



Croyance et vérification :
les pratiques magico-religieuses
en milieu urbain africain

Des recherches récentes sur Brazzaville ont pu montrer¹ que, par leur multiplicité et leur fréquence, des pratiques magico-religieuses d'inspiration essentiellement traditionnelle² ont continué à jouer un rôle très important. Or, ces pratiques apparaissent côte à côte et concurremment avec des pratiques « industrielles » relevant d'une tout autre rationalité et parées, sur le plan de la réussite technique, d'un tout autre prestige. On peut comprendre, en effet, qu'une institution ancienne, naturellement intégrée à l'ensemble du système, résiste à une institution nouvelle, même plus efficace ; en revanche, on s'explique beaucoup moins bien sa pénétration dans des situations nouvelles, surtout si ces situations relèvent, comme c'est précisément le cas pour les entrepreneurs étudiés ici, de l'efficace du système concurrent³.

1. Outre les ouvrages cités dans la suite de cet article, cf. R. DEVAUGES, « L'oncle, le *ndoki* et l'entrepreneur. Éléments pour l'étude d'une société urbaine en voie de stabilisation », en préparation ; ce travail constitue la base des considérations développées ici. L'étude porte sur un échantillon de commerces, de bars, d'associations d'ouvriers du bâtiment, de menuiseries, d'ateliers de mécanique automobile, de tailleurs, d'entreprises de transport. Il s'agit de petites et moyennes entreprises, toutes congolaises. Les enquêtes ont été faites entre 1968 et 1971.

2. Pratiques que l'on a désignées ici sous le terme de *bunganga*, sans distinction d'ethnie, bien que le terme soit emprunté à la langue kongo et que son étude ait essentiellement été conduite parmi les membres de ce groupe d'ethnies. En un sens restreint, le *bunganga* est constitué par le culte des ancêtres et ses perversions telles que le « *ndokisme* » (sorcellerie proprement dite). Toutefois, les recherches ont montré que l'ensemble des croyances religieuses présentes en milieu urbain — y compris les religions chrétiennes (l'islam est pratiquement absent chez les Congolais) — et les magies occidentales ou indiennes recevaient fréquemment un usage analogue à celui du *bunganga* au sens étroit : agression, recherche de la réussite, protection contre la sorcellerie ou les abus de pouvoir des aînés dans le cadre, précisément, du culte des ancêtres. En ce sens, on a également donné à cet ensemble de moyens extra-techniques, compris dans le cadre limitatif de ces usages, le nom de *bunganga*, mais cette fois, au sens large. Pourtant, dans les lignes qui suivent, c'est surtout le noyau de ce *bunganga*, le pouvoir reçu des ancêtres avec l'usage qui en est fait, qui est pris en considération.

3. Le *bunganga* est considéré ici non pas comme un ensemble de croyances plus ou moins coordonnées, une idéologie, dont la cohérence — explicite ou simplement vécue — ne renverrait qu'à elle-même, mais dans les recours pratiques qui y sont faits et dans lesquels il est « partie prenante dans les activités de production elles-mêmes, côte à côte avec les techniques 'laïques' » (DEVAUGES, *op. cit.*, chap. VII, 2^e partie). En ce sens, on l'oppose en tant qu'efficace magico-religieux à l'efficace empirico-rationnel de la pure technicité, caractéristique de ces mêmes activités de production dans les sociétés industrielles.

- 9 NOV. 1978

1483 B

O. R. S. T. O. M.

Cahiers d'Études africaines, 66-67, XVII (2-3), pp. 299-306.

Collection de Références

n° 9411 Soc.

Nous avons étudié ailleurs les fondements, la nature et le rôle des pratiques fondées sur le *bunganga*⁴. Nous examinerons ici la persistance de sa fiabilité face aux développements techniques qui devraient le vouer à l'échec. Quels sont les facteurs de cette continuité ? Certains tiennent à l'organisation de la vie domestique en milieu urbain ; d'autres — qui paraissent en découler — sont liés aux modes d'interprétation inhérents à une culture traditionnelle.

I

Le premier facteur opérant en faveur du *bunganga* tient à son caractère familial : l'habitant de Brazzaville y recourt aisément sans qu'il lui soit nécessaire de sortir de son cadre de vie. En effet, les croyances liées au pouvoir des défunts et des aînés du lignage, aussi bien que celles relatives à la magie, font toujours partie de l'enseignement reçu, dès l'enfance, dans le milieu familial. Elles sont donc beaucoup plus profondément ancrées dans la personnalité que les « croyances » modernistes.

Un sociologue congolais, Côme Mankassa, souligne de façon saisissante le caractère fortement contraignant de l'éducation bakongo : « [Elle] enseigne à intérioriser et à répéter l'expérience existentielle acquise, l'ordre établi, les hiérarchies, les systèmes de distribution du pouvoir et des privilèges ; elle souligne la primauté du collectif sur l'individuel [...], conduit à la conformité. Tout le système d'éducation consiste à cet égard à développer chez l'enfant cette conformité. L'éducation [...] est destinée [...] à présenter la société comme un tabou, un cadre sacro-saint. »⁵ Concernant le *bunganga*, il souligne comment, dès leur plus jeune âge, les jeunes sont habitués à redouter les membres du clan accusés de sorcellerie. Tout au long de la vie, s'imposent à l'individu les dangers et les possibilités liés à ce mode d'action.

Certes, dans les villes, société moderne et société traditionnelle coexistent. La première y est d'ailleurs plus cohérente et beaucoup plus insistante. Mais les rationalisations qu'elle propose sont appréhendées hors du milieu familial et souvent ne concordent pas avec les interprétations de celui-ci ; même pour le citadin, le monde moderne qui l'écarte de la tradition familiale demeure étranger et plus ou moins culpabilisant.

L'activité technique des entrepreneurs congolais, industriels et commerçants, illustre ce fait. L'apprentissage, l'acquisition de l'expérience, gardent un caractère lointain et donc difficile à maîtriser. En outre ces activités, à la différence de celles du milieu coutumier, ne nécessitent logiquement aucun recours à des pratiques magico-religieuses, sinon peut-être à titre préventif. Mais en cas de difficulté majeure, ou de crise, lorsqu'il

4. *Ibid.*

5. CÔME MANKASSA, « La société baongo et ses dynamismes politiques », thèse de 3^e cycle, Paris, 1968, dactyl., p. 13.

y a rupture brutale et imprévisible du cours normal des choses, le phénomène est attribué à une intervention maléfique. L'entrepreneur se tourne vers un féticheur — ou le conseil de famille. Le raisonnement est inattaquable : la cause étant magique, seul le *bunganga* rétablira l'ordre des choses. Le petit entrepreneur dispose rarement d'une marge de disponibilité financière suffisante pour redresser seul sa situation. Il se trouve face à des traites qu'il ne peut honorer, et les fournisseurs ont tôt fait de lui supprimer son crédit en marchandise. De plus, il n'a souvent pas la compétence technique nécessaire pour améliorer ses méthodes de production ou de vente. Le magico-religieux est alors sa seule issue.

Ceci n'est pas propre à l'Afrique. Avant l'« essor industriel », les sociétés européennes eurent elles-mêmes recours à l'irrationnel. Mais dans le sillon du Progrès, le positivisme puis le marxisme ont exclu de la pensée occidentale le magique et le religieux⁶. Les pratiques magiques sont fréquemment associées au faible développement économique et technique.

II

Dans le cas limité des entrepreneurs congolais, cette relation n'explique toutefois pas le maintien, parmi ceux-ci comme dans une grande partie de la société brazzavilloise, des pratiques magiques qui font l'objet d'une forte pression sociale, tant de la part des éléments européens qui les tiennent volontiers pour inutiles et absurdes, que de celle des Congolais qui s'interrogent à leur propos.

La fiabilité d'un système tenant à son efficacité, la question se pose donc de savoir d'où provient la persistance du *bunganga*. Nous avons montré, dans une étude antérieure, comment la cohérence pour le moins implicite du *bunganga* avait permis à des auteurs fermés au mode de réflexion philosophique de l'ériger aisément en système⁷. Or, leurs théories ne sont connues que d'une élite. Le savoir populaire se fonde quant à lui sur des ensembles de principes, limités mais unis par une même cohésion interne, concernant l'homme, les forces bonnes ou mauvaises qui agissent sur lui, les symptômes de leur intervention.

Mais les théories du *bunganga* ne recouvrent pas les mêmes domaines d'action que le « credo » technico-industriel. Les catégories du possible et de l'impossible, du merveilleux et du banal, varient en effet avec la conception que l'on a des forces agissant dans le monde et des modes d'efficacité dont l'homme dispose. Et c'est peut-être céder à l'influence

6. Bien entendu, ceci vaut pour une époque — ici, le XIX^e siècle — et non pour toutes. Les fluctuations du sentiment religieux, le recours au magique, à l'imaginaire, ne suivent pas uniment le « progrès technique ». Si l'on en juge par certaines manifestations contemporaines, le recours au magique du moins, que l'on peut rapprocher sur ce point de l'usage des « paradis artificiels » (et l'on emploie ce terme à dessein), peut exprimer la tentative de rejet ou de dépassement, par ceux qui y vivent, d'une société établie, que celle-ci soit sous-développée ou au contraire nantie.

7. En particulier, Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, 2^e éd., 1961.

d'une culture particulière qu'écrire comme Koyré à propos de la Renaissance : « C'est un des traits les plus caractéristiques de l'époque que cette absence complète dans la pensée de la catégorie de l'impossible. Tout est possible et il en résulte une crédulité sans bornes. »⁸ La notion de l'impossible varie, en effet, selon la forme de culture et le niveau de la technique. Ainsi, relèverait du merveilleux, pour un médecin occidental, la preuve (dans un cadre d'exigences conforme à celui de sa pratique expérimentale) qu'une vieille femme au village puisse attirer la maladie ou la stérilité sur un membre de sa famille vivant en ville, sans qu'il le sache, sans parfois qu'elle en soit consciente elle-même, cela par simple mécontentement, et malgré l'absence de tout contact. Si le neveu « sait » que sa tante est mécontente, on peut évoquer une réaction psychosomatique et le prouver. Mais autrement ? Or, une telle croyance est banale chez les Brazzavillois : la maladie ou la stérilité sont courantes et, chaque fois, le féticheur découvre le coupable. Cette croyance s'inscrit également, comme nous l'avons montré ailleurs, dans la conception bantou de forces vitales personnalisées qui animent et servent à l'occasion les descendants.

III

La commodité ou la cohérence interne d'un système ne suffisent pas à maintenir sa fiabilité face aux nombreux démentis de l'expérience. Nous venons d'évoquer la « preuve expérimentale » ; elle est de deux ordres : la preuve fortuite, fournie par les « signes » ; la preuve systématique, résultant d'actions concertées. Ceux qui assument les principes et les croyances associés au *bunganga* — aussi bien les signes qu'ils interprètent que les résultats des pratiques auxquelles ils recourent — ont, quant à eux, la conviction de vérifier expérimentalement dans leurs croyances les moindres faits de la vie quotidienne. Toute autre idéologie — scientifique, marxiste, chrétienne... — aura ses propres critères d'interprétation. On comprend ainsi que persiste l'explication traditionnelle : la sorcellerie est à l'origine de la maladie, de l'accident, de la mort.

Certes, en ville on constate l'efficacité des techniques et de la médecine étrangère ; à leur contact et grâce à la scolarisation, on accède à d'autres modes de pensée. Mais toute défaillance des techniques modernes, de la médecine notamment, constitue une preuve supplémentaire de la véracité du *bunganga*⁹. La puissance du *bunganga* se prouve *a posteriori* sous des formes multiples : (a) les faits rapportés ou observés sans vérification (par exemple, le voleur du chef de quartier dont la rumeur rapporte qu'il a été paralysé à distance, etc.) ; (b) les situations plus complexes, lors-

8. Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, 1971, p. 94.

9. L'anecdote selon laquelle, lorsqu'une voiture tombe deux fois de suite en panne, on va chez le garagiste et, à la troisième, chez le féticheur, illustre très clairement — qu'elle soit vraie ou fausse — cette façon de réagir à l'événement.

qu'on devient acteur et non spectateur d'un *bunganga* : on attend de l'opération magique un résultat expérimentalement contrôlable. A ce niveau, l'attitude pragmatique adoptée à l'égard des pratiques modernistes se retrouve à propos du *bunganga*.

Des esprits sceptiques ne manqueront pas de se demander comment l'inanité du *bunganga* ne peut être établie par la répétition des échecs : qu'il s'agisse de punir le coupable d'actes maléfiques, de réussir dans les affaires, de gagner un match ou les faveurs d'une femme. Or, ici, un ensemble de causes (notamment la complexité des rites) rendent quasiment incontrôlables les conditions de l'expérience et imprévisible le délai nécessaire à son accomplissement. Par exemple, chez les Lari, si un homme essaie d'obtenir d'un *nganga* un *kuyu*¹⁰ pour augmenter sa puissance ou gagner de l'argent par magie, il « sait » que cette acquisition est liée à la maladie ou au décès subit d'un parent. Il « sait » que la famille a de fortes chances de s'en apercevoir à temps et qu'elle possède de toute façon le moyen magique de découvrir qu'il est le coupable. Il « sait » alors que le résultat de l'opération — qu'il obtienne le *kuyu* et, avec lui, une fortune rapide, ou qu'il échoue, voire qu'il tombe malade et qu'il meure — est lié à une donnée qu'il ne peut mesurer : le rapport de forces instauré entre lui et sa famille, chacun s'appuyant sur son féticheur.

Kimbembo souligne cette incertitude du résultat et montre comment elle est perçue par la population ; à propos du *mkisi*, écrit-il, « de nombreuses transgressions de l'individu ou des tiers peuvent faire échouer le traitement. Le climat créé autour de ces *mkisi* n'est pas des plus détendus. La personne en traitement vit plutôt dans une crainte continuelle jusqu'à la fin du traitement »¹¹.

L'autre cause de difficulté dans l'interprétation des résultats d'une action magique est la laxité des délais d'efficacité. Dans le cas d'un homme dénoncé comme coupable d'avoir « vendu » un parent, les résultats du châtiment se feront attendre quelques jours ou même plusieurs mois, selon la force du féticheur chargé de le punir. Là encore, l'expérience « cruciale » est difficile à élaborer, et ce d'autant plus que la forme des résultats n'est pas fixée : si rien ne se passe, on jugera le coupable trop bien protégé ; par contre, s'il connaît, au cours des semaines et des mois qui suivent son accusation, quelque problème de santé ou quelque mécompte, cela sera immanquablement attribué au châtiment qu'il a attiré sur sa tête.

10. Le *nganga* est aussi bien le féticheur que le médecin coutumier, les deux étant associés sans, toutefois, se confondre totalement. Ici, il s'agit du féticheur. Le *kuyu* est l'« âme », le principe invisible mais essentiel du vivant, que l'on arrache à son corps — qui meurt — et que l'on utilise à son service ou, ici, à celui d'un « client ».

11. Abbé Dominique KIMBEMBO, *Fétichisme et croyances de l'au-delà chez les Bacongo du Congo-Brazzaville*, Rome, 1964, p. 30.

IV

A cause de l'incertitude des résultats, les féticheurs se voient traiter de « charlatans » et, souvent, ne sont payés que si l'effet souhaité est atteint. C'est à la puissance insuffisante du féticheur qu'est imputé l'échec éventuel, et non au *bunganga* dont le système n'est ainsi pas remis en cause. Cette absence de sens critique — qui explique peut-être que le *bunganga* n'a pas réussi à opérer sa mutation vers des modes d'efficacité plus contrôlables — réside en ceci : les agents impliqués ne sont pas conçus comme des forces impersonnelles dont l'action se résoudrait en effets simples, quantifiables et permanents, mais comme des forces personnalisées, incertaines, capricieuses, dotées du pouvoir de « commencement absolu » attribué à l'homme. Le principe vital qui les anime, leur *kundû*, n'est pas plus mystérieux, en dernière analyse, que les forces qui opèrent à l'intérieur de l'atome. Mais la connaissance qu'on en a est différente : totale sur le plan ontologique pour le premier, elle est à peu près nulle pour les seconds. Par contre, la prévisibilité des résultats est, comme on l'a vu, très faible pour le premier alors qu'elle est à peu près totale pour les seconds (si l'on admet avec les physiciens contemporains que la théorie de l'atome est la systématisation des opérations que l'on est capable de lui faire subir).

En fait, les forces personnalisées du *bunganga* coexistent avec les forces déterminées de la nature plus qu'elles ne s'y substituent, exactement comme les interventions « libres » de l'homme, sur le modèle duquel elles sont conçues. On admet, par exemple, que dans le traitement des maladies, elles puissent renforcer ou annuler l'action des forces naturelles. Dans le cas de la chance ou de la malchance, il s'agit pour elles — tout comme pour l'homme — non pas de créer des déterminismes nouveaux mais de rapprocher des chaînes causales indépendantes. Ainsi, l'accident de la circulation ne reçoit d'autre interprétation : *qui*, parmi les parents ou les ennemis des accidentés, a provoqué la coïncidence fatale ? Ce n'est donc pas sur le simple hasard — somme des circonstances (encore) inconnues dans un processus supposé déterminé — qu'intervient l'action du *bunganga*, mais sur le hasard-coïncidence, en se « glissant » dans les « interstices » des séries causales naturelles pour les rapprocher et leur faire provoquer — selon un mécanisme que les croyants au *bunganga* acceptent sans chercher à l'expliquer — des coïncidences conformes à leur volonté. Un tel processus, qui repose sur l'exploitation de l'opportunité, échappe à l'exigence de reproductibilité qui est l'un des critères fondamentaux de la preuve scientifique.

En somme, la différence épistémologique entre le *bunganga* et le credo en l'efficacité technique et industrielle ne réside pas dans l'illogisme ou l'incohérence idéologique du premier, ni dans l'imperméabilité à la preuve dont parlait Lévy-Bruhl. Indépendamment de l'écart entre les

conditions naturelles, cette différence découle d'au moins trois facteurs : la divergence des buts poursuivis et, par suite, de la fonction attribuée à la théorie ; la diversité des conditions d'intelligibilité du monde ; enfin, la disparité des conceptions de la vérification.

Appelé à préserver un ordre social (ou le pouvoir de groupes ou d'individus privilégiés), le *bunganga* est sacralisé et, de ce fait, ne *doit* pas être mis en question en tant que tel, même si ses diverses applications sont, elles, librement laissées à la critique de chacun. L'idéologie des sociétés industrielles, fondée sur le profit, est au contraire constamment remise en question. Ces deux systèmes, correspondant à deux visions opposées du monde, ont par suite des postulats contradictoires : les forces concernées par le *bunganga* sont conçues sur le modèle de l'homme et donc « libres ». Ou plutôt, leur action dans un monde déterminé pose les mêmes problèmes que celle de l'homme, à ceci près qu'elles sont plus puissantes que lui et peuvent renforcer ou contrarier son action. La preuve de leur efficacité est donc reçue de façon différente.

Dans la pratique scientifique, cette preuve est administrée par la reproduction à volonté d'une co-variation entre l'effet observé et la cause inférée. Dans le *bunganga*, laissant de côté le « signe » qui n'est pas une remise en cause du système, l'expérience — qui, elle, pourrait en être une — est conçue à la manière d'un combat entre des champions dont on ne peut exactement mesurer la force, ce qui fait accepter à l'avance l'incertitude du résultat. De plus (et c'est sans doute le point essentiel), la réalité de ces facteurs aux effets invérifiables n'est pas mise en question, étant préservée par le caractère sacré du système. Dès lors, au lieu de développer leur emprise technique sur le monde, les sociétés soumises au *bunganga* tournent à l'application bigote et incontrôlée de rituels mal maîtrisés. Leur impuissance est due non pas à l'absence de théorie et de vérification, mais au contraire à l'excès de théories acceptées sans contrôle, sacralisées, et aux lacunes subséquentes de l'esprit de vérification¹².

Brazzaville, ORSTOM, octobre 1974

R. DEVAUGES — *Belief and its Check: Magical Practices among Urbanised Africans*. In Brazzaville, as in other African towns, a number of local entrepreneurs, whose trade implies that they conform to Western economic and technical rationality, do nevertheless turn to traditional or tradition-inspired magical practices whenever anything goes wrong in their professional life. How then can they conciliate the search for efficiency in two systems where the possibilities of verification are different, and even opposed? In fact, these systems are autonomous and unrelated. The first one is connected to the 'how?' questions, the other to the 'why?' ones.