la temporalité, on se référera à l'article de Tamara Giles-Vernick déjà cité (1996).

[596] Information recueillie parmi la population de Lioua, le 4 mai 2006.

[597] L'auteur de ce cahier se présente dès la première page, que nous traduisons du sango : « La personne qui écrit ces choses c'est moi, André Zouandji, catéchiste responsable de la communauté de l'Église catholique Saints Martyres de l'Ouganda de Lioua. Le prêtre c'est Louis Sénéchal. Nous écrivons ça le jour 3 décembre 1994 ». Nous ne possédons pas d'autres renseignements sur ce « catéchiste ».

Ajoutons encore qu'à Bambari nous avons rencontré le frère cadet de Ngoutidé, Mathias Ngoapouguinagou, et la dernière femme du prophète, Marguerite Ndoulonide[598]. Mathias nous a raconté la vie de son frère en s'inspirant lui aussi des notes prises sur un cahier manuscrit.

En 2009, Wiel Eggen a accepté de partager avec nous ses souvenirs et certaines de ses notes de terrain, prises lors de ses recherches des années 70 parmi les Banda. Les opinions que nous avons échangées avec cet auteur et les souvenirs personnels du Père Sénéchal revêtent une importance majeure pour notre recherche.

Nos documents écrits les plus importants sont les quelques pages de *Journal* de différentes Missions catholiques de la Ouaka, dans lesquelles – à la moitié des années 60 – les missionnaires ont enregistré le passage de Ngoutidé dans la région et les réactions de la population locale. Nous avons repéré ces cahiers dans les Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit, en France : le passage de Ngoutidé y est signalé à Bakala en 1964 et à Grimari en 1965. Il s'agit des seules références chronologiques absolument fiables dont nous disposons dans notre reconstruction de l'« événement Ngoutidé ».

II. L'enfance et la première maladie de Raymond Gonemba-Obal.

Le vrai nom de Ngoutidé était Raymond Gonemba-Obal[599]. Il naquit vers 1939 à Kossamba, un village entre Bambari et Kouango[600]. Cette dernière est une petite ville sur l'Oubangui, sur l'axe fluvial qui descend vers Bangui et remonte vers les pays nzakara et zande. Raymond était donc un Banda Yakpa, l'un des nombreux groupes qui peuplent les régions comprises entre Bambari et la rivière Oubangui. Son père s'appelait Nemanjeto, sa mère Marie Rœgyase. Lorsque Raymond était encore très jeune, Nemanjeto mourut : un oncle paternel, le frère cadet de Nemanjeto, amena le jeune Raymond à Bambari. Sa mère resta à Kossamba. À Bambari, l'enfant habitait avec son oncle dans le quartier Daraba, non loin de la cathédrale St. Joseph. Nous ne possédons d'autres renseignements sur l'enfance de Raymond.

Dès qu'il fut en âge de travailler, Raymond fut employé comme manœuvre dans les Transports Publics. Il fut affecté à l'entretien de la route entre Bambari et Alindao. Dans les

---

[598] À Bambari, le 23 juin 2007 : on se référera à ces entretiens chaque fois que les témoignages de Mathias Ngoapouguinagou et de Marguerite Ndoulonide seront cités.
[599] Nous avons vu plus haut que c'est avec ce dernier nom – Obal – que le prophète banda est parfois cité par les *nganga* de la Ouaka.
[600] Kossamba se trouve dans la Commune rurale de Kochetulu, à quelque 20 kms en directions de Kouango, après avoir quitté la route d'Alindao à 40 kms après Bambari.

mêmes années, il se maria une première fois, avec Marie Dingapou : le couple attendait un enfant qui mourut avant de naître. C'est probablement à cette époque que Raymond manifesta les premiers symptômes d'une maladie que la plupart des témoignages définissent comme une paralysie ou un état comateux. D'autres fois cette maladie pouvait être désignée comme de la folie[601]. Sa femme l'hospitalisa une première fois à Alindao. À partir de ce moment nos informations se font plus confuses. Probablement, ayant récupéré temporairement la santé, Raymond regagna Bambari. Ici, à la suite d'une nouvelle crise, il fut hospitalisé une deuxième fois, mais les médecins ne purent rien faire pour le guérir. Marie Dingapou transféra le mari à Lioua, dans la maison d'un frère à elle, un certain Gonekra.

La plupart des témoignages oraux décrit la maladie de Raymond comme de la paralysie en s'arrêtant sur le détail de l'immobilité du malade. Dans l'« Histoire » – le cahier repéré à Lioua – nous lisons : *lô kui biani, mais gi foie wala poumon ti lô la si a yèkè do tèrè ti lô*, « il meurt vraiment, mais seulement son foie ou bien son poumon sont en train de bouger son corps ». Raymond ne parlait pas, il ne mangeait plus, il semblait inconscient. Sa femme demanda alors « aux arabes » des médicaments pour le guérir. Ces « arabes » – qui apparaissent dans plusieurs témoignages oraux et dans l'« Histoire » aussi – sont certainement des Peuls Mbororo, établis dans des communautés d'élevage aux alentours de Bambari[602]. Ces derniers préparèrent un *yoro*, un médicament, que Raymond « refusa » (dans l'« Histoire » nous lisons : *lô kè biani,* « il refuse/il s'oppose vraiment »). Ce dernier détail laisse entendre que la paralysie de Raymond n'était que partielle ou momentanée : plus probablement, avec le mot « paralysie » nos informateurs traduisent un état de prostration extrême, accompagnée de longs silences et d'une apathie généralisée. Le refus des soins traditionnels – sans être nécessairement faux – est certainement un détail fonctionnel du récit qui renvoie au réveil « anti-fétichiste » qui attendait Raymond.

À Lioua on envoya un message à la mère du malade. Elle accepta de ramener le corps de son fils au village natal, Kossamba. Raymond y fut amené dans une voiture de transports publics. La voiture ne pouvant pas atteindre le village, le corps de Raymond fut laissé au croisement avec Ngakobo : les gens de Kossamba vinrent avec un filet – qui est communément utilisé à la chasse – pour transporter le corps immobilisé au village.

---

[601] C'est l'avis du Père Sénéchal aussi, selon lequel « Sa première maladie était bizarre (...) : c'était un trouble psychique » (communication personnelle, 25 juin 2007).

[602] Pour l'installation des groupes Peul Mbororo dans cette aire géographique, lire Magrin, Jamin, Faure et Duteurtre (2003 : 476).

Dans l'« Histoire » on signale une première fois qu'au moment où il a été ramené à Kossamba Raymond était malade depuis deux ans. Selon son frère cadet, Raymond a été malade pendant trois ans, mais il ne spécifie pas lesquels. Le cahier conservé à Lioua mentionne aussi d'autres dates, parfois en se contredisant : ainsi, on lit que Obal (parfois écrit Aubal) aurait été malade de 1953 à 1963. Il nous semble improbable que Raymond ait pu être employé des transports publics, se marier une première fois et tomber malade avant ses quatorze ans[603]. Il est vraisemblable que Raymond a été malade pour deux ou trois ans, comme son frère Mathias nous a raconté.

À Kossamba les conditions de santé de Raymond s'aggravèrent. Sa mère eut de plus en plus de difficultés pour lui donner à manger et à boire. Par ailleurs, il refusa à maintes reprises les *ayo* traditionnels des *nganga* locaux. Selon l'« Histoire », les communautés religieuses les plus diverses prièrent pour sa guérison : ainsi, nous lisons que *a bungbi ti Nzapa ndéndé*, « les groupes/les réunions de dieu (les plus) diverses » se rendirent au chevet du malade. Immédiatement après on précise : *a chrétiens nga a gué a mu na lô sambéla na ya ti pasi ti lô,* « les chrétiens aussi sont allés, ils ont donné à lui une prière dans sa souffrance ».

Malgré les prières, Raymond continua à refuser les médicaments traditionnels et ses conditions s'aggravèrent. Vers Noël 1962, il approchait de la fin. Dans l' « Histoire », nous lisons ces mots que sa mère aurait prononcés : *na ya ti pasi ti lô, tôngana Nzapa a yé ti iri lô, lô iri lô*, « Dans sa souffrance, si Dieu veut l'appeler, qu'il l'appelle ». Dans tous ces témoignages, oraux et écrits, la multiplications des références aux communautés chrétiennes, aux prières, et aux décisions divines est un détail du récit qui précède et renforce le caractère « miraculeux » attribué à la guérison qui attendait Raymond.

III. La guérison

Vers la fin de 1962 la mère de Raymond fit appel à un prêtre catholique pour qu'il donne l'extrême-onction au malade. Avant de décrire ces événements, nous tenons à préciser des détails importants pour la chronologie des événements. Dans les Archives des Pères Spiritains, à Chevilly-Larue, nous avons consulté le *Journal de la Mission Catholique de Bakala*[604]. À la date du 31 décembre 1964, le missionnaire de stance à la mission Sainte-

[603] Il est improbable aussi qu'un malade avec de nombreuses difficultés d'alimentation et un état de prostration grave ait pu survivre dans un village de la Ouaka pour dix ans.
[604] AGCdSE, Fond de Banville, chemise 5J2.1. Dans de nombreux documents qui composent le Fond de Banville des notations manuscrites ont été ajoutées en marge des documents originaux ou de leurs copies. Il

Marie de la Ouaka à Bakala signale le passage de Ngoutidé dans les termes suivants : « Ce mouvement extraordinaire de conversion atteint la région de Bakala depuis près de deux mois avec l'intensité d'un incendie de brousse ». Pour expliquer la force de cet « incendie de brousse » l'auteur de ces pages cite un article paru dans « *La lettre de Bakala* n°8, expédiée ces jours-ci à tous les amis et bienfaiteurs de la Mission »[605]. Dans six pages très denses, le missionnaire a recopié le contenu de cette « lettre » : il s'agit d'un résumé des événements qui concernent Raymond-Ngoutidé, en commençant par sa guérison. À partir de cette dernière, il nous sera donc possible de suivre les déplacements de Ngoutidé dans la Ouaka à travers ces pages de *Journal*, et d'évaluer l'ampleur de sa mission, bien que cette évaluation soit soumise à la perception que les missionnaires catholiques eurent de ces événements.

Un missionnaire spiritain, le Père Henri van den Berg de la Mission de Kouango, accourut à Kossamba au chevet de Raymond mourant et lui donna le baptême en guise d'extrême onction[606]. Raymond n'avait jamais été baptisé et, selon son frère, à l'époque « il ne faisait pas l'Église ». Dans le *Journal de Bakala* nous lisons[607] : « Le Père Henri de la Mission de Kouango, passant un jour dans un village aperçut un malade étendu sur une chaise longue. Il s'arrêta et constata que ce malade était à la dernière extrémité. Il l'instruisit rapidement des vérités les plus importantes de la Religion et lui donna le baptême ». L'auteur de ces pages – le missionnaire de stance à Bakala – ne précise pas la date de la rencontre entre Raymond et le Père Henri. Dans l'« Histoire », nous lisons que, immédiatement après avoir baptisé Raymond, le Père Henri quitta Kossamba. Le jour même, vers trois heures de l'après-midi, lorsque seule sa femme seulement était présente, Raymond bougea un pied, puis l'autre et, enfin, il se dressa sur son lit. Prise de peur, la femme de Raymond sortit de la maison en criant et en appelant les gens du village : dans la stupeur générale, Raymond avait recommencé à marcher.

Le *Journal de Bakala* est très synthétique à ce sujet : « À peine cet homme eut-il reçu ce sacrement qu'il commença à aller mieux. Il ne mourut pas comme prévu et fut rapidement guéri. Sa guérison, il l'attribua au baptême que le Père lui avait donné ». L'« Histoire » ajoute

---

s'agit vraisemblablement de notations du Père de Banville lui-même, qui fut un expert de l'histoire de la Ouaka. Dans le *Journal de Bakala* comme dans celui de Grimari les passages où l'on parle de Ngoutidé sont signalés – ce qui démontre par ailleurs que le Père de Banville avait conscience de l'importance de ces événements pour l'histoire de la région.

[605] Nous n'avons pu retracer ce numéro de *La lettre de Bakala*, nous citons donc la version recopiée dans le *Journal de Bakala*, 31 décembre 1964 : AGCdSE, Fond de Banville, chemise 5J2.1

[606] Information confirmée par le Père Louis Sénéchal, communication personnelle (25 juin 2007). Le Père van den Berg séjourna en RCA du 1949 au 1979. Sa présence à Kouango est signalée aussi par Toso (1994 : 247-248).

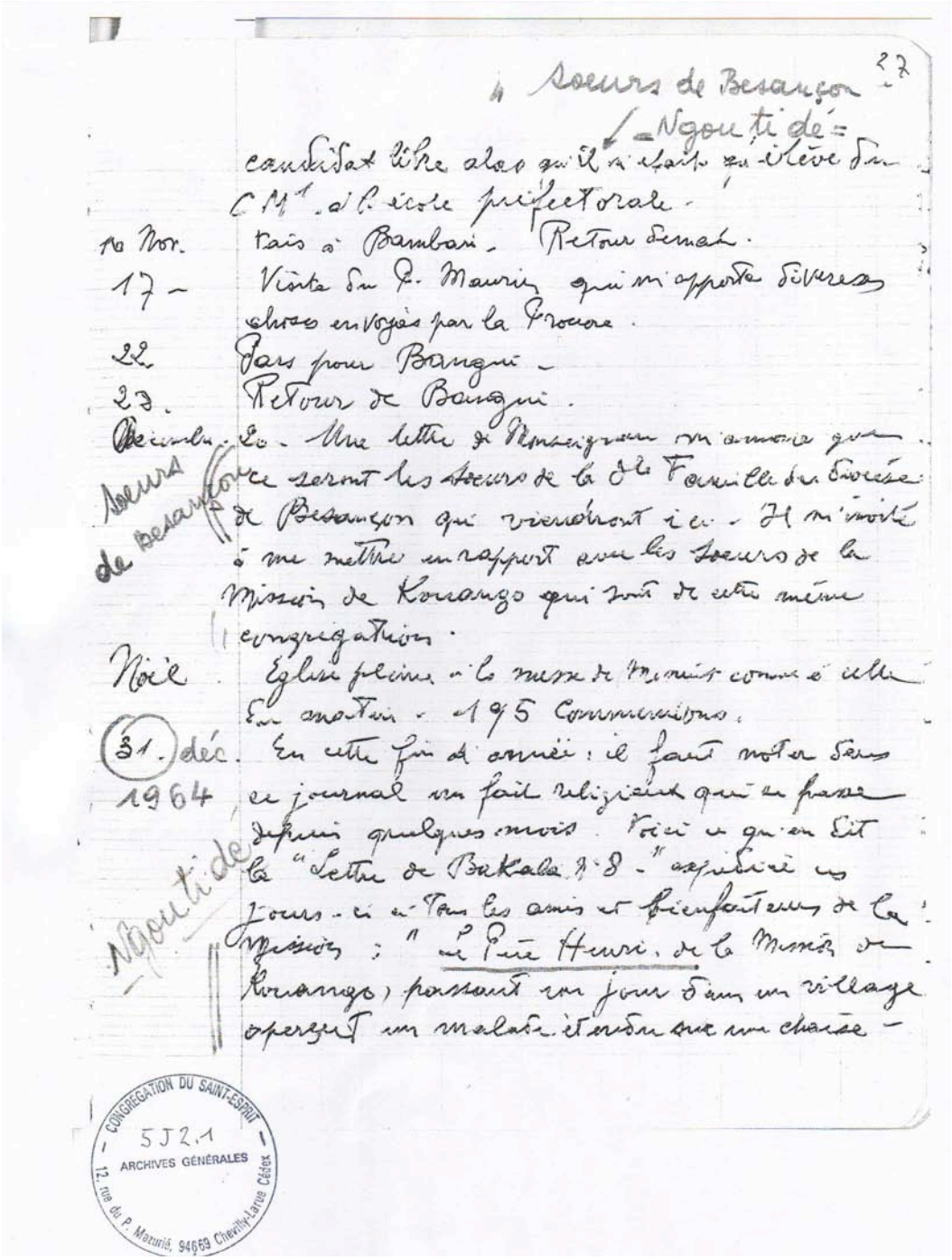
[607] *Journal de Bakala*, 31 décembre 1964.

d'autres détails, mais il est difficile de distinguer la réalité de la légende. Ainsi, il est signalé que Raymond se serait exprimé dans un premier temps avec des gestes et, en essayant d'ouvrir la bouche, du sang en serait sorti. Il aurait eu aussi de grandes difficultés à marcher, ce qui est plausible compte tenu du temps passé dans l'immobilité. Tant l'« Histoire » que le frère de Raymond, Mathias, signalent la présence à Kossamba d'une « femme chrétienne », appelée Ndembele. Selon Mathias cette femme aurait prié à côté de son frère et ce ne serait qu'après cette deuxième prière qu'il aurait repris à parler. Raymond aurait recommencé à bouger avec de grandes difficultés. Après la prière de Ndembele, il aurait commencé à s'exprimer à gestes. De la bouche de Raymond, du sang aurait continué à couler. Dans les récits que nous avons enregistrés dans la Ouaka, la présence de Ndembele n'est citée que très rarement. La *vulgata* de cette histoire cite plutôt le passage à Kossamba d'un « missionnaire », parfois « un certain Père Henri », d'autres fois « des Blancs de passage »[608].

Arrêtons-nous sur les problèmes de datation. Nous avons retenu 1962 comme date de la guérison de Raymond. Le *Journal de Bakala* mentionne en 1964 les événements que nous venons de résumer. À la date du 31 décembre de cette année on peut lire : « là où Ngoutidé a commencé son apostolat, il y a environ deux ans, dans la région de Kouango, l'élan vers Dieu s'est maintenu ». Raymond aurait donc guéri et commencé son « apostolat » à la fin 1962[609]. Deux ans plus tard, le « mouvement de conversion » était déjà un « incendie de brousse ».

[608] Entre guillemets des formules que nous avons enregistrées entre 2005 et 2008. Dans les témoignages où le « Père Henri » n'est pas cité, c'est le catéchiste Antoine Zoumbede qui est signalé de passage par Kossamba : parfois c'est Raymond lui-même qui aurait invité le catéchiste à repasser par le village le lendemain, jour où il aurait recouvré la santé (informations recueillies à Lioua, le 23 juin 2007). Le conte « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua » mêle toutes ces informations : ainsi, on lit que « Aubalé » invita un catéchiste « qui venait souvent l'assister » dans sa maladie à le rejoindre un dimanche. Quand le catéchiste se présenta chez l'infirme il le trouva debout (Ipeko-Etomane, 1979 : 10).

[609] L'« Histoire » est très précise à propos des dates : ainsi, nous lisons que le Père Henri serait passé par Kossamba un vendredi 23 décembre, Raymond aurait immédiatement repris connaissance, le samedi il aurait repris à parler et le jour de Noël, un dimanche, il se serait levé de son lit pour aller à l'Église du village. Le conte « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua » cite lui aussi un dimanche et le frère de Raymond, Mathias, dit – en français – pendant notre entretien : « Un certain dimanche… ». Ces dates ne s'accordent pas avec l'année 1962 : en effet, pour trouver un vendredi 23 décembre il faudrait remonter à 1960. En conclusion, nous retenons 1962 – en suivant les indications du *Journal de Bakala* – comme la date de guérison de Raymond : il est possible que les références à la période de Noël et à la journée de dimanche aient été ajoutées successivement dans la « construction » de la légende qui entoure Ngoutidé pour souligner la dimension religieuse de sa guérison.



41.

La première allusion à la mission de Ngoutidé. Le récit de sa maladie et du baptême qu'il reçut de la main du « Père Henri de la Mission de Kouango » écrit par l'auteur du *Journal de la Mission catholique de Bakala*, le 31 décembre 1964

« En cette fin d'année, il faut noter dans ce journal un fait religieux qui se passe depuis quelques mois. Voici ce qu'en dit la "Lettre de Bakala n. 8" expédiée ces jours-ci à tous les amis et bienfaiteurs de la Mission : "Le Père Henri de la Mission de Kouango, passant un jour dans un village aperçut un malade étendu sur une chaise... »

Les notations en marge ont été ajoutées postérieurement, probablement par le Père Ghislain de Banville

IV. Les premiers pas après la guérison et le début de la lutte contre les fétiches

Ayant reçu le baptême et étant de nouveau en condition de marcher, Raymond se leva de son lit pour se rendre à l'église catholique du village. Cette dernière était distante de deux kilomètres (cinq, selon Mathias). Parmi nos informateurs, certains insistent sur la faiblesse d'un corps épuisé par l'immobilité et sur la souffrance de sa marche vers l'église. Raymond était suivi par les gens de Kossamba. Une fois arrivé, il s'agenouilla et il resta longtemps dans cette position : selon l'« Histoire », de huit heures du matin à cinq heures de l'après-midi. D'après Mathias, dans l'église Raymond aurait rencontré le catéchiste Antoine Zoumbede qui lui aurait ordonné de s'agenouiller et de prier. Le soir, il se leva et il demanda aux gens qui l'avaient accompagné de préparer un repas pour fêter sa guérison. Selon Mathias, à l'église Raymond tenait dans les mains un chapelet, et il prononçait des mots dans une langue mystérieuse qui, dit-il, semblait « de l'hébreux ».

Le matin, Raymond rentra à Kossamba. Selon son frère il alla immédiatement chez un oncle paternel où il prit le « fétiche de Yambissi ». Yambissi est la « femme » de Ngakola – l'esprit de la brousse. Des représentations matérielles de l'esprit, de sa femme et de leur fille étaient cachées dans le *bada*. La référence à Yambissi, qui apparaît dans le témoignage de Mathias, est importante : lorsque nous lui avons demandé de nous décrire ce « fétiche » il nous a parlé d'une hutte à l'écart du village, où il y avait des statuettes, des *uzu ayo*[610]. Autrement dit, Mathias nous a décrit un *bada* de Ngakola : Raymond se serait donc rendu immédiatement dans un camp des initiés *semalì*, où il aurait enlevé une représentation de l'esprit, ou de sa femme, pour la détruire. Sur ce point l'« Histoire » est moins précise et se limite à citer des *yoro*, l'équivalent en sango des *ayo* banda ; ainsi sur ce cahier manuscrit nous lisons :

> *Ala mu légé ti gué na kodoro ti baba ti lô (...) Lô tônda ti mungo yoro. Yoro sô a zô hondè na ya ti ngônda, lô gué, lô gi légé ni si lo sigigi na ni kuè. Yoro ti fango a zô lô sigigi na ni kuè*
>
> « (Raymond et les gens qui l'avaient suivi à l'Église) Ils prennent le chemin pour aller au village du père de lui (de Raymond) (...) Il commence à prendre les fétiches. Les fétiches que les gens cachent dans la brousse, il va, il cherche le chemin il sort avec tout ça. Les fétiches pour tuer les personnes, il sort (de la brousse) avec tout ça »

[610] Plus précisément, Mathias nous a parlé du « fétiche de Yambissi » comme d'une hutte à l'écart du village où l'on conservait une statuette comme celle des photographies prises par Vergiat et que nous avions avec nous au moment de l'entretien.

Les « *fétiches que les gens cachent dans la brousse* », le fait de devoir « *chercher le chemin* » pour repérer ces « *fétiches* » confirment le fait que Raymond s'attacha immédiatement aux symboles des anciennes associations initiatiques banda – dont le *semalì* : les huttes à l'écart du village, et les *yoro*/*ayo* qui y étaient cachés et dont les initiés seuls connaissaient le maniement. Le premier geste de Ngoutidé, donc, aurait été de détruire l'*uzu ayo* de Yambissi, la « femme » de Ngakola.

À la date du 31 décembre 1964, dans le *Journal de la mission de Bakala,* on peut lire : « Plein de zèle pour le service de Dieu, il se donna pour mission de supprimer les fétiches et tout ce qui sert au culte des esprits et du démon. Il changea son nom et se fit appeler "Ngou ti de", mot qui signifie "eau froide"»[611]. Après avoir détruit les « fétiches » de son oncle (selon Mathias) Ngoutidé quitta Kossamba. Dans un premier temps son action demeura limitée à la région de Kouango où, selon ce que Mathias nous a raconté, il s'opposait aux initiés à Ngakola en brûlant leurs camps d'initiation et les fétiches de l'esprit.

Nous ne connaissons pas la raison qui aurait poussé Raymond à quitter Kossamba pour entreprendre sa mission anti-fétichiste. La plupart de nos interlocuteurs insiste sur la journée que Raymond passa à l'Église, agenouillé et entouré des gens du village. Nous interprétons ce détail – sur lequel l'« Histoire » aussi s'arrête – comme le signe du début d'un phénomène de groupe autour de Raymond. Sa guérison inattendue, interprétée comme un phénomène « miraculeux », aurait alors poussé les gens de Kossamba qui l'auraient convaincu à répéter le geste destructeur déjà accompli contre les statuettes *semalì* de son oncle. Raymond se serait donc rendu dans d'autres *bada*, pour quitter successivement Kossamba en passant à une phase active et itinérante de sa mission, au fur et à mesure que sa renommée se répandait dans la Ouaka. Dans les récits sur sa vie, la première destruction des *uzu ayo* de Ngakola annonce l'apparition du « personnage prophétique ».

V. Le personnage prophétique et les « situations d'épreuve » : l'hostilité de l'Église catholique, des médecins et des forces de l'ordre

Avec le changement de nom et le début de la lutte contre le *semalì* nous assistons à l'entrée en scène du personnage prophétique, dans le scénario classique qui le conduira d'un village à l'autre en brûlant les fétiches (Mary, 2000 : 83 ; voir aussi Dozon, 1995 : 191-192). Tandis que les journaux des missions catholiques nous aident à reconstruire les déplacements

[611] *Journal de Bakala*, 31 décembre 1964. AGCdSE, Fond de Banville, chemise 5J2.1.

du prophète et les réactions de la population à son passage, les récits que nous avons recueillis relatent de nombreux événements sur lesquels nous ne possédons aucun renseignement fiable. Dans l'ensemble, ces événements complètent la « scène primitive » de la guérison et du début de la carrière prophétique (Dozon, 1995 : 195) en introduisant dans le récit des situations d'épreuve que le prophète doit affronter (ibid. : 198). Ainsi, Ngoutidé s'opposait aux membres de l'association *semalì* mais, en même temps, il aurait été persécuté par les représentants des différents pouvoirs institués par les Blancs. Il s'agit tout d'abord des médecins, qui se seraient acharnés à plusieurs reprises sur un corps atteint d'une « folie » irréductible à la nosologie occidentale. Ensuite, les forces de l'ordre et les représentants du pouvoir banguissois auraient essayé d'emprisonner le prophète, ayant entrevu le désordre qui pouvait accompagner le succès grandissant de ce personnage hors norme. Enfin, des membres de l'Église catholique auraient soustrait à Ngoutidé son emblème, une petite croix en bois avec laquelle il se déplaçait dans la Ouaka.

À propos de l'« événement Ngoutidé » il s'avère indispensable de distinguer entre la vérité (historique, avant tout) et la sincérité des récits concernant le prophète. Le sens de cette distinction recoupe celle entre *history* et *story*, dont Michael Herzfeld a opportunément souligné qu'elle aide à comprendre dans quelle mesure « knowledge of the past is dependent on the vicissitudes of the present » (2001 : 61). Autrement dit, cette compréhension dépend des positions et des intérêts à partir desquels les discours sur le passé sont produits. Ainsi, la sincérité d'un récit ne s'oppose pas à la reconstruction des faits historiques – comme le faux s'opposerait au vrai –, mais au contraire elle ajoute *a posteriori* des détails à la séquence des événements relatés, à partir des préoccupations et des intérêts des locuteurs. D'ici, l'importance que nous attribuons aux rumeurs et aux légendes qui composent l'« événement Ngoutidé » tel que nous l'avons enregistré dans la Ouaka, et qui inscrivent l'*history* des années 60 dans l'imaginaire actuel de la sorcellerie. Louise White a écrit à propos de la valeur épistémique de ces rumeurs (y compris les voix sur la prolifération de la sorcellerie équatoriale) : « The distinction between true and false stories may be an important one for historians, but for people engaged in contentious arguments, explanations, and descriptions, sometimes presenting themselves as experts, or just in the best possible light, it may not matter : people want to tell stories that work, stories that convey ideas and points » (2000a : 30).

Les événements relatés dans ce paragraphe participent bien plus de la *story* que de la biographie de Ngoutidé, et leur valeur doit être appréhendée moins par rapport à la vérité historique des faits relatés que pour le contenu de significations qu'ils recèlent et qui

s'exprime dans la répétition de ce récit « formaté ». Ces détails, contribuent à dresser le portrait d'un « personnage prophétique » dont le charisme dépend de l'imbrication entre trois éléments : l'analogie avec la persécution subie par d'autres personnages prophétiques de la tradition africaine et judeo-chrétienne, *in primis* le Christ[612] ; la prise de risque que seulement le prophète parviendra à surmonter (Dozon, 1995 : 198-199) ; l'échec des forces s'opposant au pouvoir prophétique, qui ne peuvent « expliquer » ce pouvoir ni l'arrêter en lui soustrayant ses symboles. En reprenant les mots de Louise White, nous estimons que c'est la répétition de ces détails qui permet au récit de « fonctionner », autrement dit de transfigurer la figure de Raymond dans celle d'un prophète. Ainsi, selon le frère de Ngoutidé, les gendarmes de Kouango – des Blancs – auraient emprisonné le prophète pendant sa prédication dans la région. Il lui auraient injecté de l'eau, pour le tuer. Ayant survécu à cette épreuve, Ngoutidé aurait été amené à Bambari, où il aurait été « analysé »[613] à l'hôpital. Ici, il aurait été remis en liberté et il se serait installé à Lioua, où il avait déjà vécu à l'époque de sa maladie.

L'« Histoire » relate d'autres événements. Après avoir quitté son village, Ngoutidé se serait arrêté à Bianga, où une usine de coton de la compagnie SOCADA était installée. Ici, un Blanc – définit explicitement comme « fou »[614] – aurait emprisonné le prophète pour l'envoyer dans un premier temps à Kouango et successivement à Bambari, pour qu'il soit examiné par les médecins de l'hôpital[615]. Ces derniers n'auraient relevé aucune maladie en particulier. Notons que ce cahier n'explicite pas le type de maladie que les médecins de Bambari auraient dû diagnostiquer. Le Blanc qui aurait emprisonné Ngoutidé à Kouango aurait interprété la véhémence de son travail de destruction des fétiches comme de la folie, tandis que les médecins de Bambari auraient reconnu explicitement que le prophète avait reçu un « miracle »[616] de la part de Dieu. Pendant ce séjour dans le chef-lieu de la Ouaka, Ngoutidé priait habituellement à la cathédrale St. Joseph. Il continuait sa mission dans toute la ville, suscitant l'intérêt des abbés de la cathédrale qui lui auraient offert une chambre pour dormir. Ngoutidé aurait préféré rejoindre Lioua, où il avait justement vécu pendant sa maladie et où il avait encore des parents. D'après l'« Histoire » au moment où Ngoutidé regagna Lioua sa renommée était déjà grande, de nombreuses personnes rejoignaient le village pour remettre au

---

[612] Dans « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua » on peut lire : « Dans cette entreprise si délicate de sauveur d'âmes, tout comme le Seigneur Jésus Christ, Aubalé N'Goutédé fut trahi, livré à la justice des hommes comme agitateur » (Ipeko-Etomane, 1979 : 11).
[613] En français pendant l'entretien avec Mathias Ngoapouguinagou.
[614] En sango, *li ti munzu ni a kpè*, « tête de ce Blanc s'est sauvée/il a perdu la tête » (sur le sens de cette expression, lire Bouquiaux, 1978 : 182).
[615] Selon une autre version, Ngoutidé aurait été appelé par le sous-préfet de Kouango qui l'aurait emprisonné et envoyé au chef-lieu de Préfecture, Bambari (André Ndjidromo, à Lioua le 4 mai 2006).
[616] Le mot « miracle » apparaît en français dans le texte de l'« Histoire ».

prophète leurs fétiches et ce dernier se déplaçait jusqu'au « limites de la Ouaka et de la Basse Kotto ». Le seul point de repère chronologique mentionné dans ce cahier manuscrit signale qu'à cette époque le Président était David Dacko[617]. Ce dernier aurait envoyé des militaires à Lioua qui auraient amené Ngoutidé à Bangui. Ici on lui aurait enlevé la petite croix en bois pour l'envoyer une première fois en France – pour qu'elle soit « examinée » – et successivement directement au Pape à Rome.

Le frère de Ngoutidé, Mathias, ne nous a parlé ni des gendarmes envoyés par le Président Dacko ni de la croix qu'on aurait enlevée au prophète : à sa place Mathias a cité un chapelet que Ngoutidé utilisait pendant sa mission. Après le passage d'un Blanc par Lioua, Ngoutidé ne trouva plus ce chapelet : les gens du village pensèrent alors que le Blanc l'avait enlevé. En revanche, tous les témoignages que nous avons recueillis dans la Ouaka et à Bangui concordent en signalant que le prophète fabriquait de petites croix en bois, qu'il donnait aux personnes qui lui remettaient leurs fétiches.

Ayant perdu sa croix, ou son chapelet, Ngoutidé se serait établi définitivement à Lioua. Selon l'« Histoire » à partir de ce moment les « miracles » du prophète auraient commencé à diminuer. Ngoutidé aurait arrêté sa lutte contre les fétiches de Ngakola, il aurait interrompu sa pérégrination dans la Ouaka et même le « pèlerinage » vers Lioua se serait progressivement apaisé. Avant de décrire ces événements, arrêtons-nous sur les caractéristiques de cette entreprise anti-fétichiste, pour donner des précisions sur son extension géographique et chronologique.

VI. « Un incendie de brousse » : le passage de Ngoutidé à Bakala en 1964

Revenons aux pages de *Journal* dans lesquelles les missionnaires affectés dans la Ouaka ont enregistré le passage de Ngoutidé. Nous avons cité le document du 31décembre 1964, résumant le contenu de la « Lettre de Bakala » envoyée aux « bienfaiteurs de la Mission ». La présence de Ngoutidé dans la région est décrite comme un « incendie de brousse » dont l'intensité aurait rejoint Bakala en partant, deux ans auparavant, de Kouango. Après avoir résumé les événements concernant le passage du Père Henri van den Berg à Kossamba, l'auteur de ce document s'arrête sur la réaction de la population au passage de Ngoutidé : « Quand les Africains virent Ngoutidé démolir les installations fétichistes, prendre

[617] David Dacko avait reçu le pouvoir après la mort de Barthélemy Boganda et l'accès du pays à l'Indépendance (le 13 août 1960). Il sera renversé par le coup d'état orchestré par Bokassa, la nuit du 31 décembre 1965.

les fétiches avec mépris et les jeter au feu, ils furent effrayés de son ardeur. Ils s'attendaient à le voir mourir subitement en punition de sa hardiesse. Il n'en fut rien. Et Ngoutidé continua de démolir les lieux de culte païens (...) On commença à penser que Ngoutidé avait dû recevoir de Dieu un pouvoir extraordinaire, nous dirions un charisme. On le considéra comme une sorte d'envoyé de Dieu. On lui attribua des miracles et des guérisons extraordinaires. Maintenant on le prend pour un nouveau prophète. Tout ce qu'il dit est accepté et cru par l'ensemble de la population ». Il ne nous est pas donné de savoir si, déjà dans les années 60, Ngoutidé était considéré par la population de la Ouaka comme un « prophète », ce qui semble cependant très probable en lisant le *Journal de Bakala*. Dans son récit, l'auteur de ces pages recourt à des termes qu'on peut qualifier de wébériens, à travers l'évocation du charisme qui caractérise la figure prophétique. Aujourd'hui, Ngoutidé est communément défini « le plus grand des Banda » ou le « prophète banda international »[618].

Les pages du *Journal* nous aident aussi à mesurer l'envergure de l'action de Ngoutidé : « Il a suffi que Ngoutidé ouvre la bouche pour qu'on lui obéisse. Il n'a appelé personne et les routes sont pleines de gens allant spontanément vers lui, emportant dans leurs baluchons leurs *yoros*, transmis par leurs ancêtres et destinés maintenant à être jetés au feu. Beaucoup font à pied cent et même deux cents kilomètres pour accomplir leur pèlerinage. Il y en a qui sont morts de fatigue sur la route. L'hôpital de Bambari recueille ceux qui se sont blessés les pieds sur les pierres de la route et ne peuvent plus marcher ».

En 1964 le missionnaire affecté à Bakala était très précis à propos des objectifs de la mission de Ngoutidé : « [Il] brûle les *yoros* qu'on lui apporte. À ceux qui sont venus à lui (il y a parfois une foule de plusieurs milliers de personnes) il donne le conseil de prendre le chemin de Dieu, c'est-à-dire d'aller à la Mission des Pères, et surtout pas à celle des Protestants, il leur impose une croix de bois et leur donne sa bénédiction, promettant toute sorte de maux à ceux qui retourneraient au culte des fétiches. On attache une grande importance à sa bénédiction ». Par ailleurs, l'auteur de ces pages ne manifeste aucune hostilité vers l'œuvre du prophète banda : « Il a déclaré qu'il fallait abandonner les fétiches, les lieux des sacrifices païens et tout ce qui était consacré aux Esprits. Les Missionnaires le disaient en vain depuis plus de cinquante ans (…) Quand [les habitants de Bakala] ont vu que je n'étais pas contre leur prophète et que même je semblais l'approuver, ils sont venus à la messe le dimanche puis ont demandé des catéchistes pour les instruire (…) Si j'avais assez de catéchistes, je pourrais en placer un dans tous les villages de la brousse. La nouvelle église de

[618] Nous avons entendu ces formules conventionnelles pour la première fois au village Kada I, sur l'ancienne route Bambari-Grimari le 5, 6 et 7 avril 2007 (le chef du village fut aussi marié avec une des filles de Ngoutidé).

Bakala risque de devenir trop petite. Maintenant il y a plus de quatre cents personnes à la messe ».

Entre 1964 et 1965, donc, le mouvement de Ngoutidé est au zénith. Il est considéré un « envoyé de Dieu », auquel on attribue des guérisons miraculeuses et, surtout, la capacité de s'opposer sans crainte aux « fétiches » que les gens gardent dans les camps d'initiation cachés dans la forêt, les *bada*. À Bakala, il est entouré de « plusieurs milliers de personnes ». Il les invite à lui remettre leurs *ayo* et à rejoindre l'Église catholique, tandis que, d'après le *Journal de Bakala*, il n'apprécie pas le culte Protestant. Le rapport entre le prophète banda et les membres de l'Église catholique demeure difficile à élucider. D'un côté, les missionnaires de stance à Bakala et Grimari ne manifestent pas d'hostilité vers la mission de Ngoutidé. Au contraire, dans le *Journal de Bakala* nous reconnaissons une certaine appréciation pour l'efficacité de son action, et une critique voilée pour l'échec des missionnaires qui, en cinquante ans, n'avaient pas réussi à éradiquer le culte de Ngakola. D'après l'auteur du *Journal*, en outre, Ngoutidé n'appréciait pas le culte protestant et il prêchait explicitement au nom du catholicisme. Cependant, le rapport avec le prophète semble plus articulé : nous avons vu plus haut que parmi les « situations d'épreuve » qui apparaissent dans les récits sur la vie de Ngoutidé, l'opposition de l'Église catholique est toujours mentionnée. Ainsi, on lui aurait enlevé sa croix, pour l'envoyer au Pape à Rome. Ce détail légendaire réélabore certainement une tension s'étalant entre ce personnage hors-norme – entouré de plusieurs milliers de personnes – et les membres de l'Église catholique de la Ouaka. Nous savons aussi que, lors d'une période passée à Bambari, Ngoutidé aurait refusé la proposition des abbés catholiques de dormir à la Cathédrale St Joseph, à laquelle il aurait préféré le village de Lioua. Cependant, il semble important de souligner qu'aujourd'hui le souvenir du prophète coupe transversalement les appartenances religieuses, de façon que le récit de l'« événement Ngoutidé » est diffusé parmi les membres de différents cultes et que son nom nous a été cité aussi par des *nganga* musulmans implantés depuis longtemps dans la Ouaka.

VII. Le passage de Ngoutidé à Grimari et le retour à Bakala en 1965 : l'extension géographique de sa mission

Nous avons repéré une deuxième trace du passage de Ngoutidé dans la Ouaka dans le *Journal de la Mission Catholique de Grimari*. Entre le 10 et le 26 mai 1965, l'auteur du journal signale à Grimari « une grande animation ». Soixante-dix adultes vont recevoir le baptême, ce qui a amené dans la ville les « chrétiens du centre et de la brousse ». Parmi la

foule rassemblée à Grimari, il y a Ngoutidé : l'auteur de ces pages écrit que « de toutes les routes les « pèlerins » viennent se faire « bénir » par le fameux « Ngoutidé ». Païens – et chrétiens ! – vont faire enlever leurs tabous, leurs « yoro » ! Aubale – c'est le vrai nom de Ngoutidé – invite ses clients à suivre la Mission Catholique. Son emblème est la Croix que l'on peut voir partout, dans les cases, devant les habitations »[619].

Cinq mois plus tard Ngoutidé était de retour à Bakala. Le *Journal* de la mission relate sa présence et il spécifie que l'action du prophète envisage maintenant la communauté protestante, auprès de laquelle Ngoutidé continue son travail de destruction des fétiches. Pour la première fois, on peut lire une référence à l'atténuation de ce « feu de brousse » que le passage de Ngoutidé avait déclenché l'année précédente : « Depuis quelques jours Ngoutidé est à Bakala. Il est venu assister à la grande messe aujourd'hui et sa présence a amené une centaine de personnes en plus à la messe. Il est toujours très entouré mais il n'a plus les foules qui se pressaient autour de lui il y a un an, quand il résidait à la Lioua, près de Bambari. En ce moment, il se fait remettre les *yoros* détenus par les Protestants de la rive gauche »[620].

Après avoir commencé sa mission dans la région de Kouango, en 1964 et 1965 Ngoutidé se déplaça donc dans une vaste région, comprise entre les villes de Bambari, Bakala et Grimari. Il résidait à Lioua, sur l'axe qui amène à Alindao – géographiquement à l'opposée de Grimari et Bakala – d'où il partait pour ses tournées dans la Ouaka. Il semble que l'influence de Ngoutidé ne s'est pas limitée aux populations de la Ouaka et de la Basse Kotto. À Bangui, nous avons recueilli des renseignements selon lesquels la renommée du prophète rejoignit la Préfecture de la Bamingui-Bangoran, au nord de la RCA[621]. D'ici, et notamment du centre de Bamingui, des gens auraient pris le chemin pour rejoindre le prophète près de Bambari : il s'agit d'un trajet qu'on peut estimer en quelque 300 kms. Dans l'ensemble, le prophète se déplaça dans une vaste région qui délimite ce que nous avons défini, en reprenant B. Martinelli (2007 : 15), l'« ensemble ethnoculturel » banda centrafricain[622]. De la même manière, la renommée de Ngoutidé n'a pas cessé de s'étendre au delà de la Préfecture de la

---

[619] AGCdSE, Fond de Banville, 5J2.6a. Pourtant, il semble que Ngoutidé est passé par Grimari aussi (ou déjà ?) en 1964. Aux AGCdSE, dans le Fond de Banville (boîte 2) nous avons repéré des *Calendriers Historiques* de la Ouaka, que nous avons déjà cités le long de notre travail. Le *Calendrier* de la Sous-Préfecture de Grimari signale en 1964 « GONAMBA Raymond (NGOU TI DE A BAL) » (sic). Le mot « dialation » qui suit cette notation demeure mystérieux.

[620] AGCdSE, chemise 5J2.1, 10 octobre 1965.

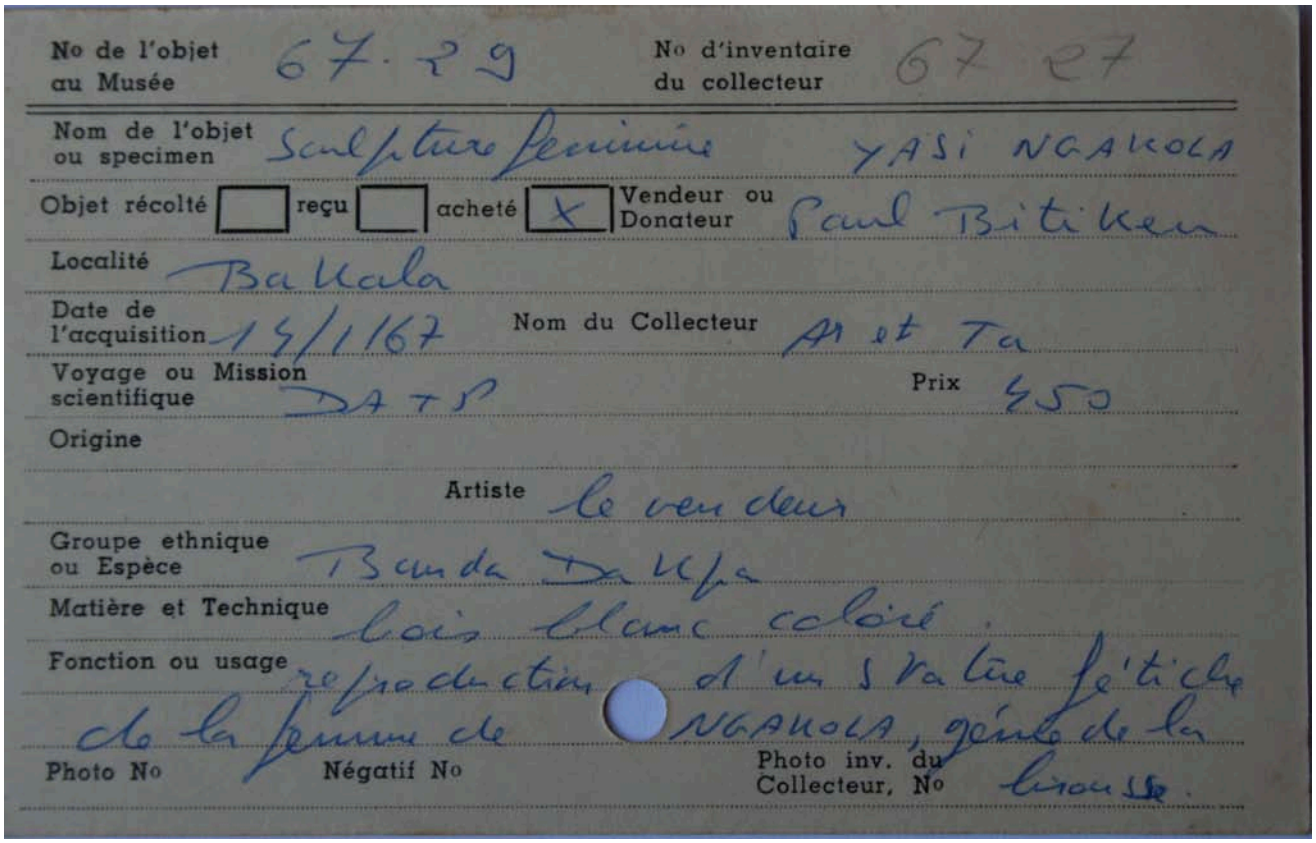
[621] Entretien avec le Dr. Jean-Pierre Zoumbala, âgé de 52 ans, originaire de Bamingui. Le Dr. Zoumbala se rappelle de Ngoutidé comme de « Ce monsieur qui commandait à tout le monde de fabriquer des croix en bois et il les bénissait » (Bangui, le 4 août 2007).

[622] Nous rappelons que des groupes banda sont établis aussi de l'autre côté de l'Oubangui en RDC ainsi qu'au Soudan plus au nord. En revanche, nous n'avons pu nous renseigner sur la diffusion des récits concernant Ngoutidé dans la région forestière de la Lobaye, où vivent des groupes de Banda Yangere.

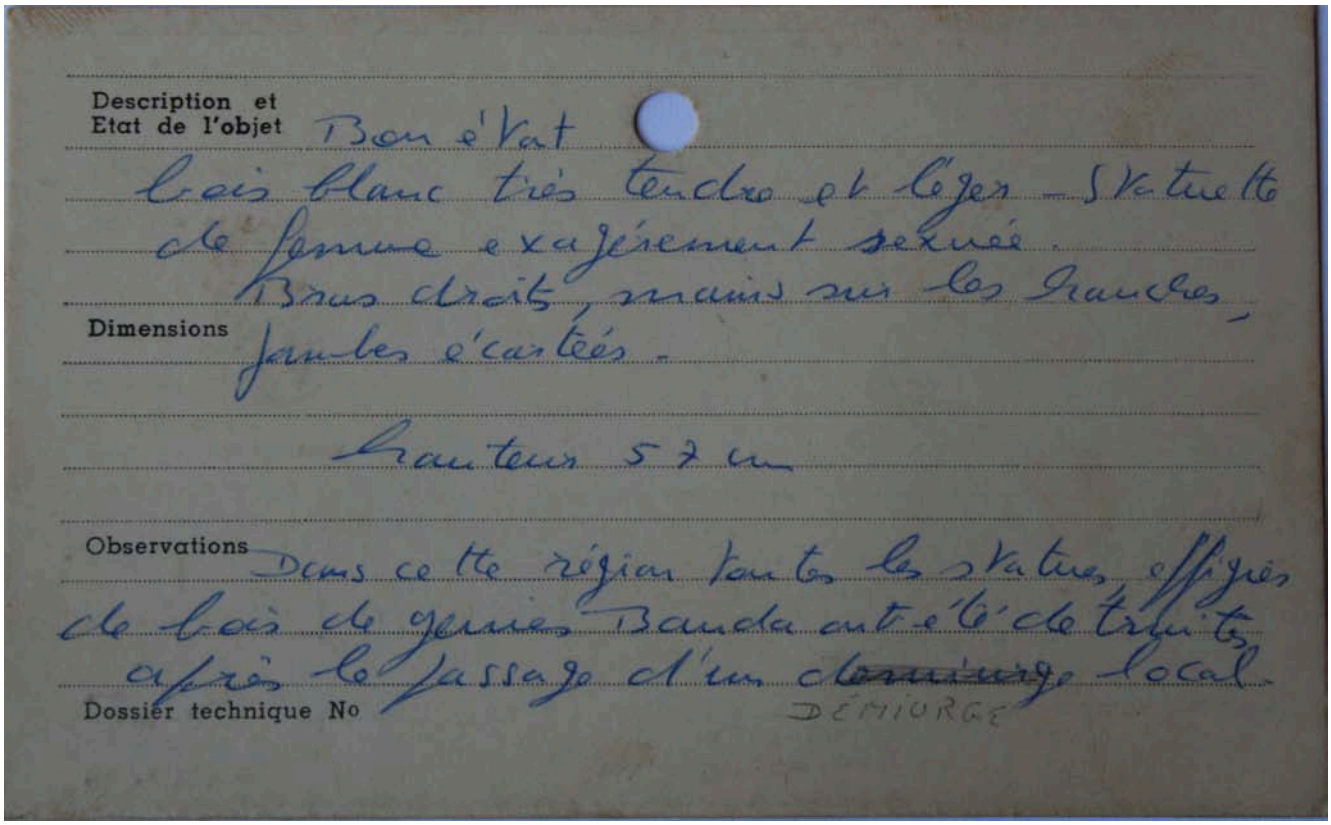
Ouaka – à laquelle la pérégrination du prophète s'est pourtant limitée – pour atteindre des régions éloignées bien que peuplées par d'autres groupes banda. Dans ce sens, le souvenir et la répétition de l'« événement Ngoutidé » doivent être considérés parmi ces traits diacritiques (ibid. : 1995 : 367) auxquels nos interlocuteurs ont recours dans la définition émique de la « bandaïté », en figeant cette représentation identitaire autour d'un récit exemplaire qui ne cesse d'être répété. En nous réservant de discuter dans le prochain chapitre l'importance et les ambiguïtés de ce long récitatif, signalons ici que la diffusion du récit est un processus qui est actuellement en train de se faire. D'après Wiel Eggen[623], dans les années 70 le nom du prophète n'était guère connu dans la région d'Ippy, 110 kms au nord de Bambari. Pourtant, si l'on fait confiance aux mots avec lesquels l'écrivain Faustin-Albert Ipeko-Etomane présente son recueil de « contes centrafricains » (1979 : 7), cet auteur aurait recueilli le conte « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua » en 1975 précisément dans la sous-prefecture d'Ippy, tandis qu'entre 2005 et 2008 nous avons enregistré de nombreux témoignages auprès de différentes personnes originaires de Bria[624] – à 100 kms d'Ippy et 210 de Bambari – ce qui laisse supposer que la renommée du prophète s'est diffusée dans une vaste région après l'apaisement de sa mission[625].

Avant d'étudier les dernières phases de la mission de Ngoutidé, arrêtons nous sur les caractéristiques de cette entreprise de destruction des fétiches.

[623] Communication personnelle (le 17 août 2009).
[624] La ville de Bria se trouve à 210 kms au nord-est de Bambari. Dans le livre de contes publié par Ipeko-Etomane on lit que le récit sur Ngoutidé aurait été recueilli dans un hameau sur la route entre Ippy et Bria.
[625] Nous avons déjà cité les enquêtes que Tamara Giles-Vernick a menées dans les années 90 parmi les Banda M'Bres : une petite ville au nord-ouest de Bambari, sur l'axe qui relie Bangui et le nord de la RCA, dont Bamingui et Ndele. Une ancienne route court de M'Bres à Bakala : selon le Dr. Zoumbala ce serait l'un des chemins que les gens de Bamingui auraient empruntés pour rejoindre la Ouaka et Ngoutidé. Cependant, dans la région de M'Bres T. Giles-Vernick n'a jamais entendu parler d'un prophète banda, ni de gens qui auraient quitté leurs villages pour lui remettre leurs *ayo* (communication personnelle, le 13 avril 2008).



No de l'objet au Musée: 67.29
No d'inventaire du collecteur: 67 27
Nom de l'objet ou specimen: Sculpture feminine YASI NGAKOLA
Objet récolté [ ] reçu [ ] acheté [X] Vendeur ou Donateur: Paul Bitikem
Localité: Bakala
Date de l'acquisition: 14/1167
Nom du Collecteur: AI et Ta
Voyage ou Mission scientifique: DA + S
Prix: 450
Origine
Artiste: le vendeur
Groupe ethnique ou Espèce: Banda Dakpa
Matière et Technique: bois blanc coloré.
Fonction ou usage: reproduction d'une statue fétiche de la femme de NGAKOLA, génie de la
Photo No
Négatif No
Photo inv. du Collecteur, No: brousse.



Description et Etat de l'objet: Bon état
bois blanc très tendre et léger — Statuette de femme exagérément sexuée.
Bras droit, mains sur les hanches, jambes écartées.
Dimensions
hauteur 57 cm
Observations: Dans cette région toutes les statues, effigies de bois de génies Banda ont été détruites après le passage d'un démiurge local
Dossier technique No
DÉMIURGE

42. et 43.

La fiche n° 67-29 conservée au Musée Boganda à Bangui, qui signale que dans la région de Bakala « toutes les statues, effigies de bois de génies Banda ont été détruites après le passage d'un démiurge local »

VIII. Les caractéristiques et l'intensité de la mission de Ngoutidé

Nous avons vu que Raymond, une fois guéri, s'attacha immédiatement aux objets cultuels des associations fermées banda – les mêmes qui, à l'époque coloniale étaient définies comme des « sectes » ou « sociétés secrètes » (Grootaers, 2007a : 23). Le plus souvent, nos interlocuteurs identifient ces objets de culte avec les représentations matérielles de l'esprit de la brousse Ngakola, de sa femme Yambissi (ou Yamissi) et, parfois, de leur fille[626]. Nous avons vu aussi que l'un des premiers gestes de Raymond, une fois guéri, fut la destruction d'une statuette de Yambissi conservée dans le *bada* de son oncle. Pendant sa mission itinérante, le prophète cherchait les lieux de culte et d'initiation cachés dans la forêt, il prenait les *uzu ayo* représentant les esprits et les brûlait, parfois en organisant un bûcher au centre du village.

Ngoutidé a certainement joué un rôle décisif dans l'effondrement du culte de Ngakola et dans la disparition de ses objets cultuels. Les souvenirs de nos interlocuteurs – parmi lesquels les initiés *semalì*, Mme Louise Eredeyo et M. Michel – se réfèrent aux années 50, à une époque où le culte s'alignait largement sur les fonctions pédagogiques et formatives jadis attribuées à la *ganza*[627]. Cette évolution du culte s'inscrivait dans une situation caractérisée par l'effondrement généralisé des contextes initiatiques et des valeurs qui leur étaient associés. Peu de temps après – au lendemain de l'Indépendance – le culte disparaissait presque complètement. À cette époque, Suzanne Jean signalait que le *semalì* était progressivement abandonné par les groupes Banda Langba près de l'Oubangui (1963 : 50)[628], tandis que dans les années 70 Eggen décrivait le *semalì* essentiellement comme une institution du passé et qu'aujourd'hui nous n'avons plus trouvé aucune trace matérielle du culte de Ngakola. La disparition des objets cultuels est certainement un des indices les plus importants dont nous disposons. En effet, dans la région banda cette disparition est frappante et, d'après notre expérience, presque totale[629]. Une telle absence exige d'être interrogée. Elle ne peut être

---

[626] On trouvera des photographies de ce « triptyque familier » (pour l'essentiel, prises par Antonin Marius Vergiat) dans l'ouvrage dirigée par Jan-Lodewijk Grootaers, *Ubangi*, pp. 67 et 132. À noter que la didascalie de la deuxième photographie indique Yamissi comme la fille de Ngakola et non pas sa femme – qui est appelée Ngandala. Hermann Burssens (1958 : 134) signale lui aussi que parmi les Banda Togbo Ngakola « serait marié à *Ngandala* et leur fille s'appellerait *Yamisi* ». Dans sa bibliographie, Burssens signale que l'origine de cette information residerait dans un dossier ethnographique conservé au Musée Royal du Congo Belge à Tervuren, classé sous le nom et le numero « Godefroid 1029 ».

[627] Les variations importantes entre le *semalì* pratiqué par de différentes groupes banda ont été soulignées dans le Chapitre III.

[628] Cet auteur ne semblait pas hésiter à exprimer ses opinion sur les cultes banda, en écrivant que le *semalì* était abandonné « grâce à la présence d'un évangéliste intelligent et aussi grâce au voisinage d'une importante concession européenne » (1963 : 50).

[629] Entre 2005 et 2008, nous n'avons pu repérer aucune représentation matérielle de Ngakola *in situ*, tandis qu'au Musée Boganda la plupart des statues ou statuettes qui restent sont accompagnées par l'indication « Ngakola »,

interprétée comme le signe d'un abandon progressif, mais en tant qu'indice d'un phénomène rapide et violent, visant la destruction et l'effacement des symboles matériels sur lesquels l'autorité des *semalì* et l'efficacité des *ayo* de Ngakola s'appuyaient (et avec lesquels ils étaient identifiés).

Nous sommes renforcés dans notre opinion par des recherches que nous avons menées au Musée Boganda, à Bangui, où nous avons pu consulter les centaines de fiches descriptives des objets jadis exposés. La plupart de ces objets sont perdus, détruits ou volés. La fiche nº 67-29 (ill. 42 et 43) correspondait à une sculpture féminine *Yasi Ngakola*[630] des Banda Dakpwa, achetée à Bakala le 14 janvier 1967. Au verso de cette fiche, le conservateur du Musée précisait : « Dans cette région toutes les statues, effigies de bois de Génies Banda ont été détruites après le passage d'un démiurge local ». Effectivement, nous avons vu qu'en 1964 et 1965 le prophète était de passage à Bakala où, selon le missionnaire catholique, il « démolissait les installations fétichistes, prenait les fétiches avec mépris et il les jetait au feu ».

Parmi nos informateurs, ceux qui ne se réfèrent pas explicitement à Ngakola utilisent d'autres mots et des formules que nous avons déjà rencontrés à plusieurs reprises. Ainsi, par exemple, l'un des fils de Ngoutidé[631], nous a dit que la mission de son père envisageait les « féticheurs », parmi lesquels il compte les *azu compliqués*, les *meuru*, les *ayiayo*. La première formule – introduite par le mot *azu*, pluriel de *ozu*, « homme », « personne » – renvoie au vocabulaire de la sorcellerie, dans lequel les « batailles mystiques » sont combattues par des « personnes compliquées », c'est-à-dire les sorciers et les *nganga*. Les *meuru* – en banda, « je souffle » – sont les métamorphoseurs : nous avons analysé ce mot plus haut, dans son rapport au synonyme *urukuzu*, « souffler la mort ». Quant aux *ayiayo*, nous ne revenons pas ici sur la polysémie de ce mot, qui renvoie à la réversibilité des pouvoirs mystiques, et qui peut s'appliquer tant aux sorciers qu'aux personnes comme Josiane, Aimé-

---

ce qui laisse penser qu'il s'agit plutôt d'une référence réinventée dans le contexte de la disparition des significations originaires. Cette absence d'objets contraste avec la survivance du nom de Ngakola en tant que référence première à la « religion banda ». On se rappellera ici de ce que nous avons écrit à propos de la statuette habillée d'*ẽnge* et des commentaires d'un interlocuteur Banda Broto, à Bambari. Les voix sur l'existence d'une « statuette de Ngakola » conservée quelque part dans la Ouaka – normalement dans un village « un peu plus en là » – nous ont amenés dans de longues pérégrinations, toujours inutiles. En réalité, la force analytique de ces voix est exactement la même que nous avons reconnue dans les conseils de nos interlocuteurs, pour lesquels il était indispensable que nous allâmes dans un autre village ou dans une autre Préfecture, là où nous aurions certainement vu des sorciers qui volent sur le balai et qui auraient pu nous montrer les secrets de la métamorphose.

[630] *Yasi* ou *yase* signifie, en banda, « femme » et donc ici « la femme de Ngakola ».

[631] À Lioua, le 23 juin 2007.

Christian ou la « prophétesse » Yasekuzu, qui affirment de lutter contre les méfaits de la sorcellerie.

Si nous revenons maintenant à l'opinion du missionnaire de Bakala – selon lequel dans les années 60 on attribuait au prophète des « guérisons miraculeuses » – elle demeure isolée. Nous n'avons entendu parler qu'une seule fois d'une guérison[632] et, dans les récits actuels, le « personnage Ngoutidé » n'assume pas les traits d'un prophète guérisseur. Ceci semble confirmé par l'opinion d'Eggen (1976 : 6), selon lequel Ngoutidé « se limite expressément » à enlever à la population de la région de Bambari ses *ayo*[633]. Si Ngoutidé a assumé le rôle d'un prophète-guérisseur, ce qui n'est pas impossible, ce détail a presque complètement disparu du canevas de l'« événement Ngoutidé », au profit de sa lutte contre les membres des associations fermées et les fétiches, un détail sur lequel tous nos interlocuteurs s'arrêtent et insistent. En outre, tous les témoignage confirment que le prophète n'acceptait pas d'être payé pour son travail de recherche et de destruction des fétiches cachés dans la brousse. S'il acceptait de l'argent – nous-t-on dit – c'était exclusivement pour acheter la nourriture qui faisait l'objet d'un interdit alimentaire, ou que seulement les initiés *semalì* avaient le droit de manger. Il faisait préparer ces plats et il invitait la population toute entière a en manger sans crainte.

Pendant son travail prophétique, Ngoutidé tenait dans ses mains une croix, avec laquelle il pénétrait dans la forêt à la recherche des *bada* et au nom de laquelle il brûlait les fétiches. L'origine de cette croix demeure inconnue : selon une rumeur diffusée à Lioua, au moment de la guérison Raymond serait allé auprès d'une source et il en serait revenu avec cet objet[634]. En outre, tous nos interlocuteurs sont d'accord sur le fait qu'il dressait des croix dans les villages où il passait ou sur les lieux où il avait brûlé des « fétiches »[635]. Nous avons mentionné aussi les petites croix en bois que le prophète fabriquait et qu'il donnait aux gens qui lui remettaient leurs *yoro*/*ayo*. Nous verrons dans le prochain chapitre l'importance de ce geste – dans son rapport aux activités que les missionnaires catholiques menaient depuis des

---

[632] À Lioua, le 4 mai 2006, par André Ndjidromo, âgé de 32 ans, selon lequel après la guérison Ngoutidé « il a même prié sur un enfant, une gosse comme ça, une fille qui était morte. Bon, lui il est venu prier sur cette fille. Bon, la fille a repris l'âme ».

[633] Par ailleurs, dans le conte publié en 1979 des guérisons attribuées à Ngoutidé ne sont jamais mentionnées. En revanche, le conte énumère les activités du prophète qui « se mit à prêcher la bonne parole, brûlant les fétiches, dénonçant les sorciers, jeteurs de mauvais sorts, brisant les interdits, rompant les pactes maléfiques » (Ipeko-Etomane, 1979 : 10-11).

[634] C'est l'opinion d'André Ndjidromo, à Lioua, le 4 mai 2006. Dans Ipeko-Etomane, on lit que Raymond aurait dit : « Celui qui m'a apporté la guérison m'a remis cet objet, fit-il tendant une petite croix flexible. Il m'a ordonné de le multiplier pour les distribuer à tous ceux qui viendraient à moi pour être sauvés » (1979 : 10).

[635] « Il groupait les objets de sortilège du village et les brûlait, puis, avec de gros bâtons, il dressait des croix de Ngoutidé, très célèbres dans la région » (communication personnelle du Père Sénéchal, 25 juin 2007).

décennies dans la région. D'après nos informations, ces croix, connues comme les « croix de Ngoutidé », ont joui d'une grande renommée dans les années 60 et, probablement, elles ont été l'objet d'une certaine vénération de la part de la population de la Ouaka. Nous avons demandé à la dernière femme de Raymond quelle était l'attitude de son mari lorsque des cas de sorcellerie se produisaient dans son village. Elle nous a répondu qu'il plongeait l'une de ses croix dans un récipient d'eau et ensuite il donnait cette eau à boire à la personne accusée de sorcellerie. Des serpents sortaient alors de l'anus du sorcier. Ce dernier, n'ayant plus son serpent dans le ventre, dépérissait et mourait. Dans ce dernier témoignage, le souvenir de Ngoutidé est plus clairement réinterprété à travers l'imaginaire de la sorcellerie : nous devrons donc analyser cette interprétation sorcellaire pour laquelle, cependant, les dernières années de la mission ne sont pas moins importants que la période où cette dernière se répandait parmi les Banda comme un incendie de brousse.

IX. La fin de la mission

Au mois d'octobre 1965, à Bakala, Ngoutidé n'était plus entouré par les foules qui se pressaient autour de lui l'année précédente. Maintenant, il travaillait parmi les protestants aussi: il continuait à chercher les *yoro* et il les brûlait. Cependant, il ne sembla plus recueillir de succès remarquables. Le jour de Noël, l'auteur du *Journal* de la Mission catholique écrit d'une tension patente dans toute la ville : « Noël. Pendant la nuit de Noël un groupe de protestants a démoli les croix élevées dans le village de la rive droite[636]. Les gens furieux parlent de mettre le feu à la Mission protestante. J'essaie de les calmer. En allant voir un malade sur la rive droite je constate que les protestants n'ont pas touché aux croix élevées à l'emplacement du catéchisme. Ils ont brisé les croix plantées par Ngoutidé »[637].

À la fin de 1965, donc, nous voyons réapparaître un élément de tension entre Ngoutidé et ses acolytes d'un côté et les membres de l'Église protestante de la Ouaka de l'autre. Il ne nous est pas donné de connaître les raisons de cette crise s'étalant entre les deux communautés religieuses : les documents d'archive ne mentionnent pas la suite des événements[638]. Cependant, ce détail confirme le fait que dans les années 60 Ngoutidé agissait – et qu'il était perçu – dans le sillage de l'œuvre missionnaire catholique, de loin la plus ancrée au territoire. En outre, sa prédication devait être particulièrement véhémente, ce qui

[636] La ville de Bakala est traversée par la rivière Ouaka.
[637] *Journal de Bakala*, 25 décembre 1965.
[638] L'attention de l'auteur du *Journal de Bakala* est plutôt concentrée sur le coup d'État avec lequel, dans la nuit de la Saint-Sylvestre, Bokassa s'empara du pouvoir.

entraîna une tension aiguë entre les membres des différentes confessions religieuses installées à Bakala : si d'un côté il nous est signalé que les catholiques étaient prêts à incendier la mission protestante, de l'autre le membres de cette dernière s'attachèrent expressément aux symboles de la prédication de Ngoutidé en épargnant les autres croix élevées par les catholiques.

Huit mois plus tard, en 1966, le travail du prophète banda semble s'être définitivement arrêté, du moins dans la partie centrale de la Préfecture de la Ouaka : « Examen de catéchisme des adultes. Trente-deux sont admis. Ce sont presque tous des gens âgés qui, il y a deux ans, ont remis leurs « yoros » à Ngoutidé et sont venus ensuite au catéchisme. Ce sont ceux qui ont persévéré, car il y a deux ans les catéchumènes venus à Dieu par Ngoutidé étaient très nombreux »[639].

Nous avons suivi le nomadisme de Ngoutidé à travers ses déplacements de Kossamba (dans le sud de la RCA, où il guérit et débuta son entreprise de destruction des fétiches) aux alentours de Bambari, à Grimari et à Bakala[640]. Il est possible que, une fois arrêtée entre Grimari et Bakala, la prédication de Ngoutidé a continué dans d'autres centres, par exemple dans les villages proches de Lioua. Dans l'ensemble, nos interlocuteurs relatent une interruption soudaine de la mission, qui coïncide avec les dates des derniers documents que nous avons repérés dans les Archives Spiritains. Ainsi, selon le Père Sénéchal, Ngoutidé n'a plus repris d'action prophétique depuis les années 66 ou 67[641]. Il est probable que l'apaisement de la trajectoire du prophète a été un processus graduel, qui s'est consumé entre la fin des années 60 et le début de la décennie suivante.

X. Le retour à la vie de cultivateur, les compétions de vélo

Avec la fin de sa mission, les informations sur Raymond diminuent considérablement. Au moment où il arrêta sa mission, Ngoutidé s'installa à Lioua, où il bâtit une grande maison « en dur »[642]. Il devint probablement, cultivateur. Selon son frère, Raymond entretenait de bons rapports avec les Blancs, y compris des commerçants – essentiellement des portugais – ce qui laisse à penser qu'il s'adonna à quelque type de commerce sur lequel nous n'avons pas de renseignements.

---

[639] *Journal de Bakala*, 30 septembre 1966.
[640] Sur le « nomadisme » des prophètes africains, on lira surtout Mary (2000).
[641] Communication personnelle (le 25 juin 2007).
[642] Il s'agit de la seule maison de ce type dans le village et elle est immédiatement visible lorsqu'on entre à Lioua.

Le conte « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua » résume la fin de la prédication dans les termes suivants : « Sa renommée s'effrita. Il s'effaça, optant désormais pour les compétitions vélocipédiques » (Ipeko-Etomane, 1979 : 11). La plupart des témoignages insiste effectivement sur le détail des « compétitions vélocipédiques » : ainsi, les succès de Raymond sont cités comme un signe ultérieur du caractère extraordinaire de ce personnage[643]. Raymond obtint certainement des succès remarquables dans ce genre de compétition et le détail a été successivement inclus dans la légende de l'« événement Ngoutidé ». En 2007, dans l'ancienne maison du prophète était encore visible une attestation faite à Bangui le 19 juin 1972 : « Le Président de la République – Grand Maître de l'Ordre – Sur proposition du Ministre de l'Éducation Nationale, de la Jeunesse, des Sports, des Arts et de la Culture – a décerné à Monsieur Gonemba-Obal Raymond, Capitaine du Club Vélocipédique à Bambari, la Médaille de bronze du Mérite Sportif »[644].

Raymond ne reprit plus sa mission après la fin des années 60. D'après le Père Sénéchal, « il ne parlait absolument jamais de son travail prophétique »[645].

Quant à l'argent nécessaire pour construire la grande maison à Lioua, nos interlocuteurs insistent sur le fait que Ngoutidé ne se faisait pas payer pour son travail de destruction des fétiches. Cet argent aurait été le fruit de ses éclatants succès dans les compétitions de vélo et de son habilité dans le commerce.

XI. Les années 90, la deuxième maladie et la mort de Raymond

Vers octobre 1991 se déclencha la deuxième maladie de Raymond. Elle durera deux ans, jusqu'à sa mort[646]. En rentrant de Botobadja à Lioua[647] Raymond rencontra des femmes de la Congrégation des Légionnaires de Marie. Il marcha avec elles. Arrivé à Lioua, Raymond

[643] Ce qui ne signifie pas que ces succès doivent nécessairement être expliqués par les qualités dont Raymond fit preuve lors de sa période prophétique. Lorsque nous proposâmes cette dernière explication à l'un de nos interlocuteurs, à Lioua, il nous répondit très simplement que Raymond – lorsqu'il était encore prophète – se déplaçait en vélo : donc, il était tout à fait normal s'il était bien entraîné

[644] Illustrations 44 et 45.

[645] Communication personnelle du Père Sénéchal (25 juin 2007).

[646] Nous retenons les dates que le Père Sénéchal nous a communiquées personnellement (le 25 juin 2007). Dans la reconstruction de la dernière maladie de Raymond nous nous appuyons essentiellement sur les souvenirs du religieux français, qui assista à la dernière crise de « folie » du prophète et qui officia par la suite ses funérailles (informations recueillies le 25 et 27 juin et le 16 juillet 2007).

[647] Toujours sur l'axe Bambari-Alindao.

fut de nouveau « paralysé »[648]. Pour la deuxième fois les médecins de Bambari essayèrent de le soigner, inutilement[649]. D'après les souvenirs du Père Sénéchal : « un soir où je lui rendais visite, il était assis sur une chaise. Lorsque tout le monde fut sorti, y compris sa petite fille Jeannette, il regarda autour de lui et il prononça clairement ces mots : *Je veux mon baptême* ». Raymond demanda aussi un mariage chrétien avec sa dernière femme, Marguerite Ndoulonide.

Le 25 février 1992 Raymond se leva une dernière fois. Il était comme fou de rage et il semait la panique au village. Il essaya de frapper sa femme avec une tablette. Il la menaça avec une lance. Il alla vers la maison de son frère, Mathias, et il détruisit son poste radio et sa machine à coudre. Il marcha de long en large dans la cour de la maison. Les gens de Lioua ayant fait appel au Père Sénéchal, ce dernier essaya de convaincre Raymond à s'asseoir, mais il refusa. Lorsque sa femme réussit à le calmer, Raymond se laissa ramener à la maison. Il ne se leva plus, et il mourut peu de temps après.

L'« Histoire » ne mentionne pas ces derniers évènements. D'ailleurs, ce document porte la date du 3 décembre 1990, antérieure à la dernière maladie et la mort de Ngoutidé. Son frère Mathias nous a confirmé le récit du Père Sénéchal. D'après ce témoignage, les derniers mots du prophète, adressés à sa femme, furent : « Il y avait un enfant ici, où est-ce qu'il est ? ». Marguerite Ndoulonide ayant répondu que, dans la chambre, il n'y avait pas d'enfants, Raymond aurait dit encore : « Je pense que je suis à la fin de ma mission. Occupe-toi des enfants ».

Selon Marguerite Ndoulonide, pendant cette dernière maladie Raymond parlait de nouveau sa « langue mystique ». Il était effectivement immobilisé et il n'acceptait d'être lavé et soigné que par Marguerite. Lors de la dernière crise de « folie », Mathias étant entré dans la maison de son frère, ce dernier se « réveilla » et pour des heures essaya de tuer son cadet. Il tenta de mettre le feu à la maison. Il marchait à demi nu dans le village[650]. Il prononça aussi le

---

[648] Selon le Père Sénéchal « il restait sur son lit pratiquement paralysé sans parler ». Selon Mathias, Raymond restait assis, sans bouger, les bras croisés ; ses femmes le quittèrent, seulement Marguerite Ndoulonidie resta à son côté.

[649] Nous avons contacté le docteur Fabrice Simon, à Marseille. À l'époque du décès de Ngoutidé le docteur Simon était de stance à Bambari et certains témoignages le citent comme le médecin consulté lors de la dernière maladie du prophète (information confirmée par le Père Sénéchal). Le docteur Simon nous a dit que « le nom [de Ngoutidé] ne lui est pas inconnu », mais qu'il ne se rappelle rien à propos de ce patient en particulier (communication personnelle, 28 et 29 décembre 2008).

[650] Informations confirmées par des témoins de cette dernière crise, dont Ngereyo et Henri Kombo, à Lioua, le 4 mai 2006.

nom de Marguerite. Cette dernière, qui était au champ, rentra à Lioua. Lorsque Raymond la vit, il l'embrassa, il commença à pleurer et il se laissa ramener à la maison où il mourut[651].

XII. Les funérailles de Ngoutidé

À la mort de Raymond le Père Sénéchal officia ses funérailles : d'après ses souvenirs « ce fut une belle cérémonie devant sa maison, sans contestations d'aucune sorte ». La légende de l'« événement Ngoutidé » relate d'autres détails qui contribuent à renforcer le portrait du personnage prophétique. Ainsi, avant de mourir Raymond aurait demandé à ne pas être enterré durant les trois jours suivant son décès : le troisième jour il aurait ressuscité[652]. Selon cette légende, son frère Mathias se serait opposé et il aurait enterré le corps de Raymond avant le troisième jour. Plusieurs commentaires accompagnent ces récits : certains évoquent des incompréhensions entre les deux frères à la suite du dernier épisode de « folie » de Raymond[653]. Mathias Ngoapouguinagou et Marguerite Ndoulonide ne mentionnent pas le détail des trois jours : selon son frère, au contraire, il s'agirait d'une voix qui s'était diffusée parmi les gens qui considéraient Raymond comme un prophète. Probablement cette voix était déjà répandue au moment de la mort de Raymond, puisque Mathias nous a dit qu'il s'est opposé personnellement à ceux qui insistaient pour ne pas enterrer le corps du défunt.

Les funérailles auraient déclenché un dernier « pèlerinage » vers Lioua : les gens accourus pour participer à la place mortuaire pour participer à la cérémonie occupaient toute la concession autour de la grande maison du prophète, en causant des problèmes à la circulation le long de la route qui traverse le village[654]. Comme nous l'avons déjà écrit, sur le tombeau de Ngoutidé une date est presque effacée par les intempéries. Les témoins que nous avons interviewés nous ont fourni des dates contrastantes (allant du début à la fin du XX siècle). Dans nos recherches d'archive en Centrafrique et en Europe nous n'avons pu retracer de renseignements plus précis. En suivant les souvenirs du Père Sénéchal, Ngoutidé serait mort entre 1992 et 1993. Nous retenons ces dates comme les plus probables pour situer le décès du prophète banda.

Lorsque Raymond mourut, le récit de l'« événement Ngoutidé » circulait dans la Ouaka depuis des décennies.

---

[651] Selon Mathias, Marguerite (qui entretemps est devenue sa femme) aurait parlé à Raymond dans la langue « mystique » du prophète, ce qui l'aurait immédiatement calmé.
[652] Information recueillie au village Kada le 5, 6 et 7 avril 2006, à Lioua le 23 juin 2007.
[653] Propos recueillis à Lioua le 23 juin 2007, en l'absence de Mathias Ngoapouguinagou.
[654] D'après les souvenirs de M. Frameau (Bambari, juin 2008).

44. et 45.

Monsieur Gonemba-Obal Raymond, Capitaine du Club vélocipédique de Bambari, reçoit la Médaille de Bronze du Mérite Sportif le 12 juin 1972

Attestation conservée dans la maison du prophète Ngoutidé au village Lioua

CHAPITRE VIII

Le scandale de la conversion

I. La biographie de Ngoutidé : la construction du canevas

En évoquant les « voix » différentes qui relatent l'histoire de Ngoutidé nous avons voulu souligner que la vie du prophète est entourée de légendes. Aujourd'hui, sa conversion et sa prédication font l'objet d'un récit structuré autour d'un canevas fixe – celui même qui constitue le sujet du conte « N'Goutédé, l'illuminé de Lioua », publié en France à la fin des années 70. D'après les indications de Faustin Ipeko-Etomane, ce récit aurait été recueilli entre Ippy et Bria lors d'une compétition de conteurs[655] : chaque participant ayant proposé un récit celui sur Ngoutidé fut retenu, avec d'autres légendes dont les protagonistes sont des animaux parlants. À la fin des années 70, donc, le prophète banda était déjà le protagoniste d'un conte moralisateur, organisé autour de trois événements qui transfigurent une existence certainement extraordinaire dans un destin : la maladie et la guérison inattendue, la lutte contre les « fétiches », les succès dans les compétitions de vélo.

Marc Augé et Jean-Paul Colleyn ont attiré l'attention sur la dimension « construite » des histoires de vie des prophètes. À propos du prophète Odjo de Côte d'Ivoire ils écrivent : « comme avec d'autres prophètes, la difficulté tient (...) au fait que l'on a affaire à un personnage déjà construit, construit autour de quelques faits saillants auxquels il confère un sens irrécusable et définitif. Pour que, très littéralement, sa vie ait un sens, il faut qu'elle ait un avant et un après, qu'elle s'organise autour d'événements décisifs et de révélations » (Augé et Colleyn, 1990 : 21).

Dans le cas de Ngoutidé aussi, la dimension construite des récits biographiques est particulièrement marquée. Nous avons longtemps douté de l'existence historique du prophète. Ce n'est qu'en allant à Lioua et en parlant avec les familiers de Raymond que nous nous sommes convaincus de la nécessité de revoir notre position. Le conte publié par Ipeko-Etomane, le fait que certains témoins situent les événements entre la fin du XIX et le début du

[655] « Les légendes que nous rapportons ici ont été retenues lors d'une compétition de conteurs organisée en 1975 à N'Goboudo, un hameau de la sous-préfecture d'Ippy, sur la route de Bria. À cette occasion plus de trente concurrents venant de quinze villages se sont affrontés pendant cinq nuits » (Ipeko-Etomane, 1979 : 7). Ce détail démontre aussi la diffusion rapide de la légende de Ngoutidé : selon Wiel Eggen, dans les années 70 Ngoutidé n'était guère connu dans la région d'Ippy (communication personnelle, 6 août 2009).

XX siècle, la « codification » des récits que nous avons écoutés dans des régions éloignées les unes des autres, laissent entrevoir la possibilité d'un « bricolage » entre des aspects historiques et des aspirations actuelles, résumées aujourd'hui dans un récit « exemplaire » de conversion.

Dans notre perspective, le protagoniste de ce récit de conversion est moins une figure historique précise qu'un « personnage prophétique » qui agit dans le scénario classique où – après la maladie assimilée à un état de mort et la guérison « miraculeuse » – il se déplace d'un village à l'autre en brûlant les fétiches (Mary, 2000 : 83). À l'intérieur de ce scénario, Ngoutidé, en tant que « personnage », répète un canevas qui le rapproche d'autres trajectoires prophétiques africaines. Par rapport à ces dernières, cependant, son histoire présente des similitudes et des différences importantes.

II. Ngoutidé et les prophètes de l'Afrique contemporaine

Sans prétendre d'épuiser les nombreuses trajectoires prophétiques africaines, les formules conventionnelles que nous avons enregistrées – « prophète banda international » et « le plus grand des Banda » – rendent nécessaires des précisions sur la figure de Ngoutidé dans son rapport aux nombreuses traditions prophétiques d'Afrique contemporaine.

Nous savons que Ngoutidé n'a pas prononcé des prophéties sur les temps à venir, il n'a pas donné lieu à un « ngoutidisme »[656]. Il n'a pas joué le rôle de prophète guérisseur – sauf selon les opinions isolées d'un missionnaire catholique à Bakala et d'un habitant de Lioua, citées plus haut. L'histoire de Ngoutidé est à toutes fins utiles une *conversion career* qui n'a jamais donné lieu à un mouvement organisé ou à des successeurs s'inspirant ouvertement du prophète. Eggen a écrit dans les années 70 que le travail de Ngoutidé se limitait expressément à détruire les « fétiches » de la population de la Ouaka. L'insistance de nos interlocuteurs sur les *ayo* de Ngakola, ainsi que les descriptions des pèlerinages vers les lieux où Ngoutidé prêchait, contribuent à préciser les contours d'un personnage dont la première préoccupation était la lutte contre les cultes traditionnels et les interdits alimentaires – qu'il assimilait certainement au « fétichisme » et, peut-être, à la sorcellerie aussi. Dans ce sens, au moment de sa guérison, Raymond s'inscrivait dans l'héritage d'autres traditions prophétiques africaines, dont l'écho pourrait avoir rejoint la population de la Ouaka dans les

[656] Ce n'est que le conte publié par Ipeko-Etomane qui définit les évènements des années 60 du « ngoutidisme » : « La petite croix de bois fit du chemin et le N'Goutédisme se vulgarisa dans toute la Ouaka en un temps record » (1979 : 11).

années 60, et de celles judéo-chrétiennes, dont les récits ont été introduits dans la région avec la prédication missionnaire. De nombreux détails et des formules auxquels nos interlocuteurs ont recours semblent en effet fonctionnels à ces rapprochements. Si Ngoutidé est explicitement défini « prophète banda » ou « le plus grand des banda », ceci paraît une revendication identitaire de la part de la population – qui proclame avec insistance l'importance d'une figure prophétique spécifiquement banda.

Considérons ici le don de la glossolalie. Dans l'expérience de Ngoutidé aussi la référence à la langue demeure importante. Nous avons vu plus haut que le prophète parlait une langue mystérieuse – que son frère a défini avec nous comme « de l'hébreu ». Sa dernière femme, Marguerite, nous a raconté que lors de la dernière « folie » de son mari, peu de temps avant son décès, elle réussit à le calmer en lui parlant dans sa langue, dont elle avait appris quelques mots. Les récits biographiques concordent sur ce détail : lors de sa mission le prophète parlait de temps en temps dans cette langue mystérieuse, qu'il était le seul à maîtriser. Il s'en servait dans sa lutte contre les « fétiches », pour s'approcher des *bada* et des initiés au culte *semalì*. En outre, il aurait continué à s'en servir même après la fin de sa mission : ainsi, il appelait communément le pain « sordang » et l'eau « épiscopat rural ».

Considérons aussi la maladie et la guérison, la prédication itinérante et, surtout, la « persécution » dont le prophète aurait souffert. Il est possible que l'écho de l'arrestation et la déportation du prophète Simon Kimbangu au Congo belge a rejoint les régions banda en République centrafricaine. À la suite de ses activités prophétiques – qui prévoyaient expressément des guérisons et qui furent entravées par l'administration coloniale – Kimbangu fut arrêté, poursuivi en justice et emprisonné de 1921 jusqu'à sa mort en 1951. Dans cette hypothèse – qui, faute d'informations fiables sur Ngoutidé et sa mission, demeure telle – l'« événement » Kimbangu aurait influencé la structure des récits sur le prophète banda[657]. De ce point de vue, les détails manifestement inventés (comme la seringue pleine d'eau et la croix envoyée à Rome) ne font que renforcer l'inscription de Raymond dans l'histoire des prophétismes africains – en permettant au protagoniste de ces événements de franchir les étapes (*in primis* la persécution) qui devraient sanctionner la sacralité de son parcours : « pour que, très littéralement, sa vie ait un sens », comme Augé et Colleyn écrivent[658]. Bien

[657] Wiel Eggen se souvient d'une discussion qu'il eut dans les années 70 à Bambari avec un instituteur, au sujet de Ngoutidé : « Elle montrait que les anciens hésitaient à propos du Prophète, dont on ne savait que vaguement ce qu'il voulait établir après avoir arrêté ces initiations [en brousse]. Il y en avait quelques-uns qui prévoyaient une sorte d'Église que l'on connaissait bien de l'autre coté (au Zaïre) » (communication personnelle, 17 août 2009).

[658] Le détail de la grande maison « en dur » qui apparaîtra au village Lioua sous l'impulsion de Ngoutidé n'est pas secondaire. Vers 1885-1886, le prophète Harris du Libéria bâtit une grande maison selon le style occidental

sûr, ces détails expriment une analogie entre Raymond et d'autres prophétismes qui doit être interrogée au niveau du contenu de sa prédication : ici, les différences et les particularités de Ngoutidé se font importantes.

À la différence des « protoprophètes » comme Harris et Kimbangu, dont l'entreprise comportait « une dimension messianique ou millénariste incontestable », comme André Mary écrit, « (...) les petits prophètes qui ont suivi se livrent, en fait, à un travail syncrétique élaboré, puisant dans les ressources d'identification du prophète messager des temps nouveaux tout en s'installant prudemment à leur compte comme prophète-guérisseur ou prophète-fondateur de culte » (1993 : 621). Dans son « travail syncrétique élaboré », Ngoutidé, tout en rompant avec les voies de l'initiation aux cultes traditionnels (Mary, 1998 : 191), ne s'est pas proposé comme fondateur d'un culte ; en outre, nous avons précédemment discuté les limites d'une interprétation de sa figure comme d'un prophète-guérisseur. Cela ne signifie pas que l'appellation « prophète » est impropre dans le cas de Ngoutidé – d'autant plus que la population de la Ouaka revendique, non sans polémique, la « bandaïté » de son propre prophète. Comme Pierre-Joseph Laurent et André Mary écrivent à propos d'autres figures de l'Afrique contemporaine : « On aurait bien tort, en regard d'un idéal-type judéo-chrétien (qui n'a d'ailleurs rien d'univoque), d'y voir de faux prophètes ou des prophètes ratés, car leur prétention à concurrencer sur leur propre terrain, aussi bien les pouvoirs des grands initiés ou des devins guérisseurs que l'autorité des prêtres ou les charismes des pasteurs, a contribué à forger un personnage à la fois original et parfaitement banal de la scène africaine » (2001 : 310). De ce fait, une conséquence majeure se dégage.

Comme Mary le dit à propos des « petits prophètes » qui ont suivi « la première génération du prophétisme africain, les protoprophètes (Harris [du Libéria], Kimbangu [du Congo belge]) » (1993 : 621), ainsi Ngoutidé n'apparaît lui non plus comme une figure subversive et de contestation. À la distance des lectures weberiennes des prophétismes en termes de situations de crise, ces figures prophétiques apparaissent davantage comme les sujets d'un « travail syncrétique qui associe de façon troublante le cumul ambigu des légitimités et la dialectisation des catégories du pouvoir » (ibid.). « Avec le recul », continue André Mary, « il apparaît que l'idéologie du charisme prophétique a surtout permis à certaines personnes (à de nouveau professionnels de la religion) de se bricoler *une légitimité*

– le symbole d'une identification et de l'appropriation des valeurs occidentales (Shank, 1999 : 60). Même si la distance géographique et chronologique ne nous permet pas d'affirmer une influence du harrisme sur la trajectoire de Ngoutidé, c'est la signification du geste qui est surtout importante. Cette appropriation des valeurs occidentales – représentée par la matérialité d'une maison qui se distingue des autres et qui semble les dominer dans un petit village comme Lioua – semble particulièrement marquée dans l'expérience du prophète banda qui, rappelons-le, prêchait et détruisait les fétiches en se référant explicitement au catholicisme.

d'emprunt qui les place en situation de concurrence non seulement par rapport au prêtre-missionnaire mais également par rapport au chef, devin-guérisseur ou contre sorcier » (ibid. ; nous soulignons). Ngoutidé se distingue non seulement des « protoprophètes » cités par Mary, mais surtout du seul prophète oubanguien dont la renommée ait dépassé sa région d'origine : Karnu, l'inspirateur de la révolte « anti-coloniale » Kongo Wara qui secoua le pays Gbaya entre 1928 et 1931 (et, de là, de larges parties du Cameroun, Tchad et Moyen-Congo). Karnu est certainement l'un des objectifs de la « revendication » exprimée avec insistance dans la formule (qui sonne presque comme un oxymoron) de « prophète banda international ». Le prophète gbaya (de son vrai nom, Barka Ngainoumbey) est l'un des nombreux personnages oubanguiens, et puis centrafricains, à propos desquels la légende et la glorification rétrospective se sont substituées aux données historiques. Thomas O'Toole critique les interprétations qui ont fait de l'insurrection Kongo Wara un mouvement de résistance d'un peuple opprimé (les Gbaya) contre la violence de ses oppresseurs coloniaux (1984 : 330). D'un côté, les versions officielles de l'Administration servirent à la (violence de la) pacification coloniale, en décrivant Kongo Wara comme « a massive, armed revolt directed by frantic adherents of a demented prophet » (ibid. : 338) ; de l'autre, l'imaginaire centrafricain a certainement « agi » la figure du résistant anticolonial en faisant de Karnu un *gbaya sorcerer* capable de survivre aux coups de fusil et de s'opposer efficacement à la puissance des Blancs. En revanche, O'Toole a montré que Kongo Wara fut moins un mouvement centralisé et organisé autour de la figure charismatique de Karnu, qu'une longue série de réponses éparpillées à l'hostilité des colons européens et à des tensions plus vieilles entre les groupes Gbaya et les trafiquants musulmans.

Ngoutidé, tout comme Karnu, est un personnage « construit » *a posteriori*, par les aspirations et les leurres des populations qui ont relaté leur « légende ». Dans ce sens, le travail syncrétique qui a opéré dans la construction du « personnage » Ngoutidé doit certainement beaucoup au rapprochement avec d'autres trajectoires prophétiques : celle de Simon Kimbangu au Congo, pour ce qui concerne la persécution de la part des pouvoirs institués par les Blancs, celle des figures *à la* Harris par rapport à la lutte contre les fétiches et les cultes traditionnels, celle de Karnu pour la revendication identitaire que la population associe à la glorification du « plus grand des Banda ». Dans l'insistance sur la « bandaïté » de Raymond nous reconnaissons la revendication d'une population qui – en se situant dans un espace d'exclusion géographique et politique qui se reflète dans l'*imaginative geography* du *market of sorcery* – procède depuis quarante ans à la glorification de son propre prophète, dont la renommée ne serait pas moins « internationale » que celle de Karnu des « voisins » Gbaya ou de Simon Kimbangu des congolais.

Mais, comment est-ce que Raymond est arrivé à s'inscrire dans le sillage de Karnu et d'autres figures prophétiques ? Autrement dit, comment est-ce qu'au lendemain de l'Indépendance un jeune homme banda, orphelin de père et ayant lui-même perdu son premier enfant avant la naissance, employé comme manœuvre des Transports Publics sur une route secondaire au cœur de la Ouaka, n'ayant jamais « fait l'Église », et étant affecté par une maladie qui le laisse dans un état de prostration aiguë et de silence, voire de paralysie, a pu condenser dans son propre parcours de guérison et de conversion de multiples influences – dont celle d'un prophète gbaya ayant vécu trente ans plus tôt de l'autre côté du pays ?

L'une des réponses réside dans le rapport strict qui lia le futur Président, Barthélémy Boganda, aux populations de la Ouaka.

III. Le « charisme » de Barthélémy Boganda

On se souviendra ici des mots – cités dans le Chapitre II – avec lesquels le Général Bozizé retraçait sa pérégrination et la « lointaine » origine de son pouvoir dans un interview à l'hebdomadaire *Jeune Afrique*. Nous avons interprété ce type de discours comme un exemple de « l'imaginaire de pérégrination » qui ouvre à la considération du lien entre sorcellerie et politique en Afrique équatoriale. Cet idiome est loin d'être une innovation récente dans le registre du politique centrafricain. Au contraire, dans ces phrases résonne l'écho d'une histoire longue qui – *via* la période de l'Empire Centrafricain de Bokassa – remonte jusqu'à la figure inaugurale de Barthélemy Boganda.

La personnalité de Boganda – premier prêtre oubanguien, fondateur du *Mouvement pour l'Évolution Sociale de l'Afrique Noire* (MESAN), grand conseiller de l'AEF, premier Président de Centrafrique – s'avère bien plus complexe que ce que la rhétorique politique banguissoise a voulu reconnaître en glorifiant le « père de la nation » après sa mort prématurée. En effet, nous proposons ici un parallélisme entre le prophète Ngoutidé et Boganda, et nous soutenons le rôle crucial joué par ces deux figures dans la production de la « rhétorique de la dépossession » qui nourrit l'imaginaire de la sorcellerie banda. Boganda et Ngoutidé sont d'ailleurs liés à Karnu par un destin commun, qui en a fait l'objet à la fois d'une mystification et d'une mythification. Parallèlement, nous allons montrer que le problème de la coexistence de cadres différents de légitimité politique – dont celui du « surnaturel » – n'était pas étranger aux préoccupations de Boganda. La méconnaissance de ces aspects – due à la fois à des stratégies politiques précises de glorification rétrospective et à

une littérature scientifique peu nombreuse – a produit des effets pervers sur la façon dont la figure de Boganda est communément abordée en Centrafrique.

Le 29 mars 1959 Barthélemy Boganda mourait dans l'explosion de l'avion qui le ramenait à Bangui, après une courte tournée dans le sud-ouest du pays. Trois mois auparavant, le 6 décembre 1958, en tant que Président de la République centrafricaine il avait présenté son gouvernement. Le professeur Abel Goumba, ministre des Finances et du Plan, et David Dacko, ministre de l'Intérieur, qui succédera à Boganda à la tête du pays, en faisaient partie (Kalck, 1995 : 183).

On se souviendra ici de ce que nous avons écrit dans le Premier chapitre à propos de la mythification de la figure de Boganda, qui commença au moment de sa mort. Dans son allocution aux obsèques de Boganda, le 3 avril 1959, Abel Goumba dit : « Imprégné d'une connaissance profonde de la civilisation occidentale et chrétienne, mais ne reniant pas pour autant la vieille éducation africaine que l'on reçoit au village des anciens du clan, [Boganda] il était arrivé à la synthèse parfaite entre la vieille sagesse africaine et la culture latine. Le délicat problème résultant du conflit entre deux civilisations reçues par une même personne ne s'est jamais posé à lui… » (Goumba, 2006 : 195). En réalité, ce problème a été toujours au cœur des préoccupations de Boganda, et notamment dans la période où – en tant que premier prêtre oubanguien – il séjournait parmi les Banda. Nous avons vu que dans ces années 1941-1946, l'abbé prônait le « perfectionnement » du peuple banda – en contribuant à forger l'un des stéréotypes dont la force performative a alimenté l'imaginaire de la sorcellerie de cette population. Dans le *Journal de Grimari* – rédigé par Boganda du 5 février 1943 au 31 août 1944 – dans les mêmes pages où il proposa sa définition du *semalì* comme d'une « monstruosité », nous lisons : « Civilisation chrétienne et coutumes indigènes : voilà deux contradictions, à mon avis, moi qui suis indigène [Boganda était né a Bobangui, en pays ngbaka] ; coutumes indigènes signifient religion car tout ce que fait l'indigène est acte de religion et sa religion c'est le fétichisme, coutume indigène c'est l'anthropophagie, coutume indigène c'est l'esclavage »[659].

La correspondance de Boganda – que nous avons citée à plusieurs reprises[660] – démontre qu'à Bambari l'abbé s'adonnait à la destruction des « fétiches » cachés dans la brousse. M. Frameau, qui était lié à Ngoutidé par un rapport de cousinage, fut parmi les enfants qui accompagnèrent l'abbé Boganda à la recherche des « monstruosités » du

[659] *Journal de Grimari*, 24 février 1943, AGCdSE, Fond De Banville, chemise 46.11.
[660] Lire surtout la lettre manuscrite à Mgr Grandin, Bambari le 16 juin 1942. AGCdSE, Fond De Banville, chemise 45.11.

semali[661]. Dans les mêmes années, le jeune Raymond Gonemba-Obal, âgé de 6 ans, résidait dans le chef lieu de la Ouaka. Bien avant de devenir le « prophète banda », il aurait pu écouter Boganda prêcher ou participer à quelques-unes des « tournées pour la destruction des fétiches » organisées par le futur Président de Centrafrique.

Onze ans après avoir quitté la Ouaka, le 5 octobre 1957, Boganda parlait à l'Assemblée Territoriale de l'Oubangui : il prenait la parole pour défendre les principes inspirateurs de la « loi-cadre », menacés par les initiatives de l'un de ses adversaires politiques, Roger Guérillot : « Monsieur le Ministre des Affaires Administratives [R. Guérillot], on ne doit jamais réveiller un chat qui dort. Un journal colonialiste a publié le mois dernier un article dans lequel il est dit en toutes lettres : « Le malin » c'est-à-dire le démon qui semblait avoir quitté Boganda, l'a repris ». Je suis donc un possédé et je le reconnais. Des fonctionnaires de la rue Oudinot m'ont traité « d'anté-Christ ». Anté-Christ, ils ne savent pas eux-mêmes ce que cela signifie (…). Je suis donc un possédé et je m'en félicite car c'est là ma force. Mais toute la question est de savoir quel est l'esprit qui me possède (…). Je suis possédé, hanté par l'esprit de celui qui a déclaré : « On reconnaîtra que vous êtes mes disciples quand vous vous aimerez les uns les autres ». Je suis hanté par l'esprit des Français de 1789 qui ont proclamé Liberté-Égalité-Fraternité. Je suis hanté par l'esprit des Pères de l'Église qui ont déclaré : « *Omnes pariter nascuntur – Omnes et egaliter moriuntur* »[662]. Ici, à l'occasion d'un débat crucial pour la définition des transferts de responsabilités politiques et administratives qui précédèrent l'Indépendance, Boganda joue le double registre du surnaturel de façon démystifiante : l'évocation de la possession, l'antichristianisme, le démon (de la « sauvagerie », nous pouvons présumer) qui le hanterait sont les accusations qui lui viennent de cette même civilisation (la « rue Oudinot »[663]) qui a fait de l'égalité – dont Boganda, ancien prêtre catholique, rappelle la double acception laïque et religieuse – l'un de ses principes constitutifs. Si, vis-à-vis « du haut », Boganda pouvait retourner ces arguments contre ses adversaires politiques, la façon dont il jouait le registre du surnaturel face à l'électorat centrafricain était bien différente. En termes politiques, Boganda était obligé de

[661] D'après ses souvenirs, M. Frameau avait connu Boganda une première fois à Bambari en 1942. À l'époque, ils étaient douze « scouts » qui, pendant la période des congés scolaires, accompagnaient l'abbé dans ses tournées d'évangélisation en brousse (entretien recueilli à Bambari, le 28 juin 2008). Pour plus de renseignements sur les rapports entre Ngoutidé, M. Frameau, le Président Boganda et d'autres figures évoquées tout au long de notre étude, nous renvoyons aux détails cités dans la *Conclusion*.

[662] L'intégrité de ce texte est généralement connue sous le titre *Enfin, on décolonise… Par Barthélemy Boganda, Député Maire de Bangui, Président du Grand Conseil de l'AEF*. C'est en effet avec ce titre qu'il apparaît dans la « Bibliographie Centrafricaine » du Père Ghislain de Banville (1991), où on lit qu'il a été imprimé en 1958 à Brazzaville. Nous avons consulté la version déposée dans les AGCdSE, Fond de Banville, document nº 45-6. Des extraits de ce discours sont présents aussi dans Kalck (1995).

[663] Ex Ministère français des Colonies, puis de la France d'Outre-Mer, enfin des D.O.M. – T.O.M.

suivre une autre stratégie : il devait désormais s'adresser à un corps électoral hétérogène. Les lois gaullistes de l'après-guerre avaient sollicité la société centrafricaine à constituer un corps électoral pour l'élection d'un député à l'Assemblée Nationale et l'élection de conseillers représentatifs à l'Assemblée Territoriale. Parmi les électeurs, il y avait : les « notables évolués », les membres des assemblées locales, d'associations coopératives ou syndicats, de conseils d'administration, fonctionnaires, agents, titulaires de diplômes équivalents aux C.E.P., ministres des cultes, chefs de canton et chefs de village, militaires (de Dampierre, 1967 : 574). En 1952, le corps électoral avait été élargi : il comptait désormais les chefs de ménage, les mères de deux enfants, les titulaires de pensions (ibid. : 575). Parallèlement, le pouvoir politique de la chefferie traditionnelle se réduisait considérablement : aux élections législatives de 1951 et aux élections territoriales de 1952 les chefs s'opposèrent à Boganda, dans le vain espoir de contrecarrer son action réputée radicale, mais leur influence s'estompa rapidement par la suite (M'Bokolo, 1981 : 395-396). Éric de Dampierre a analysé cet « affrontement » politique entre les chefs traditionnels et Boganda aux élections territoriales de 1952 dans les termes weberiens de « charisme » : « Ces élections (…) elles mettent en scène, avant tout, un leader prestigieux aux yeux des Africains qui, à la différence des prophètes et des messies, a choisi des voies terrestres et légales pour se faire reconnaître de ses fidèles. Lorsque ce leader se heurte à des chefs traditionnels, l'issue du combat est douteuse. Car, dans le Haut-Oubangui, les chefs coutumiers sont les héritiers directs de conquérants dont l'habilité politique renforçait l'auréole de tradition que leur accordait le peuple (…). Mais le député se refusera à accorder l'auréole du sacré à la puissance du chef traditionnel » (1967 : 576). En revanche, face à un autre leader charismatique, Boganda adopte une stratégie diverse : « Quand le leader par contre se heurte à une autre autorité de type charismatique, il cherchera à détruire le charisme de son rival. Un des traits qui définissent le charisme est l'aspiration au monopole. Ceci explique la résonance particulière de la campagne de M. Boganda lors des élections législatives, entièrement articulée sur la personne du général de Gaulle : « De Gaulle, c'est la guerre, les années de guerre où les Africains étaient obligés d'aller récolter le caoutchouc sous le coups de chicotte » ; ainsi conclut de Dampierre : « Il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, ou un seul prophète (…). Et *quand le prophète est un enfant du pays, il peut faire bonne figure devant la tradition, à condition de ne pas la heurter de front. Un tel charisme porte à la Présidence* » (ibid. : 576-577 ; nous soulignons).

L'évocation, de la part d'Éric de Dampierre, du charisme de Boganda est loin d'être accidentelle. Au contraire, ce dernier s'appuya à maintes reprises sur le souvenir du prophète Karnu : « Boganda explicitly, if rather cryptically, did refer to the Karnu narrative and

attempted to use the Kongo Wara story as a means to garner Gbaya support » (O'Toole, 1984 : 341 ; voir aussi Nzabakomada-Yakoma, 1986 : 178). Jean-Dominique Pénel écrit : « La véracité des révélations de [André] Gide (reprenant en écho la dénonciation antérieure de René Maran) allait trouver pleinement confirmation dans les événements qui secouèrent tout l'Ouest de l'Oubangui-Chari de 1928 à 1930, et qui provoquèrent la plus grande révolte de toute l'histoire de l'AEF. Ce vaste soulèvement déclenché par Karinou, est communément appelé « guerre du Kongo-Warra », à laquelle Boganda fera plusieurs fois allusions plus tard » (1995 : 22). Pierre Kalck a reconstruit les effets que la publication du Voyage au Congo et le début de Kongo Wara eurent sur le jeune Boganda (1995 : 50-52).

L'enchevêtrement entre ces évènements historiques, leurs protagonistes et les multiples significations – politiques et « mystiques » – qui leur sont attribuées, se reflète dans la façon dont le « personnage » Ngoutidé a été construit et dans le souvenir et de sa lutte acharnée contre les symboles de l'ancienne religion banda.

IV. L'invention des figures mystiques : de Baram Bakie à Karnu, de Boganda à Ngoutidé

L'hypothèse d'une rencontre, à Bambari, entre le jeune Raymond Gonemba-Obal (âgé de cinq ou six ans) et Barthélémy Boganda, dans la première moitié des années 40, demeure telle – faute de documents et de renseignements plus précis sur les premières années de vie du prophète et sur la période que le Président passa dans la Ouaka. Cette hypothèse est, selon nous, légitime : elle sera reprise dans la *Conclusion* de cette étude. Ici, nous tenons à présenter d'autres éléments qui peuvent renforcer notre rapprochement entre la figure de Ngoutidé et le Président Boganda.

L'écho de Kongo Wara rejoignit certainement Boganda qui, en 1931, complétait son éducation à Bangui et amorçait des études de philosophie et de théologie (Pénel, 1995 : 21-22). Kongo Wara, et la figure prophétique de Karnu, ont fait rapidement l'objet d'une mystification, participant à la création d'une mythologie oubanguienne anti-coloniale. Thomas O'Toole écrit : « What Kongo Wara did create was a myth of resistance which still has repercussions for the political future of the Central African Republic » (1984 : 338). L'auteur se réfère explicitement aux usages politiques que Boganda fit de l'image de Karnu – dans le cadre d'un affrontement politique dont É. de Dampierre a souligné la dimension charismatique, habilement maîtrisée par Boganda. Par ailleurs, Kongo Wara date d'une époque postérieure à la publication du *Voyage au Congo* de Gide. L'écrivain français avait eu

connaissance des rapports militaires – déjà parcourus par Brazza au début du siècle (Kalck, 1992 : 181) – qui dénonçaient « l'affolement » de la population oubanguienne et particulièrement des Manja qui, avec les Banda voisins, avaient fourni l'essentiel des porteurs de la mission d'Émile Gentil (ibid. : 179). Dès lors, les Manja s'organisèrent, en déclenchant une importante résistance armée, tout en affrontant aussi l'hostilité des groupes banda (ibid. : 179-183). Le scandale Gaud et Toqué eut lieu le 14 juillet 1903. Dans ces mêmes années, les groupes banda établis dans la Ouaka devaient faire face au danger représenté par Baram Bakie. Ce dernier agit comme un « sultan » local, entretenant des rapports avec les concessionnaires et n'hésitant pas à razzier parmi les groupes banda de la Ouaka. Cependant, nous l'avons vu dans le Premier chapitre, Baram Bakie devint à son tour un symbole de la résistance anti-coloniale, un « faux mythe » construit exprès sur la base d'un double intérêt : celui des administrateurs, qui purent se libérer d'un obstacle sérieux en faisant valoir la nécessité de réprimer une révolte violente et, secondairement, celui d'une population prête à « forger » ses propres mythes et symboles. Peu de temps après le passage à Bambari d'André Gide – qui esquissa avec amertume l'appauvrissement des danses traditionnelles des Banda Dakpwas – Barthélémy Boganda rejoignait le chef-lieu de la Ouaka et Raymond Gonemba-Obal naissait non loin de Kouango. Entre les années de Baram Bakie et le passage d'André Gide, le travail des premiers missionnaires catholiques avait abouti à la construction de la Mission de Bambari – et aux débuts de cet *encounter* dont nous avons analysé les effets « paroxystiques ». Au moment où Boganda arriva à Bambari, le stéréotype mis en place par la dérision des croyances locales agissait déjà dans l'imaginaire banda : les dignitaires des cultes que les missionnaires définissaient comme « fétichistes », étaient progressivement rapprochés aux figures imaginaires d'un monde obscur, agissant sur le fond des dichotomies manichéistes introduites avec la religion catholique. Les protagonistes de ce travail syncrétique apparaissent dans les souvenirs du Père Tisserant – à partir des Blancs, les « fils de Badagui » (l'esprit des eaux qui « nous donnait à profusion les choses que nous, Blancs, nous amenions avec nous »), en passant par le Dieu banda « Eré, presque Héré » et « le mieux doué des internes », jusqu'à « la question de l'õndro » et à l'Administrateur colonial qui mérita une courte leçon sur la sorcellerie banda[664].

Cependant, Barthélémy Boganda se différencia de ses prédécesseurs dans la Ouaka. Ses idées, et sa réprobation pour les rapports stricts entre les Spiritains et les Administrateurs coloniaux, aboutirent à une fracture qui marqua le début de sa carrière politique. D'ailleurs, une différence plus petite s'étale entre les figures « inaugurales » de Daigre et Tisserant et

[664] Cf. p. 92.

celle de Boganda. Tandis que les deux premiers traversaient la brousse de la Ouaka en vélo, le dernier put profiter d'une motocyclette, avec laquelle il parcourait la région banda en détruisant les fétiches de Ngakola. Le cousin de Raymond, Jean-Pierre Frameau – qui était un peu plus âgé, étant né en 1930 – participa à ces tournées ; peut-être, le futur prophète banda, qui logeait non loin de la cathédrale de Bambari, était présent lui aussi. Quoi qu'il en soit, le paternalisme – le chemin qui amène aux stéréotypes en sous-estimant leur force performative – empêcha Boganda de s'arrêter sur l'un des sobriquets que la population banda lui avait attribué : *morou*, « la panthère »[665]. Seul un homme capable de maîtriser la même *powerful knowledge of sorcery* des « féticheurs » *semalì* (selon la formule de Tamara Giles-Vernick) pouvait prétendre de détruire leurs *bada*, les *uzu ayo* de Ngakola, les objets cultuels dont les griffes de panthère avec lesquelles ils exécutaient leurs victimes. Selon Daigre, on se rappellera, la croyance à l'*õndro* était à rapprocher d'une autre « superstition (...) qui reconnaît à l'un ou l'autre individu la puissance magique de se changer en panthère ». En ce début d'année 1942, en outre, l'abbé manquait d'instruments pour imposer l'*authority of truth* de sa religion : les petites médailles et les croix avec lesquelles il aurait voulu remplacer les fétiches qu'il enlevait aux Banda sur la route d'Alindao.

Lorsque Raymond tomba malade, et pendant les années qu'il passa paralysé, un phénomène important se produisit. Boganda – qui avait abandonné la Ouaka et la soutane – était devenu l'objet d'une mythification, tout comme Karnou et, bien avant, le « faux résistant » Baram Bakie. Les mots avec lesquels Jean-Dominique Pénel résume ce processus ne peuvent que rappeler ceux de Thomas O'Toole à propos de Kongo Wara et du prophète gbaya : « L'ampleur de la référence collective à Boganda, en République Centrafricaine, ne manque pas de frapper l'observateur étranger (...) Boganda est (...) en RCA une référence obligée, mais une référence vide de son sens originel, c'est-à-dire vidée de son sens premier

[665] Ce détail marque une différence importante par rapport à une autre figure religieuse et politique d'Afrique équatoriale : celle de l'abbé Fulbert Youlou, Président de la République du Congo de 1959 à 1963. En effet, déjà à la fin de l'année 1955, Youlou choisit un « totem animal », le caïman, qui pouvait lui permettre d'être reconnu par des électeurs illettrés, le bulletin de vote devant être marqué par un signe. Florence Bernault écrit : « L'adoption d'un signe (...) soigneusement sélectionné (...) rattachait le candidat aux mythes du folklore local, et permettait aux électeurs de devenir des acteurs politiques à la faveur de la manipulation qu'ils pouvaient exercer sur lui » (1996 : 250) . Le caïman est, bien sûr, un symbole universel de la région équatoriale, comme nous avons vu dans notre étude des cas de sorcellerie : ainsi « une fois au pouvoir Fulbert Youlou emprunta d'autres attributs dans le stock culturel équatorial » (ibid.). « L'aura de Youlou », Bernault continue, « bénéficia grandement de cette connotation magique : prêtre, il était déjà proche de l'au-delà, maître du caïman, il en accapara la puissance sorcière » (ibid. : 251). On retiendra ici le fait qu'en banda « caïman » se dit *morou ngu*, la « panthère d'eau ». Si l'ambiguïté de ces pouvoirs – leur réversibilité – peut être envisageable pour renforcer l'aura et le prestige politiques en Afrique équatoriale, cependant il est possible que Boganda a perçu le risque d'être identifié à une panthère, un animal dont les griffes étaient associées au culte *semalì* qu'il se proposait de combattre. En outre, nous avons vu que déjà dans les années 30 et 40, la perception que la population avait du *semalì* était marquée par une méfiance profonde pour la violence et les méthodes « terrorisantes » des *gbangava*.

parce que les hommes politiques ont (...) transformé, déformé la pensée de Boganda afin de lui faire signifier autre chose que ce qu'il avait dit. Non seulement cet usage n'avait pas besoin de textes ; mieux : il requérait nécessairement leur absence pour avoir les coudées franches » (1995 : 7, 9). Aux obsèques de Boganda, nous l'avons vu, ce processus de mystification était déjà à l'œuvre : les doutes et, même, la violence avec lesquels l'abbé avait abordé les croyances banda, laissaient la place à la glorification de ses hautes capacités de synthèse « entre la vieille sagesse africaine et la culture latine ». D'ailleurs, c'était précisément Boganda qui avait rêvé de la constitution d'une communauté appelée « États-Unis d'Afrique Latine ». Les observations de Pénel se réfèrent à la mystification *post mortem* de Boganda, mais elles s'adaptent aussi à une certaine mythologie développée dès le Président vivant. Revenons brièvement à ses dernières années de vie. Selon la reconstruction de Pierre Kalck (1995 : 186-188), l'accident d'avion dans lequel il perdit la vie avait été précédé par des menaces de mort et – certainement – par une longue campagne d'injures orchestrée dans certains milieux européens de Bangui avec la complicité d'une partie de la presse colonialiste. Lorsque Boganda avait été élu Maire de Bangui, ces milieux se moquèrent de lui en le présentant comme un « sorcier », et en rapportant qu'une foule énorme avait attendu au bords de l'Oubangui que Boganda marche sur les eaux. L'illustration 46 reproduit un article publié dans *France-soir* en 1956 qui résume ces événements, en dressant le portrait de « l'homme qui a porté au Palais Bourbon une brousse naguère cannibale », « car le peuple de la brousse a dans son député une confiance superstitieuse, sans limite »[666]. Ces commentaires trahissent en réalité une certaine inquiétude face au succès d'une figure politique hors norme, qui avait été capable de mener un combat politique sur la base de stratégies différenciées à l'intérieur du pays et à l'étranger, en faisant valoir – parfois *cryptically*, comme O'Toole écrit – son charisme prophétique. Ce détail, par ailleurs, n'échappa pas à P. Kalck, lorsqu'il écrivait à propos de la mort de Boganda : « Faut-il rappeler que, trente années auparavant, Karnou et Bérandjoko, abattus dans la forêt oubanguienne par les forces de l'ordre, étaient eux aussi qualifiés de « sorciers » dans les rapports administratifs et militaires ? » (1995 : 187)[667].

---

[666] Ce reportage, par ailleurs, ne faisait que suivre un article précédent, consacré au « pittoresque abbé Youlou Fulbert ».

[667] « Après la Seconde Guerre Mondiale, ce fut encore dans cette atmosphère que de nombreux leaders africains firent leur entrée sur la scène politique. Kwame N'Krumah de l'ancienne Gold Coast (Ghana), Jomo Kenyata du Kenya et Barthélemy Boganda de l'Oubangui-Chari (R.C.A.) apparurent comme des messies aux yeux de leur peuple. Les légendes populaires et la tradition orale relatives à ces hommes demeurent encore des sujets inexplorés. Barthélemy Boganda, par exemple, se vit attribuer toutes sortes de prouesses et, dans la région de Bouar-Baboua, certains vieillards comparèrent ses pouvoirs à ceux de Karnou ; en mars 1959, au moment de sa disparition, une bonne partie de l'opinion publique croyait en sa résurrection ou en sa prochaine réapparition » (Nzabakomada-Yakoma, 1986 : 178)

C'est donc de cette figure – et de l'« aura un peu mystique qui l'a entouré durant sa vie et après sa mort » (Pénel, 1995 : 7) – que les Centrafricains pleuraient la disparition peu de temps avant l'accès du pays à l'Indépendance. Trois ans plus tard, dans les lieux où autrefois Boganda avait prêché, Raymond Gonemba-Obal se réveilla de sa maladie.

V. Le décès de Marie Zona, le réveil de Raymond Gonemba-Obal

Entre la mort de Boganda, l'accès du pays à l'Indépendance et le réveil de Raymond, un événement mineur se produisit dans la Ouaka : le décès de Marie Zona – une femme âgée qui, elle aussi, détruisait les « fétiches ». Ce personnage demeure obscur : d'après nos recherches, il semble que son action anti-fétichiste n'ait pas dépassé la ville de Bambari et, peut-être, les quartiers autour de la cathédrale St Joseph. Nous pouvons citer maintenant un passage de notre premier entretien à Bambari, avec M. Gonemonzou, en 2005 ; il s'agit de la même occasion pendant laquelle nous avons entendu pour la première fois la description du *semalì* comme une « tricherie » orchestrée par de vieux affamés, « à la santé des naïfs qui s'y laissent prendre » – comme écrivit le Père Daigre:

> « [Les] *semalì* ce sont des gens initiés à Ngakola, oui ce sont des gens initiés pour Ngakola et alors, s'il y a un enfant désobéissant, il faut l'amener au Ngakola. Ngakola va le redresser (...) et bon, on amène la personne là-bas [dans le *bada*], c'est avec les griffes (...) qu'on gratte le dos de l'enfant, et là on lui apprend une autre langue. Cette langue n'est pas parlée par tout le monde, on l'apprend, si bien que le Banda a deux langues, mais l'autre [le *ndeka*] il l'a négligée au détriment du banda courant. Et ça dit beaucoup de choses (...) Moi je n'ai jamais été là pour raconter ce qui se passe là-bas. Je n'ai jamais été initié à ce rite-là, parce que je ne suis pas ancien comme les autres (…) C'est des choses antiques... jadis… et puis c'est ça, avec l'évolution et bien la destruction de ce Ngakola par… une légionnaire, dont le nom c'était Marie… Marie Zona qui allait dans chaque hutte des gens, dans les quartiers, dans les villages. Par exemple, Marie Zona, en tant que femme légionnaire qui parlait beaucoup de Marie, bon elle allait jusqu'à la limite pour détruire les huttes construites au Ngakola et elle enlevait… des idoles ! On fabrique quelque chose en bois et puis on honore ça, on adore ça, hein ! Alors, elle s'est mise à détruire tout. C'était Marie Zona. Et bien, quand un autre était venu, c'était... le nom, je ne me le rappelle pas. Celui-là ramassait

beaucoup de fétiches et il les détruisait. J'ai oublié son nom. J'ai oublié son nom, il faut quelqu'un pour me rappeler son nom »[668]

« Celui-là, qui ramassait et détruisait beaucoup de fétiches » est, de toute évidence, Ngoutidé. Quant à Marie Zona, il s'agit d'une femme appartenant au mouvement catholique de la *Légion de Marie* (d'où la définition de légionnaire) dont le premier présidium fut fondé à Bangui en 1948. Dans le *Journal de Bambari* (*Saint Joseph*), à la date du 24 février 1962 nous avons repéré cette notation : « Décès de Marie Zona. Bonne chrétienne. Elle ramassait dans les cases des (soi-disant) chrétiens les fétiches qu'elle y trouvait, et les rapportait à la Mission. C'est une belle âme qui a paru devant Dieu »[669]. L'auteur de ces mots pourrait être le Père Troupeau, en Centrafrique depuis 1950, qui avait déjà signalé les « bienfaits » de la *Légion* à Bambari : Toso (1994 : 489) écrit que ce Spiritain mentionnait dans ses souvenirs une certaine « Marie Zounaha ». En effet, le Père Ghislain de Banville (1988) cite un document plus long, écrit au mois de mai 1962 par Troupeau lui-même dans lequel nous lisons : « Marie Zounaha était une chrétienne tout ordinaire, vivant seule, déjà âgée et de faible santé, lorsqu'elle s'inscrivit dans la toute première équipe légionnaire de la Mission St. joseph de Bambari (...) en 1954 ».

Marie Zona mourait à Bambari au mois de février 1962. À la fin de l'année, Raymond – qui aurait pu rencontrer cette femme pendant son séjour à Bambari et, plus tard, à Lioua – guérissait de sa paralysie et entamait sa mission de destruction des fétiches.

En se proposant comme des éradicateurs des croyances locales, ces deux figures se sont certainement inspirées de la personnalité charismatique de Barthélémy Boganda et du message des missionnaires qui luttaient contre le *semalì* « en vain depuis plus de cinquante ans »[670]. Entre 1962 et 1966, au lendemain de l'Indépendance centrafricaine, lorsque le pays devait faire face au choc du décès de Boganda, dont la disparition soudaine allait marquer une période d'arrêt dans bien des domaines (Pénel, 1997 : 235), Ngoutidé parcourut les mêmes chemins que le Président centrafricain. Après les débuts dans la région de Kouango, le nouveau prophète se déplaça près de Bambari, il étendit sa mission au triangle compris entre cette dernière ville, Bakala et Grimari, il prêcha le long de l'axe Bambari-Alindao à partir du

---

[668] En 2005, nous ne possédions pas les connaissances pour interpréter les mots et les allusions de notre interlocuteur – d'autant plus qu'il s'agissait ici de l'entretien inaugural de notre *fieldwork*. Pour tout dire, nous entendions alors parler du *semalì* et de Ngakola pour la première fois. Ce n'est que successivement, lorsque nous sommes revenus sur nos cahiers d'enquête, que nous avons découvert – non sans étonnement – que de nombreux arguments qui nous auraient occupés dans les années suivantes étaient déjà esquissés dans cette « introduction » de M. Gonemonzou à la culture et l'histoire banda.

[669] AGCdSE, chemise 5J2.2a, *Journal de Bambari* (*Saint Joseph*), 24 mars 1962.

[670] Ce dernier était l'avis de l'auteur du *Journal de Bakala*, le 31 décembre 1964.

village Lioua où il s'était établi. Comme Daigre et Tisserant au début du siècle, et comme Boganda avec sa plus moderne motocyclette, le prophète banda parcourait la Ouaka en vélo. Ngoutidé, cependant, imagina un système pour contourner le difficile problème du « contentieux matériel » de la conversion – « le sacrifice des anciennes valeurs constitutives des identités, du pouvoir et du prestige contre l'argent et les marchandises, valeurs de Dieu, valeurs productrices du nouveau pouvoir » (Tonda, 2005 : 133) – contre lequel déjà Boganda avait buté dans sa mission. À la différence du futur Président centrafricain, le prophète banda fabriqua lui-même ses croix en bois qu'il laissait à la population en échange des fétiches qu'il brulait publiquement.

Ayant « dénoué » le contentieux matériel de la conversion – en réitérant la logique à la base du fétichisme – , Ngoutidé put compléter et dépasser le travail d'éradication entamé au début du XX siècle par les missionnaires catholiques avec la dérision des coutumes indigènes. Puisqu'il put jouer la réversibilité des *ayo* de Ngakola contre les affiliés au *semalì*, en promouvant « la diabolisation sans appel de toutes les forces traditionnelles du monde africain » (Mary, 2009 : 139), Ngoutidé parvint à la fin des années 60 à la destruction (presque) totale des anciens objets cultuels. En 1967, le conservateur du Musée Boganda ne trouva plus qu'une seule statuette *Yasi Ngakola* à Bakala.

Ainsi, l'« événement Ngoutidé » doit être considéré comme un *diagnostic event* (Moore, 1987 : 730)[671] : derrière le conflit entre un prophète local et les membres d'une puissante association fermée, on aperçoit l'ampleur des transformations socio-culturelles qui affectèrent la société banda au lendemain de l'Indépendance. Dans l'histoire longue des « recompositions culturelles » inaugurées par la rencontre coloniale et par l'opposition missionnaire – la ridiculisation, même – des « fétiches » indigènes, Ngoutidé s'inscrit dans le sillage des ses prédécesseurs – les inconnus, comme Marie Zona, mais aussi les plus illustres, comme Boganda et les premiers missionnaires catholiques. Le prophète réitéra donc « la logique fondamentale qui gouverne les rapports entre le missionnaire et les populations engagées dans un processus d'indigénisation ou de christianisation, c'est-à-dire de dépossession d'eux-mêmes » (Tonda, 2005 : 133).

[671] Selon Sally Falk Moore : « If one has a special interest in the historical problem, are there certain kinds of *events* that should be treated as a preferred form of raw data ? (…) the kind of events that should be privileged is one that reveals ongoing contests and conflits and competitions and the efforts to prevent, suppress, or represse these (…). Yet there are certain kinds of incidents, one might call them « diagnostic events », which have a strong likelihood of exposing such information » (1987 : 30).

A.E.F. où vas-tu ?

Une grande enquête d'André FONTAIN

Après avoir fait le portrait du pittoresque abbé Youlou Fulbert, du député Félix Tchicaya et d'autres leaders politiques d'A.E.F., André Fontain s'entretient aujourd'hui avec Barthélémy Boganda, élu de l'Oubangui-Chari, l'homme qu'a porté au Palais-Bourbon une brousse naguère cannibale.

Dans de précédents articles, notre envoyé spécial a dépeint Brazzaville. Il a décrit les rapports subtils qui régissent noirs et blancs et a étudié le problème des salaires. Il a suivi un chef de district en tournée et a visité le Makoko, roi déchu, et la vieille reine N'Galiforou.

(Voir « France-soir » depuis le 9 septembre.)

1956

Plusieurs milliers de personnes massées sur la rive attendaient que Boganda traverse l'Oubangui en marchant sur les eaux

Car le peuple de la brousse a dans son député une confiance superstitieuse, sans limite

BRAZZAVILLE, septembre.

— **Il y a cinquante ans, vous ne seriez pas arrivé jusqu'ici. Vous seriez passé à la marmite. C'est peut-être mon père qui vous aurait mangé.**

L'homme qui m'accueille ainsi est un parlementaire, député à l'Assemblée Nationale, élu de l'Oubangui-Chari, Barthélémy Boganda.

Ma voiture avait croisé la sienne sur la route, non loin de sa plantation de Bobangui. Il conduisait un pick-up Ford, éclatant de tout son vernis bleu neuf, et marqué E.S.C.A. Nous nous retrouvâmes à sa plantation, à la plantation de l'E.S.C.A. et, tout de suite, il m'expliqua :

— **E.S.C.A., c'est la nourriture latine, et j'en ai fait l' « Entreprise Sociale des Clans Africains ».**

Ce qui me parut être une excellente entrée en matière et un suggestif raccourci de la pensée de Boganda, nourrie au latin de la liturgie catholique et au sang de sa tradition oubanguienne, les deux balançant comme un pendule dans un déconcertant mouvement perpétuel.

Un « rapport dynamite »

J'AVAIS connu son « rapport dynamite » avant de connaître l'homme. C'est en brousse que j'avais découvert ce document. A Bangui, nul ne m'en avait parlé. Au vrai, on ne parle pas beaucoup à Bangui. L'administration consomme son papier, dans les bureaux frais qui sont une cité au-dessus de la cité. Elle est une

Barthélémy BOGANDA 46 ans, est le fondateur du mouvement l'Evolution sociale de l'Afrique noire. Ancien ecclésiastique, il est député de l'Oubangui-Chari depuis 1951.

L'abbé Youlou FULBERT ... malgré l'évêque qui a interdit aux prêtres de se porter candidats.

Jean-Félix TCHICAYA 53 ans, ancien combattant des F.F.L. Membre des deux Assemblées constituantes, député du Moyen-Congo depuis 1946. Apparenté au groupe U.D.S.R.

— **A propos (ce n'était pas à propos), que pensez-vous du rapport de Boganda sur Fort-Crampel ?**

Je me sentis aussitôt coupable d'une grosse incongruité, et qui ferait activer le service du chiffre.

— Vous l'avez ? me demanda-t-on.

— Oui.

— Qui vous l'a donné ?

— Quelqu'un que je ne connais pas. (C'était à moitié vrai).

— Dans ce cas, me dit mon interlocuteur, considérez tout ce que je vous ai dit comme nul. Je vous aurais tenu un tout autre langage si j'avais su que vous possédiez ce document...

Il se reprit pour affirmer :

— ...Document, d'ailleurs, c'est beaucoup dire.

Il faut dire que c'est un rapport de 14 feuillets, fort désagréable pour nous Français, que nous soyons administrateurs ou non.

Il fait état du « mécontentement général et très grave » de la population du district de Fort-Crampel, au nord de Bangui, la terre du coton.

Boganda y fait état de faits de ce genre :

« Le 11 décembre dernier, le chef de village Yassara, du canton Yassarandji, déposait plainte au Parquet de Bangui contre le chef de district de Crampel pour voies de fait.

— Le chef de village Samio, canton Yassarandji, emprisonné, battu, est infirme pour le reste de sa vie. »

« Allez demander à votre gros macaque »

cé, les miliciens, les coups. Dès avant mon élection, j'avais été scandalisé de ce que les missions ne réagissent pas. Prêtre, je protestais, avais des difficultés avec l'administration. L'évêque ne me soutenait pas. Je fus persuadé que les missions faisaient le jeu des colonialistes, elles dont le rôle est de prêcher la fraternité entre tous les Français blancs et noirs. Je ne pouvais plus rester avec elles. Ce n'était pas un conflit de religion, mais un conflit de système. Je reste parfaitement croyant. J'ai fait baptiser mes trois enfants. Mais c'est à cause de ce conflit que j'ai quitté le clergé.

(J'avais vu Mme Boganda, qui fut bien, elle aussi, une raison de quitter le clergé. C'est une blanche, catholique militante, et c'est à la mission, où elle était employée comme secrétaire, que Boganda l'a rencontrée. Il l'a

46.

« ...le peuple de la brousse a dans son député une confiance superstitieuse, sans limite » (*France-Soir*, 1956)

Le portrait de Boganda (à gauche) est montré à côté de celui de l'abbé Fulbert Youlou et de Jean-Félix Tchicaya (au centre et à droite)

VI. Le récit et ses locuteurs, ou le silence des prophètes et la vie des prophéties

À propos des conversions des prophètes africains – et des autres « scènes » qui composent les récits de vie de ces personnages hors norme – Jean-Pierre Dozon a écrit qu'ils fonctionnent comme de « longs récitatifs, où tout paraît obéir à l'ordre de la nécessité, où des épisodes biographiques parfois anodines sont des signes flagrants de [la] vocation » (1995 : 191). Les récits d'origine (la maladie, la guérison, les situations d'épreuve) peuvent être considérés des « miroirs ou des systèmes d'autosuggestion [qui] président à la constitution des prophètes comme personnages » (ibid. : 192). Pour le « personnage prophétique », donc, la répétition du récit est une façon d'obtenir quotidiennement l'adhésion de l'auditoire, de persuader de l'authenticité de son propos et de la véridicité de sa vocation (ibid.)[672].

Si l'on considère plus précisément la conversion, cette dernière – en tant qu'expérience « d'une crise personnelle et d'une rupture biographique » (Mary et Piault, 1998 : 8) – trouve dans sa mise en récit, dans la narration et le témoignage de l'expérience individuelle, un outil qui relève « d'un travail de symbolisation qui n'est pas en tant que tel sans efficacité pour le sujet lui-même » (Mary, 1998 : 193).

Nous estimons que la « codification » de l'histoire de Ngoutidé (autrement dit, le fait qu'elle obéit à un schéma conventionnel), loin d'être une fiction derrière laquelle on devrait repérer la vérité des faits et des figures historiques évoquées, revêt un intérêt spécifique dans sa double dimension, individuelle et collective, et mérite d'être interrogée à partir de ses composantes « fictives ». Nous reprenons ici les considérations de Christine Henry à propos des récits de conversion : « Dire récit c'est souligner que le locuteur ne se livre pas seulement à une énumération chronologique de faits mais procède à une « mise en intrigue », que dans le magma de son histoire personnelle, il sélectionne les faits et les acteurs pertinents, organise les actions, les explique, pour les faire comprendre à son interlocuteur et pour produire sur lui un certain effet » (1998 : 156).

Ces considérations sont pertinentes pour notre interprétation de l'« événement Ngoutidé » : cependant, il est évident qu'avec Ngoutidé nous ne sommes pas en présence d'un récit autobiographique et qu'en aucun cas le « locuteur » évoqué par C. Henry pourrait être identifié avec le prophète banda, et ceci au delà du fait qu'il ne nous reste presque pas de trace de son message et de sa voix.

---

[672] On complétera ces citations de Jean-Pierre Dozon avec ce que l'auteur écrit à propos de la « performance » et du risque des situations d'épreuve, deux « registres » qui permettent au récit de vie des prophètes de rompre avec l'aspect spéculaire « de révélations où la vocation prophétique paraît s'enfermer dans un simple destin » et permettent aux prophètes de se déclarer finalement tels (1995 : 199).

Nous savons que durant les trente années après la fin de sa mission, Ngoutidé « ne parlait absolument jamais de son travail de prophète ». Nous avons commenté aussi les pages des journaux de Mission où l'on peut lire que le prophète n'a appelé personne et les gens lui ont amené leurs *ayo*. Lorsqu'il « ouvre la bouche », à sa voix se superpose immédiatement celle des missionnaires qui décrivent ce qu'ils voient, ou celle de nos interlocuteurs qui ajoutent – sur le canevas fixe des événements – des détails plus ou moins légendaires. Le protagoniste de la « mise en intrigue » des faits des années 60, celui qui sélectionne, organise et explique les actions, n'est pas Ngoutidé mais la « voix » qui relate ces épisodes, c'est-à-dire la population de la Ouaka qui choisit de remettre au prophète ses *ayo*, qui accepta qu'il les brûle et qui de nos jours continue de répéter obsessionnellement ce récit.

La biographie des prophètes et la vie des prophéties suivent des trajectoires autonomes l'une de l'autre, dans la mesure où la signification et la vérité des secondes dépendent largement de la valeur qu'elles assument dans une société donnée ou, plus précisément, de la valeur que la société concernée attribue à la prophétie qu'elle ne cesse de réélaborer (Johnson, 1994 : 351-352). À propos des « silences » des prophètes est-africains, Douglas H. Johnson et David M. Anderson écrivent : « In trying to recover historical prophets and the history of prophecy we hawe become aware how stubbornly silent prophets can often be ; but we have also found that one of the essential features of prophecy is the extended conversation between prophets and their audience down through the generations. Far for monopolizing the conversation, prophets frequently have words put into their mouths » (1995 : 1). Ainsi, le silence de Ngoutidé ouvre à « l'écoute » de la *conversation down through the generations*, à travers les usages que la population banda fait de ce personnage prophétique. Le terme « locuteur », par conséquence, résume l'ensemble des récits que nous avons enregistré dans la Ouaka, mais aussi l'« Histoire de Gonemba-Raymond » repérée à Lioua, les pages de cahier que le frère du prophète nous a montrées, la publication du livre de Faustin Ipeko-Etomane et, finalement, les Mémoires où les étudiants centrafricains citent Ngoutidé parmi leurs sources orales – en reproduisant en réalité le conte sur « l'illuminé de Lioua ».

Ngoutidé est un personnage « silencieux », non seulement parce que de son vivant il ne parlait pas de son travail des années 60, mais parce que le locuteur de cette histoire se compose de plusieurs voix qui, aujourd'hui, répètent ces événements, tandis que des interprétations supplémentaires interviennent et ajoutent des détails inédits à cette histoire de conversion et prédication. Par rapport à ce « locuteur » collectif, Raymond Gonemba-Obal disparaît progressivement de la « scène prophétique » et devient de plus en plus un comparse muet. En d'autres termes, au prophète banda s'adaptent les mêmes observations d'O'Toole à

propos de Karnu et celles de Pénel lorsqu'il définit Boganda comme une « référence obligée, mais (...) vidée de son sens premier (...) afin de lui faire signifier autre chose que ce qu'il avait dit » (1994 : 9).

Nous devons interroger le sens caché derrière la glorification rétrospective du « prophète banda international » et de son œuvre d'éradication du fétichisme. En d'autres termes, en déplaçant notre attention du personnage prophétique au locuteur du récit, nous éclaircissons le *non-dit* qui parcourt ce récit biographique, la contradiction qui mine la *consecutio* derrière cette glorification posthume, le scandale qui ne doit pas être « prononcé » mais qui, seulement, peut être deviné.

VII. Escamotages et fictions : la conversation entre la population banda et son prophète

D'une manière opposée à la théorie émique selon laquelle Ngoutidé aurait arrêté sa mission puisqu'il n'y avait plus de fétiches à détruire[673], la recrudescence de la sorcellerie – qu'aujourd'hui les Banda lamentent obsessionnellement – remet en question la figure du prophète et l'efficacité de son action.

Si les rumeurs sur la prolifération de la sorcellerie « moderne » s'inscrivent dans la fracture qui sépare un passé fantasmé de plénitude d'un présent de privation, et si, par ailleurs, cette fracture se révèle dans la perversion des *ayo*, dans la rupture de la réversibilité du *body of past practices that articulated a social order* (Giles-Vernick, 1996 : 252) et dans la perte des « totem », « richesses » et « potentialités » des aïeux, alors une figure – et une seule – doit être interrogée sur l'origine de cette dépossession : le prophète Ngoutidé. Historiquement, il n'est pas le (seul) responsable de la dépossession des Banda. Au contraire, nous avons vu qu'il s'inscrit dans un processus de christianisation, c'est-à-dire de dépossession (Tonda, 2005 : 133), beaucoup plus ample. Mais la *story* de Ngoutidé est d'autant plus importante, que dans toute la Ouaka l'abandon du culte *semalì* est immédiatement associé à son entreprise de destruction des fétiches. Le fait que son nom a été évoqué lors de notre premier entretien à

[673] Sauf, bien entendu, si avec le terme « fétiche » on se réfère aux *uzu ayo* de Ngakola ; de ce point de vue nos interlocuteurs auraient parfaitement raison : entre 2005 et 2008, nous n'avons jamais vu *in situ* une statuette de Ngakola ni d'autres objets cultuels *semalì*. Mais la trajectoire sémantique du mot « fétiche » est bien plus compliquée – ce qui est démontré par les usages obsessionnels du mot en Afrique équatoriale, par les fouilles auxquelles les accusés de sorcellerie sont soumis dans les prisons centrafricains, par les « bois » et les « bouteilles mystiques » que certains magistrats centrafricains acceptent comme des preuves de culpabilité. Pour une analyse de la notion de « fétiche » qui met en lumière les risques et les limites de l'approche anthropologique à ce concept, nous renvoyons à l'article récent de Florence Bernault (2009).

Bambari, au cours d'une « présentation » de l'histoire de la Ouaka, démontre l'importance et la plasticité de cette référence historique dont, cependant, nous soulignons les incohérences et les contradictions[674]. Autrement dit, dans le récitatif de l'« événement » prophétique tout paraît obéir à l'ordre de la nécessité – comme écrit Dozon (1995 : 91) – parce que le prophète banda est avant tout l'instrument d'une herméneutique locale, qui esquisse une théorie du passé récent à travers l'imposition d'une fiction.

Le fait est que si le *semalì* est *rœ kuzu kuzu* – comme Louise Eredeyo nous a dit – le responsable de cette mort est Ngoutidé : le récit des événements des années 60, avec son silence sur les décennies de lutte que les missionnaires menèrent contre le culte de Ngakola, ne fait que renforcer, paradoxalement, cette interprétation. Mais le récit, ou, plus précisément, le locuteur collectif, ne parvient jamais à cette conclusion. Au contraire, ce locuteur se dissimule derrière la fiction de la glorification posthume, de l'« internationalité » et de la grandeur de Raymond Gonemba-Obal.

On se souviendra de ce que Marguerite Ndoulonide, la dernière femme de Raymond, nous a raconté : même après la fin de la mission des années 60, lorsque dans le village il y avait un cas de sorcellerie son mari prenait de l'eau, il plongeait une petite croix et puis il donnait cette eau à boire aux gens du village « et un serpent sortait de la bouche ou l'anus des sorciers. Voilà ce qu'il faisait »[675]. Raymond faisait sortir du corps des banda le *paka*, un *ayo* puissant, l'une des richesses qui permettraient aux Centrafricains de se mesurer avec la science et les richesses d'autres pays africains et des Occidentaux. Dans la meilleure des hypothèses – celle que nous avons résumée dans la perversion des *ayo* – la capacité de Raymond n'aurait été qu'un palliatif, l'une des nombreuses techniques dont les guérisseurs maîtrisent les secrets, sans pour autant parvenir à arrêter la prolifération des nouvelles formes de sorcellerie. Dans une deuxième hypothèse – qui coïncide avec la rupture de la réversibilité des *ayo* banda – Raymond aurait tout simplement laissé « échapper », voire détruit, l'un des merveilleux pouvoirs des anciens *semalì* (l'expression appartient à Vergiat, dans la description d'une initiation à Ngakola). Dans ce dernier cas, la responsabilité du prophète banda apparaît claire et nette.

L'opinion du Directeur de l'école de Bakala – qui qualifiait les Banda d'égoïstes pour n'avoir pas transmis leurs richesses (le « totem ») d'une génération à l'autre – se répercute

---

[674] Dans une perspective *postcoloniale*, on devrait interroger le fait que dans l'entretien du 17 mai 2005 le nom de Ngoutidé a été *littéralement* évoqué – puisque M. Gonemonzou n'a pu le prononcer : « Celui-là ramassait beaucoup de fétiches et il les détruisait. J'ai oublié son nom. Jai oublié son nom, il faut quelqu'un pour me rappeler son nom ».

[675] Bambari, le 3 juin 2007.

dans la préoccupation pour la « délinquance » des nouvelles générations, dans la dénonciation de la recrudescence de la sorcellerie, dans la fracture qui a perverti la descendance entre les *semalì* et les *urukuzu*, en faisant des *ayo* des premiers les « fétiches » des seconds[676].

Dans l'étude du *semalì*, nous nous sommes arrêtés sur certaines contradictions des récits proposés par nos interlocuteurs, qui réélaborent le thème de la réversibilité des « fétiches » de Ngakola à travers ce que nous avons défini une « perversion » des valeurs et des qualités associées à ces *ayo*. Ainsi, le culte de Ngakola était l'éducation traditionnelle, mais une imposture aussi ; c'était la *manderœ* banda dont on plaint la disparition, mais aussi le fétichisme qu'on condamne. Ces contradiction – autrement dit, la perversion et la rupture de la réversibilité – sont le premier signe, et le plus important, de la crise ouverte par l'entreprise missionnaire, « résumée » dans l'événement Ngoutidé. Un processus qui s'est étalé sur plusieurs décennies est ainsi « condensé » dans un récit exemplaire qui atteste une rupture nette entre le passé et le présent sous l'impulsion d'un seul homme dans l'espace de quelques années. Discursivement, dans la structure du canevas fixe, la condamnation du passé comme du fétichisme et de la sorcellerie aspirerait à effacer la réversibilité des cultes dont on parle. Pourtant, l'« effacement » – en tant qu'escamotage rhétorique – n'est rien d'autre qu'une fiction : le perfectionnement de la « science sorcellaire », la délinquance des jeunes, l'égoïsme des aïeux, la perversion des *ayo* trahissent dramatiquement les limites de cette dimension fictive.

Si le prophète banda agit comme un escamoteur de la rhétorique de la dépossession, c'est parce qu'un « personnage prophétique » est essentiel à la *consecutio* de ce discours essentiellement formel. Dans ce sens, aujourd'hui, Ngoutidé apparaît comme une figure transversale par rapport aux discours tenus par les membres des différentes églises de la Ouaka, puisque – étant un comparse muet du récit – il peut très littéralement dire ce que les locuteurs veulent qu'il exprime. Ce détail marque une différence importante par rapport à la situation des années 60 que nous avons reconstruite dans le chapitre précédent. Ainsi, nous avons vu qu'entre 1964-1965, cette « transversalité » ne s'était pas encore ajoutée au

[676] On remarquera une fois de plus que la perversion/rupture de cette transmission entre générations – autrement dit, la rhétorique de la dépossession – diffère (sans être incompatible) du discours de lamentation qui s'adresse à l'« ailleurs », l'*out there* comme le lieu de la richesse et de l'apaisement, ou comme l'origine des difficultés et des crises du continent africain. Voir, par exemple, le témoignage très éloquent cité par Filip De Boeck. En 1999, l'auteur a interviewé un prédicateur d'une Église de guérison à Kinshasa, qui explique : « ...tout est détruit au Congo, non parce que les Congolais sont des incapables, mais à cause de la sorcellerie. Notre pays a été vendu quelque part, il a été vendu à un monde mystérieux, à des musées étrangers, même en France, en Égypte, au Maroc, aux États-Unis. Ce sont les lieux stratégiques du mal. Et cette sorcellerie nous a même apporté la guerre. Tout cela parce que nos dirigeants et notre gouvernement ont fait des fétiches en Inde et ailleurs » (De Boeck, 2000 : 34). On retrouve ici l' « imaginaire de pérégrination » : cf. pp. 134-141.

« personnage prophétique » qui prêchait au nom du catholicisme et qui déclencha une réaction violente de la part des membres de l'Église protestante de Bakala. En revanche, aujourd'hui, dans le contexte de la Ouaka, où l'emprise de l'Église catholique demeure importante – y compris du point de vue de l'organisation spatiale des villes[677] – et dans lequel de nombreuses personnes passent d'une église à l'autre et fréquentent en même temps de différents « groupes de prière », Ngoutidé peut être à la fois l'éradicateur des croyances fétichistes traditionnelles, un illustre prédicateur au nom de l'Église catholique, un modèle pour les *nganga* d'aujourd'hui, ou le dernier représentant d'une histoire « incapable of facing its own double » (Mudimbe, 1988 : 190) – en réitérant la « faute » de la polygamie et en s'enfermant, comme les initiés *semalì*, dans le « secret » d'une langue spéciale. Si, d'un côté, cette dernière (que seulement Raymond parlait et que sa femme comprenait) ne peut que rappeler le *ndeka*, la langue secrète des *semalì*, d'un autre côté cet idiome (« comme de l'hébreux » selon Mathias) se rapproche, sous l'influence de l'ethos pentecôtiste, du don de la glossolalie qui serait descendu sur Raymond au moment de sa conversion, immédiatement après sa guérison miraculeuse. Dans ce sens, Ngoutidé apparaît comme un personnage indispensable – le sujet d'interprétations diverses, parfois contrastantes, mais toujours nécessaire parce que essentiellement fonctionnel à masquer une fiction[678].

Dans ce dernier cas c'est un autre type de parallélisme qui est institué avec la figure de Boganda. Ce dernier avait eu de nombreuses difficultés au sein de l'Église à cause de son choix de fréquenter Mlle Michelle Jourdain lorsqu'il était encore un abbé catholique. Ces évènements ont contribué à une tournure dans le rapport entre Boganda et l'Église et à son choix de se consacrer entièrement à la vie politique. Notons ici que ces rumeurs sur la fin de la mission de Ngoutidé se fondent entièrement sur l'hypothèse que, au moment de sa guérison, il aurait reçu un « don » divin susceptible d'être accordé et éventuellement enlevé[679]. Rien, dans les témoignages écrits et dans les récits de ceux qui l'ont connu, ne laisse entrevoir la possibilité que Ngoutidé a jamais parlé d'un tel don. Nous sommes donc

---

[677] L'organisation spatiale de Bambari est révélatrice, avec la cathédrale St Joseph qui domine l'une des collines les plus hautes et de grandes paroisses à l'entrée de la ville, dans les quatre directions géographiques. Pour ce qui concerne le rôle et l'influence des abbés catholiques dans de différents contextes urbains et ruraux de Centrafrique, nous nous limitons à signaler les considérations de Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan (1997: 453-454).

[678] Notre perspective ne veut enlever rien au charisme de Ngoutidé et à la vocation prophétique de sa mission. Au contraire, en partant des considérations de Pierre-Joseph Laurent et André Mary, nous avons essayé de décortiquer l'histoire de ce prophète en reconnaissant en quoi ce personnage pouvait concurrencer avec d'autres *authorities of truth* présentes sur le terrain, pour montrer son originalité, ses prétentions novatrices à une époque cruciale pour la République centrafricaine, mais aussi la « banalité » (selon l'expression de Laurent et Mary) d'un parcours qui n'est pas sorti du cercle symbolique des initiations traditionnelles, dont le *semalì*.

[679] Ainsi, la population du village Kada, sur l'ancienne route Bambari-Grimari, nous a raconté que Raymond pendant sa maladie aurait reçu une « visite des anges » qui lui auraient donné le « pouvoir du bon Dieu » (informations recueillies le 5, 6 et 7 avril 2006).

entièrement dans le champ des interprétations *a posteriori*. Tandis que l'« Histoire » cite le détail de la croix qui aurait été enlevée au prophète, nos interlocuteurs ajoutent des détails supplémentaires. Selon certains, Ngoutidé aurait arrêté sa mission tout simplement parce qu'il n'y avait plus de « fétiches » à brûler. On établit alors un parallélisme explicite avec Barthélémy Boganda. Les deux personnages auraient accompli chacun sa mission, Ngoutidé en enlevant à la population banda les *ayo* de Ngakola, tandis que Boganda : « nous a donné l'Indépendance, sa mission est finie et alors il est mort »[680]. Cependant, dans la Ouaka une rumeur circule[681], selon laquelle le prophète aurait « perdu » son don – ou Dieu le lui aurait enlevé. Ngoutidé – qui n'avait pas hésité à s'opposer aux initiés *semalì* et à briser les interdits alimentaires – aurait continué à pratiquer la polygamie même après sa conversion au catholicisme. Il aurait été alors « puni » par Dieu – qui l'aurait privé du « don » de s'opposer efficacement et sans crainte aux « féticheurs ». Sa mission se serait interrompue, ce qui aujourd'hui se reflète dans le regain d'intensité de la sorcellerie.

Comme Birgit Meyer écrit à propos de l'emphase pentecôtiste ghanéenne – et diversement de la *cultural amnesia* que Rijk Van Dijk reconnaît dans la mouvance pentecôtiste au Malawi – *to make a complete break with the past* est un geste toujours problématique : « the notion of rupture only becomes meaningful, because it urges people to remember what links them with their 'past' in order to forget. The break with 'the past' (...) presupposes its prior construction through remembrance » (1998 : 339). Ngoutidé, qui de façon rhétorique est ébauché comme le symbole de cette rupture avec le passé, ne fait que réitérer les contradictions d'une population qui ne cesse de s'interroger sur le « moment » de l'abandon des anciens cultes et de l'adhésion à la religion des missionnaires. Le prophète banda, tout comme les prophètes ivoiriens dont Marc Augé et Jean-Paul Colleyn écrivent, interroge l'histoire, puisque ces personnages : « prennent acte de la présence de l'Autre avec un grand A (le chrétien, le colonisateur, le Blanc) pour l'interpréter et y réagir (…) c'est toujours dans l'histoire, l'histoire hantée par la présence de l'Autre, l'histoire agent ou témoin des malheurs et des insuffisances de l'Afrique, qu'ils cherchent la raison dernière (…) la source du malheur et le principe du mal ».

En conclusion, puisque nous avons fait de Ngoutidé le protagoniste d'une *history* et d'une *story*, et puisque nous avons reconnu que le sujet de cette dernière est la population qui a remis au prophète ses *ayo*, nous revenons sur la « nécessité » de ce personnage (hi)storique,

---

[680] M. Frameau à Bambari, le 5 juin 2007.
[681] La polygamie comme une cause possible du « châtiment » divin qui aurait privé Ngoutidé de son don nous a été citée, entre d'autres occasions, à Bambari, le 23 juin 2007 de la part du frère Mathias (qui spécifie aussi que Raymond n'a jamais parlé personnellement des causes qui l'ont poussé à interrompre son travail).

autrement dit, sur l'inéluctabilité de la fiction qui soutient la *conversation* entre les Banda de la Ouaka et leur prophète au sujet de la *conversion* des uns et de l'autre.

VIII. Le scandale de la conversion

L'« événement Ngoutidé » soutient le scandale de la conversion au christianisme et de l'abandon des cultes traditionnels. L'expression est, intentionnellement, empruntée à Kierkegaard. Le choc de la rencontre entre l'homme et Dieu, la raison et la foi, aboutirait au paradoxe d'un scandale que la foi accepte sans prétendre le comprendre, et que la raison reconnaît comme son zénith sans pour autant essayer de le dépasser. Pourtant, une autre référence philosophique – elle aussi très lointaine de l'Afrique équatoriale – éclaircit la nécessité de cette fiction. Hans Vaihinger fut un philosophe allemand, néo-kantien, entre XIX et XX siècle. Son ouvrage le plus connu, *Die Philosophie des Als Ob*[682], publié à Leipzig en 1911, esquisse une philosophie du « comme si » – à partir d'une lecture de *La Critique de la raison pure* attentive non seulement aux nombreux passages dans lesquels Kant utilisait cette formule (*Als Ob*), mais surtout au rôle stratégique de cette notion dans la pensée du philosophe de Königsberg. La formule a eu, par ailleurs, un large succès bien au delà du cercle kantien et néo-kantien. L'anthropologue Francesco Remotti – qui a récupéré le « comme si » dans le cadre d'une ample discussion autour du caractère construit et conventionnel du pouvoir en société (1993 : 108-124) – signale entre d'autres les noms des anthropologues Edmund Leach, Victor Turner et Roy Wagner, du philologue et historien Walter Burkert, de l'économiste Milton Friedman, pour ne citer que les plus célèbres. Dans la mesure où le « comme si » ouvre à la considération des processus de construction et d'invention de la réalité sociale à laquelle les anthropologues s'intéressent, on peut aisément imaginer son influence sur les théories anthropologiques les plus diverses, du *social drama* de Victor Turner à Clifford Geertz, d'Erving Goffman (*The Presentation of Self in Everyday Life*) à la crise de la représentation postcoloniale, *via* l'anthropologie interprétative et le moment réflexif des années 80.

À travers le « comme si », Vaihinger dénonce le risque de la réification des fictions, par exemple celle qui fait de l'État un « organisme », et qui transforme une norme « régulative » dans un principe « constitutif » – ce qui était déjà l'objectif du criticisme kantien lorsque le philosophe allemand distinguait entre les usages constitutifs et régulateurs

[682] *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund eines idealistichen Positivismus,* Meiner, Leipzig, 1911.

des idées de l'âme, du monde et de Dieu. Dans la même perspective criticiste, Vaihinger distingue entre ces deux fictions, et reconnaît l'utilité des catégories qui – tout en étant des « erreurs », des inventions – soutiennent la possibilité de la pensée humaine. Si l'on revient maintenant à l'anthropologie, le caractère « fictif » des catégories humaines, opportunément reconduites aux contextes culturels dans lesquels elles sont produites, est au cœur d'une anthropologie soucieuse des procédés de construction et d'invention des représentations sociales (Remotti, 1993 : 119). La pratique ethnographique, dans ce sens, ne peut que s'intéresser aux usages « régulateurs » de ces représentations, et aux miroirs – dont celui postcolonial – qui en font des catégories constitutives de la réalité sociale. Le passage *through the looking glass* transforme une fiction, une *story*, dans une histoire qui est réifiée et à laquelle une valeur « constitutive » est attribuée *a posteriori*.

L'étymologie populaire qui fait de la Somalie la patrie du *semalì*, le faux résistant anticolonial Baram Bakie, la mythification de Barthélémy Boganda, le fait que de nombreuses personnes ridiculisent le passé banda à travers le stéréotype du *semalì* affamé : voilà autant de fictions qui « inventent » le passé et la *manderœ* banda. Ngoutidé participe pleinement de cette fiction, en agissant « comme si » les anciens cultes étaient effectivement une tricherie, du fétichisme, de la sorcellerie. Les Banda, à leur tour, se souviennent de ces événements « comme si » la mission de Ngoutidé était une grande réussite, une « épopée » banda. Plus précisément, nos interlocuteurs – les jeunes aussi bien que les plus anciens – récitent une histoire « comme si » leur choix de remettre les *ayo* à Ngoutidé était légitime et indispensable. Le passage d'une fiction « régulatrice » à une histoire « constitutive », cependant, ne couvre qu'une partie du scandale de cette conversion.

L'imaginaire de la sorcellerie, aujourd'hui, démontre que dans l'adhésion à la religion des missionnaires, et dans l'abandon du culte de Ngakola, les Banda ont perdu une partie importante de leur tradition/*manderœ* – dont ils ne cessent de lamenter la disparition et de dénoncer la dépossession.

En discutant des théories anthropologiques sur la sorcellerie équatoriale, nous avons soutenu la nécessité d'appréhender cette croyance à partir d'une « approche généalogique » (Geschiere, Meyer, Pels, 2008 : 4-5). Non seulement il s'agit de « [to] unpack and disaggregate [the] modern package, and study alternative trajectories of its elements to see how they are creatively reconstructed in everyday life in Africa » (ibid. : 5) ; il faut reconnaître aussi que ces *alternative trajectories* se développent dans de différents contextes

qui rompent l'illusion d'une « relativist equality, as if 'their' modernity exists at the same level as 'ours' »[683] (ibid.). La métaphore du miroir cassé et déformant suggère que les multiples niveaux de réflexion de l'imaginaire sorcellaire ne sont pas destinés à dissoudre la *disconnection* entre l'ici et l'ailleurs, ni la *dépossession* entre le passé et le présent. Au contraire ces images spéculaires agissent comme des fictions, en précisant les contours des leurres et des déceptions de la contemporanéité centrafricaine, et en déployant une étiologie qui peut se réclamer de ses origines – de la tradition et du passé postcoloniaux – pour revendiquer *provokingly* la spécificité de la « science équatoriale ».

L'étude des croyances à la sorcellerie, dans la mesure où l'on insiste sur la spécificité de ses évolutions les plus récentes, définit moins la possibilité de trajectoires « modernes » alternatives mais « parallèles », qu'une « inégalité » ou, plus précisément, une « déconnexion » (Ferguson, 2006 : 166 ; 2008 : 10). Dans la définition proposée par James G. Ferguson à partir de ses recherches en Zambie, *disconnection* n'exprime pas seulement l'idée d'être « déconnecté » des séductions du monde moderne, ou d'être concrètement aux marges des possibilités dont l'on pourrait jouir *out there*, mais plutôt une perte, voire une expulsion « out of the place in the world that they once occupied » (2008 : 10 ; voir aussi 2006 : 172, 193).

Avec la notion de dépossession, nous avons insisté non seulement sur la dimension spatiale (l'« out there » cité par Ferguson, ou « le village à coté » des Comaroff, 1993 : xii) de l'*inequality* qui travaille l'imaginaire des Banda, mais aussi sur la fracture temporelle qui informe une large partie de l'imaginaire sorcellaire de cette population. Nous pouvons reprendre maintenant la citation d'Aristote commentée par Giorgio Agamben : la privation se distingue de l'absence, parce qu'elle renvoie à la forme dont il y a privation, qui s'éprouve par son manque même. Or, dans ce « qui s'éprouve par son manque même » on peut deviner une composante autoréférentielle importante. Ce qui s'éprouve par son manque même, s'enferme aussi dans un cercle « rhétorique » – dans lequel la référence à ce qui manque se définit par rapport à ce qui est perdu et *vice versa*. L'usage qu'Achille Mbembe a fait du terme rhétorique – avec lequel nous avions ouvert cette thèse – s'avère donc approprié pour notre perspective, dans la mesure où le discours de dépossession des Banda, pour ne pas être infirmé par un imaginaire de la sorcellerie débordant et obsessionnel, se tient à une fiction indispensable : celle de l'« événement Ngoutidé » et du succès de la mission du « plus grand des Banda ».

---

[683] « Ours » se réfère ici aux trajectoires occidentales, « their » aux africaines.

Les discours de dépossession ne sont pas exclusifs des Banda ni de l'Afrique contemporaine. Dans d'autres contextes, la lamentation pour la fracture entre le passé et le présent s'exprime dans la rhétorique sur l'appauvrissement et la déperdition des savoirs traditionnels. Ces derniers, d'ailleurs, ne peuvent être conçus en dehors d'une perspective que nous définissons comme postcoloniale, mais qui renvoie plus en général aux fictions et aux inventions qui ponctuent la crise moderne des représentations. Les patients camerounais avec lesquels Bernard Hours a travaillé au début des années 80, par exemple, « protestent contre les discriminations sociales dont ils sont l'objet, contre le manque de médicaments et de matériel, en se référant à un âge d'or d'abondance pharmaceutique, de bon fonctionnement des structures sanitaires : « du temps des Blancs, il y avait tout », dit-on. En contraste avec le dysfonctionnement actuel, la santé publique coloniale est remémorée comme un ordre de rêve » (Hours, 1986 : 396-397).

Ce rêve – cet ordre qui nous rappelle l'éducation et la pédagogie que nos interlocuteurs associent à la *manderœ*/tradition banda – se tourne très rapidement dans son contraire. Dans des espaces publics et privés où la précarité extrême est la norme, « la voie conduisant à s'arracher aux espaces noirs de la sous-humanité et donc des identités de la honte, est la même qui conduit aux identités équivoques dont l'évolué constitue le paradigme » (Tonda, 2002 : 105). La capacité du rêve de dégénérer dans son contraire découle de son caractère fictif, du fait qu'il est « comme si » il s'agissait de la réalité, sans pour autant l'être. La condition postcoloniale combine le pouvoir « necropolitique » qui subjugue la vie au pouvoir de la mort, ou qui l'enferme dans des espaces de la mort comme la cellule du prisonnier Dekoda, avec la rhétorique de la dépossession, qui transforme le *necrocapitalism* « [the] accumulation by dispossession and the creation of death worlds in [post]colonial contexts » (Banerjee, 2008 : 1548) dans le marché de la sorcellerie, peuplé de familiers et d'amis transformés en animaux, mais aussi de voisins et d'inconnus prêts à ensorceler leur prochain. Le résultat est une fiction nécessaire pour rendre compte de l'inégalité actuelle, un rêve qui permet de dépasser les fractures du passé – y compris les choix qui ne cessent d'être mis en discussion – mais aussi une hallucination, un aller-retour *through the looking glass* de la postcolonie.

Faisons appel une dernière fois à la voix de nos interlocuteurs.

Une vieille femme, à Ippy, nous a dit :

yè kuè a Banda a sara sioni lani *mingi*. *Banda-Linda, a yèkè sara sioni mingi*

> Toutes les choses que les Banda ont fait sont très mauvaises. Les Banda Linda, ils ont fait des choses très mauvaises.

Malgré tout ce que nous venons d'écrire, on peut légitimement se demander si cette femme se réfère au « fétichisme » des aïeux, à l'ambiguïté et la violence des cultes traditionnels – ou plutôt à la décision que les Banda prirent dans les années 60, en remplissant leurs baluchons avec les *ayo* de Ngakola, et en les amenant à Ngoutidé pour qu'il les brûle.

47.

Ngoutidé serre la main à une femme : selon les habitants de Lioua, sa mère

Photographie conservée dans la maison du prophète, au village Lioua

CONCLUSION

There is no God and we are his prophets.

Cormac McCarthy, *The road*, 2006

De l'étymologie populaire aux réinventions de l'histoire et de la tradition, de la disparition – frappante en Centrafrique – d'objets cultuels de Ngakola aux discours stéréotypés sur la « faim » des aïeux, en passant par les prisons centrafricaines, les hôpitaux, les espaces réels et imaginaires de la sorcellerie, notre trajet à travers la croyance banda atteint sa conclusion provisoire. Essayons de refaire brièvement le même parcours à l'envers – c'est-à-dire à partir de la fin, de la figure de Ngoutidé.

Dans l'économie d'un *fieldwork* les coïncidences sont toujours suspectes. Le plus souvent, elles recèlent des informations inédites, qui orientent la recherche ethnographique dans des directions inattendues. C'est le cas de l'« événement Ngoutidé », dont le récit nous a accueilli à notre arrivée dans la Ouaka, en 2005, pour assumer successivement les contours d'une énigme biographique (qui n'a pas manqué de nous obséder), avant de comprendre quelle est sa force épistémique pour l'interprétation de la croyance à la sorcellerie. Parmi les personnes qui insistent sur l'« égoïsme » des aïeux, sur l'inéluctabilité du « tribunal de Ngakola », sur la perversion des *ayo* des anciens initiés, nos interlocuteurs qui ont vu et connu les dernières manifestations de l'initiation *semalì* sont certainement les plus persuadés de cette trajectoire de dépossession. Ce qui est d'autant plus surprenant si l'on prête attention aux phrases (et, même, aux mots) que certains d'entre eux choisissent pour décrire l'initiation à Ngakola. Le récit du serpent libéré en amont, et des néophytes qui l'attendent en aval, est identique (compris dans sa « structure narrative ») aux pages qu'Antonin Marius Vergiat consacra en 1936 à l'initiation à une « secte d'hommes-pythons » oubanguienne. Un Pasteur de l'Église Évangélique d'Ippy, quant à lui, répète en 2006 ce même canevas pour illustrer une des techniques de transmission de la sorcellerie d'un père à son fils. Pendant le *fieldwork*, cette « coïncidence » – la réapparition d'un même canevas dans des récits distants, chronologiquement et géographiquement – n'était, bien entendu, que l'indice d'un lien profond, et entièrement à éclaircir, entre la croyance à la sorcellerie d'un côté et les discours sur le passé et la tradition de l'autre. Par ailleurs, les similitudes entre ces trois récits n'étaient pas sans rappeler un autre cas emblématique : la description que plusieurs personnes nous

avaient livrée de l'association *semalì* comme d'une tricherie, un groupe de vieux affamés et rusés qui voulaient s'emparer des poulets et cabris des autres pour les « bouffer ». Dans ce dernier récit, c'est l'écho de la prédication des missionnaires – et, *in primis*, des écrits du Père Daigre – qui résonne fort. Pourtant, nous ne pouvions pas nous limiter à enregistrer des procédés de *feedback* : il fallait interroger les directions de ces emprunts divers, et les raisons qui peuvent expliquer que les commentaires paternalistes de Daigre ont contribué à forger l'image « terroriste » du sorcier « moderne ». Nous avons essayé de répondre à cette interrogation à travers une théorie performative des stéréotypes : ce n'est que le non-dit propre au stéréotype qui permet, selon nous, de comprendre la force pragmatique de cette « faim indigène » évoquée par les premiers missionnaires dans la Ouaka. Ces derniers n'imaginaient certainement pas que leurs descriptions ethnographiques et leur prédication étaient en train de forger l'imaginaire moderne de la sorcellerie banda. C'est pourquoi leurs écrits – les pages sur lesquelles ils ont fixé les paliers de leur projet d'ingénierie sociale (Cooper, 2004 : 23) – sont d'autant plus intéressants pour comprendre la violence de la « mission civilisatrice » entamée au XX siècle dans la région oubanguienne. Nous avons reconnu dans la volonté de Barthélémy Boganda de « perfectionner l'homme banda », et dans les efforts paroxystiques pour traduire en banda la notion du Dieu chrétien, deux cas emblématiques du malentendu inauguré par le *colonial encounter* oubanguien.

Le fait que certains de nos interlocuteurs sont particulièrement sensibles au sujet du *semalì* ne nous étonne pas. Ils ont assisté à la disparition d'un culte qui – comme nous avons essayé de le montrer – était un dispositif important d'appartenance et de définition identitaire, mais aussi une association de « terroristes », un « conseil de guerre », une société d'hommes à la fois respectés et terrorisants[684]. Dès lors, on comprend mieux les ambiguïtés de la figure de Ngoutidé, et la nécessité de se distancier des données biographiques (par ailleurs très incomplètes) pour « décortiquer » les récits biographiques proposés par les Banda de la Ouaka.

Parmi ces derniers, certains vantent des rapports plus ou moins stricts avec le prophète banda, beaucoup ont été des témoins directs de son errance prophétique, presque tous ont entendu parler de lui. Le cas de notre interlocuteur et ami Victor est emblématique. Il a vu et connu Ngoutidé. Il nous a raconté à plusieurs reprises que le prophète se faisait accompagner par des enfants, avec lesquels il sillonnait les villages et détruisait les « fétiches ». Pour nous, l'image n'est pas inédite. Dans un autre quartier de Bambari, M. Frameau nous a raconté

[684] Entre guillemets des expressions de nos interlocuteurs, déjà citées plus haut.

pendant des mois, avec patience, jusqu'à peu de temps avant son décès, de sa jeunesse passée à côté de Barthélémy Boganda, des tournées que l'abbé organisait pour détruire les fétiches banda, de son enthousiasme d'enfant pour ces initiatives et, plus tard, pour le parcours politique entamé à côté du Président. La progression de nos enquêtes nous a révélé que les « coïncidences » entre les souvenirs de nos interlocuteurs étaient plus profondes de ce que nous avions imaginé dans un premier temps.

Le 16 juin 1942, Boganda écrivait à Mgr Grandin que les chapelles s'élevaient « comme par enchantement » sur la route de Bambari à Alindao. Il demandait alors une aide : « pas d'images pour y mettre ; pas de croix, ni de médailles pour remplacer les fétiches que j'enlève aux chrétiens ». Dès lors, le contentieux matériel qui soutient la logique de la conversion était réitéré. Au fétichisme de Ngakola s'en substituait un autre, celui des médailles et des croix des abbés et des cultes catholiques.

Cette lettre, dans laquelle Boganda explique qu'il est entrain d'enlever des « fétiches » aux Banda, est conservée aux Archives Spiritains à Chevilly-Larue, dans la chemise nº 30.18 du Fond de Banville. Cette chemise contient de nombreux documents manuscrits et dactylographiés sur les « Communautés Chrétiennes » de l'axe Bambari-Alindao. L'auteur, un missionnaire qui demeure anonyme[685], écrit : « En ce temps, l'Abbé Boganda logeait à Matchika dans la case de passage (...) Quand l'abbé voyageait avec la moto, les gens de Bambari portaient ses bagages à Lioua. Ceux de Lioua les amenaient à Matchika ». Nous pouvons nous imaginer cette « chaîne humaine » qui transportait les bagages de Boganda de Bambari à Lioua, et puis dans le village suivant, appelé Matchika – tandis que l'abbé, sur sa moto, sillonnait la même route en prêchant contre deux « monstruosités » : la polygamie et le fétichisme. Sur ces documents, nous lisons qu'après le départ de l'abbé Boganda, ce n'est qu'en 1950 que « le Père Henri van den Berg prit le relève (...) Il ne dormait pas à Matchika, il passait ». En passant, dans les années 50, aurait-il aperçu à Lioua un malade, immobilisé sur une chaise, comme « paralysé » ? Sans aucun doute il l'a connu douze ans plus tard, lorsqu'il a été appelé au chevet de Raymond mourant et qu'il lui a administré l'extrême onction. Une fois le sacrement reçu, le malade guérit « miraculeusement ». Nous sommes désormais à la fin 1962 : Boganda était mort et le pays, qui venait d'accéder à l'Indépendance, vivait une période transitoire qui culmina avec le putsch de Bokassa. Dans la Ouaka, avec une rapidité

[685] L'auteur de ces documents est, très probablement, le Père Louis Sénéchal, qui officia vers la moitié des années 90 les funérailles de Ngoutidé. Dans l'une de ces pages dactylographiées, l'auteur se trompe et il utilise la première personne singulière à la place de la première plurielle : il s'agit justement de l'un des passages où la présence du « Père Sénéchal » sur le terrain est signalée.

remarquable, Ngoutidé porta des coups décisifs au culte que les missionnaires et les administrateurs n'avaient jamais arrêté de combattre mais qu'ils n'avaient pas réussi à éradiquer. Le prophète était suivi par des milliers de personnes. Il arriva dans la région de Bakala, le berceau du culte *semalì ngbangwere ongu*, du « Sacrifice fait pour un malade (...) c'est le Badagi ou Ngakola ongu qui (...) le demande » auquel Tisserant assista dans les années 20, des sectes « semalì-Badagui » décrites par Vergiat dans sa correspondance et puis dans ses publications. Ici, une foule énorme rejoignit Ngoutidé. Lui, il se déplaçait en vélo – puisqu'à la différence de Boganda il ne possédait pas de moto. Pourtant, il suivait la trace du Président : de Bambari il rejoignit Bakala, puis Grimari, sans oublier que les débuts de sa mission furent dans la région de Kouango. Vingt ans plus tôt, de 1943 à 1946, l'abbé Boganda était affecté dans la Ouaka, où il était nommé responsable du « secteur Grimari-Bakala-Kouango » (Pénel, 1995 : 23).

Nous ne saurons jamais si le jeune Raymond Gonemba-Obal fut parmi les enfants qui accompagnaient Boganda dans la destruction des « monstruosités » : les *bada* de Ngakola. Probablement, avant le départ de Boganda de la Ouaka en 1946, Raymond était déjà arrivé à Bambari : il pouvait avoir alors sept ans. M. Frameau n'a jamais pu (voulu ?) répondre à nos questions sur ce sujet. Il nous a donc laissé dans le doute – ce qui nous semble s'accorder avec la *story* du prophète banda, avec les photographies voilées trouvées à Lioua et, finalement, avec un souvenir personnel que Wiel Eggen nous a communiqué en 2009 et que nous nous permettons de citer : « Est-ce que je lai connu ou rencontré ? Un jour (fin 1974), je me promenais en banlieue occidentale de Bambari : un groupuscule de gens excitait les gens du quartier. À l'époque, je faisais une petite recherche parmi les écoliers de Bambari en venant de l'intérieur. J'étais en route d'Ippy vers Bangui, et le séjour a Bambari était assez court. Quand j'ai vu ce groupuscule, j'ai demandé des renseignements, pour apprendre qu'il s'agissait d'amis de Ngoutidé. On en parlait en rigolant, et on me dit de ne pas être sûr s'il était parmi eux. On le considérait comme un type curieux. Mais comme ils étaient déjà à quelque distance, je ne les ai pas suivis (aussi parce que j'étais pris par d'autres sujets et que je n'étais par sûr qu'il s'agissait bien de lui) ». Voilà donc l'image de Ngoutidé que nous retenons : un homme qui s'éloigne du chercheur, entouré d'autres gens – des gens qui parlent à sa place – dans une ville que nous ne connaîtrons jamais, vingt ans avant notre arrivée à Bambari. Le temps a fait le reste – sur les souvenirs, sur les récits biographiques et aussi sur les images conservées dans la grande maison « en dur » à Lioua. Revenons alors à la seule chose que nous possédons : nos matériaux d'enquête, et ces coïncidences qui deviennent de plus en plus un *fil rouge* entre les données ethnographiques et d'archive.

Nous avons vu plus haut que dans les années 40 Boganda se déplaçait d'un village à l'autre, et que les gens « amenaient ses bagages de Lioua à Matchika » et ainsi de suite. Vingt ans plus tard, notre interlocuteur, M. Victor – à l'époque un enfant vivant dans l'un des villages entre Lioua et Matchika – observa le passage de Ngoutidé le long de la même route. Cette dernière – cet axe qui amène vers ou qui éloigne de Bambari – est évidemment un *topos* crucial de notre étude. Mais, quel sens pouvons-nous attribuer à un axe routier, à la continuation d'une piste tracée dans la région oubanguienne par l'administration coloniale, que Boganda empruntait pour se rendre dans les villages banda, d'où Ngoutidé partit pour mener sa campagne et que, finalement, la population des années 60 parcourut pour remettre ses *ayo* au prophète habitant à Lioua ? Pour nous, la réponse réside dans les pages de deux auteurs qui ont influencé – chacun à sa manière – notre appréhension du phénomène sorcellaire : Claude Lévi-Strauss et Jacques Derrida. Le « fétichisme de l'écriture », c'est-à-dire la violence irréductible qui domine la relation entre l'enquêteur et ses informateurs, est annoncé par une autre violence « qu'on pourrait appeler la guerre ethnologique, l'affrontement essentiel qui ouvre la communication entre les peuples et les cultures, même lorsque cette communication ne se pratique pas sous le signe de l'oppression coloniale ou missionnaire » (Derrida, 1967 : 157). Il s'agit donc d'une violence « sourde parfois, mais toujours oppressante et lourde. Et qui pèse en divers lieux et divers moments de la *relation* » (ibid.). Comme cette relation est renouvelée dans la provocation ethnographique – à travers le partage, entre « travelers in the eighteenth century, as well as those of the nineteenth and their successors in the twentieth (colonial proconsuls, anthropologists, and colonizers) » des mêmes signes et symboles (Mudimbe, 1988: 14) – elle est annoncée par la trace inscrite dans (et à travers) la brousse et la forêt. C'est la route coloniale, le long de laquelle l'administration réorganisa les villages et les populations pour mieux les contrôler, loin et surtout en dehors de la brousse et de la forêt impénétrables. Lévi-Strauss présente la région des *indios* Nambikwara comme « "un territoire grand comme la France", traversé par une *picada* (piste grossière dont le "tracé" est presque "indiscernable de la brousse" » (Derrida, 1967 : 157-158[686]), et Derrida glose sur cette trace : « il faudrait méditer d'ensemble la possibilité de la route et de la différence comme écriture, l'histoire de l'écriture et l'histoire de la route, de la rupture (...) ; il est difficile d'imaginer que l'accès à la possibilité des tracés routiers ne soit pas en même temps accès à l'écriture » (ibid. : 158). Dans *Tristes Tropiques*, cette fois, nous lisons que chez les Nambikwara cette ligne autochtone – la *picada* – croise une autre trace, importée : le fil inutile d'une ligne téléphonique abandonnée, dont les poteaux rongés par les termites

[686] Entre guillemets des expressions et des formules avec lesquelles Claude Lévi-Strauss présente le territoire nambikwara dans *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris, 1948.

tombent et ils ne sont jamais remplacés. Pour Derrida, la violence de la trace précède et institue la possibilité de l'écriture (et de la *picada*, et de la ligne téléphonique, et de l'enquête ethnographique...), dans laquelle Lévi-Strauss, en revanche, voyait une « Leçon d'écriture » introduisant en société la puissance de la persuasion, pour obtenir l'alliance et participer aux secrets (de l'ethnologue) blanc, instaurer la hiérarchisation, dissimuler la violence sur l'autre (Lévi-Strauss, 1955 : 340). Abandonnons ici l'anthropologue et le philosophe dans leur dialogue à distance, et revenons à la trace scripturale des enquêtes ethnographiques.

La multiplication des pages écrites et des cahiers – on l'aura compris – a accompagné nos séjours centrafricains. Cette prolifération s'est renversée dans la tentative de nous « déposséder » de nos propres cahiers d'enquête (la « sirène » Simone qui voulait nous guérir d'une métamorphose en nous privant des supports matériels du travail ethnographique) et, finalement, est devenue l'un des principes analytiques qui ont guidé notre appréhension du phénomène sorcellaire en Afrique équatoriale. Mais, avant d'être conceptualisée dans les notions de fétiche et de violence scripturale, cette multiplication de cahiers et d'écritures s'est présentée à nous comme une *provocation*. Les pages écrites par les Gendarmes de Bambari, qui relatent des batailles mystiques « imminentes » opposant les *nganga* et des vieux – ou des jeunes, des enfants – volant en France sur les balais ; les jugements rendus par les tribunaux centrafricains ; les articles de la presse banguissoise ; le « fétiche » sur lequel des lignes tortillées sont interprétées comme de l'écriture arabe ; nos propres cahiers d'enquête ; le cahier du frère de Ngoutidé et l'« Histoire de Gonemba-Raymond » conservée à Lioua. Tous ces exemples manifestent l'asymétrie constitutive (Calame, 2002 : 66) d'une ethnographie qui doit se mesurer avec l'obscénité de la souffrance et de la mort – comme l'ethnographie de la guerre (Behrend, 1997 : 38), mais avec une composante épistémologique ultérieurement exagérée. Parce que la sorcellerie est une structure d'intellection du monde, investie d'une autorité épistémique concurrentielle par rapport à celle de la science biomédicale, de l'anthropologie, de l'histoire et de la philosophie occidentales. Dans cette confrontation politique entre des sources d'autorité diverses, les *nganga*, les biomédecins, les guérisseurs « spiritualistes » et les anthropologues inscrivent leurs pratiques et discours dans des « zones d'incertitude » épistémiques (Tonda, 1988 : 77-79). Ils sont donc des figures de l'ambiguïté (ibid.), les ethnologues autant que les autres. Seulement, dans ce dernier cas, la discipline ethnographique exclue la possibilité de la « multi appartenance à deux registres », celui magico-religieux et le registre rationnel (ibid. : 81). Selon nous, cette exclusion – ce principe de non-contradiction méthodologique – impose au chercheur de récupérer l'asymétrie constitutive entre les deux registres, pour rendre compte des tensions qui découlent de leur coprésence sur un même terrain.

À ce point du *fieldwork* – et de notre réflexion – le problème qui se posait à notre travail consistait à échapper aux pièges de ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan définit l'*ethno-ego-centrism* (1992 : 8) : une approche ethnographique dans laquelle « the personal involvement and the subjectivity of the narrator successfully brings to light hidden facts which would not be revealed by a classical anthropological approach » (ibid. : 6). Le cœur de ce dilemme (épistémologique et déontologique) ne réside pas tant dans l'« over-dramatization ; that of aestheticizing the work » (ibid. : 9), mais dans les dérives qui accompagnent l'attribution de « one's own aesthetic preoccupations to people of other cultures » (ibid. : 10). Par ailleurs, il ne nous semblait pas suffisant de couper – au moment de l'écriture – le récit de ces multiples situations que nous avons génériquement résumées dans la formule, empruntée à Achille Mbembe, d'un « séjour auprès de la mort ». Parce que même en dehors des hôpitaux, des prisons et des cimetières, le problème du « résidu » qui se soustrait à l'appréhension anthropologique des faits de sorcellerie demeure présent et pressant. Malgré les précautions épistémologiques dont les anthropologues peuvent se contourner, le décalage qui sépare le chercheur *à l'occidentale* de son terrain risque de devenir incommensurable dans le contexte (centr-)africain des études sur la sorcellerie. Tonda écrit : « quoi qu'on dise aujourd'hui de la réalité de ce « désenchantement » du monde, il est facile de souligner que, dans deux amphithéâtres situés respectivement en Afrique noire et en Europe, un enseignant qui ferait successivement son cours de sociologie des religions fera l'expérience de deux attitudes totalement opposées : en Afrique, presque aucun de ses étudiants ne considérera les scénarios de la manducation cannibale sorcellaire comme relevant de l'imaginaire, tandis qu'en Europe c'est à la consternation de ces étudiants surpris par ces « croyances incroyables » des africains qu'il aura affaire. Tout son problème sera, s'il n'est pas lui-même partisan de ces « croyances incroyables », de les sortir d'une vision culturaliste ou essentialiste, en les inscrivant dans l'histoire » (2005 : 44). « Il est facile de souligner » – nous sommes d'accord avec Tonda – et pourtant cette expérience demeure généralement ignorée par les études sur la sorcellerie équatoriale, comme si elle n'était digne d'être considérée un sujet d'enquête et de réflexion. Éloignons-nous momentanément de notre terrain et revenons une dernière fois aux souvenirs de Jeanne Favret-Saada, récemment rassemblés dans *Désorceler* (2009). Il est compréhensible qu'à l'époque de ses premières recherches dans le bocage français l'observation participante pût paraître à cet auteur comme un *oxymoron* et, en tout cas, cela n'enlève rien à la portée polémique de ses critiques au paradigme fonctionnaliste. Pourtant, nous l'avons remarqué, dans les dernières trente années les anthropologues ont remis en question une partie importante de leurs paradigmes, des présupposées et des pratiques qui animent l'entreprise ethnographique. Le criticisme qui a

guidé cette remise en question a trouvé dans les faits de sorcellerie un terrain de débat et de confrontation particulièrement profitable. On peut apprécier ou non les *postcolonial studies* – on peut en dénoncer l'autoréférentialité ou certaines défaillances dans la rigueur historique, comme fait Jean-François Bayart dans un livre qui vient d'être publié au moment où nous écrivons ces pages[687], et comme Georges Balandier l'a lui-même dénoncé très récemment (2007 : 22) ; mais reconnaître que l'enquêteur et l'enquêté partagent – et se disputent, pour ainsi dire – un espace de parole et d'action nous semble l'une des clefs interprétatives qui permettent de repenser l'ethnographie de la sorcellerie, après et au delà du succès du courant *modernité et sorcellerie*.

Il n'est pas nécessaire d'évoquer la vulgarisation des paradigmes scientifiques pour dire qu'un observateur intervient sur ce qu'il observe, en changeant par sa présence même les caractéristiques et la stabilité du système observé. Mais, comment est-ce qu'on peut rendre compte de ce déséquilibre sans déboucher sur l'*ethno-ego-centrism* ? Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, le 5 janvier 1960[688], Claude Lévi-Strauss dit à propos de « l'hardiesse » de la démarche anthropologique, qu'elle est compensée par l'humilité « de l'observation telle que la pratique l'anthropologue. En quittant son pays, son foyer, pendant des périodes prolongées ; en s'exposant (...) parfois au danger ; en livrant ses habitudes, ses croyances, et ses convictions à une profanation dont il se rend complice, quand il assume (...) les formes de vie d'une société étrangère, l'anthropologue pratique l'observation intégrale, celle après quoi il n'y a plus rien, sinon l'absorption définitive – et c'est un risque – de l'observateur, par l'objet de son observation » (1960 : 634). L'« observation intégrale » qui est « un risque » : voilà l'idéal auquel nous avons eu la prétention d'adhérer, loin de l'oxymoron épistémologique d'une observation participante, attentifs – espérons-le – à la violence que notre recherche représentait pour nos interlocuteurs et, certainement, à celle que leurs réponses et gestes représentaient pour nous. Dans de termes moins littéraires : le problème crucial d'une anthropologie intéressée à la sorcellerie équatoriale est selon nous celui de l'*agency* des acteurs de la scène sorcellaire, ce qui ne se résume pas aux effets de « prise » et de place théorisés par Favret-Saada. Le jeune Dekoda, qui s'évada de la prison de Bambari en prétendant que nous avions volé ses « sorciers », nous fournit indirectement une indication pour dépasser cette impasse en nous montrant la façon dont nous étions en train

[687] Il s'agit de *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010.
[688] Nous utilisons ici des extraits de cette introduction, publiés en 1960 dans le n° des *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* cité en bibliographie.

d'« agir » à l'intérieur d'une scène sorcellaire, tout en étant nous-mêmes « agis » lorsque nous étions absents, dans les pauses entre les périodes de recherche sur le terrain.

La dénonciation de cette proximité, son assomption en tant qu'objet d'enquête, devrait être autant plus urgente parce qu'elle s'insinue dans un débat sur la production des « subjectivités » par le « biopouvoir » qui souffre encore de l'étonnante omission – de Foucault à Agamben – du thème de la colonie (Banerjee, 2008 : 1545). Le risque est, bien entendu, qu'en dehors du cercle des anthropologues, la (post-)colonie soit reléguée une fois de plus aux rapprochements avec le passé – de Rome aux camps de concentration nazis – en ressuscitant le spectre évolutionniste d'une histoire, selon les mots de Mudimbe (1988 : 190), incapable de regarder dans les yeux son propre double, et donc se réfugiant dans la primitivité ou dans ses synonymes contemporains. Dans cette tension entre le passé et le présent, c'est à une autre perspective que nous nous sommes inspirés : celle d'un « passé qui ne passe pas » (Assayag, 2007 : 239) ou d'une histoire ensorcelée et ensorcelante (Taussig, 1984). En effet, l'imaginaire de la sorcellerie s'est révélé comme le terrain où cette tension s'exprime de façon urgente et schizophrénique.

Ce que – en paraphrasant Filip De Boeck (1993) – nous définissons la « réversibilité » des *ayo*/fétiches banda, s'est avéré un principe indispensable non seulement pour appréhender les ambiguïtés constitutives des « pouvoirs mystiques » dont nos interlocuteurs nous ont parlé, mais surtout pour s'orienter dans l'imaginaire grouillant, délirant, de la sorcellerie équatoriale. Nous avons écrit à ce propos d'une perversion des *ayo* et des « pouvoirs mystiques », qui gouverne leur réversibilité dans le sens négatif des activités antisociales des sorciers et des métamorphoseurs. Nous avons eu une première intuition de cette perversion du principe de réversibilité à travers certaines des « coïncidences » citées plus haut, qui ont orienté notre étude de l'imaginaire banda autour du rapport présent-passé – mais qui demeurent conjecturales, puisque leur influence sur l'imaginaire de la sorcellerie ne peut être historiquement démontrée. Ce qui n'est pas étonnant, si l'on considère que nous avons à faire ici avec des *imagines* qui sont par définition incertaines et changeantes. Quoi qu'il en soit, nous avons écrit plus haut que la métamorphose – *urukuzu* – dans la mesure où elle agit en « soufflant [*uru*] la mort [*kuzu*] », intervient dans des rapports caractérisés par la proximité sociale entre le métamorphoseur et sa victime. Puisque pour « souffler » la mort sur quelqu'un il faut très littéralement s'approcher, cette forme de sorcellerie exprime la peur et la méfiance qui caractérisent les rapports interpersonnels – et, souvent, familiers – dans le contexte socio-culturel équatorial, ces rapports étant parmi les « lieux » privilégiés où les soupçons et les accusations de sorcellerie s'expriment. Ainsi, l'image communément évoquée

par nos interlocuteurs pour expliquer la métamorphose se réfère aux salutations, aux poignées de mains, aux regards croisées : autant de situations dans lesquelles les *urukuzu* peuvent souffler la mort sur leurs victimes. Bien que l'origine de cette image (inquiétante) demeure inconnue, une note du Père Tisserant laisse entrevoir la possibilité de la « perversion » à laquelle nous faisons référence. Dans son *Dictionnaire Banda-Français*, le missionnaire écrivait à la voix *uru* : « I // souffler ; (...) attiser le feu en soufflant (...) éteindre le feu (...) II // dans un instrument (...) III // (...) saluer quelqu'un : lui souffler dans l'oreille ; la grande forme du salut banda consiste à serrer la main de celui qu'on salue, puis *on se prend à bras le corps et on lui souffle dans l'oreille* » (1931 : 453 ; nous soulignons). L'hypothèse consisterait ici à reconnaître dans la croyance actuelle à l'*urukuzu* la « perversion » de « la grande forme du salut banda », ce qui s'inscrirait dans ce même processus de stigmatisation – et puis d'attribution de qualités « sorcières » – que nous avons reconnu dans les discours que les Banda tiennent sur l'association *semalì* et la tradition des aïeux. Une deuxième « coïncidence » nous a renforcés dans notre hypothèse.

En 2006, dans la ville de Bambari, était très répandue l'image des sorciers volant sur le balai, ou sur le bâton que les femmes utilisent communément pour piler le manioc. Cette figure de l'imaginaire – dont nous commencions alors à entendre parler de façon obsessionnelle – était absente des discours sur la sorcellerie que nous avions enregistrés en 2005 dans les mêmes lieux. Pour un certain temps, nous avons cultivé l'idée de retracer l'influence qu'une série de films célèbres – ayant pour protagoniste un jeune « sorcier » volant sur le balai – aurait pu jouer sur cette image, à travers la diffusion en DVD des nouveautés cinématographiques et la publication des images sur des revues européennes qui circulent en ville. Pourtant, la lecture de *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* nous amena à formuler une autre hypothèse, et à nous adresser avec décision vers la « perversion » des *ayo* banda. En 1936, Antonin Marius Vergiat introduisait ses lecteurs aux croyances oubanguiennes comme suit : « Le balai et le pilon jouent un très grand rôle dans la magie indigène, le balai surtout, *mbotché* en langue banda (...) Dans l'officine du féticheur, le balai magique fait partie de son attirail secret » (1936 : 32). Sans nous arrêter ici sur le « principe dynamique » (ibid.) à travers lequel de nombreux ethnologues de l'époque interprétaient les croyances indigènes aux facultés magiques de certains objets, signalons encore cette observation de Vergiat : « Il est un maléfice pratiqué par plusieurs races de l'Oubangui. Les *Bandas* le désignent sous le nom de *Yongwa* (...) Dès qu'un individu est mort, sa mère, ou à défaut sa sœur, se dévêt entièrement. Elle prend dans une main le balai de la case, le morceau de bois qui sert à brasser la pâte de manioc et le tesson de calebasse servant à la partager (...) Avec le balai et le morceau de bois, elle frappe le sol de la case, puis se laisse tomber à terre

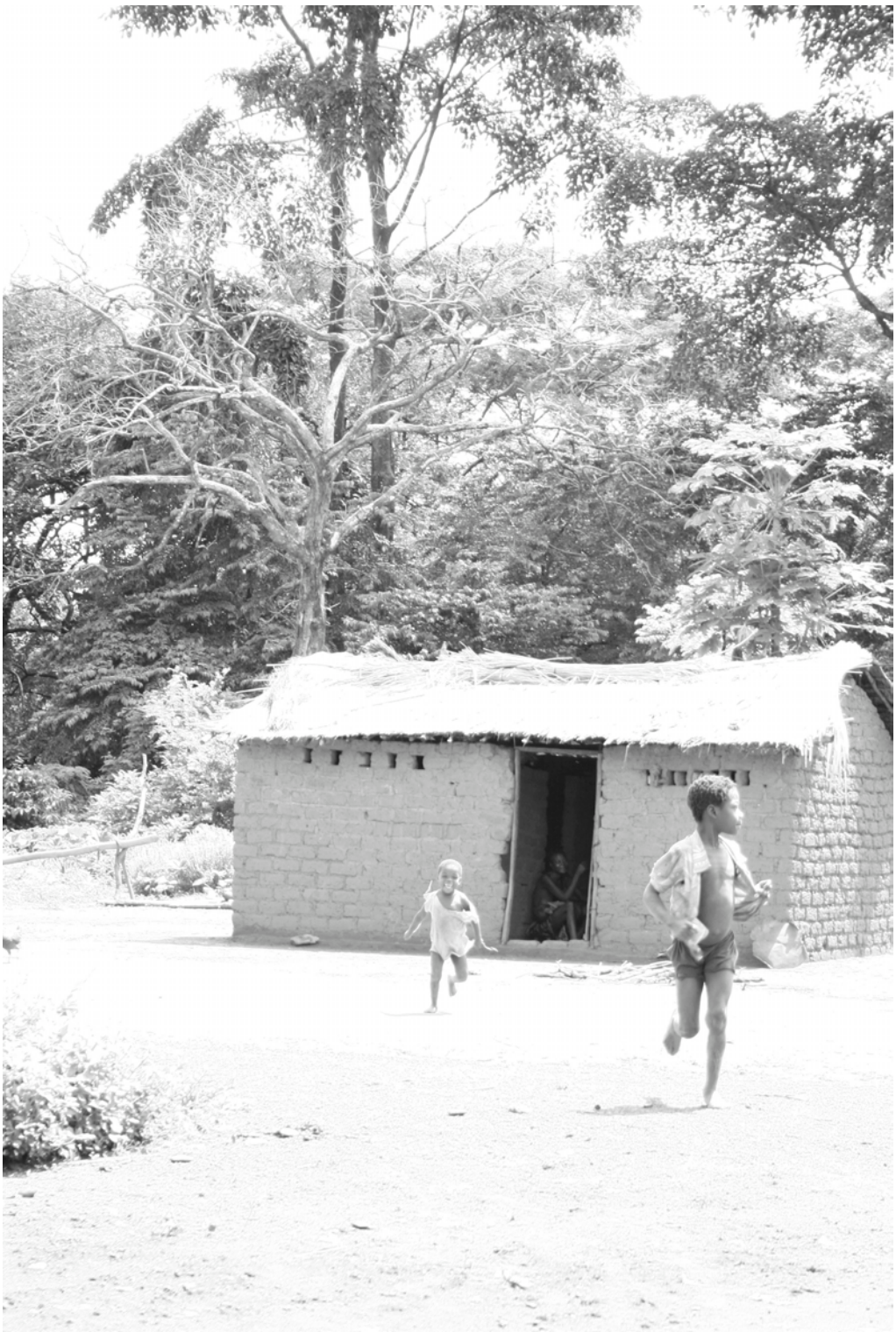
(...) « Que celui qui a nuit à mon fils (...) que celui qui a causé sa mort, soient frappés à leur tour quand ils consommeront ces aliments ». Elle s'en va, frappant le sol battu des sentiers qui accèdent au village et chaque fois tombe sur la terre en renouvelant ses imprécations » (ibid. : 31). Dès lors, le lien entre cet ancien coutume banda et les discours de nos interlocuteurs nous est apparu dans toute son urgence : surtout, nous avons compris leur insistance sur le détail du pilon du manioc, alors que nous demandions avec obstination si une branche d'arbre ou un autre bois auraient pu tenir lieu d'« avion mystique ». Pour donner du sens à ces images, pour les transformer dans les échelons d'un parcours de dépossession inauguré, au moins, au moment de la rencontre coloniale, nous avons fait appel au patrimoine de documents et d'images conservés dans de différents archives en Europe. Sans prétendre de nous substituer au travail des historiens, et dans l'espoir que de nouvelles recherches pourront approfondir la connaissance de cette région oubanguienne, nous souhaitons avoir précisée l'histoire récente de l'ensemble ethnoculturel banda, du culte de Ngakola et de sa disparition, des personnages anonymes – comme le « mieux doué des internes » – et d'autres qui sont bien connus mais qui possèdent eux aussi une dimension imaginaire marquée – Barthélémy Boganda et le prophète Ngoutidé en particulier.

Nous sommes désormais à la fin de ce parcours, c'est-à-dire au début. À l'Introduction et au titre de notre étude, « La rhétorique de la dépossession ». Nous avions précisé qu'à la différence de Mbembe nous aurions assumé la notion de « rhétorique » dans une acception moins négative et plutôt comme une *doxa*, un savoir local qui interroge l'histoire récente et la soumet à l'idiome de la sorcellerie. Or, il s'est avéré que l'acception proposée par Mbembe – une lamentation « spectrale » qui hante la perception de soi sur le mode de la victimisation (200b : 16-189) – coïncide largement avec la « fiction » constitutive de la figure de Ngoutidé et de son rôle dans l'imaginaire banda de la sorcellerie. Notre précision préliminaire était cependant indispensable, pour donner toute son importance à une notion, « la dépossession », qui nécessitait d'être décortiquée, dépouillée (autant que possible) des surdéterminations idéologiques et conceptuelles et reconduite au contexte d'où nous l'avions extraite ou, pour mieux dire, où nous l'avions pensée pour la première fois. Pourtant, au terme de notre analyse, l'expérience de la dépossession nous est apparue dans sa dimension fictive – dont l'un des synonymes est, pas par hasard, « imaginaire ». Elle institue la fiction, et donc une certaine capacité d'imaginer, dans la mesure où elle fait comme si l'histoire longue de l'entreprise missionnaire n'existait pas, au profit de la parabole impétueuse de Ngoutidé ; comme si remettre les *ayo* au prophète était la décision légitime et non pas un geste de dépossession ; comme si, finalement, le « plus grand des Banda » avait épuisé sa mission

alors que, au contraire, aujourd'hui la recrudescence de la sorcellerie démontre sa défaite ou son incomplétude.

La dépossession est donc vraiment un discours rhétorique, puisqu'il cache son vrai contenu derrière la forme de son expression : la lamentation obsessionnelle. La rhétorique de la dépossession est un discours d'enchantement qui réinvente le passé selon une logique à laquelle s'adaptent encore une fois les mots que Mbembe consacre au discours colonial : « il est un discours d'incantation. Reprise de rumeurs et d'échos sans cesse amplifiés, il prétend jeter un éclairage sur des choses dont, à la vérité, il ignore tout. Voilà pourquoi il est, sans cesse, en train de courir derrière son ombre » (Mbembe 2000a : 225).

C'est dans l'échange d'idées et dans l'ouverture à la comparaison que les théories anthropologiques se mettent à l'épreuve. Nous espérons pouvoir dialoguer fructueusement avec les premières et avoir la possibilité, dans le futur, de mesurer la portée de nos intuitions sur d'autres terrains, avec d'autres interlocuteurs, en provoquant et en attendant d'être provoqués.



48.

Village banda de la Ouaka

juin 2008

BIBLIOGRAPHIE

ABÉ, C. (2003), « Pratique et productivité de la criminalité transfrontalière en Afrique centrale : l'exemple des Zargina », *Bulletin de l'APAD*, 25, pp. 9-28

ADLER, A. (2006), *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Éditions du Félin, Paris

AGAMBEN, G. (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino

ANDERSON, D. M. et JOHNSON, D. H. (1995), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, James Currey, London

APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis

ASHFORTH, A. (1998a), « Reflections on spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) » *African Studies Review*, 41 (3), pp. 39-67

ASHFORTH, A. (1998b), « Witchcraft, Violence and Democracy in the New South Africa », *Cahiers d'Études africaines*, 38 (2-4), pp. 505-533 (numéro spécial sur Disciplines et déchirures – Les formes de la violence, (dir) Bogumil Jewsiewicki)

ASHFORTH, A. (2001), « On living in a world with witches. Everyday epistemolgy and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) », in MOORE, H. L. et SANDERS, T. (dir), *Magical interpretation, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, London-New York

ASHFORTH, A. (2002), « Quand le sida est sorcellerie. Un défi pour la démocratie sud-africaine », *Critique internationale*, 14, pp. 119-141

ASHFORTH, A. (2005), *Witchcraft, violence and democracy in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago

ASSAYAG, J. (2007), « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ? », in SMOUTS, M.-C. (dir), *La situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, Paris

AUGÉ, M. (1974), « Les croyances à la sorcellerie », in AUGÉ, M. (dir), *La construction du monde : religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris

AUGÉ, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann

AUGÉ, M. (1982), *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris

AUGÉ, M. (1994), *Le sens des Autres, actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris

AUGÉ, M. et COLLEYN, J.-P. (1990), *Nkpiti. La rancune et le prophète*, Éditions de l'EHESS, Paris

BALANDIER, G. (1951), « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, pp. 44-79

BALANDIER, G. (2007), « Préface », in SMOUTS, M.-C. (dir), *La situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, Paris

BANÉGAS, R. et WARNIER, J.-P. (2001), « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir » *Politique africaine*, 82, pp. 5-21

BANERJEE, S. B. (2008), « Necrocapitalism », *Organization Studies*, 29 (12), pp. 1541-1563

BAYART, J.-F. (1996), *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris

BAYART, J.-F. (1999), « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, 5, pp. 97-120

BAYART, J.-F. (2008), « La revanche des sociétés africaines » in BAYART, J.-F., MBEMBE, A., et TOULABOR, C. (dir), *Le politique par le bas en Afrique noire (Nouvelle édition augmentée)*, Karthala, Paris

BAYART, J.-F., MBEMBE, A., et TOULABOR, C. (2008), *Le politique par le bas en Afrique noire (Nouvelle édition augmentée)*, Karthala, Paris

BAZENGUISSA-GANGA, R. (1999), « Les Ninja, les Cobra et les Zoulou crèvent l'écran à Brazzaville : le rôle des médias et la construction des identités de violence politique », *Canadian Journal of African Studies*/*Revue Canadienne des Études Africaines*, 33 (2/3), 329-361

BAZENGUISSA-GANGA, R. (2004), « Quand je vais à la chasse ou à la pêche, un président africain tombe », *Rupture-Solidarité*, n°5, Karthala, Paris

BAZENGUISSA-GANGA, R., « La sorcellerie au Congo : la mise en abîme des procès d'un ordre social injuste », in BOUJU, J. et MARTINELLI, B. (dir), *Sorcellerie et violence en Afrique* (à paraître)

BEHREND, H. (1997), *La guerre des esprits en Ouganda. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena 1985-1996*, L'Harmattan, Paris

BELLAGAMBA, A. (2008), *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari

BENEDUCE, R. (2008), « Semantiche del terrore, della morte e della speranza nell'Est del Congo (Ituri, Kivu) », *Annuario di Antropologia*, 9-10, pp. 179-214

BENOIT, M. (1989), *La savane des Porou. Environnement et genre de vie d'un clan dacpa (Centrafrique)*, Département MAA-UR Dynamique des Systèmes de production, ORSTOM

BERNAULT, F. (1996), *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940 1965*, Karthala, Paris

BERNAULT, F. (2001), « L'Afrique et la modernité des sciences sociales », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 70, pp. 127-138

BERNAULT, F. (2005), « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », in MVÉ MBEKALE, M. (dir), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris-Budapest-Torino

BERNAULT, F. (2006), « Body, power and sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 47, pp. 207-239

BERNAULT, F. (2009), « De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs », *Cahiers d'Études africaines*, 195, pp. 747-774

BERNAULT, F. et TONDA, J. (2000), « Dynamiques de l'invisible en Afrique », introduction au dossier « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, 79, pp. 5-16

BERTRAND, R. (2001), « Ki Gendeng : un sorcier en politique. Réflexions sur les dimensions occultes de l'espace public en Indonésie », *Politix*, 14 (54), pp. 43-73

BERTRAND, R. (2002), *Indonésie : la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java*, Karthala, Paris

BERTRAND, R. (2008), « La "folla divenuta folle". Violenza e autoctonia nella Giava della Reformasi », *Annuario di Antropologia*, 9-10, pp. 155-177

BHABHA, H. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, London

BIERSCHENK, T. et OLIVIER de SARDAN, J.-P. (1997), « Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic », *The Journal of Modern African Studies*, 35 (3), pp. 441-468

BIGO, D. (1986), « Le retour de Bokassa », *Politique africaine*, 24, pp. 121-125

BIGO, D. (1988), *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Karthala, Paris

BLAGUÉ, A. et DIKI KIDIRI, M. (1975), *Tere Kozo Zo*, Institut Pédagogique National, Bangui

BLOCH, M. (1995), « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, 2, pp. 59-76

BOUJU, J. et De BRUIJN, M. (2006), « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, 27-28, pp. 2-10

BOULVERT, Y. (1984), « À l'occasion d'un centenaire : la première exploration de l'Oubangui jusqu'aux rapides de Bangui-Zongo par le pasteur Grenfell (février 1885) », ORSTOM, Bangui

BOUQUIAUX, L., (1978), *Dictionnaire Sango-Français, Bàkàrí Sango-Fàránzì*, SELAF, Paris

BOYD, R. (2007), « Les langues oubanguiennes », in GROOTAERS, J.-L. (dir), *Ubangi. Art et cultures au cœur de l'Afrique*, Actes Sud, Paris

BUCKNER, M. (1995), « Modern Zande Prophetesses », in ANDERSON, D. M. and JOHNSON, D. H. (dir), *Revealing Prophets*, James Currey, London

BURSSENS, H. (1958), *Les peuplades de l'entre Congo-Ubangi (Ngbandi, Ngbaka, Mbandja, Ngombe et Gens d'eau)*, Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren

CALAME, C. (2002), « Interprétation en traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques », *L'Homme*, 163, pp. 51-78

CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris

CECA [Conférence Episcopale Centrafricaine] (1997), *Réflexion Chrétienne sur la Sorcellerie*, Bangui

CIEKAWY, D. et GESCHIERE, P. (1998), « Containing Witchcraft : Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa », *African Studies Review*, 41 (3), pp. 1-14

CLOAREC-HEISS, F. (1986), *Dynamique et équilibre d'une syntaxe : le banda-linda de Centrafrique*, SELAF, Paris

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Volume One*, The University of Chicago Press, Chicago and London

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (1993), « Introduction », in COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (dir), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, Chicago

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (1999), « Occult economies and the violence of abstraction : notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, 26 (2), pp. 279-303

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (2000), « Millenial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12 (2), pp. 291-343

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (2003), « Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction », *Ethnography*, 4 (2), pp. 147-179

COOPER, F. (1996), *Decolonization and African Society. The labor question in French and British Africa*, Cambridge University Press, Cambridge

COOPER, F. (2004), « Grandeur, décadence… et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *Politix*, 17 (66), pp. 17-48

COOPER, F. (2008), *L'Afrique depuis 1940*, Payot, Paris

COQUERY-VIDROVITCH, C. (1972), *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Mouton & Co, Paris, La Haye

CORDELL, D. (1979), « Blood Partnership in Theory and Practice : The Expansion of Muslim Power in Dar Al-Kuti », *The Journal of African History*, 20 (3), pp. 379-394

CORDELL, D. (1985), *Dar al-Kuti and the Last Years of the Trans-Saharan Slave Trade*, The University of Wisconsin Press, Madison

CORDELL, D. (1986), « Warlords and enslavement : a sample of slave traders from Eastern Ubangi-Shari, 1870- 1920 », in LOVEJOY, P. E. (dir), *Africans in Bondage : Studies in Slavery and the Slave Trade*, African Studies Program and University of Wisconsin Press, Madison

CORDELL, D. (2002), « Des "réfugiés" dans l'Afrique précoloniale ? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910 », *Politique Africaine*, 85, pp. 16-28

CORDELL, D. (2003), « The Myth of Inevitability and Invincibility. Resistance to Slavers and the Slave Trade in Central Africa, 1850-1910 », in DIOUF, S. A. (dir), *Fighting the Slave Trade, West African Strategies*, Ohio University Press & James Currey, Oxford

CORTEN, A. et MARY, A. (2000), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique Latine*, Karthala, Paris

CRICK, M. (1979), « Anthropologists' witchcraft : symbolically defined or analytically undone ? », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, X (3), pp. 139-146

CRICK, M. (1982), « Recasting witchcraft », in MARWICK, M. (dir), *Witchcraft and Sorcery*, Penguin, Harmondsworth

DAIGRE, R.P. J. (1932), «Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Equatoriale Française)», *Anthropos*, 26-27, pp. 647-695/153-181

DAIGRE, R.P. J. (1947), *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution (1900-1940)*, Dillen & C., Issoudun

DE BANVILLE, G. (1983), *Ouaka, 1900-1920. Documents d'histoire sur la région de la Ouaka*, Centre culturel Saint-Jean, Bambari

DE BANVILLE, G. (1988), *Les Débuts de l'Église Catholique en R.C.A.*, Saint Charles, Bangui

DE BANVILLE, G. (1991) *Bibliographie Centrafricaine par le Père Ghislain de Banville*, Saint Charles, Bangui

DE BOECK, F. (1993), « Symbolic and diachronic study of inter-cultural therapeutic and divinatory roles among aLuund ("Lunda") and Chokwe in the upper Kwaango (South Western Zaire) », *Afrika Focus*, 9 (1-2), pp. 73-104

DE BOECK, F. (1996), « Postcolonialism, Power and Identity : Local and Global Perspective from Zaïre », in WERBENER, R. et RANGER, T. (dir), *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, London

DE BOECK, F. (2000), « Le « deuxième monde » et les « enfants sorciers » en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80, pp. 32-57

DE BOECK, F. (2004), « La frontière diamantifère angolaise et son héros mutant », in BAYART, J.-F. (dir), *Matière à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Karthala, Paris

DE BOECK, F. (2005), « The apocalyptic interlude: revealing death in Kinshasa », *African Studies Review*, 48, pp. 11-32

DE BOECK, F. (2008), « Kinshasa. Tales of the "Invisible City" & the Second World », in GESCHIERE, P., MEYER, B. et P. PELS (dir), *Readings in Modernity in Africa*, The International African Institute, London

DE DAMPIERRE, É. (1967), *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui*, Plon, Paris

DE DAMPIERRE, É. (1983), *Des ennemis, des Arabes, des histoires…*, Société d'Ethnographie, Paris

DE L'ESTOILE, B. (2000), « Science de l'homme et « domination rationnelle » : Savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française », *Revue de synthèse*, 3-4, pp. 291-323

DE ROSNY, É. (1981), *Les yeux de ma chèvre*, Plon, Paris

DE ROSNY, É. (1992), *L'Afrique des guérisons*, Karthala, Paris

DE ROSNY, É. (2005), « Justice et sorcellerie en Afrique », *Études*, 403 (3), pp. 171-181

DERRIDA, J. (1967), *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris

DERRIDA, J. (1972), « La pharmacie de Platon », in DERRIDA, J., *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris

DOUGLAS, M. (1970), « Introduction. Thirty years after *Witchcraft, Oracles and Magic* », in DOUGLAS, M. (dir), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock, London

DOUGLAS, M. (1999), « Sorcery accusations unleashed : the Lele revisited, 1987 », *Africa*, 69 (2), pp. 177-193

DOZON, J.-P. (1974), « Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in AUGÉ, M. (dir), *La construction du monde : religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris

DOZON, J.-P. (1995), *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Éditions du Seuil

ÉBOUÉ, F. (1931), « Les sociétés d'initiés en pays Banda (à l'occasion d'un jugement récent) », *Bulletin de la Société des Recherches Congolaises*, 13, pp. 3-16

ÉBOUÉ, F. (1933), *Les peuples de l'Oubangui-Chari. Essai d'ethnographie, de linguistique et d'économie sociale*, Publications du Comité de l'Afrique Française, Paris

EGGEN, W. (1976), *Peuple d'autrui*, Pro Mundi Vita, Bruxelles

EGGEN, W. (1979), « Le faux refuge. Diable, sorcellerie et résidence chez les Banda », *Cultures et développement*, 11 (2), pp. 175-192

ELLIS, S. (2000), « Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 79, pp. 66-82

ELLIS, S. et ter HAAR, G. (2004), *Worlds of Power : Religious Thought and Political Practice in Africa*, Oxford University Press, New York

ENGLUND, H. et LEACH, J. (2000), « Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity », *Current Anthropology*, 41 (2), pp. 225-248

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1931), « Mani, a Zande Secret Society », *Sudan Notes and Records*, XIV (II), pp. 105-148

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1935), « Witchcraft », *Africa*, 8 (4), pp. 417-422

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris

FAINZANG, S. (1982), « La cure comme mythe : le traitement de la maladie et son idéologie à partir de quelques exemples ouest-africains », *Cahiers de l'ORSTOM*, XVIII (4), pp. 415-423

FANCELLO, S. (2006), *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, IRD-Karthala, Paris

FASSIN, D. (1992), *Pouvoir et maladie en Afrique : anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, PUF, Paris

FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris

FAVRET-SAADA, J. (2009), *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, Paris

FERGUSON, J. G. (2006), *Global Shadows. Africa in the Neo-liberal World Order*, Duke University Press, Durham, NC and London

FERGUSON, J. G. (2008), « Global Disconnect. Abjection & the Aftermath of Modernism », in GESCHIERE, P., MEYER, B. et P. PELS (dir), *Readings in Modernity in Africa*, The International African Institute, London

FISIY, C. F. (1990), «Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun», *Politique africaine*, 40, pp. 60-71

FISIY, C. F. et GESCHIERE, P. (1990), « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft ? Examples from Southeast Cameroon », *Cahiers d'Études africaines*, 30 (118), pp. 135-156

FISIY, C. F. et GESCHIERE, P. (1993), « Sorcellerie et accumulation, variations régionales », in GESCHIERE, P. et KONINGS, P. (dir), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Karthala, Paris

FISIY, C. F. et GESCHIERE, P. (2001), « Witchcraft, development and paranoia in Cameroon. Interaction between popular, academic and state discourse », in MOORE, H. L. et SANDERS, T. (dir), *Magical interpretation, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, London-New York

FRESSARD, O. (2006), « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire », in KLIMIS, S. et VAN EYNDE, L. (dir), *L'imaginaire selon Castoriadis, thèmes et enjeux*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles

GEERTZ, C. (1988), *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Standford

GEORGES, M. (1963), « La vie rurale chez les Banda (République Centrafricaine) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, XVI, pp. 321-359.

GESCHIERE, P. (1995), *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris

GESCHIERE, P. (1996), « Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village », *Politique africaine*, 63, pp. 82-96

GESCHIERE, P. (2000), « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », Politique africaine, 79, pp. 17-32

GESCHIERE, P. (2006a), « The State, Witchcraft and the Limits of the Law – Cameroon and South Africa », in de ROSNY, É. (dir), *Justice et Sorcellerie*, Karthala – Presses de l'UCAC, Paris, Yaoundé

GESCHIERE, P. (2006b), « Witchcraft and Modernity. Thoughts about a Strange Complicity », in KIERNAN, J. (dir), *The Power of Occult in Modern Africa. Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, LIT Verlag, Berlin

GESCHIERE, P., MEYER, B. et P. PELS (2008), « Introduction », in ibid. (dir), *Readings in Modernity in Africa*, The International African Institute, London

GILES-VERNICK, T. (1996), « Na lege ti guiriri (On the Road of History) : Mapping Out the Past and Present in M'Bres Region, Central African Republic », *Ethnohistory*, 43 (2), pp. 245-275

GINZBURG, C. (1986), *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino

GINZBURG, C. (1989a), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino

GINZBURG, C. (1989b), « L'inquisitore come antropologo », in POZZI, R. et PROSPERI, A. (dir), *Studi in onore di Armando Saitta*, Giardini, Pisa

GOUMBA, A. (2006), *Les mémoires & les Réflexions politiques du Résistant anti-colonial, démocrate et militant Panafricaniste, Abel Goumba. De la loi-cadre à la mort de Barthélemy Boganda*, Ccinia Communications, Paris

GREENBERG, J. (1966), *The Languages of Africa*, Indiana University Press, Bloomington

GROOTAERS, J.-L. (1996), *A History and Ethnography of Modernity among the Zande (Central African Republic),* Thèse non publiée, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago

GROOTAERS, J.-L. (2007a), « Un creuset aux frontières ouvertes en Afrique Centrale », in GROOTAERS, J.-L. (dir), *Ubangi. Art et cultures au cœur de l'Afrique*, Actes Sud, Paris

GROOTAERS, J.-L. (2007b), « Rencontres coloniales : les deux faces de la medaille », in GROOTAERS, J.-L. (dir), *Ubangi. Art et cultures au cœur de l'Afrique*, Actes Sud, Paris

GROOTAERS, J.-L. (2007c), « "Criminal Enemies of the People" : Water Wizards among the Zande, Central African Republic », in SCHMIDT, B. et SCHULTE, R. (dir), *Hexenglauben im modernen Afrika. Hexen, Hexenverfolgung und magische Vorstellungswelten*, DOBU Verlag, Hamburg

GRUÉNAIS, M.-É. (1990), « Une anthropologie au risque de la modernité », *L'Homme*, 115, XXX (3), pp. 113-120

GRUÉNAIS, M.- É, MBAMBI, F. M. et J. TONDA (1995), « Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les « grands hommes » du Congo démocratique », *Cahiers d'Études africaines*, 137, pp. 163-193

GUYER, J. I. (2000), « La tradition de l'invention en Afrique équatoriale », *Politique africaine*, 79, pp. 101-139

HENIGE, D. P. (1973), « The Problem of Feedback in Oral Tradition : Four Examples from the Fante Coastlands », *Journal of African History*, XIV, (2), pp. 223-235

HENIGE, D. P. (1974), *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Clarendon Press, Oxford

HENRIX, M. (2007), « Croyances et rituels des Ngbaka », in GROOTAERS, J.-L. (dir), *Ubangi. Art et cultures au cœur de l'Afrique*, Actes Sud, Paris

HENRY, C. (1998), « Le discours de la conversion », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 155-172

HERZFELD, M. (1992), « La pratique des stéréotypes », *L'Homme*, XXII (121), pp. 67-77

HERZFELD, M. (2001), *Anthropology : Theoretical Practice in Culture and Society,* Blackwell Publishers Inc., Malden

HOUNTONDJI, P. J. (1994), « Introduction. Démarginaliser », in HOUNTONDJI, P. J. (dir), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, CODESRIA, Paris

HOUNTONDJI, P. J. (1995), « Producing Knowledge in Africa Today », *African Studies Review*, 38 (3), pp. 1-10

HOURS, B. (1986), « L'État de la santé », *Cahiers d'Études africaines*, 26 (103), pp. 395-401

HOUSEMAN, M. (2008), « Présentation » au numéro spécial « Éprouver l'initiation », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18

IPEKO-ETOMANE, F.-A. (1979), *Veillées villageoises. Contes centrafricains,* L'Éditions de l'École, Paris

IZARD, M. (2003), *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^{e} siècle*, Karthala, Paris

JEAN, S. (s.d. [1963]), *Les Langbas. Population d'Oubangui-Chari*, Bureau pour le Développement de la Production agricole, Paris

JOHNSON, D. H. (1991), « Criminal Secrecy : The Case of the Zande "Secret Societies" », *Past & Present*, 130, pp. 170-200

JOHNSON, D. H. (1994), *Nuer prophets. A History of Prophecy form the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Clarendon Press, Oxford

KALCK, P. (1959), *Réalités Oubanguiennes*, Berger-Levrault, Paris

KALCK, P. (1992), *Histoire centrafricaine. Des origines à 1966*, L'Harmattan, Paris

KALCK, P. (1995), *Barthélemy Boganda. Élu de Dieu et des Centrafricains*, Sépia, Saint-Maur-des-Fossés

KAPFERER, B. (2003), « Introduction. Outside all reason : magic, sorcery and epistemology in anthropology » in KAPFERER, B. (dir) *Beyond rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, Berghahn Books, New York – Oxford

KINATA, C. (2008), « Barthélémy Boganda et l'Église catholique en Oubangui-Chari », *Cahiers d'Études africaines*, 191 (3), pp. 549-566

KUCZYNSKI, L. (2008), « Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), pp. 237-264

LABURTHE-TOLRA, P. (1985), *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Karthala, Paris

LANTERNARI, V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano

LATHAM, A. J. H. (1972), « Witchcraft Accusations and Economic Tension in Pre-Colonial Old Calabar », *Journal of African History*, 13 (2), pp. 249-260

LAURENT, P.-J., MARY, A. (2001), « Introduction : Modernité et hybridité du religieux africain », *Social Compass*, 48 (3), pp. 307-313

LEABA, O. (2001), « La crise centrafricaine de l'été 2001 », *Politique africaine*, 84, pp. 163-175

LÉVY-BRUHL, L. (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, Paris

LÉVI-STRAUSS, C. (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris

LÉVI-STRAUSS, C. (1955) *Tristes tropiques*, Plon, Paris

LÉVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris

LÉVI-STRAUSS, C. (1960), « L'anthropologie sociale devant l'histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 15 (4), pp.625-637

MAGRIN, G., JAMIN, J.-Y., FAURE, G. et G. DUTEURTRE (2003), « Les savanes d'Afrique centrale entre enclavement et intégration aux marchés », *Annales de Géographie*, 112 (663), pp. 471-494

MALINOWSKI, B. (1948), *Magic, Science and Religion*, Doubleday & Co., New York

MALLART GUIMERA, L. (1981), *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Société d'ethnographie, Paris

MARAN, R. (1938), *Batouala*, Albin Michel, Paris

MARIE, A. (1997), « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in MARIE, A. (dir) *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris

MARTINELLI, B. (1995), « Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et *Moose* dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali) », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2), pp. 365-405

MARTINELLI, B. (2007), *Patrimoine esthétique et artistique centrafricain*, Étude sur Requête nationale Centrafricaine, UNESCO

MARY, A. (1993), « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga : logiques syncrétiques et entre-deux culturel », *Cahiers d'Études africaines*, 132, XXXIII (4), pp. 613-643

MARY, A. (1998), « Le voir pour y croire : Expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 173-196

MARY, A. (1999), *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

MARY, A. (2000), « Voyage visionnaire et errance prophétique : du nomadisme à la fondation » *Social Compass*, 47 (1), pp. 77-92

MARY, A. (2009), *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris

MARY, A. et PIAULT, M. (1998), « Introduction », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 7-9

MBEMBE, A. (1990), « Pouvoir, violence et accumulation », *Politique africaine*, 39, pp. 7-24

MBEMBE, A. (1991), « Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun, 1955-1958 », *Journal of African History*, 32 (2), pp. 89-121

MBEMBE, A. (2000a), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris

MBEMBE, A. (2000b), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 77, pp. 16-43

M'BOKOLO, E. (1981), « Forces Sociales et Idéologies dans la Décolonisation de l'A.E.F. », *The Journal of African History*, 22 (3), pp. 393-407

MELLAND, F. (1935), « Ethical and Political Aspects of African Witchcraft », *Africa*, 8 (4), pp. 495-503

MEYER, B. (1992), « "If You Are a Devil, You Are a Witch and, If You Are a Witch, You Are a Devil". The Integration of "Pagan" Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in southeastern Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 22 (2), pp. 98-132

MEYER, B. (1998), « 'Make a Complete Break with the Past'. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII (3), pp. 316-349

MEYER, B. (2009), « Response to ter Haar and Ellis », Africa, 79 (3), pp. 413-415

MOLET, L. (1973), « Aspects de l'organisation du monde des Ngbandi (Afrique centrale) », *Journal de la Société des Africanistes*, XLI (1), pp. 35-69

MOÑINO, Y. (1988), « Les initiations masculines à l'est de l'Adamawa : aires d'extension et problèmes de diffusion », in BARRETEAU, D. et TOURNEUX, H. (dir), *Le*

Milieu et les hommes. Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad, Editions de l'ORSTOM, Paris

MOORE, H. L. et SANDERS, T. (2001), « Magical interpretations and material realities : an introduction », in MOORE, H. L. et SANDERS, T. (dir), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult un postcolonial Africa*, Routledge, London and New York

MOORE, S. F. (1987), « Explaining the Present : Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography », *American Ethnologist*, 14 (4), pp. 727-736

MOORE, S. F. (1999), « Reflections on the Comaroff lecture », *American Ethnologist*, 26 (2), pp. 279-303

MUDIMBE, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis

NIEHAUS, I. A. (1998), « The ANC's Dilemma : The Symbolic Pilitics of Three Witch-Hunts in the South African Lowveld, 1990-1995 », *African Studies Review*, 41 (3), pp. 93-118

NZABAKOMADA-YAKOMA, R. (1986), *L'Afrique Centrale insurgée : la guerre de Kongo Warra 1928-1931*, L'Harmattan, Paris

OLIVIER de SARDAN, J.-P., (1992), « Occultism and the Ethnographic 'I'. The exocitizing of magic from Durkheim to 'postmodern' anthropology », *Critique of Anthropology*, 12 (1), pp. 5-25

ONG, A. (1988), « The Production of Possession : Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia », *American Ethnologist*, 15 (1), pp. 28-42

O'TOOLE, T. (1984), « The 1928-1931 Gbaya Insurrection in Ubangui-Shari : Messianic Movement or Village Self-Defense ? », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, 18 (2), pp. 329-344

PARISH, J. (2001), « Black market, free market. Anti-witchcraft shrines and fetishes among the Akan », in MOORE, H. L. et SANDERS, T. (dir), *Magical interpretation, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, London-New York

PASCH, H. (1998), « Le sango, langue officielle de la République centrafricaine », *Faits de langues*, 6 (11), pp. 111-120

PELS, P. (1998), « The Magic of Africa : Reflections on a Western Commonplace », *African Studies Review*, 41 (3), pp. 193-209

PELS, P. (1999), *A Politics of Presence. Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*, Harwood Academic Publishers

PÉNEL, J.-D. (1995), *Barthélemy Boganda. Écrits et Discours. 1946-1951 : la lutte décisive*, L'Harmattan, Paris

PÉNEL, J.-D. (1997), « Boganda et l'histoire », in Actes du Colloque international *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone*, Publications de l'Université de Provence, Aix-Marseille

PIETZ, W. (2005), *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L'Éclat, Paris

POLANYI, M. (1958), *Personal Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago

PRATTEN, D. (2007), *The man-leopard murders. History and society in colonial Nigeria*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis

PRIOUL, C. (1981), *Entre Oubangui et Chari vers 1890*, Société d'Ethnographie, Paris

RANGER, T. (2007), « Scotland Yard in the Bush : Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult : A Literature Review », *Africa*, 77 (2), pp. 272-283

REMOTTI, F. (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino

REMOTTI, F. (1993), *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino

REMOTTI, F. (2005), « Riflessioni sulla densità culturale », *Passaggi : Rivista Italiana di Scienze Transculturali*, 10, pp. 18-40

RENOUF-STEFANIK, S. (1978), *Animisme et Islam chez les Manza (Centrafrique)*, SELAF, Paris

RETEL-LAURENTIN, A. (1968), « Les techniques de divination par frottement en Afrique centrale », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXVIII (2), pp. 137-172

RETEL-LAURENTIN, A. (1969), *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Mouton & Co., Paris – La Haye

RETEL-LAURENTIN, A. (1974a), *Sorcellerie et ordalies. L'épreuve du poison en Afrique Noire. Essai sur le concept de négritude*, Éditions Anthropos, Paris

RETEL-LAURENTIN, A. (1974b), « La force de la parole », in VERNANT, J. P. et alii (dir), *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris

ROWLANDS, M. et WARNIER, J.-P. (1988), « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23 (1), pp. 118-132

RUTHERFORD, B. (1999), « To Find an African Witch : Anthropology, Modernity and Witch-finding in North-West Zambia », *Critique of Anthropology*, 19 (1), pp. 89-109

SAHLINS, M. (1979), « L'apothéose du Capitaine Cook », in IZARD, M. et SMITH, P. (dir), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie,* Gallimard, Paris

SALMON, P. (1972), « Sectes secrètes zande », in *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Mouton, Paris, La Haye

SAMARIN, W. J. (1975), « Reviewed Work(s) : *Histoire de la République centrafricaine des origines préhistoriques à nos jours* by Pierre Kalck », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, 9 (2), pp. 388-389

SAMARIN, W. J. (1989), « The Colonial Heritage of the Central African Republic : A Linguistic Perspective », *The International Journal of African Historical Studies*, 22 (4), pp. 697-711

SANDERS, T. (2003), « Reconsidering Witchcraft : Postcolonial Africa and Analytic (Un)Certainties », *American Anthropologist*, 105 (2), pp. 338-352

SANDERS, T. (2008), « Buses in Bongoland : Seductive analytics and the occult », *Anthropological Theory*, 8 (2), pp. 107-132

SANTANDREA, S. (1964), *A tribal history of the western Bahr el Ghazal*, Nigrizia, Bologna

SANTANDREA, A. (1981), *Ethno-Geography of the Bahr el Ghazal (Sudan). An Attempt at a Historical Reconstruction*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna

SAXON, D. E. (1982), « Linguistic Evidence for the Eastward Spread of Ubangian Peoples », in EHRET, C. et POSNANSKY, M. (dir), *The Archaeological and Linguistic Reconstruction of African History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London

SCHNEIDER, B. et STELZIG, C. (2007), « Du Congo au Niger et au Nil. La deuxième expédition en Afrique centrale du Duc Adolphe-Frédéric de Mecklembourg, 1910-1911 », in GROOTAERS, J.-L. (dir), *Ubangi. Art et Cultures au cœur de l'Afrique*, Actes Sud, Paris

SHANK, D. A. (1999), « Le Pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 105 (1), pp. 51-70

SMOUTS, M.-C. (dir) (2007), *La situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, Paris

SPERBER, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris

STOLLER, P. (1994), « Embodying Colonial Memories », *American Anthropologist*, 96 (3), pp. 634-648

STOLLER, P. (2002), « Afterword. The Personal, the Political and the Moral. Provoking Postcolonial Subjectivities in Africa », in WERBNER, R. (dir), *Postcolonial Subjectivities in Africa*, Zed Books, London & New York

TALIANI, S. (2008), « Desiderio di identità in Africa. Conclusioni », in BENEDUCE, R. (dir), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Liguori, Napoli

TAUSSIG, M. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill

TAUSSIG, M. (1984a), « Culture of Terror, Face of Death : Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture », *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), pp. 467-497

TAUSSIG, M. (1984b), « History as Sorcery », *Representations*, 7, pp. 87-109

TEGNÆUS, H. (1950), *Le Héros Civilisateur. Contribution à l'Étude Ethnologique de la Religion et de la Sociologie Africaines*, Victor Pettersons, Stockholm

TÉNÉ-KOYZOA, A. (2007), *Histoire économique et sociale du Centrafrique au XX^e siècle*, L'Harmattan, Paris

TER HAAR, G. et ELLIS, S. (2009), « The occult does not exist : a response to Terence Ranger », *Africa*, 79 (3), pp. 399-412

THOMPSON, V. et ADLOFF, R. (1960), *The Emerging States of French Equatorial Africa*, Stanford University Press, Stanford

TISSERANT, R.P. C. (1930a), *Essai sur la grammaire banda*, Institut d'Ethnologie, Paris

TISSERANT, R.P. C. (1930b), « La question des peuples Bandas », *Annales des Pères du Saint-Esprit*, nº 1 (janvier), pp. 12-19

TISSERANT, R.P. C. (1931), *Dictionnaire Banda-Français*, Institut d'Ethnologie, Paris

TISSERANT, R.P. C. (1955), *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Plon, Paris

TONDA, J. (1988), « Marx et l'ombre des fétiches. Pouvoir local contre *ndjobi* dans le Nord-Congo », *Politique africaine*, 31, pp. 73-83

TONDA, J. (2000), « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, 79, pp. 48-65

TONDA, J. (2001), « Le syndrome du prophète. Médecines africaines et précarités identitaires », *Cahiers d'Études africaines*, 161, XLI-1, pp. 139-162

TONDA, J. (2002a), *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris

TONDA, J. (2002b), « Économie des miracles et dynamiques de « subjectivation/civilisation » en Afrique centrale », *Politique africaine*, 87, pp. 20-44

TONDA, J. (2005), *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris

TOQUE, G. (1905), *Essai sur le peuple et la langue Banda (Région du Tchad)*, J. André Éditeur, Paris

TOSO, P. C. (1994), *Centrafrique, un siècle d'évangélisation*, Conférence Épiscopale Centrafricaine, Bangui

TURNER, V. (1964), « Witchcraft and sorcery : taxonomy versus dynamics », *Africa*, 34 (4), pp. 314-325

TURNER, V. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London

VANSINA, J. (1990), *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin

VERGIAT, A. M. (1937), *Mœurs et coutumes des Manjas*, Payot, Paris

VERGIAT, A. M. (1981), *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, L'Harmattan, Paris (ed. or. 1936).

VIAZZO, P. P. (2000), *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Bari

VIDAL, L. (2004), *Ritualités, santé et sida en Afrique. Pour une anthropologie du singulier*, Karthala, Paris

VIDAL, P. (1976), *Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Labethno, Nanterre

WEINSTEIN, B. (1970), « Felix Éboué and the Chiefs : Perceptions of Power in Early Oubangui-Chari », *Journal of African History*, XI (1), pp. 107-126

WEINSTEIN, B. (1978), « Governor-general Félix Éboué (1884-1944) » , in GANN, L. H. et DUIGNAN, P. (dir) *African Proconsuls. Europeans Governors in Africa*, The Free Press/Collier Macmillan Publishers & Hoover Institution, New York, London, Stanford

WEST, H. G. et SANDERS, T. (dir) (2003), *Transparency and Conspiracy. Ethnographies of suspicion in the New World Order*, Duke University Press, Durham

WHITE, L. (2000a), *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles

WHITE, L. (2000b), « Histoires africaine, histoire orale et vampires. Procès et palabres à Kampala dans les années 50 », *Politique africaine*, 79, pp. 83-100

WHITE, L. (2001), On unpacking the occult : why we need to go back to the Friuli (or Transylvania, for that matter », [history.wisc.edu/bernault/magical/Luise%20White%20occult.htm]

WITTGENSTEIN, L. (1967), « Remarques sur « Le Rameau d'or » de Frazer », *Synthèse*, 17 (3), pp. 35-42

YENGO, P. (2004), « Le rêve comme réalité. Œdipe lignager et mutations sociales de l'entreprise sorcière », *Rupture-Solidarité*, n°5, Karthala, Paris

TABLE DES FIGURES

1 et 2
La République centrafricaine et la Préfecture de la Ouaka p.26

3
L'aire dialectale banda, d'après les recherches de France Cloarec-Heiss 33

4
« Banda guettant le blanc pour prévenir le village de son arrivée »
Photogravure extraite de *Essai sur le peuple et la langue Banda (Région du Tchad)* de l'Administrateur-adjoint des colonies Georges Toque, J. André Éditeur, Paris, 1905 45

5
Baran-Bakie et une de ses femmes
Photographie extraite de *Béchaud « L'anonyme » (1909)*
Brochure réalisée par M. Didier Carité, 2006 55

6
Le Père Joseph Daigre, en Centrafrique de 1905 à 1939, et le Père Charles Tisserant en Centrafrique de 1911 à 1954 60

7
Barthélémy Boganda Président du Gouvernement. 1 décembre 1958. À gauche, Abel Goumba. Photographie extraite de : Pierre Kalck, *Barthélemy Boganda « Élu de Dieu et des Centrafricains »*, Éditions Sépia, Saint-Maur-des-Fossés, 1995 66

8 « Sorcier indigène »
Photographie et didascalie : Antonin Marius Vergiat, *Mœurs et coutumes des Manjas*, Payot, Paris, 1937 93

9 et 10
Le Citoyen, 14 avril 2006 132-3

11
La divination par les cauris et le microscope
Couverture des actes du Colloque *Sciences et superstitions*, organisé à l'Université de Bangui du 21 au 23 mai 1983 147

12
Néophyte Semalì-Ngakola
A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* 162

13
Représentation manza de Ngakola
Photographie prise par Antonin Marius Vergiat et publiée dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Payot, Paris, 1936 [L'Harmattan, Paris, 1981] 166

14
Représentation banda-ndri de Ngakola, son épouse et leur enfant, RCA
Photographie d'Antonin-Marius Vergiat, 1935
Didascalie : Grootaers (2007a : 67). L'auteur signale que la localisation de ces figurines reste inconnue. En revanche, nous avons pu retracer en 2007 les trois statuettes, qui se trouvent actuellement en Europe dans une collection privée. 173

15
Trois statues banda *in situ*, représentant Ngakola, son épouse Ngandala et leur fille Yamissi, RCA
A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. Aujourd'hui, Yamissi (ou Yambissi) est parfois signalée comme la femme de Ngakola 189

16
« Costume de circoncis Dakpwa »

Cette photographie, représentant un jeune Banda Dakpwa dans sa tenue de *ganza*, a été prise par Antonin Marius Vergiat et publiée dans *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Payot, Paris, 1936 [L'Harmattan, Paris, 1981] 193

17
« À leur sortie du camp de brousse où ils ont été initiés, ces jeunes banda viennent faire montre de leurs talents nouvellement acquis devant le village assemblé »
Photographie et didascalie : Denise Paulme et Jacques Brosse, *Parures africaines*, Hachette, Paris, 1956 194

18, 19, 20 et 21
Reconstruction d'une danse *ganza*, à Bambari le 3 juin 2007
Dans les mains des « initiés » apparaissent désormais des reproductions d'armes automatiques 195-6

22 et 23
Le Père Daigre avec des Banda Togbos (1912) et en train de catéchiser un sommeilleux (s.d.)
Photographies extraites de Ghislain de Banville, *En son temps le Père Joseph Daigre. Oubangui-Chari 1905-1939*, St Charles, Bangui, 1983 200

24
L'abbè Boganda, premier prêtre oubanguien 204

25
L'oracle *kadangba*, au village Sambele sur la route de Bakala
mai 2008 223

26
Statuette conservée au Musée Boganda, à Bangui 231

27
« Offrandes au Génie des Eaux » : R.P. Joseph Daigre, *Oubangui-Chari. Témoignage sur son évolution (1900-1940)*, Dillen & C., Issoudun, 1947 249

28
Petit autel de Badagui, le « Génie des Eaux », aujourd'hui communément identifié à Mami Wata.
Photographie prise à côté d'un marigot sur l'ancienne route Bambari-Grimari
avril 2006 250

29
Page manuscrite du Père Charles Tisserant décrivant « Un Bada vu au village moruba de Wombada (1923-1924) (...) Sur le bord du village vers la rivière se trouve l'espace débroussé du bada. Au centre la case du génie Ngakola en pierre à toit conique. On m'a dit pour bien spécifier : "Il n'est pas là, il est dans la brousse" »
Cahier conservé aux Archives de la Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue 254

30
Costume de néophyte Semalì-Ngakola à la sortie de l'initiation (Manja)
A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* 259

31
Le Citoyen, 15 décembre 2009 273

32
Dekoda en prison à Bambari, condamné pour « Pratiques de charlatanisme et sorcellerie » 289

33
Toile de l'artiste centrafricain Dieudonné S. Wambeti, exposée à l'Alliance française de Bangui en 2006 294

34
Toile de l'artiste centrafricain Michel Ouabanga, exposée à l'Alliance française de Bangui en 2006 295

35
Le fétiche scriptural découvert dans la maison de l'une des personnes accusées de sorcellerie par la jeune Josiane
Photographie prise à Bambari, mai 2006 302

36
Un homme accusé d'être un sorcier, en prison à Bambari dans l'attente du procès
Juin 2007 320

37 Le *nganga* Rock au travail à Bambari
juin 2008 327

38 et 39
Fétiches « découverts » par la jeune Josiane auprès des personnes qu'elle a accusées de sorcellerie. Au centre, le fétiche scriptural
Photographies prises à Bambari, mai 2006 334

40
Ngoutidé sur son vélo.
Photographie conservée dans la maison du prophète au village Lioua, sur l'axe Bambari-Alindao 364

41
La première allusion à la mission de Ngoutidé. Le récit de sa maladie et du baptême qu'il reçut de la main du « Père Henri de la Mission de Kouango » écrit par l'auteur du *Journal de la Mission catholique de Bakala*, le 31 décembre 1964
« En cette fin d'année, il faut noter dans ce journal un fait religieux qui se passe depuis quelques mois. Voici ce qu'en dit la "Lettre de Bakala n. 8" expédiée ces jours-ci à tous les amis et bienfaiteurs de la Mission : "Le Père Henri de la Mission de Kouango, passant un jour dans un village aperçut un malade étendu sur une chaise... »
Les notations en marge ont été ajoutées postérieurement, probablement par le Père Ghislain de Banville 373

42 et 43
La fiche n° 67-29 conservée au Musée Boganda à Bangui, qui signale que dans la région de Bakala « toutes les statues, effigies de bois de génies Banda ont été détruites après le passage d'un démiurge local » 383

44 et 45
Monsieur Gonemba-Obal Raymond, Capitaine du Club vélocipédique de Bambari, reçoit la Médaille de Bronze du Mérite Sportif le 12 juin 1972
Attestation conservée dans la maison du prophète Ngoutidé au village Lioua 392

46
« ...le peuple de la brousse a dans son député une confiance superstitieuse, sans limite » (*France-Soir*, 1956)
Le portrait de Boganda (à gauche) est montré à côté de celui de l'abbé Fulbert Youlou et de Jean-Félix Tchicaya (au centre et à droite) 409

47
Ngoutidé serre la main à une femme : selon les habitants de Lioua, sa mère
Photographie conservée dans la maison du prophète, au village Lioua 422

48
Village banda de la Ouaka
juin 2008 435