

SORCELLERIE BOCAINE, SORCELLERIE AFRICAINE LE SOCIAL, LE SYMBOLIQUE ET L'IMAGINAIRE*

André MARY

Les réflexions qui suivent ne s'appuient pas sur une contribution ethnographique nouvelle concernant le phénomène de la sorcellerie dans le Bocage. L'expérience accumulée sur le terrain, pendant de nombreuses années, par J. Favret-Saada confère aux données qu'elle a recueillies une autorité incontestable et constitue une source de références incontournable. C'est à partir de ma propre expérience ethnologique de la logique symbolique et sociale du système sorcellaire dans l'Afrique actuelle que je me propose d'interroger le statut de réalité sociale de la sorcellerie dans le Bocage¹. Mais je dois reconnaître que cette expérience exotique se croise, sur le terrain du Bocage, avec une réaction cette fois "indigène", face aux discours sur l'Autre paysan enraciné dans la mentalité sorcellaire, qui motive également mon propos.

UNE SOCIOLOGIE DE LA SORCELLERIE BOCAINE EST-ELLE POSSIBLE ?

L'approche proprement sociologique de la sorcellerie bocaine est écartée ou momentanément ignorée par J. Favret-Saada pour deux raisons. La première tient aux conditions mêmes de possibilité d'une enquête prenant pour objet "les positions respectives des adversaires dans les jeux locaux du prestige et du pouvoir"². La parole sorcellaire ne se donnant pas à entendre au sein du réseau local de sociabilité dans lequel le chercheur est impliqué, celui-ci est toujours amené à travailler sur un discours relativement décontextualisé qu'il peut difficilement éclairer par sa propre connaissance du milieu social de référence. Le second argument va plus loin puisqu'il s'appuie sur le principe de l'autonomie relative de l'imaginaire sorcellaire par rapport aux déterminants économiques et sociologiques habituellement invoqués. La représentation réaliste des affaires de sorcellerie comme reflet des conflits engendrés par la lutte pour l'appropriation de l'espace entre exploitants de propriétés agricoles mitoyennes, se laisserait en fait prendre au piège du discours des ensorcelés. La figure du "voisin jaloux", loin de renvoyer à une observation empirique ou à un conflit réel, serait avant tout l'expression de la logique imaginaire du discours sorcellaire et la représentation archétypale du sorcier telle qu'elle est produite par la procédure de désignation du coupable. Bien que J. Favret-Saada ait annoncé un second volume plus spécialement consacré au contexte sociologique de la sorcellerie bocaine, la plupart des articles parus à ce jour semblent essentiellement s'interroger sur la spécificité de

* Publié dans *Les Cahiers du LASA*, n°7 « Sorcellerie : bocage et modernité », 1987, pp. 125-152

¹ Le Bwiti des fang du Gabon, sur lequel j'ai travaillé pendant deux ans, se présente comme un culte anti-sorcellerie issu de la situation coloniale, même si ce n'est pas sa seule dimension, voir A. Mary, *La Naissance à L'envers, Essai sur le rituel du Bwiti fang*, L'Harmattan, 1983.

² J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1977, p 35 et note 13 ; voir également p.107 note 18.

la cure de désorcèlement, notamment par rapport à la pratique psychanalytique ³. Cette orientation qui privilégie l'intérêt pour les techniques thérapeutiques se révèle en elle-même très féconde mais, en laissant en suspens la question sociologique, elle véhicule malgré elle une sociologie implicite, sinon imaginaire, de la sorcellerie bocaine actuelle, comme expression culturelle spécifique d'une société locale paysanne, qui reste indiscutée.

Tout l'intérêt de ce numéro des Cahiers du L.A.S.A. vient de son souci de renouer avec les hypothèses sociologiques inspirées notamment de l'étude anthropologique de la sorcellerie africaine ou des approches historiques consacrées aux procès de sorcellerie dans les sociétés européennes du XVIème et XVIIème siècles. Certaines conclusions concernant la fonction sociale du système sorcellaire bocain en tant que "mécanisme anti-accumulateur" ou "égalitarisme conservateur", suscitées par cette approche comparative, appellent cependant en retour une discussion sur la spécificité de la réalité sociale actuelle de la sorcellerie dans le Bocage. C'est à restituer ce qui fait le caractère problématique de l'existence du phénomène sorcellaire dans la société bocaine d'aujourd'hui et ce qui explique l'inversion de sa logique sociale par rapport aux sociétés africaines traditionnelles que je voudrais m'attacher. S'il y a par contre un terrain de comparaison où la sorcellerie bocaine fait directement écho à la sorcellerie africaine, c'est bien celui des transformations qui affectent actuellement cette dernière du fait des contradictions qu'engendre le procès d'individualisation des sujets sociaux et du travail syncrétique sur les représentations du malheur auquel se livrent les nouveaux prophètes-guérisseurs.

"La sorcellerie dans le Bocage, ça existe encore..."

Tout l'effet de suggestion de l'affirmation d'existence en matière de sorcellerie tient à l'ambiguïté de ce "ça" qui est censé exister et à l'indétermination que les partisans de l'existence aussi bien que ceux de la non-existence alimentent à loisir. Il suffit de poser la question préalable de ce que désigne ce "ça" pour opérer un déplacement significatif du problème. Car enfin qu'est-ce qui existe encore ? Des jeteurs de sorts qui utilisent des pratiques occultes pour ensorceler les autres ? Des personnes qui se croient ou qui se disent ensorcelées par quelqu'un qui leur veut du mal ? Des guérisseurs qui laissent entendre à leurs malades qu'ils sont ensorcelés et qui se proposent de les désensorceler ? La façon dont on entre dans le problème est ici décisive et détermine toute l'analyse future qu'on peut en faire. Or il y a sur ce plan, dès le départ, une différence fondamentale entre l'approche anthropologique et celle que retiennent par exemple les titres tapageurs de la presse. Pour l'ethnologue la question première n'est pas celle de l'existence des "sorciers", non seulement parce que les personnes qu'il rencontre ce sont d'abord des gens qui se pensent ensorcelés et que le "sorcier" n'existe que par le discours qui le désigne, mais parce que la question n'est pas pour lui pertinente. C'est presque en passant, souvent en note, que J. Favret-Saada signale que : "selon toute probabilité, personne, dans le Bocage, ne jette de sorts, bien que cela n'empêche pas certains d'en recevoir" ⁴. Il lui arrive même d'argumenter sur ce terrain de l'existence ⁵.

³ Contreras, J. et Favret-Saada, J. : "L'embrasseur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement", in *Le Moi et L'Autre*, Paris, Denoël, 1985 ; "La thérapie sans le savoir", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, "Les Actes", 1985 ; "L'invention d'une thérapie : la sorcellerie bocaine 1887-1970" in *Le Débat*, 1986, N°40.

⁴ *Le Débat*, art.cit., p.30, voir également *Le Moi et L'Autre*, o.c., p.100 note 1.

⁵ voir *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c., p.173-175.

Si on peut penser qu'il n'existe pas de sorciers dans le Bocage, c'est d'une part parce que les "sorciers" présumés ignorent tout de l'accusation qui pèse sur eux ou, s'ils sont atteints par le soupçon, parce qu'ils se pensent eux-mêmes ensorcelés. La position de sorcier est innocuable et seul un fou peut se dire sorcier. Il y a d'autre part le fait que les pratiques rituelles d'envoûtement ou l'usage de livres que les récits ou le discours des gens attribuent aux sorciers ne relèvent pas de l'observable. Toutes les pratiques citées comme preuves renvoient à des comportements anodins (serrer la main, taper sur l'épaule, regarder d'une certaine façon) qui font signes pour ceux qui y croient. C'est bien là en effet la question essentielle : poser le problème de l'existence sur le terrain de l'observable ou du dicible c'est penser qu'on peut faire l'économie de la logique de la croyance. Or celle-ci est évidemment première par rapport à la question de l'existence. Si malgré tout l'ethnologue laisse cette question ouverte, en s'en tenant au langage de la probabilité, c'est que de toute façon elle n'est pas essentielle à la compréhension du système sorcellaire. Il faut en tirer toutes les conséquences sur le plan de la logique sociale. Une sociologie de la sorcellerie qui partirait du présupposé de l'existence sociale effective des sorciers se ferait prendre au piège du discours sorcellaire.

On pourrait penser que cette position anthropologique est liée à la spécificité de l'expression sociale de la sorcellerie dans le Bocage. En Afrique, au cours de séances collectives où des personnages attitrés mettent en oeuvre des procédures d'accusation ritualisées, il y a des sorciers qui avouent publiquement leurs crimes de sorcellerie et qui sont condamnés à des sanctions sociales qui peuvent aller jusqu'à la mise à mort du "meurtrier". Puisqu'il y a des personnes qui avouent être sorcier c'est donc bien qu'il existe des sorciers dans ces sociétés. Or pour l'ethnologue africaniste la question n'est pas si simple. Là encore l'aveu doit être rapporté à la procédure sociale qui le suscite et finalement au consensus collectif qui la fonde, consensus auquel participe également l'accusé. S'il va de soi qu'il existe des sorciers, que tout le monde peut être sorcier en cédant à la jalousie ou à la mauvaise pensée, pour quoi pas moi ? Surtout que cela n'est pas sans comporter des avantages et des gratifications. Je reviendrai sur cette question de l'aveu, qui est tout à fait essentielle, mais ce qui importe ici c'est de souligner le déplacement préalable que la position anthropologique du problème impose par rapport à la formulation commune. Marc Augé situe bien l'enjeu : "L'existence de "sorciers" peut être un effet de la croyance mais la proposition inverse est plus que douteuse et il nous paraît important, d'un point de vue théorique de décider si la croyance est première ou seconde, cause ou effet" ⁶.

Sorcellerie ou magie ?

C'est bien la référence à la logique du discours sorcellaire qui permet de lever une autre ambiguïté inhérente cette fois à notre propre tradition culturelle. Le débat sur l'existence des sorciers s'alimente de la multiplicité des sens et des usages du terme même de sorcier. Cette figure désigne aussi bien ce personnage trouble, plus ou moins clandestin, mais repérable socialement, qui use d'un savoir occulte emprunté à certains livres et maîtrise certains objets et certaines techniques magiques, la femme sorcière qui se rend sur son balai au sabbat pour s'y livrer à des cérémonies diaboliques, ou encore ces devins que consultent les chefs ou ces guérisseurs qui opèrent dans les sociétés exotiques. Evans-Pritchard, sur la base de catégories il est vrai indigènes, celles des Azandé, a introduit une distinction décisive entre *witchcraft* et *sorcery* qui a acquis en anthropologie une valeur opé-

⁶ Marc Augé, *Le Génie du Paganisme*, Gallimard, 1982, p.214-215.

ratoire ⁷. Le *witch* désigne un être a-social et maléfique opérant grâce à un pouvoir de dédoublement, de métamorphose et de déplacement, qui relève d'une force psychique agissant sans intermédiaire, de façon invisible et nocturne, et dévorant la substance vitale des autres. Le *sorcerer* est par contre un personnage socialement reconnu, dont le mode opératoire, visible dans le monde du jour, se caractérise par le recours à des substances végétales ou organiques et surtout à des procédés identifiant le rapport de signifiant à signifié à un rapport de cause à effet. Si la *witchcraft* définit le registre de la sorcellerie et la *sorcery* l'esprit de la magie, on comprend qu'il n'y a pas en Afrique de "sorcier du village". Etre sorcier ne désigne en aucun cas un statut social; on se découvre sorcier par le soupçon des autres et par la place que le consensus collectif vous confère en transformant ce soupçon en accusation. Les oppositions signifiantes relevées par Evans-Pritchard chez les Azandé peuvent être évidemment mises à réexamen, et même dans les sociétés africaines elles ne sont pas toutes également pertinentes ou elles ne se composent pas de la même façon ⁸. Mais au delà des attributs substantiels retenus chez les Azandé, la tradition britannique a apporté à la théorie anthropologique un ensemble de traits différentiels qui permettent de penser la distinction entre deux systèmes, celui de la magie et celui de la sorcellerie, et à partir de là les variantes combinatoires qui rendent compte de la façon dont se conjuguent ou s'excluent ces deux registres dans le champ thérapeutique et religieux des diverses sociétés.

J. Favret-Saada peut bien laisser entendre que la distinction *witch/sorcerer*, vue du Bocage, n'est pas signifiante ⁹, il n'empêche qu'elle ne peut faire l'économie, pour la construction du système de places qui selon elle définit le système sorcellaire, d'une opposition structurale minimale entre la position du "désorceleur" et celle du "sorcier" qui correspond bien d'ailleurs à celle définie par l'anthropologie africaniste. Le sorcier, nous dit-elle, est doté d'une force qui a la vertu de produire ses effets "sans passer par les médiations ordinaires" ¹⁰. Entre cette force et la personne du sorcier "toute distance paraît abolie" de telle sorte que dans l'acte de sorcellerie c'est bien la personne toute entière du sorcier qui semble impliquée. C'est encore directement, selon les modalités diverses d'une relation de contiguïté (contact corporel par le toucher, regard, parole), que la force sorcière produit son effet. Par opposition, le désorceleur semble entretenir avec la force qu'il mobilise un rapport de contrôle, d'instrumentalité ou d'ustensilité, qui rend possible le recours à un rituel fondé sur les relations métaphoriques propres à l'esprit de la magie.

Le discours des ensorcelés du Bocage est si peu éloigné sur ce point de celui des Azandé qu'on peut s'interroger sur la pertinence de l'usage générique des notions de "force magique" ou "d'agression magique" ¹¹. Celles-ci sont censées désignées indifféremment l'action magique du désorceleur, personnage social opérant de façon visible par la médiation rituelle, et l'acte de sorcellerie qui, dans le Bocage comme en Afrique, désigne un acte invisible, souvent nocturne, supposant un pouvoir de dédoublement et de métamorphose concrétisé par l'image du vol dans les airs ou celle du voyage, et associé à la

⁷ Evans-Pritchard E.E., Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés, Paris, Gallimard, 1972. Toute la tradition anthropologique anglo-saxonne a largement repris et discuté cette distinction, voir l'ouvrage collectif *Witchcraft et Sorcery*, Editor Max Marwick, Penguin Books, second edition 1982.

⁸ pour une discussion de l'opposition dans le contexte africain voir Marc Augé, o.c., p.217.

⁹ Les Mots, la Mort, Les sorts, o.c., p.27.

¹⁰ idem, p.94 et p.98.

¹¹ idem, voir particulièrement le chap XII où ces concepts non indigènes sont justifiés. Contrairement à ce que dit J. Favret-Saada, l'usage du terme "magique" pour désigner indifféremment la force du sorcier et celle du magicien ne relève pas d'un usage courant en ethnologie.

représentation fantasmatique d'une dévoration ¹². Que le contre-sorcier use d'une force en un sens identique à celle du sorcier me semble moins signifiant ici que le rapport de maîtrise, de contrôle, de médiation qu'il est seul par contre à entretenir avec sa force, alors que le sorcier est possédé par sa force bien plus qu'il ne la possède.

On ne peut négliger, il est vrai, le fait que la désignation de l'autre comme sorcier dépende de la position du locuteur et que la dynamique d'une affaire de sorcellerie passe par un jeu d'inversion systématique des valeurs de position qui conduit entr'autre le sorcier présumé à se penser comme ensorcelé et à désigner le désorceleur comme sorcier. Mais ces retournements de situation et ce renvoi des appellations qui affectent la position des individus d'une profonde réversibilité n'invalident pas l'opposition structurale des places puisque c'est au contraire le marquage de la position de sorcier qui fonde l'enjeu de la lutte qui s'engage (Qui est le sorcier ? Qui est le contre-sorcier ?).

Cette distinction est d'autant plus importante que cet usage indifférencié du terme de sorcier, et l'ambiguïté que véhicule l'appellation de jeteur de sorts, qui séparent notre tradition culturelle de la tradition africaine, est loin d'être neutre. La confusion savamment entretenue depuis les procès de sorcellerie du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, entre le sorcier et le devin-guérisseur est bien l'expression directe d'une imposition de sens de la part du discours dominant médical, juridique, et religieux, relayé en grande partie par le discours des folkloristes ¹³. Aujourd'hui encore pour le prêtre exorciste le "vrai sorcier" c'est celui qui laisse entendre aux autres qu'ils sont ensorcelés et les poussent à accuser leurs proches de la responsabilité de tous leurs maux. Il est donc capital que le discours historique ou anthropologique ne cautionne pas une confusion qui est en fait une arme de guerre.

La parole de membre

Ce qui existe dans la société bocaine, ce sont des personnages qui assument le rôle de désorceleur, et en aucun cas de sorcier, en réponse à la demande de certaines personnes auxquelles ils laissent entendre, par la médiation d'intermédiaires, qu'elles sont ensorcelées. Si on laisse de côté pour l'instant les pratiques éventuelles du désorceleur, il n'y a dans le Bocage aucune pratique sociale de sorcellerie qui soit observable ou énonçable sur un mode performatif (je le dis et je le fais) par un sujet membre de la société bocaine. Le seul fait empirique, comme le souligne constamment J. Favret-Saada, c'est un procès de parole. Mais, vu d'Afrique, surgit ici une différence cette fois tout à fait essentielle. Alors que pour un africain être membre de sa société c'est, non pas "croire" à la sorcellerie car ce serait déjà poser le problème en termes d'alternative (y croire/ne pas y croire) et donc en termes d'adhésion individuelle ou d'opinion personnelle, mais assumer la pensée sorcellaire comme un héritage qui fait partie de ces choses qui vont de soi, comme le fait d'être de tel village et d'appartenir à tel lignage, parce qu'elles définissent les fondements de l'être-ensemble. Aujourd'hui encore pour un intellectuel africain revendiquant son identité culturelle, s' il y a un ancrage, un verrou qui résiste au processus d'occidentalisation, c'est bien cette question de la sorcellerie.

¹² Les expressions bocaines relevées par J. Favret-Saada pour désigner l'action de la force sorcière sur la force vitale de l'ensorcelé : "capter", "rattirer", "aspirer", de même que l'image du vampire qui suce le sang et la force vitale de ses victimes sont très proches de celles qui sont utilisées en Afrique où on nomme souvent les sorciers "les vampireux", voir Les Mots, La Mort, Les sorts, o.c. p.262 et sv.

¹³ C'est J. Favret-Saada, dans son article consacré à l'histoire de la sorcellerie bocaine qui note que le folkloriste J.Lecoœur "confond perpétuellement sous un même terme - "sorcier"- les deux fonctions du sorcier et du désorceleur, bien qu'on puisse toujours déduire du texte quand il s'agit de l'une et quand il s'agit de l'autre" (Le Débat, art.cit. p.38).

Dans le Bocage d'aujourd'hui, être membre de la société locale, c'est assumer, au contraire, comme allant de soi que la sorcellerie ça n'existe pas. La parole de membre c'est une parole qui se constitue dans un consensus impliquant la dénégation de la croyance en ces choses là. Pour entendre une parole autre, il faut jouer, comme le fait J. Favret-Saada, sur le principe d'une distinction entre parole publique et parole privée qui nous situe d'emblée au coeur de cette dualité des registres de la socialité qui caractérise les sociétés modernes, celle-ci n'ayant pas de sens dans la société traditionnelle africaine où il n'y a de place que pour une parole officielle. Mais si les affaires de sorcellerie dans le Bocage ne peuvent être que "des affaires privées", il faut encore préciser que, même dans le registre de la parole privée, le discours sorcellaire ne se laisse entendre que sur un mode secret, clandestin, masqué, réservé à des situations d'énonciation et d'interaction sociale où seuls ceux qui sont pris dans ce discours s'autorisent à en parler. En le faisant, ils savent qu'ils se placent en dehors de la parole du groupe, ce qui va si peu de soi que, dans la plupart des cas analysés par J. Favret-Saada, le problème est justement pour les sujets concernés d'assumer cette parole sorcellaire.

Une parole double ?

On pourrait s'attendre, à partir du moment où la parole publique n'est en aucun cas porteuse du discours sorcellaire, à ce que l'ethnologue en conclut que la sorcellerie dans le Bocage est un phénomène social qui, dans son essence même, ne peut être que marginal. On peut bien admettre qu'au delà des cas effectivement rencontrés par l'ethnologue, c'est-à-dire des micro-réseaux de socialité informelle et secrète unissant au minimum une famille, un annonciateur, et le désorceleur, il existe bien d'autres cas du même genre, le champ des interactions sociales qui peut être couvert par l'ethnologue n'étant pas illimité. Mais de là à penser, par extrapolation, que finalement tout membre de la société bocaine, et bien sûr en premier le paysan, est pris ou susceptible d'être pris dans le discours sorcellaire, c'est là une conclusion d'une toute autre nature qui mérite d'être discutée et surtout explicitée.

Or c'est bien, en un sens, de manière il est vrai plus ou moins implicite et confuse, ce que tend à suggérer J. Favret-Saada notamment par sa référence à une "parole double" chez tout habitant du Bocage ¹⁴. Ce double registre de la parole ne séparerait pas d'un côté ceux qui sont pris et de l'autre ceux qui ne sont pas pris mais traverserait tout membre de la société bocaine. Une fois posé en effet le principe de la distinction entre ceux qui sont pris et ceux qui ne le sont pas, tout le sens de la démarche de l'ethnologue est de suggérer son ambiguïté, de cultiver le doute et l'indécision dans le rapport des sujets à la sorcellerie. Au point qu'il devient envisageable que, dans des conditions déterminées, toute position d'incroyance ("assurément, Marie et sa mère n'y croient point" ¹⁵) se transforme en une position de croyance ("Mais en même temps elles y croient tout à fait" ¹⁶).

L'expérience fondamentale du rapport ambigu à la croyance, du basculement de l'incroyance à la croyance, qui est au coeur de la démarche ethnographique, devient l'expression même de l'essence du phénomène étudié. A partir du moment où on se place dans cet entre-deux, toute attitude ou tout discours de dénégation peuvent être lus pour ce qu'ils sont : le refoulement, la censure d'une inquiétude, d'un doute. A la limite toute dénégation

¹⁴ voir Corps pour Corps, Gallimard, 1981, p.102. L'hypothèse de cette parole double est ici introduite à propos du rapport aux maux de saints dans la société française, mais elle s'applique tout à fait à la relation que, selon J. Favret-Saada, "les Bocains" entretiennent avec la sorcellerie.

¹⁵ Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p.82.

¹⁶ idem, p.82.

gation est un aveu. Plus on affirme ne pas y croire, plus on se défend d'y croire, et comme lorsqu'on avoue se poser des questions il n'en faut pas plus pour y déceler un aveu, on comprend qu'il soit impossible d'échapper à la logique du système sorcellaire pour ceux qui acceptent de s'y laisser prendre, notamment l'ethnologue.

Une société duale ?

La société bocaine se présenterait dès lors comme une société duale, d'un côté la socialité officielle où le discours positiviste et rationaliste serait la norme assumée par tous et de l'autre une socialité souterraine inversée où chacun serait pris ou susceptible d'être pris par la logique du discours sorcellaire. Cette dualité se reflète d'ailleurs, selon J. Favret-Saada, dans ce que l'on désigne sous le terme d'"affaire de sorcellerie" ¹⁷. Les procès de sorcellerie, organisés par l'autorité judiciaire, mettent en scène des ensorcelés crédules et arriérés et surtout des sorciers excentriques, aberrants, non-représentatifs qui ne respectent pas les règles du système sorcellaire, et confirment ainsi les préjugés et les attentes du public. Par contre les affaires privées de sorcellerie concernent des ensorcelés et des désorceleurs "ordinaires", en un mot authentiques, fidèles à l'essence vraie de la sorcellerie et exprimant la nature profonde, cachée et refoulée du paysan du Bocage.

C'est bien cette dualité postulée de la société bocaine, cette affirmation constamment sous-entendue d'une réalité sociale à double face, qui autorise la généralisation à laquelle se livre le discours ethnologique en parlant de la sorcellerie bocaine comme s'il s'agissait d'une expression ou d'une invention culturelle propre à la société locale, solidaire de la personnalité paysanne de base de tout habitant du Bocage. Or ce "principe de coupure" ¹⁸, dont la référence peut s'imposer il est vrai dans l'étude des sociétés africaines actuelles, me semble, dans son application à la société bocaine, manquer de crédibilité à la fois sociologique et anthropologique.

Le soupçon comme pratique ethnologique

Est-ce que l'ethnologue ne tombe pas, à son tour, dans le piège du discours sorcellaire qui fonctionne justement sur le principe d'une réalité constamment double, le visible et l'invisible, le manifeste et le caché, la face diurne et nocturne de la vie sociale. Ce schème de la pensée sorcellaire se conjugue d'ailleurs très bien avec le discours freudien de la "scène double" pour engendrer une pratique ethnologique qui, une fois "embrayée", relève toute entière de la logique du soupçon. J'ai déjà signalé que, conformément à la définition psychanalytique du terme, toute "dénégation" pouvait être interprétée comme un système de défense mais cette ethnologie du soupçon va plus loin. Toute occupation objective d'une position d'ensorcelée (cas de Suzanne Fourmond ¹⁹), construite selon la logique du discours de ceux qui sont pris, ne peut qu'affecter d'ambiguïté (d'un double sens) tous les signes par lesquels cette position est refusée par le sujet. Tout usage du qualificatif de sorcier appliqué à un désorceleur, usage qui peut ne refléter que la fidélité aux normes du discours officiel, est susceptible d'être lu en même temps comme l'aveu d'une position d'accusé retournant l'accusation contre son accusateur (cas de Pottier et

¹⁷ voir tout le chap. IV de Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c..

¹⁸ Ce concept a été introduit par R.Bastide pour rendre compte dans un premier temps du dualisme culturel et même psychique de la société afro-brésilienne, mais il a été remplacé plus tard par celui de syncrétisme qui rend mieux compte des formations de compromis et écarte l'hypothèse d'une simple juxtaposition de schémas culturels antagonistes.

¹⁹ Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p.71.

Lenain 20). Enfin tout conflit relationnel réel ou supputé peut être interprété dans cette logique comme un conflit de sorcellerie (cas de Lenain et Pottier mais aussi de Tripier et Manceau 21). Or une chose est d'être prise dans la logique d'un discours et de tirer de cette expérience l'élucidation de ce qui est en jeu dans une crise de sorcellerie, autre chose est d'en faire une grille de lecture de la réalité sociale où on est immergé. Il y a des limites à épouser le discours de l'ensorcelé au point d'en faire la clef d'accès à une sociologie de la sorcellerie.

Un ethnocentrisme à l'envers

On peut se demander par ailleurs si, par souci de rectification de la vision ethnocentriste du paysan crédule et arriéré, l'ethnologue ne bascule pas dans un ethnocentrisme inversé frappant d'inauthenticité, de mauvaise foi, le discours positiviste, invalidant, au nom d'une définition d'essence, comme non représentatives toutes les mises en scène de la sorcellerie dans l'espace public, au profit de la restitution d'une socialité bocaine socialement indifférenciée, conservant son identité dans la clandestinité. Comme si la parole officielle "chrétienne", "positiviste", "rationnaliste", de même que les procès publics statuant sur les affaires de sorcellerie n'étaient pas partie intégrante de la réalité sociale du Bocage ? Comme si le discours dominant, l'imposition de légitimité, n'avait pas d'effet sur un système sorcellaire resté intact et préservé par la grâce du refoulement.

J. Favret-Saada entend pourtant bien se démarquer d'une lecture relativiste et différentialiste, comme celle que les chercheurs de Limoges ont amorcé 22. Faire de la sorcellerie bocaine actuelle un système de pensée normalisé et légitimé, spécifique d'une société paysanne parfaitement homogène, cohérente avec elle-même, en équilibre, luttant contre la société capitaliste et moderniste pour affirmer son droit à la différence, ce n'est pas crédible nous dit-elle. C'est faire fi de l'ambiguïté profonde des paysans à l'égard de la sorcellerie, de l'ambivalence qu'engendre toute situation d'aliénation à une culture dominante.

Il me semble néanmoins que cette position théorique, que je partage tout à fait, ne se traduit pas toujours au coeur d'une pratique ethnographique recherchant la pureté de son objet, travaillant à reconstituer une cohérence, une systématique de la pensée sorcellaire, au détriment de tout intérêt pour la logique des transformations et des emprunts au système religieux ou médical 23. Il est significatif que toutes les formes de syncrétisme qui se présentent dans le champ religieux et thérapeutique du Bocage soit systématiquement écartées comme inauthentiques. Tout se passe comme si l'usage qui est fait d'un double registre de la socialité empêchait de prendre en compte la manière dont l'ambiguïté travaille non seulement les sujets mais le système des représentations et des pratiques culturelles du Bocage. L'ambivalence est aussi productrice d'effets de synthèse, de formations de compromis. Elle ne peut être pensée seulement comme un balancement entre deux registres

20 idem, p.78.

21 idem, p.93.

22 Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p. 323.

23 Les articles parus depuis, notamment l'article du Débat, corrige cette impression qui résultait sans doute de la nécessité de rompre, dans un premier temps, avec la vision fragmentaire des folkloristes, quitte à renouer ensuite avec une mise en perspective historique qui fait apparaître la sorcellerie bocaine moins comme la survivance d'une formation culturelle préservée que comme une ré-invention relativement récente répondant aux enjeux du présent.

qui resteraient identiques à eux-mêmes dans leur juxtaposition, surtout quand ceux-ci fonctionnent sur des positions culturelles du sujet totalement incompatibles.

L'impossibilité d'une position double

C'est en effet au niveau des sujets eux-mêmes que la crédibilité anthropologique d'une position double est difficilement acceptable. C'est d'ailleurs ce que montre très bien J. Favret-Saada dans l'analyse du cas de la Femme Règnier ²⁴. Impossible pour elle, mais peut-être aussi pour tout membre de la société bocaine, d'assumer une double appartenance culturelle. Elle ne peut adhérer dans le même temps à un système symbolique d'interprétation du malheur fondé sur le schéma persécutif qui lui demande d'appeler de ses vœux la mort de l'autre et à une théorie de la personne supposant la notion de responsabilité individuelle et l'expérience de la culpabilité. Cette position entre deux chaises ne peut conduire, selon J. Favret-Saada elle-même, qu'à "l'enfermement dans l'enclos de l'indicible" ²⁵, autrement dit qu'à la folie.

L'expérience de l'ethnologue illustre d'ailleurs également cette impossibilité d'une position double. Tant qu'à prendre son expérience personnelle comme aune de vérité de la logique sorcellaire, expérience dont il nous est dit, et on veut bien le croire, qu'elle s'enracine dans une réalité que chacun peut éprouver en diverses occasions de son existence, pourquoi relativiser cette expérience, au point d'en faire la révélation d'une différence culturelle, lorsque celle-ci vous confronte à la nécessité d'assumer un vœu de mort et d'accepter toutes les conséquences d'une lutte à mort. " Je réalisai, nous dit J. Favret-Saada, que si fascinante que soit la sorcellerie, jamais je ne pourrais m'y habituer, ce en quoi j'étais fondamentalement différente des paysans du Bocage" ²⁶. On croyait avoir compris que cette impossibilité d'être à la fois une bonne chrétienne et de rendre le mal pour le mal jusqu'à la mort de l'autre, était aussi le problème de la Femme Règnier, authentique paysanne du Bocage. Parler ici d'inadaptation culturelle, c'est laisser supposer que, pour ce paysan fondamentalement autre du Bocage, il serait par contre tout à fait normal, naturel, d'expliquer le malheur par l'activité maléfique des autres et surtout de lier la fin de ses difficultés à la mort d'autrui. Cette impossibilité d'assumer jusqu'au bout la position d'ensorcelée, reconnue par l'ethnologue, n'est-elle pas ce qui fait que la société paysanne et chrétienne du Bocage ne peut plus elle-même adhérer aujourd'hui au système sorcellaire, qu'elle condamne ceux qui accusent les autres de sorcellerie et non les sorciers. C'est pour la même raison que les sujets qui s'y laissent prendre sont en proie à des contradictions, à des tensions qui comportent le risque de la folie, parce que la position double n'est en aucun cas une position d'équilibre.

L'inversion de la logique sociale africaine

La situation des ensorcelés dans le Bocage est complètement inversée par rapport à celle qui se présente dans le contexte africain. En Afrique, dans une affaire de sorcellerie, c'est le groupe social tout entier qui se considère comme atteint dans un de ses membres et qui fait corps avec l'ensorcelé. Celui-ci est soutenu par la parole du groupe incarnée par ses représentants autorisés, les devins-guérisseurs. Par la procédure d'accusation le groupe se

²⁴ Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p.114-117.

²⁵ idem, p.116.

²⁶ idem, p.159.

retourne contre celui qui fait ici sécession, qui ne respecte pas la loi des ancêtres, en se livrant à un comportement anti-social. La place de sorcier équivaut à une position d'exclusion, d'isolement ou de marginalisation que seul l'aveu peut effacer en offrant une procédure de réintégration symbolique. Dans le Bocage au contraire, comme le note J. Favret-Saada, "accepter la théorie des sorts, c'est dégringoler dans une terreur où on est seul, se séparer d'une conception du monde prétendument universelle..." 27. " Quand l'ensorcelé, ajoute-t-elle, triomphe de son sorcier, c'est toujours contre la parole du groupe" 28. La position d'exclusion et d'isolement par rapport au groupe social correspond ici à la place d'ensorcelé. La société locale sanctionne la croyance par le ridicule mais surtout dénonce le soupçon porté sur les autres comme un comportement anti-social qui empoisonne la vie relationnelle de la collectivité en créant la désunion dans les familles et en nuisant aux bonnes relations de voisinage. Le coupable c'est l'ensorcelé ou ses proches.

Si on admet que l'efficacité sociale d'un système symbolique passe par un effet de consensus, comment rendre compte face un tel retournement de la parole du groupe et à une telle inversion du rapport des sujets ensorcelés à l'espace social, de la fonction idéologique de la sorcellerie dans le Bocage ? On fera remarquer que l'ensorcelé du Bocage n'est pas complètement isolé, qu'il est même fortement intégré à sa famille, et qu'il participe à un réseau de sociabilité constitué par l'annonceur et surtout le désensorcelé. Mais peut-on alors considérer que ce groupe informel, clandestin, fonctionnant d'ailleurs sur une solidarité délocalisée puisque le désensorcelé est toujours un "étranger", soit assimilable à un "parti des ensorcelés" et constitue l'esquisse d'une contre-société, ou d'une contre-culture, par rapport à la société locale dominante ?

DE LA LOGIQUE SOCIALE DU SYSTEME SORCELLAIRE

Toute tentative pour cerner la fonction du système sorcellaire se heurte à une série de paradoxes qui se nourrissent de son ambivalence morale et sociale. Le sorcier est à la fois craint, comme être malfaisant et nuisible, et respecté, sinon envié. L'acte de sorcellerie est le propre des individus hors normes, ambigus, des a-sociaux, mais la force sorcière c'est aussi le ressort de la réussite sociale, de l'enrichissement, du prestige. Tout le monde peut être soupçonné de sorcellerie, on ne sait pas qui est sorcier et qui ne l'est pas, et en même temps on vous dira qu'il y a des sorciers notoires, des familles de sorciers, et des victimes désignés. Personne ne doute que les sorciers soient pleinement conscients et responsables de leurs méfaits - ils se reconnaissent entre eux et se réunissent secrètement - et pourtant aucun n'avoue lui-même être sorcier, tous plaident l'innocence ; bien plus, le sorcier ignore lui-même qu'il est sorcier, il se découvre coupable par l'accusation des autres et se considère comme victime. L'ensorcelé pense à son tour qu'il est victime de la jalousie des autres, de ceux qui lui en veulent, mais l'accusé explique également sa situation par la jalousie : "les gens m'en veulent, c'est pourquoi ils m'appellent sorcier" 29. Enfin la sorcellerie c'est généralement l'affaire des proches, des voisins, des parents, des

27 Corps pour Corps, o.c., p.106.

28 idem, p.102.

29 J. Favret-Saada note dans son journal : "D'une part les sorciers sont censés être mus par la jalousie, ne pas supporter leurs voisins; d'autre part Babin tient lui-même un discours de jaloux sur les sorciers...", Corps pour Corps, o.c., p.155.

connaissances. Il arrive cependant que le sorcier ce soit l'autre, l'étranger : le berger, la gitane de passage, l'épouse qui vient d'ailleurs.

Chercher à lever ces ambiguïtés qui représentent un défi pour toute pensée analytique ne doit jamais conduire à oublier que celles-ci confèrent au système sorcellaire une plasticité qui fait justement toute son efficacité. On peut néanmoins s'efforcer de distinguer plusieurs niveaux d'expression du système symbolique et montrer comment le cumul des ambivalences qui s'attachent à chacun de ces niveaux et la souplesse d'interprétation qu'elles offrent aux acteurs, créent, au plan de la logique sociale un espace de jeu très ouvert.

L'imaginaire sorcellaire et son ambivalence

Si l'on s'en tient d'abord au système des représentations qui caractérisent la force sorcière, ce qu'on peut appeler l'imaginaire de la sorcellerie ³⁰. En Afrique, comme dans le Bocage mais de façon moins explicite, le système sorcellaire s'enracine dans une théorie de la personne. La force sorcière se présente comme une composante de l'identité des individus. Chez les fang du Gabon on l'appelle *l'evus*, mais dans toutes les langues africaines il y a un ou plusieurs termes pour désigner cette chose là. Dès ce premier niveau on peut prendre toute la mesure de l'ambivalence qui s'attache à cette force, comparable en ce sens au *mana* durkheimien. C'est à la fois une substance physique repérable dans le corps, lors de l'autopsie rituelle, et un pouvoir psychique qui peut s'en détacher et se métamorphoser. Cette puissance dont on hérite ou qui s'acquiert, reste de toute façon à l'état potentiel tant qu'elle n'est pas renforcée par certaines pratiques ou actualisée dans certaines situations. On la possède autant qu'elle vous possède. Mais surtout elle est en elle-même ni bonne ni mauvaise, elle peut faire de vous un homme accompli comme un être anti-social.

Deux principes effectivement sont à la base de la dynamique de cet imaginaire de la force sorcellaire et commandent son application à la lecture des rapports sociaux. D'une part tous les individus ne possèdent pas cette force au même degré et ceux qui la possèdent n'en font pas tous le même usage. D'autre part la force des uns se "nourrit" de la force des autres, l'ensemble des forces en présence formant ce que J. Favret-Saada appelle un "espace saturé" ³¹. On voit qu'il est possible de tirer de cette théorie indigène une "philosophie" des rapports sociaux fondée sur la primauté des rapports de forces et sur la loi du plus fort. Pour peu que l'on confonde la lutte contre les sorciers avec une dénonciation morale de la sorcellerie, on fera rapidement des ensorcelés des victimes contestant les relations de jalousie, de compétition, de concurrence et les stratégies d'accumulation de

³⁰ Le terme d'"imaginaire" est ici compris au sens que lui donne C.Castoriadis, c'est-à-dire comme un magma de significations sociales véhiculées par des images ou des symboles produits par la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas données dans la perception, voir *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, 1975, p.177. Cette acception du terme, qui englobe le symbolique dans l'imaginaire, n'est pas à confondre avec celle que retient J.Lacan qui oppose la relation imaginaire à l'objet ou à la personne, en tant que relation duelle, en miroir, où chaque terme passe immédiatement l'un dans l'autre et se perd indéfiniment dans ce jeu de reflets, et la relation symbolique, relation médiate supposant la référence à un tiers qui ordonne, distingue les termes, et introduit à des rapports réversibles et progressifs entre sujets, voir E.Ortigues, *Le Discours et Le Symbole*, Aubier-Montaigne, 1962, 3ème partie, chap.II. Dans la mesure où ce fonctionnement à l'imaginaire du système sorcellaire est évoqué plus loin, cette distinction s'impose.

³¹ *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c., p.254-257 : "Il n'existe pas d'espace vital vacant, pas de nouvelles frontières à conquérir, pas de terres vierges à investir : tout l'espace vital est cadastré, c'est-à-dire marqué au nom d'un possesseur". Rappelons que J. Favret-Saada met en garde contre une lecture immédiate de ces notions de "frontière" et "d'espace vital" en termes économiques.

richesse et de pouvoir, au nom de l'aspiration à des rapports plus fraternels, plus égalitaires ou communautaires. Le message que nous révèle finalement le discours sorcellaire n'est-ce pas que le pouvoir est toujours lié à la malédiction, puisqu'il ne peut reposer que sur le sacrifice des autres. Le monde de la sorcellerie exprime sur un mode imaginaire la vérité d'une société fondée sur l'"entre-dévoration", sur le vampirisme. Les bwitistes fang les plus christianisés traduisent ainsi leur vision de la société occidentale à travers ce qu'ils appellent "la sorcellerie des Blancs".

Cette lecture morale qui s'appuie sur le contenu manifeste de la croyance pour en faire une condamnation d'un certain ordre social est en elle-même tout à fait respectable, mais elle méconnaît tout simplement le rapport que les ensorcelés entretiennent avec cette croyance. En dénonçant les sorciers, les victimes n'affichent pas leur rupture avec le système sorcellaire, au contraire ils en font une grille de lecture de leur malheur et ils en assument la "philosophie". Cela est si vrai qu'en Afrique, comme dans le Bocage, reconnaître que la sorcellerie est la loi de l'existence ne conduit pas à laisser le champ libre aux sorciers en tout genre, à se mettre à l'écart des luttes de ce monde, ou à prôner des rapports communautaires et fraternels entre les hommes. C'est au contraire se donner des moyens, comme l'illustre le champ des techniques de désorcèlement, non seulement de défense et de protection, mais de lutte à égalité en renvoyant le mal pour le mal et en s'engageant dans un rapport de force.

Adhérer à la croyance dans les sorts, pour reprendre les termes du Bocage, c'est faire sienne une vision du monde où les rapports de force et de sens n'ont rien à voir justement avec la morale au sens où nous l'entendons. La force sorcière, il ne faut jamais l'oublier, n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. Si l'ensorcelé a un problème, il tient entr'autre à sa faiblesse. Les bwitistes gabonais ont tiré du système de *l'evus* une typologie de l'espèce humaine très éclairante sur ce point. Il y a les *beyem*, les sorciers proprement dit qui sont plutôt malfaisants parce qu'ils font un usage anti-social de leur *evus* ; il y a les *ngolongolo*, leur *evus* leur confère la clairvoyance pour déceler la présence des sorciers et il en font un usage positif pour la collectivité (on y trouve bien sûr les chefs, les devins-guérisseurs, tous ceux qui ont un statut social important) ; il y a enfin les *miemie*, ceux qui n'ont pas *d'evus* ou dont *l'evus* est faible. On ne peut prétendre à aucun pouvoir, à aucune réussite, à aucune richesse en ce monde sans la force de *l'evus*. C'est pourquoi les *miemie* sont des innocents mais aussi des imbéciles, ils sont condamnés à se faire "manger" par les autres. Les fang diraient que les ensorcelés du Bocage sont des *miemie*. C'est d'ailleurs ce que nous laisse entendre J. Favret-Saada et surtout leur désorceleur³². Ils sont trop faibles parce qu'ils sont "trop bons", ils manquent de cette agressivité qui conditionne l'accès à la richesse, à la puissance. Le problème de la cure c'est justement de leur redonner de la force en transformant l'angoisse paralysante de l'innommable en agressivité dirigée sur un autre désigné.

Topographie sociale et analyse fonctionnelle

Lorsque qu'on essaie de traduire le système de l'imaginaire de la force sorcière en termes de topographie sociale c'est-à-dire d'associer la répartition des forces et la distribution des places, des statuts, des rôles dans le champ social, l'interprétation la plus immédiate est de concevoir le monde de la sorcellerie comme un double ou un reflet des rapports de forces réels qui structurent la société. En un sens les modes de transmission et

³² voir notamment Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p.147-148.

de filiation du pouvoir sorcier s'accordent avec la logique de la reproduction des statuts sociaux et les lignes de force de l'organisation sociale. Les forts sont bien les forts et les faibles sont bien les faibles, conformément au système du possible et du pensable qui assigne à chacun une place instituée dans le système. Mais la relation entre l'imaginaire et le réel est rarement aussi redondante, elle comporte une plasticité qui fait de la sorcellerie non "un pléonisme sociologique" ³³ mais un enjeu dans la lutte pour le pouvoir. Le schéma le plus simple d'une affaire de sorcellerie consacre l'alliance des forts statutairement reconnus, ceux qui occupent les positions de pouvoir grâce à un usage socialement positif de leur force, et des faibles, hommes du commun, victimes désignés, contre l'Autre mortifère, marginaux en tout genre qui s'écartent de la norme. L'analyse fonctionnaliste en termes de contrôle social et de reproduction de l'ordre trouve ici son compte.

Mais l'affaire ne comporte un enjeu véritable qu'à partir du moment où les positions de pouvoir dans le champ social ne vont pas de soi. Soit que deux formes de pouvoir (féminin / masculin, économique/politique, jeune/vieux), dans une société par ailleurs en équilibre, se disputent la légitimité dans des situations d'incertitude où les procédures statutaires sont inopérantes et laissent place à de l'indécidable ³⁴. Soit que la situation historique se caractérise par l'émergence de nouvelles formes de pouvoir mettant en cause l'autorité statutaire traditionnelle. Dans un cas comme dans l'autre, la lutte pour le pouvoir se déplace sur le terrain de l'accusation de sorcellerie. Avec la situation coloniale, c'est un fait bien connu qu'en Afrique la multiplication des affaires de sorcellerie a coïncidé avec les conflits qui opposaient le pouvoir lignager affaibli, soutenu par la communauté villageoise, aux nouveaux riches, aux profiteurs du nouvel état des choses qui ne respectent plus les règles de solidarité et de redistribution des biens. Faire de la sorcellerie, dans ce contexte, une idéologie "égalitariste" luttant paradoxalement contre l'individualisme naissant par un mécanisme à "é-têter" les arrivistes, c'est peut-être oublier rapidement que la solidarité communautaire a pour fondement l'autorité de la tradition et pour contrepartie la soumission aux hiérarchies qu'elle consacre.

Les procès de sorcellerie du XVIème et XVIIème siècles dans les sociétés européennes, tels que certaines analyses les présentent ³⁵, semblent illustrer des situations similaires mais avec une inversion systématique des rapports entre l'imaginaire et le réel qui entraîne un retournement du sens de l'accusation et par conséquent des places. Ici ce sont les nouveaux riches de la société paysanne, nantis ou notables, qui en faisant alliance avec le pouvoir statutaire juridique ou religieux accusent les pauvres, généralement des femmes âgées ou veuves, de les avoir ensorcelés. La position de force sur le plan social et économique se traduit dans ce cas par une situation de fragilité, sur le plan de l'imaginaire, face au pouvoir sorcier par lequel les humbles cherchent soit-disant à compenser leur dénuement économique. Le système sorcellaire fonctionne alors au service de la reproduction des nouveaux rapports de domination, comme système de défense des dominants de la société locale contre la jalousie de la masse des médiocres qui ne peuvent supporter le spectacle de la réussite des autres. Bien sûr, en jouant sur les rapports de sens

³³ Je reprends ici une expression de Marc Augé, voir *Théorie des pouvoirs et Idéologie*, Etude de cas en Côte d'Ivoire, Hermann, 1975, p.92.

³⁴ M.G. Marwick a bien mis en évidence ce mode de résolution des conflits appliqué aux zones d'incertitude, notamment dans son analyse des conflits internes au matrilignage, voir "The sociology of sorcery in a Central African Tribe", in *African Studies*, vol.22, N°1, 1963.

³⁵ Voir R.Muchembled, *La Sorcière au Village (XVIème-XVIIIème)*, coll. Archives, Ed. Julliard/Gallimard, 1979, particulièrement 3. La sorcellerie dans la société paysanne.

et en inversant la valeur des signes attachés aux places, on peut comme Michelet faire de la "sorcière" une révoltée, victime de la répression.

Si on veut appliquer ce type d'analyse fonctionnaliste aux situations du Bocage et faire notamment de la sorcellerie bocaine "un mécanisme anti-accumulateur" ³⁶ dont seraient victimes ceux qui connaissent une promotion sociale et économique trop rapide menaçant la cohésion du groupe social et ses valeurs de solidarité, on se heurte entr'autre à l'ambiguïté de la position victimaire. En un sens on aurait affaire dans ce cas à une logique sociale similaire à celle que connaît la société traditionnelle africaine confrontée à l'émergence de nouveaux pouvoirs et de nouvelles formes de richesse, mais la position victimaire est ici celle que revendique le "sorcier". L'accumulation anormale de richesse, l'excès de fortune et de chance dont il a profité au détriment des autres se trouve sanctionné par le groupe social par une accusation de sorcellerie qui peut aboutir ou ne pas aboutir. Or la position victimaire dans le Bocage, telle qu'elle se donne à entendre dans le discours des ensorcelés pris en compte par J. Favret-Saada, n'est pas généralement celle du sorcier, qui ne parle pas, mais le plus souvent celle de l'ensorcelé. Selon cette logique les victimes de la sorcellerie ce serait, si on tient compte des malheurs répétés qui les affectent et de leur situation d'isolement social, les exclus des changements sociaux, et non les "forts", ceux qui profitent du nouvel état des choses. Mais rien n'empêche cependant qu'un agent privilégié des changements en cours, confronté à des difficultés soudaines et renouvelées, en vienne à se considérer, comme les gros fermiers de la société paysanne du XVIème, à son tour comme victime de la sorcellerie et passe ainsi de la position de sorcier présumé à celle d'ensorcelé. La réversibilité des places dans le système sorcellaire suit ici l'inversion des positions de force ou de faiblesse dans le champ social et économique mais c'est toujours un pari, un coup de force qui attend la sanction sociale..

L'espace de jeu de l'accusation

La seule façon de sortir des impasses d'une lecture fonctionnaliste globalisante qui veut voir dans la sorcellerie soit une idéologie au service de la reproduction de l'ordre social, communautaire ou inégalitaire, soit, par un fonctionnalisme inversé, l'expression de la résistance des dominés, c'est de comprendre les affaires de sorcellerie à partir d'une logique des situations et des stratégies mises en oeuvre par les acteurs ³⁷. La sorcellerie, au delà du discours dominant qui véhicule une topographie sociale imaginaire des sorciers, est une réponse en situation. Il n'y a pas de système de pensée qui assure la cohérence logique des issues toujours circonstancielle et contextualisées qu'elle offre. Les points de vue que commande le système des places (l'accusateur, l'accusé, la victime) sont en un sens irréductibles et non convertibles, l'imposition du point de vue étant un enjeu de la situation. On aura compris en effet que dans ces affaires l'enjeu essentiel se situe au niveau du contrôle de l'accusation et de l'imposition de la posture victimaire. La manipulation de l'imaginaire, qui confère la position de force au sorcier, permet de masquer la position de pouvoir que représente le maniement de l'accusation au sein des rapports sociaux et surtout le crédit attaché à la place de victime. On ne construit pas la même sociologie de la sorcellerie suivant qu'on considère avant tout les discours, et celui qui s'impose c'est

³⁶ Je reprend ici cette hypothèse, au conditionnel, non parce que je lui accorde une réalité sociologique quelconque mais simplement pour illustrer l'ambiguïté de sa signification.

³⁷ Evans-Pritchard insiste beaucoup sur ce caractère de "réponse en situation" de la sorcellerie pour les Azandé. L'accusation de sorcellerie n'est en aucun cas un jugement d'essence sur la personne mais un effet de la dynamique de la situation, o.c., p.69 et p.143.

toujours celui de l'ensorcelé, ou les pratiques d'accusation dans leurs effets sociaux, la vraie victime, le bouc-émissaire, étant ici le sorcier.

Si l'accusation constitue un espace de jeu, c'est d'abord parce qu'il y a du jeu entre le registre imaginaire du soupçon et la procédure sociale de l'accusation. On peut toujours soupçonner les "gros", les riches, les puissants, d'être de grands sorciers, et ils le sont nécessairement, mais l'accusation, en situation, obéit quant à elle à un principe de vraisemblance qui la limite aux relations de conflit entre individus statutairement équivalents³⁸. Ne pas respecter ce principe ce serait évidemment prendre le risque d'essuyer un revers de situation et de voir l'accusation se retourner contre soi. On voit les limites d'une lecture du système sorcellaire comme expression d'une société fondamentalement égalitaire. C'est confondre une règle qui relève d'une logique situationnelle et qui veut que l'accusation n'est pensable que dans des situations de concurrence ouverte entre "égaux" réels ou potentiels, avec un principe de société.

Mais s'il y a du jeu dans l'accusation, c'est aussi parce qu'elle s'efforce de profiter de tout écart entre le statut et le pouvoir réel. L'accusateur anticipe la perte de pouvoir, l'affaiblissement d'un chef, d'un vieux, d'une position statutaire, (c'est sans doute le cas des "sorcières", devins-guérisseurs, dans la société paysanne européenne du XVIème) ou inversement dénonce la prétention à un pouvoir démesuré par rapport à la norme. Il y a cependant toujours un enjeu parce que la situation est relativement ouverte et que la réversibilité des positions est inscrite dans la situation. C'est ce qui fait que les affaires de sorcellerie ne se contentent pas de consacrer et de reproduire des positions de pouvoir déjà installées mais supposent au contraire que les jeux ne sont pas faits.

Il n'est pas question cependant de s'enfermer dans une analyse purement interactionniste des conflits de sorcellerie pour la simple raison qu'il ne faut pas ignorer le rôle de l'instance médiatrice, porte-parole de la société globale, qui détient en définitive le pouvoir de faire basculer le sens de l'accusation par la maîtrise des procédures d'appel. On pense à l'oracle du Prince chez les Azandé et d'une manière générale à toutes les procédures d'ordalie, d'autopsie, ou d'interrogation du cadavre de la victime, dont le contrôle social est déterminant et dont l'arbitrage ne peut faire abstraction de l'évolution historique du consensus collectif.

Le déplacement et la reconversion du champ de l'accusation dans la société du Bocage

Si l'enjeu essentiel que doit prendre en compte une sociologie de la sorcellerie se concentre tout entier dans l'accusation en tant qu'elle constitue un acte social porteur d'effets dans le champ social, la sorcellerie bocaine pose au sociologue un sérieux problème. La délégitimation de la croyance et de la parole sorcellaire au profit du discours religieux, médical ou juridique, s'accompagne d'une disparition complète des procédures sociales d'accusation et d'aveu, elles-mêmes frappées d'illégitimité. La sanction sociale qui, dans les sociétés africaines, assure à la fois la reproduction de la croyance et des normes de conduite afférentes, et la possibilité d'une régulation ouverte des conflits, est ici absente. Bien plus, le système de contrôle social officiel, le rôle d'instance médiatrice qu'assume, avec le soutien du consensus collectif, la justice, a radicalement inversé le sens de

³⁸ Ce principe a été mis en évidence par toute la tradition anthropologique anglo-saxonne (Evans-Pritchard, Marwick, Mary Douglas) et J.Favret l'applique d'ailleurs aux situations rencontrées dans le Bocage : " Il importe de se souvenir ici qu'on ne s'ensorcelle qu'entre égaux ou entre partenaires inclus dans une situation d'inégalité relative...", *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c. p.148 note 6.

l'accusation. Désormais le coupable, aux yeux du juge mais aussi, il faut y insister, pour la collectivité locale, c'est la personne qui se dit ensorcelée et qui accuse. La victime c'est celui qui est accusé et qui est en droit d'intenter un procès pour diffamation à tous ceux qui formulent une accusation publique, ceux-ci étant par définition incapables d'apporter des preuves tangibles puisque le propre de l'acte de sorcellerie est d'être invisible. Les tribunaux du Bocage enregistrent de temps en temps des plaintes de ce genre. Mais pour l'opinion publique et la gendarmerie, le plus souvent le vrai coupable c'est le désorceleur, qui fait l'objet, surtout en cas de mort de l'ensorcelé, de la part de la puissance publique, de poursuites pour non-assistance à personne en danger, pratique illégale de la médecine ou escroquerie ³⁹. La sanction juridique du "délit de sorcellerie" opère une conversion systématique de la victime accusatrice en coupable et du contre-sorcier en sorcier, qui condamne les postures d'ensorcelé et de désorceleur à la clandestinité et l'accusation à rester à l'état de soupçon. On comprend que les désorceleurs se gardent bien d'assumer la responsabilité de l'accusation et que les ensorcelés eux-mêmes évitent toute accusation publique.

Mais l'absence de procédures sociales d'accusation de sorcellerie ne tient pas seulement au renversement du consensus collectif et à la répression judiciaire. Il faut faire intervenir le travail propre de la "cure". C'est un point sur lequel insiste particulièrement J. Favret-Saada, même si à mon sens elle tend à négliger l'incidence du système judiciaire et le poids de l'illégitimité dans la reconversion des pratiques. Pour elle l'action du désorceleur vise à désamorcer tout traitement social direct du conflit. Si le désorceleur induit bien un processus d'imputation et de nomination du sorcier, qui conserve, comme en Afrique, une efficacité symbolique décisive, ce n'est pas lui qui prend en charge la nomination de l'autre ⁴⁰. Il se contente de la contrôler et parfois de la détourner. On passe donc, par rapport à la situation africaine, d'une prise en charge collective ou assumée par un tiers autorisé, le devin-guérisseur, de la désignation du sorcier à une accusation portée par les seuls sujets concernés. Bien plus, J. Favret-Saada insiste sur le fait que le désorceleur s'efforce toujours de déplacer le soupçon, du terrain des conflits réels vers un conflit qu'il faut bien appeler imaginaire, pour des raisons qui tiennent à la logique même de la cure ⁴¹. Si l'on ajoute à cela que le nom du sorcier une fois prononcé, mais encore de façon masqué, ne peut jamais en tant que tel devenir public ⁴², on voit que toutes les conditions sont réunies pour une dé-socialisation complète du processus d'imputation. Le sorcier soupçonné peut bien sûr lire la rupture de relation de ses voisins ou amis, leurs rites de protection ("tout clencher") comme les signes d'une accusation implicite mais cela suppose alors qu'il entre dans la logique imaginaire de la sorcellerie et ce sera de toute façon dans la position d'ensorcelé. L'efficacité symbolique semble se déplacer ici sur le terrain thérapeutique, et c'est par ce biais qu'elle retrouve sans doute un effet social.

³⁹ Citons le cas du procès de Léontine Esnault, la désencraudeuse de Savigny (voir D.Carrer et G.Yver, *La Désencraudeuse, une sorcière d'aujourd'hui*, Stock 2/Voix de femmes, 1978), et également celui de René Tardive, le guérisseur de Plouguenast, objet d'une plainte de la part d'un paysan retraité de St Gilles Vieux Marché accusé par son voisin de l'avoir ensorcelé.

⁴⁰ voir Les Mots, *La Mort, Les Sorts* : "A quoi l'on voit que l'enjeu d'une séance de divination n'est nullement que le magicien devine qui est le sorcier, mais, bien plutôt, que le consultant accepte de le devenir lui-même et de le nommer", o.c., p. 70.

⁴¹ "Le désorceleur évite de faire tomber l'imputation sur quelqu'un avec qui l'ensorcelé serait en conflit ouvert", *Le Débat*, art. cit., p.35.

⁴² Les Mots, *La Mort, Les Sorts*, o.c. p.214.

Jeu social ou lutte à mort

Il y a enfin une différence importante entre ce qu'on peut appeler le climat de la sorcellerie africaine et celui des affaires de sorcellerie dans le Bocage, différence à laquelle J. Favret-Saada fait une allusion rapide mais qui demande à être soulignée ⁴³. Si la sorcellerie peut être considérée en Afrique comme un système de régulation sociale, c'est que toute agression sorcière ne conduit pas, dans la vie ordinaire, au meurtre de la victime. De même, dans le quotidien, toute accusation ne débouche pas nécessairement sur une sanction sociale radicale comme la mise à mort du sorcier. En dehors de ces cas extrêmes qui imposent, par exemple chez les Azandé, le recours à l'oracle du Prince et à l'épreuve du poison, seul le Prince pouvant autoriser la mise à mort ou exiger une indemnité réparatrice, les affaires de sorcellerie se prêtent à des modes de résolution et de négociation normalisées et ritualisées. Un minimum de politesse est dû au sorcier présumé et on se doit de respecter sa sérénité. "Un sorcier, nous dit Evans-Pritchard, doit se conformer à la coutume (un sorcier c'est aussi un homme de la tribu) et rappeler à lui sa sorcellerie quand demande lui est faite par ceux qu'il est en train de lèser" ⁴⁴. Celui qui se jette sur un sorcier, avant tout, perd son prestige, fait preuve de faiblesse, et lui doit des dommages et intérêts. En retour, si un sorcier refuse d'accéder à une demande présentée dans les formes d'usage, il perd également son avantage social et ne fait que mettre en péril sa position dans le groupe. Il y a dans les affaires de sorcellerie tout un jeu social qui suppose que tout le monde joue le jeu, aussi bien l'accusateur que celui qui se découvre sorcier par l'accusation des autres et comprend par là même la nécessité de se plier à la règle du jeu, ce qui n'est pas sans gain de prestige pour lui. Seul le meurtre attesté rompt toute procédure de conciliation et exclut la réintégration du sorcier dans la famille.

Or il semble bien, si l'on en croit J. Favret-Saada, que les affaires de sorcellerie dans le Bocage ne relèvent plus du jeu. Elles ne laissent plus de place qu'à une lutte à mort où nécessairement l'ensorcelé ne peut à long terme que mourir, "y laisser sa peau", à moins que ce ne soit le sorcier qui y passe, comme ce fut le cas supposé de la Mère Picot. La seule issue étant la mort de l'autre, on assiste à une radicalisation et une dramatisation de l'enjeu qui expliquent à la fois les cas de passage à l'acte sur la personne du sorcier et le fait que ces passages à l'acte se traduisent parfois par le meurtre du sorcier ⁴⁵. Le destin présumé des sorciers, surtout de ceux qui semblent avoir intériorisés l'accusation-exclusion des autres, n'est particulièrement tragique que parce que là encore le groupe social n'offre à l'accusé aucun recours, aucune procédure symbolique et sociale de négociation et de réintégration dans le groupe. Ils ne restent que l'exil ou la folie. On retrouve les caractéristiques d'un fonctionnement à l'imaginaire du système sorcellaire en l'absence de toute médiation symbolique. Reprenant la distinction lacanienne de l'imaginaire et du symbolique, E. Ortigues considère que tout procès de symbolisation hésite entre deux pôles, celui de l'imaginaire qui tend à enfermer l'individu dans une relation duelle et spéculaire soumise à un automatisme de répétition, et celui du symbolique proprement dit qui trouve son accomplissement dans une règle sociale instituant un système autonome de positions différentielles et ouvrant des alternatives au plan de l'action ⁴⁶. Dans tout système

⁴³ idem, p.96.

⁴⁴ Evans-Pritchard, o.c., p. 102.

⁴⁵ On pense bien sûr ici au meurtre commis, en 1976, dans la commune d'Hesloup, à côté d'Alençon, sur la personne d'un "sorcier" par deux frères, ouvriers de carrière en Mayenne, vivant avec leur mère.

⁴⁶ E.Ortigues, *Le Discours et Le Symbole*, o.c., p.194-197.

sorcellaire ces deux dimensions de l'imaginaire et du symbolique se conjuguent, mais on peut craindre que dans le Bocage la relation duelle et fascinante de l'individu à son sorcier imaginaire ne trouve plus à s'articuler sur des procédures symboliques collectives offrant une alternative sociale à l'angoisse qui le paralyse.

Une sociologie imaginaire : l'autre paysan

La logique sociale de la sorcellerie bocaine pouvant difficilement être appréhendée à partir de la question sociologique par excellence : "Qui est accusé ?", ou d'une analyse des situations sociales accordant au système sorcellaire une fonction de régulation, comment échapper à l'enfermement dans la logique de l'imaginaire qui domine le discours de l'ensorcelé ? On peut déjà s'efforcer de répondre à la question : " Qui sont les ensorcelés du Bocage ?". La question n'aurait-elle pas de sens parce qu'on aurait affaire qu'à des situations individuelles, à des cas ? Ou au contraire est-elle déjà implicitement résolue puisque tout le monde sait bien que la sorcellerie c'est une affaire de paysans et que de toute façon dans le Bocage il n'y a que des paysans ⁴⁷ ? J. Favret-Saada suggère bien qu'il y a un profil social et familial des "victimes" de la sorcellerie, mais en véhiculant l'image d'une famille type de fermiers, ou d'exploitants agricoles, affectée dans son domaine (ses bêtes, ses récoltes, ses machines, ses installations) par des malheurs répétés ⁴⁸, on peut se demander si elle ne cède pas à son tour à une logique du discours sorcellaire, comme celle contre laquelle elle met en garde à propos de la notion de voisinage. De même que le sorcier ne peut être dans cette logique qu'un voisin, sachant que cette appellation se révèle en fait très floue, de même il va de soi que l'ensorcelé est par définition un paysan parce que cela s'accorde avec notre imaginaire. Or si on considère simplement tous les cas cités par l'ethnologue, sans compter par ailleurs tout ce que d'autres sources peuvent apporter comme renseignements à ce propos ⁴⁹, il y a sur ce point un effet d'occultation tout à fait surprenant. Les familles de petits exploitants agricoles sont évidemment très représentées, mais elles ne sont pas les seules. On trouve également des familles de commerçants (boulangers, bouchers, épiciers), d'artisans (garagistes), de marchands de bêtes (moutons, veaux, chevaux) ou de graines, d'ouvriers pas seulement agricoles (cantonnier, carrier), et même des membres de l'enseignement, instituteur du privé il est vrai. En un mot, ce sont pratiquement toutes les catégories sociales de la société rurale traditionnelle qui sont concernées. Je veux bien qu'on considère que tous sont membres d'une société "paysanne" mais dans ce cas il faut préciser l'usage que l'on fait de cette appellation. Ce qui est aussi significatif, c'est que les conflits dont le discours sorcellaire se fait l'écho se greffent non seulement sur des relations de voisinage entre agriculteurs mais d'une manière plus générale sur des relations de concurrence professionnelle, notamment par rapport à la clientèle, ou de compétition électorale ou politique. Il faut surtout ajouter à cela les tensions internes à la parentèle, et même à la famille restreinte, liées aux questions d'alliance ou d'héritage. Sont soupçonnés de sorcellerie la grand-mère, la tante, l'oncle, le propre père de l'ensorcelé, la meilleure amie. J. Favret-Saada tend à écarter ou invalider toute accusation

⁴⁷ J. Favret-Saada cite le chiffre de 45% de ménages vivant sur une petite exploitation pratiquant l'association polyculture/élevage, voir *Le Débat*, art.cit., p.30.

⁴⁸ Cette vision est particulièrement nette dans l'article du *Débat*, art.cit. p.30.

⁴⁹ Outre le journal d'enquête, *Corps pour Corps*, qui sur ce point est riche de renseignements, on peut aussi citer l'enquête de D.Carrer et G.Yver sur la clientèle de la Désencraudeuse, o.c.; les travaux de L.Costel auxquels le roman *Un cas d'envoûtement*, Fayard, 1979, fait écho ; les diverses enquêtes journalistiques, comme celles de *Normandie-Magazine* n°25. Mes recherches personnelles sur les pratiques religieuses en Basse-Normandie m'ont permis de relever aussi un certain nombre de cas significatifs.

portée sur les parents ⁵⁰, au nom de la logique de la cure qui suppose le détournement de la violence sur les non-parents, mais dans les cas cités cette pratique semble courante. De toute façon la notion de domaine, qui renvoie le plus souvent à l'exploitation agricole, doit être élargie par exemple à la clientèle, sans parler bien sûr de la descendance.

Peut-être plus pertinente que la situation socio-professionnelle, encore qu'elle soit tout à fait déterminante pour éclairer la nature des malheurs qui affectent la famille, on ne peut qu'être frappé par la répétition d'une certaine configuration familiale ⁵¹. On a affaire le plus souvent à un groupe domestique très fusionnel, très "solidaire", comme le dit J. Favret-Saada, où les relations mari-femme sont très marquées par la dépendance et les relations parents-enfants très protectionnistes. La cohabitation inter-générationnelle semble courante : une mère et ses enfants, un groupe de frères et sœurs vivant sous la dépendance d'une mère ou d'un frère. On peut parler d'un entre-soi très accentué que renforce encore les pratiques de protection et d'enfermement. Il faut enfin souligner la position de pouvoir incroyable qu'occupe l'annonciateur qui tient le groupe sous sa dépendance en ravivant en permanence la croyance et le soupçon, en organisant le discours familial qui assure la reproduction de son rôle dominant dans la famille. Il n'est pas exclu de rencontrer dans ce sillage une véritable tradition familiale de croyance se transmettant de génération en génération.

Une crise de la socialité primaire

Il suffit de prendre en compte la situation de ces familles isolées, refermées sur elles-mêmes, marginalisées, pour percevoir le caractère tout à fait irréel d'une interprétation de la sorcellerie bocaine comme expression de l'idéologie d'une société rurale communautaire ou comme système de défense d'un groupe social solidaire luttant pour le maintien de son intégrité, résistant à la logique individualiste de l'accumulation capitaliste et aux effets dissolvants des valeurs de la société globale. C'est au contraire dans les logiques actuelles de décomposition et de recomposition de cette société rurale, dans les fractures du social, qui mettent en péril notamment l'avenir des petites exploitations, qui engendrent des situations de dérive, de décrochage de certaines familles par rapport au lien social, qu'il faut replacer les crises de sorcellerie du Bocage. L'entrée dans le discours sorcellaire, loin d'être le signe d'une intégration au groupe social local, consacre au contraire la rupture par rapport à ce groupe, accentue la marginalisation. La solidarité fusionnelle de la famille est l'envers de la perte de solidarité sociale. L'isolement des fermes représente un dérapage des règles de la bonne distance qui était au fondement des bonnes relations au sein de la société bocagère. La dépendance par rapport à cette socialité de substitution, délocalisée et clandestine, qu'offre le désensorceleur et sa clientèle, s'inscrit dans la logique de l'abandon de toute communication avec le groupe social de base. La crise de sorcellerie traduit donc un dérèglement de la socialité primaire traditionnelle du Bocage, un déchirement du tissu des relations d'interconnaissance qui assurait aux sujets un minimum de socialisation et de garantie symbolique. On peut parler d'une pathologie de la socialité primaire.

⁵⁰ Les Mots, La Mort, Les Sorts, o.c., p.107 note 17.

⁵¹ Le cas d'envoûtement raconté par L. Costel met en scène une configuration familiale tout à fait exemplaire qui ne contredit pas les cas analysés par J. Favret-Saada.

Le social, le symbolique et l'imaginaire

Mais reconnaître le caractère de conduite pathologique du groupe domestique ensorcelé, ce n'est pas pour autant le rejeter hors de l'ordre symbolique. Il doit bien y avoir un moyen de penser la sorcellerie bocaine en dehors de la simple alternative du discours psychiatrique qui n'y voit que délire et folie et d'un discours sociologique qui en ferait l'expression du fonctionnement normal d'un groupe social en équilibre. Une réflexion de Lévi-Strauss à propos des rapports du symbolique, du social et de l'anormal me semble éclairer le statut spécifique de cet enclos symbolique où se replie le groupe ensorcelé ⁵². Les conduites individuelles normales, fait-il remarquer, ne sont jamais symboliques par elles-mêmes, elles ne le sont que parce qu'elles s'intègrent à un système symbolique qui ne peut être que collectif. Mais cela n'empêche pas les conduites anormales isolées, livrées à un processus de désocialisation et d'abandon à elles-mêmes, de réaliser, sur le plan individuel, "l'illusion d'un symbolisme autonome". "Autrement dit, les conduites individuelles anormales, dans un groupe social donné, atteignent au symbolisme, mais à un niveau inférieur, si l'on peut dire, dans un ordre de grandeur différent et réellement incommensurable à celui dans lequel le groupe s'exprime. Il est donc à la fois naturel et fatal que, symboliques d'une part et traduisant de l'autre (par définition) un système différent de celui du groupe, les conduites psycho-pathologiques individuelles offrent à chaque société une sorte d'équivalent, doublement amoindri (parce qu'individuel et parce que pathologique) de symbolismes différents du sien propre, tout en étant vaguement évocateurs de formes normales et réalisées à l'échelle collective" ⁵³. Si on veut bien s'inspirer de cette réflexion en l'appliquant au groupe ensorcelé, on peut observer que ce qui évite aux individus une dérive vers la folie, c'est sans doute le maintien d'un minimum de solidarité au sein de la famille cellulaire, qui fait corps autour du chef de famille, et bien sûr le rôle de tiers symbolisant du désorceleur qui permet de sortir de la relation duelle et imaginaire avec le sorcier. Mais cela n'est possible qu'au prix de l'adoption d'une position de repli sur une formation culturelle de compromis offrant une structure de transition parce qu'elle réalise une synthèse incompatible entre des systèmes symboliques irréductibles dont l'écartèlement met en péril l'intégrité psychique et même physique des sujets. Les familles désocialisées, victimes de la déstructuration du tissu social local, trouvent dans le discours sorcellaire le minimum de repères symboliques par l'accès à ce symbolisme autonome qui fait encore écho dans la mémoire collective. Celui-ci fournit un lieu d'accueil à des sujets qui ne peuvent plus faire face au malheur et donner un sens à l'évènement sans opérer une reconversion sur des positions culturelles de la personne en décrochage par rapport au système symbolique dominant.

LES ENJEUX ANTHROPOLOGIQUES DE LA RECOMPOSITION DU CHAMP RELIGIEUX ET THERAPEUTIQUE

Seule une approche socio-anthropologique prenant en compte à la fois les effets sociaux du processus de décomposition des formes de la socialité primaire locale dans la société bocagère et les logiques de recomposition qui affectent le champ thérapeutique et religieux, peut éclairer le phénomène sorcellaire actuel. C'est apparemment dans cette voie

⁵² C. Lévi-Strauss, Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige/P.U.F., 1983, p.XVI-XVII.

⁵³ idem, p.XVII.

que semble s'engager aujourd'hui la recherche de J. Favret-Saada. Elle suppose la rupture avec une problématique de la survivance d'une forme culturelle archaïque solidaire d'un éternel paysan plus ou moins refoulé et l'engagement dans une mise en perspective historique qui souligne les déplacements, les restructurations, les bricolages auxquels se livrent les producteurs de "techniques de réparation matérielles et symboliques du malheur" 54.

La perte des avantages symboliques du christianisme

Dans la période de la fin du XIX^{ème}, la force intégratrice du christianisme, associée à une pratique religieuse généralisée au sein de la société locale rurale, fournissait à chaque chrétien "de solides avantages symboliques" 55. Cette position de monopole relatif de l'église en matière de lutte efficace contre le malheur était liée sans doute au syncrétisme d'un christianisme populaire associant le schème de la souffrance salvatrice, fondé sur la culpabilisation individuelle, et celui de l'éradication de la force diabolique grâce au pouvoir surnaturel du matériel symbolique chrétien (eau bénite) ou des détenteurs autorisés de ce pouvoir (prêtre exorciste, saints-guérisseurs).

Le processus général de sécularisation (autonomisation et privatisation de l'appartenance religieuse) et de rationalisation du christianisme (au sens wéberien : déritualisation, moralisation de la religion) a progressivement retiré toute efficacité proprement magique aux rituels chrétiens, quand ceux-ci ne sont pas tout simplement abandonnés (c'est le cas des rogations qui comportaient la bénédiction des champs et des bêtes). La religion chrétienne n'apporte plus de réponse et de soutien à la demande de rites 56. La renaissance ou la persistance sous d'autres formes, à travers des pratiques renouvelées, du système sorcellaire à l'époque contemporaine doit tenir compte en même temps de la déstructuration accélérée de la société locale villageoise, de la fragmentation du tissu social, et de cette spécialisation fonctionnelle qui intervient dans les rapports du champ religieux et du champ thérapeutique et qui conduit à l'épuration du religieux de sa dimension thérapeutique et de son efficacité magique. La disparition du prêtre toucheur ou exorciste 57 et du médecin de campagne laisse alors une place vide favorable au retour en force du désorceleur ou des bricoleurs en tout genre (comme la célèbre Dame de Savigny, à la fois désencreudeuse, exorciste, prêtresse et prophète), répondant à l'appel des sujets qui supportent mal les contradictions et les lacunes de la structure sociale.

Le christianisme en Afrique, une promesse non tenue

La comparaison de cette histoire récente de la recomposition du champ thérapeutique et religieux au sein du Bocage avec celle qu'on peut observer aujourd'hui en Afrique permet de mieux élucider ses enjeux anthropologiques. Les sociétés africaines traditionnelles disposaient, par rapport à l'avènement du malheur au sein du groupe social

54 voir l'article du Débat déjà cité qui illustre bien cette orientation et que je ne fais ici que résumer.

55 Le Débat, art.cit., p.41.

56 voir les hésitations du prêtre à qui l'on demande de bénir le sel dans le roman de L.Costel. Tout ceci serait à nuancer. A Le Teilleul, encore aujourd'hui, le prêtre ne renouvelle plus l'eau des bénitiers qui disparaît trop vite mais répond encore à une demande de "bénédition" des lieux d'habitation.

57 L'abandon de la pratique traditionnelle de l'exorcisme au profit d'un discours psychologisant et moralisant, qu'illustre l'exorciste de Coutances mise en scène par L.Costel, ne satisfait pas toujours la demande des ensorcelés.

(stérilité, impuissance, maladie, conflit) d'un registre diversifié et complémentaire de schèmes d'interprétation : non-respect d'un interdit émis par un esprit-gardien ; manifestation d'un esprit errant ; possession par un génie ; fétichisme ou agression magique ; sorcellerie. Le diagnostic du devin-guérisseur, plaque tournante du système, en donnant sens à l'évènement, permet d'embrancher sur des thérapeutiques adaptées à chaque situation : offrande et sacrifice aux esprits offensés ; édification d'un autel assurant un culte à l'esprit négligé ; initiation à un rituel de possession ; recours à des moyens de défense et de protection magique ou, dans le cas de la sorcellerie, procédures d'accusation et d'aveu, mise à l'épreuve ou ordalie ou autopsie rituelle. La situation coloniale interdisant certaines de ces pratiques au nom de notre conception du droit et le pouvoir missionnaire dénonçant le fétichisme et le culte des reliques, laissaient les africains sans moyens de défense face à leurs "démons". L'adhésion massive au christianisme, dans la phase d'apogée de la société coloniale, supposait, en échange de cet abandon, la garantie que pouvait apporter l'efficacité symbolique de la force chrétienne incarnée dans son matériel, ses rites, ses représentants.

Car, dans le même temps, la crise sociale ouverte par l'acculturation, le bouleversement des relations entre les sexes et les générations, la modification des hiérarchies statutaires, et les conflits qu'elle engendrait, n'ont pas cessé pour autant d'être interprétés à travers les schèmes de l'idéologie traditionnelle, notamment en termes de recrudescence de la sorcellerie. L'émergence sporadique et parfois violente de cultes anti-sorcellerie a pu représenter un réflexe de défense contre la multiplication des nouveaux malheurs et un recours éphémère à des procédures de contrôle social apparentées à la "chasse aux sorcières". Ces manifestations faisant appel à la réactivation des puissances tutélaires ou des génies n'apportaient pas vraiment de réponses stables et surtout adaptées aux attentes nouvelles d'une société travaillée à la fois par la perte d'efficacité des forces magico-religieuses traditionnelles et la frustration ressentie face aux promesses non tenues de la conversion au nouveau dieu.

L'émergence du prophétisme

C'est alors que vint le prophète, fondateur de culte syncrétique ou de mouvements messianiques ⁵⁸. Celui-ci prend acte de l'indifférenciation relative du registre des interprétations traditionnelles du malheur qui s'est opérée sous l'effet conjugué de la perte des repères distinctifs du système symbolique lignager et de la condamnation globale des forces invisibles autochtones par le pouvoir blanc. L'appel des esprits ancestraux, la possession par les génies, l'envoûtement, l'ensorcellement, qui constituaient des modalités distinctives et signifiantes pour la procédure de divination et ouvraient un système d'alternatives, sont désormais unifiés sous un même schème, celui de la persécution par un Autre mortifère qui me dérange, m'attaque, me possède ou me dévore de l'intérieur ⁵⁹. Mais cette unification du champ des forces invisibles, qu'enregistre et consacre le discours prophétique, se fait surtout sous le signe du dualisme chrétien du bien et du mal. Dans la restructuration du champ des forces en présence, les génies, les fétiches, les sorciers, ne

⁵⁸ Tout le développement qui suit s'appuie sur l'analyse du prophétisme au sein du Bwiti fang mais aussi sur tous les travaux qui ont pu être menés sur ce sujet, voir particulièrement l'étude sur Albert Atcho et la communauté de Bregbo, in *Prophétisme et thérapeutique*, Dir. C.Piault, Hermann, 1975.

⁵⁹ On retrouve évidemment cet entrelacement des registres de la possession, de la sorcellerie, de la transgression de l'interdit dans les pratiques des bricoleurs-thérapeutes du Bocage, voir notamment *La Désencraudeuse*, o.c..

sont pas rayés de la carte de l'imaginaire, mais les coordonnées ne sont plus les mêmes. Dans l'idéologique traditionnelle, la puissance Autre n'est pas fondamentalement mauvaise, elle est, on l'a vu, en elle-même ambivalente. Elle ne constitue un danger pour le groupe social que dans la mesure où elle reste innommable, informulée ⁶⁰. Dès que l'esprit errant aura fait connaître son nom et qu'un autel lui sera consacré, dès que le génie qui habite le corps du possédé sera domestiqué par la danse, dès que le sorcier lui-même aura avoué, en un mot dès que la puissance ou la chose sera réintégrée dans le circuit symbolique des noms et des échanges, son pouvoir mortifère sera désamorcé.

Comment être fort et bon ?

Pour le prophète ou les nouveaux "prêtres" des cultes syncrétiques, par contre, les esprits sont désormais bons, et même saints, ou radicalement maléfiques. Les génies de la possession sont des figures divines ou des saints reconnus, ou bien des diables ⁶¹. La force sorcière ne peut être que malfaisante et diabolique. La puissance du mal est à expulser, à chasser, à combattre jusqu'à l'éradication complète. On voit comment l'ambivalence se déplace sur la personne du prophète et au coeur de son discours, car en déclarant la guerre aux sorciers il reconnaît, lui, leur existence et leur pouvoir. Bien plus, en leur lançant un défi permanent, c'est bien en termes de rapports de force que la lutte s'engage, ce qui suppose l'appel à une force nouvelle que bien sûr il incarne et dont il entend faire profiter ses adeptes et les malades qui viennent à lui. Le prophète-guérisseur, tout en s'appropriant le champ des forces traditionnelles (et notamment le pouvoir sorcellaire, car si le prophète n'était pas en un sens sorcier comment pourrait-il lutter efficacement sur le terrain de l'adversaire ?), appelle en même temps à une conversion de la force sorcière du monde de la nuit, et de l'entre-dévoration, au monde du jour.

Son message, et c'est là sa nouveauté, vise surtout à opérer une inversion-mutation de la sorcellerie "noire", force nocturne destructrice et anti-sociale, responsable des malheurs de la collectivité, liée à la clandestinité et à la coercition d'un groupe fermé sur lui-même. Celle-ci doit se convertir à la sorcellerie "blanche", celle qui fonde la puissance d'initiative et de création du monde technologique des blancs, qui sont évidemment de grands sorciers. Car pour le prophète, il n'y a pas de doute, c'est la nouvelle alliance avec la force qui vient de Dieu qui procurera aux noirs les avantages symboliques et matériels du pouvoir blanc. Cela ne l'empêche pas, à d'autre moment, de dénoncer cette sorcellerie "blanche" en tant qu'elle instaure le règne de la compétition, de l'arrivisme, de l'individualisme, en un mot de l'entre-dévoration, prix à payer pour accéder aux richesses des blancs. On voit que le déplacement de la force sorcière du monde de la nuit au monde du jour n'élimine pas son ambivalence. La même force qui peut être utilisée dans un esprit d'initiative positive et de construction, peut servir l'esprit de jalousie et de destruction. Comment être bon et fort, voilà la question ⁶² ? Ce qui importe c'est le travail syncrétique auquel se livre le prophète à partir du schème sorcellaire et son utilisation souple comme grille de lecture des enjeux actuels de la société africaine.

⁶⁰ C'est pourquoi l'efficacité symbolique de la cure, en Afrique comme dans le Bocage, repose sur la nomination de l'Autre, voir *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c., p.99.

⁶¹ Dans les séances de possession organisées chez la Dame de Savigny, on retrouve cette opposition entre les saints (Saint Guy) et les figures diaboliques (Les francs-maçons de la loge de Fougères), voir *La Désencreudeuse*, o.c..

⁶² C'est apparemment dans les mêmes termes que se pose le problème dans la cure de désorcelement, voir particulièrement J.Contreras et J. Favret-Saada, *L'embrayeur de violence*, art.cit.p. 109.

La confession diabolique et le bricolage thérapeutique

On retrouve cette plasticité dans les nouvelles formes thérapeutiques qui émergent en réponse à la demande de sujets en proie aux contradictions de la structure sociale. Comment assumer à la fois la fidélité à la famille, à la solidarité villageoise, et l'individualisme que suppose la réussite scolaire ou professionnelle ? Dans la "confession diabolique" à laquelle invite le prophète ⁶³, le mal vient toujours de la sorcellerie mais en jouant sur la réversibilité des effets du pouvoir maléfique, qui peut affecter aussi bien la victime que l'agent, il induit un glissement progressif dans les schèmes de représentation du mal et de la maladie. L'institution thérapeutique fait appel à un véritable bricolage, à partir des procédures traditionnelles d'accusation et d'aveu, conjuguant les registres de la persécution, de l'auto-accusation et de la culpabilité. La liste des actions "en diable" (meurtre et dévoration des enfants, des parents, des proches, tous morts généralement depuis longtemps), qui donne lieu à une déclaration publique et écrite, occupe une position intermédiaire ou de transition entre la dénonciation de l'autre persécuteur (mes associés, mon double diabolique) et l'aveu de la faute (moi ou mon diable) ⁶⁴. Dans tous les cas, la confession produit la délivrance et le soulagement des maux. Le prophète joue ainsi pour les malades le rôle de "passeur" entre la position de victime, laissant au groupe familial et lignager la prise en compte du soupçon et de l'accusation, et la position d'agent d'une action diabolique, à la fois victime de la mauvaise influence des autres et sujet responsable des fautes commises ⁶⁵.

La communauté thérapeutique constitue, on le voit, un espace de transition, un enclos symbolique, ouvert aussi bien aux victimes désignés, ceux qui sont condamnés à se faire "bouffer" par les autres, qu'aux "vampireux" travaillés par la tension entre les sollicitations de la réussite dans la société moderne et les obligations de la position occupée à l'intérieur de la fratrie. Dans ce lieu tampon, placé sous la protection du prophète, les sujets malades trouvent à négocier un cadre d'interprétation de leur maladie, ou de leur conduite d'échec en matière scolaire ou professionnelle, qui s'accorde avec les rapports différenciés qu'ils entretiennent avec celle-ci (victime ou agent) et les modalités de prise en charge (par le groupe, par un tiers, par soi-même) que les positions culturelles actuelles de l'individu appellent d'elles-mêmes. Le diagnostic traditionnel répond aux attentes d'un groupe atteint dans ses enfants qui meurent, dans ses femmes frappées de stérilité, dans ses plantations, et procure l'apaisement par l'accusation, le jugement, et éventuellement l'aveu. Dans le régime de la confession, c'est le sorcier qui est malade, et non plus l'ensorcelé, et il vient de lui-même avouer ses fautes pour se soulager en se repentant.

Ce qui fait la force du prophétisme, et de la plupart des mouvements religieux nativistes ou revivalistes africains, c'est la façon dont ils prennent en compte le problème spécifique de la sorcellerie. Dans son langage à lui, le prophète-guérisseur n'hésite pas à déclarer que "le christianisme est réservé aux purs", qu'il est incapable d'effectuer cette éradication-conversion collective de ce mal social par excellence qu'est la sorcellerie, conçue comme une affaire d'africains. Ce qu'il ne dit pas, c'est que la position chrétienne de non-violence, de non-agressivité, de non-pouvoir est intenable parce que c'est une position

⁶³ Cette invention thérapeutique est le propre du Prophète Atcho (voir Prophétisme et Thérapeutique, o.c.) mais on en trouve l'équivalent dans le Bwiti fang.

⁶⁴ C'est un point que mettent bien en évidence les analyses de A.Zempléni, "De la persécution à la culpabilité", in Prophétisme et Thérapeutique, o.c., IV.

⁶⁵ Il faudrait analyser en ce sens le recours aux séances de possession diabolique mises en scène par la Dame de Savigny où des "diables" viennent avouer leurs méfaits par la médiation de la possession.

de faiblesse ⁶⁶. Ce qu'il s'agit de composer dans une formule acceptable, c'est la double opposition du bien et du mal, de la force et de la faiblesse.

Schème sorcellaire et théorie de la personne

Mais en deça des enjeux de l'alternative de la persécution et de la culpabilité, ce à quoi se heurte le christianisme, c'est à une formation culturelle solidaire d'une structure anthropologique de la personne. La problématique du salut individuel et de la culpabilité est indissociable d'un procès d'intériorisation et d'individualisation qui fait du sens personnel de l'individualité un trait différentiel de la culture occidentale. Pour la conscience persécutive du mal, la force mauvaise est toujours située à l'extérieur du "moi" et l'individu ne peut penser ce qui lui arrive sans référence à l'autre. Bien plus les rapports d'absorption, de possession, de dévoration supposent que ce "moi", comme "l'autre", soit appréhendé à travers les multiples composants de son être, et notamment son "double", dont la force ou la faiblesse ne peut être diagnostiquée qu'en rapport avec les liens d'héritage ou de transmission qui rattachent ce double à tel ou tel ancêtre du lignage paternel ou maternel. Dans le mal qui affecte l'individu, c'est toute l'organisation sociale et ses conflits qui se donnent à lire et son traitement appelle une mobilisation collective et un travail du groupe sur lui-même. Ce statut de l'individualité ne se comprend que dans une société où dominent les relations statutaires de personne à personne engageant toute la définition de l'être et encourageant la lecture de l'évènement en termes d'influence personnelle.

La segmentation et la spécialisation des champs de l'activité sociale et des registres de relation, confèrent à la socialité une dimension impersonnelle, anonyme, compartimentée, qui engendre paradoxalement un processus d'individualisation. Dans la culpabilité, justement, l'individu se perçoit divisé intérieurement, mobilisé par des désirs contradictoires, la seule possibilité étant alors de trouver en soi l'énergie nécessaire pour assumer à titre personnel ses pulsions agressives et se prendre en charge ⁶⁷. Ce n'est pas là sombrer dans le psychologisme, c'est au contraire reconnaître que la psychologie "romanesque" ⁶⁸ de l'individualité est solidaire d'une anthropologie de la personne qui rend problématique tout transfert des pratiques psycho-thérapeutiques au sein d'une formation culturelle autre que celle où elles ont émergé. Ainsi la cure psychanalytique, comme l'ont montré M.C. et E. Ortigues dans le célèbre *Oedipe Africain*, n'est pensable que si les conditions d'accès à une demande assumée par le sujet, et non vécue comme une pression du groupe, sont effectivement réunies ⁶⁹. La relation psycho-thérapeutique comporte de toute façon par elle-même une exigence d'intériorisation et d'individualisation, une prise en charge de sa propre vie, dont l'effet serait annihilé si elle n'était qu'une réponse à la demande du clinicien. La psychanalyse n'est possible que parce que l'individu dispose d'une marge de manoeuvre conséquente entre la société globale et la société familiale. Dans une

⁶⁶ C'est aussi ce que finissent par penser les ensorcelés chrétiens du Bocage : "Vivre à Roë, c'est être mis devant l'impossibilité de tendre l'autre joue, c'est redevenir sauvages parce que le christianisme n'enseigne aucune méthode pour survivre à la méchanceté surnaturelle", *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c., p.111.

⁶⁷ Ce lien entre schémas d'interprétation du mal et théories de personne est une des conclusions fondamentales de *L'Oedipe Africain* de M.C. et E. Ortigues, Plon, 1966, réédité chez L'Harmattan.

⁶⁸ J'emprunte cette expression à E. Ortigues qui souligne ce lien entre notre psychologie et une formation culturelle historiquement située.

⁶⁹ C'est parce que ces conditions ne sont plus réunies que Babin refuse la proposition de "guérison par les mots" : "Jean ne souhaitait pas engager en son nom propre quelque cure que ce soit", *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, p.224.

société où la famille a une grande importance, la pratique analytique ne peut s'enclencher, à moins que le sujet ne s'engage dans une définition du rapport à soi et au groupe qui le mène sur la voie de l'individualisation, mais en même temps de la rupture par rapport à sa société d'origine. La cure a donc inévitablement, dans le contexte africain, une fonction acculturative qui influe sur les positions culturelles du sujet et les repères identificatoires de la personne. Elle échoue nécessairement si pour le sujet les conséquences d'une rupture avec la famille sont impensables et impossibles à assumer. Il ne reste alors que le repli sur les thérapies traditionnelles ou sur cette formation de compromis qu'offre le prophète-guérisseur et sa communauté thérapeutique ⁷⁰.

Le travail syncrétique du désorceleur bocain

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce détour par l'Afrique d'aujourd'hui ne nous a pas éloigné à ce point de la pratique des désorceleurs du Bocage et des problèmes de leur clientèle. Simplement ce qui se joue sans doute en termes de transition entre des formations culturelles incompatibles, sur le terrain africain, se présente ici comme une régression aménagée. En occupant l'espace laissé vide par les réponses inopérantes et moralisantes du christianisme et par une psycho-thérapie individuelle, dont J. Favret-Saada souligne l'effet dissolvant sur les collectifs ⁷¹, le désorceleur bricole à partir des positions du sujet et des schèmes d'interprétation du mal. La sorcellerie répond au position d'un sujet qui ne peut plus justement s'affirmer comme sujet ⁷². Il ne peut assumer personnellement l'impensable auquel il est confronté et trouve refuge dans une position de repli où il n'est plus que "l'élément d'un ensemble" ⁷³, le groupe domestique solidaire, comme dans la définition africaine traditionnelle de la personne. Dans cette position, tout discours ou toute pratique, comme celle du prêtre, visant à opérer un retour sur soi, un processus de culpabilisation induisant un clivage du moi, risque d'être sans effet. Le mal ne peut venir que d'un autre persécuteur.

J. Favret-Saada montre comment les pratiques actuelles de désorcèlement se livrent elles aussi à un travail syncrétique semblable à celui des prophètes-guérisseurs africains. Si la nomination de l'autre reste le ressort de l'efficacité symbolique, elle peut engager cependant deux procédures différentes. Ou bien la cure bocaine reproduit à l'imaginaire le combat que le *nganga*, le *shaman* africain, livre au sorcier, le désorceleur prenant en charge, assumant dans sa personne, les risques de la lutte contre les forces du mal, jusqu'au terrassement de l'autre. Mais à la différence de ce qui se passe en Afrique, l'issue de ce combat reste incertaine. Les sujets sont condamnés à l'interprétation fantasmagorique des signes (maladie, mort, départ du sorcier), en l'absence de l'aveu ou d'une procédure rituelle attestant par une marque, un signe non-équivoque, la sorcellerie de l'autre et son échec. Ou bien la nomination est le point de départ d'un processus visant à réamorcer une prise en charge personnelle de l'agressivité, à induire un travail sur soi et non sur l'autre. Or c'est

⁷⁰ A moins que le psycho-thérapeute se mette aussi à bricoler en négociant avec le malade le cadre d'interprétation qui s'accorde avec ses positions culturelles de base, voir sur ce point Tobie Nathan, *La folie des autres*, Traité d'ethno-psychiatrie clinique, Dunod, 1986.

⁷¹ *Le Débat*, art. cit. p.46 note 23.

⁷² voir "L'embrasseur de violence", in *Le Moi et l'autre*, o.c., p.101.

⁷³ voir *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, o.c., p.166, où ce rapport du sujet à son espace social est bien donné comme extra-ordinaire dans la société bocaine.

bien ce dernier schéma qui semble, selon J. Favret-Saada ⁷⁴, s'imposer aujourd'hui, à travers le principe de la nomination personnelle et le rôle capital des rites de protection.

Mais ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est la façon dont la cure de désorcèlement gère le télescopage des repères symboliques de la personne et du schème sorcellaire ⁷⁵. Deux mouvements s'y croisent : celui auquel conduit la nécessité de passer d'une position de faiblesse associée à la bonté, à l'innocence, à celle de la violence retrouvée, de l'agressivité, sans laquelle il n'y a pas de position de force dans ce monde; celui qui consiste à transformer des êtres passifs, ayant perdu le sens de leur individualité en sujets personnalisés et responsables. Le combiné final de ce travail de manipulation qui réalise la synthèse incompatible d'un sujet chrétien accessible à la culpabilité parce que responsabilisé et d'un être fort, donc violent et agressif, luttant à égalité avec le sorcier, est véritablement explosif. On comprend que, compte tenu de la formation culturelle dominante, cette position de violence prise à son compte, d'agressivité assumée, qui fait l'objet en Afrique d'une procédure de confession publique dont on a vu que l'efficacité reposait en grande partie sur le flou (moi ou mon double), soit, dans le Bocage, en grande partie masquée par le brouillage des cartes auquel se livre le désorceleur.

Tout le monde bricole

A vrai dire, il y a bien d'autres artisans bricoleurs dans le Bocage. J. Favret-Saada ne semble jamais rencontrer dans son enquête la figure du diable et toutes les possibilités de manipulation qu'elle offre. Le christianisme, tout en induisant un processus d'intériorisation du mal, n'a jamais pour autant éliminé toute référence à un principe d'altérité. Les papes rappellent régulièrement l'existence du Diable. La Dame de Savigny utilise pleinement cette puissance de médiation. Le diable concilie à merveille l'agressivité sans réserve dirigée contre un Autre sans visage et la modération de la culpabilité vis à vis de l'autre dont la malfaisance s'explique en fait par la puissance qui le possède. Quant au prêtre exorciste ⁷⁶, s'il s'efforce d'induire un processus d'intériorisation (le mal est en vous et non dans les autres), il détourne bien l'accusation sur l'autre persécuteur, le désorceleur, (c'est lui qui vous fait du mal, c'est lui le vrai sorcier). Surtout, loin de négliger la position de faiblesse dans laquelle se trouve les ensorcelés, la "thérapie" vise à recréer les conditions d'une prise en charge de soi-même, d'un "renforcement" qui ne mise plus sur la haine de l'autre, mais sur la "force" de l'amour de Dieu et du prochain. Par opposition au désorceleur qui joue le rôle d'"embrayeur de violence" et prône l'enfermement, la clôture symbolique, le prêtre exorciste se veut un ré-embrayeur de communication et de relation misant sur les valeurs d'ouverture aux autres, de solidarité, d'entraide ⁷⁷. Encore faut-il bien sûr que la communauté paroissiale, qui formait le ciment de l'intégration et de la cohésion du groupe villageois, ait encore un sens. Or n'est-ce pas justement ce qui est en cause ?

⁷⁴ C'est la thèse défendue dans l'art.cit. du Débat. Elle suppose que soit bien distingué ce qui se donne à entendre dans les récits et ce qui se pratique effectivement.

⁷⁵ je reprends ici l'analyse remarquable de la communication sur "l'embrayeur de violence", o.c. p.103-112.

⁷⁶ Le personnage mise en scène par L.Costel dans son roman, à défaut d'exister réellement, semble au moins illustrer une position personnelle de l'auteur qui, compte tenu de son appartenance au milieu ecclésiastique local, est en elle-même significative.

⁷⁷ c'est la leçon finale du roman de L.Costel, Un cas d'envoûtement, o.c..

Les effets sociaux des pratiques de désorcèlement ?

On peut s'interroger, en conclusion, sur les effets de ces pratiques sociales. J. Favret-Saada ne semble pas douter des possibilités de réintégration sociale qu'offre le désorcèlement aux sujets en crise. Qu'en est-il cependant de la situation de dépendance dans laquelle semble se placer le groupe domestique par rapport à la personne du désorceleur, et de son évolution dans le temps ? Les familles ne gagnent-elles pas leur sécurisation au prix d'une forte régression dans un enclos symbolique dont l'issue est obturée par leur sauveur, celui-ci se constituant à travers sa clientèle un empire social clandestin qui n'est pas négligeable ⁷⁸ ? Lévi-Strauss concluait un article sur l'efficacité magique par cette mise en garde : " Même si l'étude du malade nous a appris que tout individu se réfère plus ou moins à des systèmes contradictoires et qu'il souffre de leur conflit, il ne suffit pas qu'une certaine forme d'intégration soit possible et pratiquement efficace pour qu'elle soit vraie, et pour qu'on soit certain que l'adaptation ainsi réalisée ne constitue pas une régression absolue, par rapport à la situation conflictuelle antérieure"⁷⁹.

Mais c'est sur le terrain des effets sociaux qu'entraînent les pratiques d'enfermement, de rupture de la relation avec les autres, voisins, amis, parents, qu'on peut être inquiet. Si les psycho-thérapies ont un effet dissolvant sur les collectifs familiaux et professionnels, comme nous le dit J. Favret-Saada, ne peut-on pas en dire autant du soupçon fonctionnant à l'imaginaire dans un espace social où n'existe plus de procédures de régulation ? Même en Afrique aujourd'hui ce risque de dérapage existe, "empoisonnant" toutes les relations au sein de la vie du groupe, créant un obstacle sérieux à l'établissement d'une qualité de relations humaines dont aucun modèle de développement, et encore moins le modèle communautaire, ne peut faire l'économie. Ce sont là des questions qu'on ne peut négliger, d'autant moins qu'on voit très mal comment, dans la société bocaine, "l'embrayeur de violence" pourrait se transformer en embrayeur de communication au sein des relations extra-familiales.

S'il y a une conclusion qui s'impose en tous cas, c'est le caractère irréaliste des possibilités subversives d'un "parti des ensorcelés" et encore plus des espoirs de contre-culture que pourrait incarner la sorcellerie bocaine. Le schème sorcellaire, il est vrai, dans la mesure où il comporte la dénonciation d'une puissance persécutrice responsable des malheurs actuels, possède en lui-même une potentialité subversive. Le problème c'est que, pour des raisons suffisamment mises en évidence, cette accusation ne se retourne jamais contre les "gros", contre les détenteurs du pouvoir et de la richesse. Les sorciers de nos exploitants agricoles, endettés jusqu'au cou, subissant les stratégies des profiteurs du système d'imposition des prix, ne sont jamais, comme par hasard, les "banquiers", les "capitalistes" qui pourraient pourtant être considérés comme les vrais sorciers du monde agricole. Le contrôle que le désorceleur exerce sur l'accusation permet de détourner l'agressivité sociale potentielle de l'ensorcelé sur un voisin, sur un collègue qui partage le plus souvent avec lui les mêmes difficultés économiques, et de transformer ainsi les conflits réels en lutte imaginaire.

Loin de conduire l'ensorcelé à situer ces problèmes sur le terrain des rapports sociaux où ils se nouent, les techniques de désenvoûtement désamorcent toute subversion.

⁷⁸ On pense bien sûr ici au rôle joué par Madame Esnault et à l'emprise étonnante qu'elle a pu acquérir sur certaines familles au point de gérer toute leur vie quotidienne, d'intervenir dans la vie des couples, de leur imposer des décisions professionnelles, sans parler de l'influence politique qu'elle entendait avoir, voir *La Désencraudeuse*, o.c..

⁷⁹ C.Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale I*, Plon, 1958, p.203.

Bien plus, en apprenant à renouer avec un minimum d'agressivité et de violence vis à vis des autres, le désorcèlement vise à faire des désorcelés des sujets à nouveau adaptés à un monde fondé sur la concurrence et la compétition, ayant retrouvé du "mordant", comme on dit, c'est à dire un peu sorciers.

Quant aux désorceleurs, s'ils occupent la place vide laissée par les autres, les médecins et les curés, ils ne semblent pas porteurs d'une révolution des positions de pouvoir au sein du champ thérapeutique. En général, ils sont très respectueux de la légitimité médicale ou religieuse et ils cherchent plutôt une forme de reconnaissance de la part des détenteurs de la légitimité, ce qui atteste leur admission implicite du monopole en exercice. Leur position périphérique par rapport au système symbolique dominant, auquel en un sens ils appartiennent, ne fait que traduire le fait qu'une société ne peut être symbolique de part en part et qu'elle comporte toujours un manque à symboliser.