

SAVOIR VOIR ET SAVOIR VIVRE: LES CROYANCES À LA SORCELLERIE EN CÔTE D'IVOIRE

MARC AUGÉ

ON n'est pas toujours certain, en anthropologie, lorsqu'on étudie un secteur de la vie ou de l'activité sociale, d'avoir défini pour autant un *objet* de recherche. Le phénomène isolé, privilégié, peut n'être qu'un aspect fluctuant ou même éphémère d'une réalité plus vaste. Seule la compréhension de cette réalité permettrait de situer à sa juste place le phénomène privilégié; le trajet inverse est impossible. Cette remarque me paraît rejoindre celles que formule E. Leach dans *Rethinking Anthropology* lorsqu'il invite ses collègues à ne pas 'collectionner les papillons', à ne pas multiplier les typologies—et par exemple (mais ceci est une autre histoire) à ne pas distinguer entre différents types de filiation aux dépens de la seule distinction pertinente, selon lui, qui oppose la filiation à l'alliance.

S'agissant des croyances à la sorcellerie, l'observateur peut à bon droit se montrer perplexe. Tout d'abord, s'il est français, il peut constater qu'à l'inverse de ce que Mary Douglas suggérait un jour (à savoir que les chercheurs anglais se consacraient, dans l'édifice anthropologique, à l'étude du rez de chaussée, abandonnant les étages, la superstructure, le ciel des idées aux spéculations éthérées des chercheurs français) la littérature du sujet est, pour l'essentiel et pour le meilleur, anglo-saxonne. La remarque n'est pas innocente; peut-être en effet les chercheurs britanniques ne se sont-ils autant intéressés à ce type de croyances qu'à cause du rôle qu'elles jouaient dans le fonctionnement de la vie sociale. C'est le rapport entre croyances à la sorcellerie et régulation de la vie sociale, en gros, qui leur a paru définir un objet pertinent de recherche.

Mais, à ce point, deux nouvelles remarques peuvent être formulées. D'une part le secteur des croyances à la sorcellerie n'est pas clairement délimité. John Middleton a évoqué lui-même, dans l'introduction à *Gods and Rituals*, la difficulté qu'il y avait à établir une distinction stricte entre les différents secteurs traditionnellement impartis à l'anthropologie religieuse. Cette difficulté touche aussi bien, s'appliquant aux croyances à la sorcellerie, à la délimitation externe (frontière religion/sorcellerie) qu'aux divisions internes (distinction witchcraft/sorcery); je laisse de côté, pour l'instant, toute question (a fortiori toute réponse) portant sur la pertinence de ces distinctions. D'autre part, si le rapport entre les croyances à la sorcellerie et la structure sociale, ou entre ces croyances et le fonctionnement de cette structure, a paru fournir à beaucoup d'anthropologues un objet d'observation et de réflexion, la nature de cet objet fait problème, au point d'entraîner un doute sur l'identité du phénomène étudié. La relation de sorcellerie se présente en effet tantôt comme caractéristique des relations intraliguères ou même des relations avec l'étranger, excluant filiation et alliance. Elle est présentée tantôt comme assurant le bon fonctionnement de la société, ne serait-ce que du fait que la crainte de l'accusation oblige les gens à bien se tenir (cf. J. Beattie), tantôt comme facilitant la contestation des jeunes qui font peser sur les vieillards la menace de leur départ par crainte de l'ensorcellement (cf. M. Douglas).

O. R. S. T. O. M. Fonds documentaire

N° : 22493

Cote : B



'Expressives' ou 'instrumentales' les croyances à la sorcellerie ne semblent pas renvoyer de façon constante à un même ordre de réalité.

De telles constatations nous autorisent peut-être à poser la question: Est-ce que la sorcellerie existe comme phénomène sociologique général et identique? Je ne prétends pas apporter une réponse définitive à une telle question; je ne prétends surtout pas être parti sur le terrain avec cette question en tête. Elle est plutôt l'aboutissement d'une réflexion sur des matériaux qu'il importe maintenant de vous soumettre en même temps que les hypothèses qui me servent à les analyser.

J'ai travaillé en Basse Côte d'Ivoire de façon ininterrompue de novembre 1965 à avril 1967, puis d'avril 1968 à mai 1969. Mon premier séjour s'est passé entièrement chez les Alladian, population qui vit entre mer et lagune à l'ouest d'Abidjan; au cours du second séjour j'ai élargi mon enquête aux pays avikam et ébrié. Je suis retourné depuis en mission en Côte d'Ivoire, pour des durées plus ou moins longues, presque chaque année. Parallèlement aux enquêtes dans les villages, j'ai pris contact puis travaillé avec des 'prophètes' de la Basse Côte qui, relayant le message de Harris au début du siècle, se présentent à la fois comme des guérisseurs, des contre-sorciers, des chrétiens et des agents du pouvoir politique. Chez eux les croyances de type persécutif à l'attaque d'autrui trouvent un lieu où elles peuvent s'exprimer et au besoin aboutir; en même temps les 'prophètes' essaient de transformer les conceptions de la personne qui correspondent aux croyances traditionnelles. Autrement dit, parallèlement à l'expérience villageoise, ils offrent un champ d'observation privilégié pour celui qui s'intéresse aux croyances à la sorcellerie, à leur fonctionnement et à leurs transformations.

Le sorcier, en Basse Côte d'Ivoire, est censé posséder un pouvoir psychique qui lui permet de s'attaquer à autrui. Ce pouvoir, *āwa* alladian, *logbo* ébrié, *esa* avikam, *gn dida*, est celui d'une des 'âmes' de la personne, ou, si l'on préfère un autre langage, d'une des instances psychiques de la personne. La formule psychique de la personne est en effet complexe, composée d'au moins deux principes qui n'ont ni la même origine ni la même destinée. En alladian, le principe de vie, *eē*, supporte le principe actif, *wawi*. C'est le *wawi* qui contient éventuellement le pouvoir d'agression, *āwa*, mais celui-ci se porte sur le *eē* de sa victime. Cette attaque ne se décèle qu'à ses effets (faiblesse, mort lente de la victime) car, bien entendu, l'apparence de celui qui attaque est inchangée; il dort apparemment dans la case où son corps repose, cependant que son *āwa*, loin de là parfois, se précipite sur sa victime.

Mais cette guerre des ombres a ses lois. Un sorcier ne peut attaquer directement que quelqu'un de son lignage; le parallèle entre la théorie de l'action maléfique et la théorie sociale ne fait pas problème pour les lagunaires qui admettent que l'action du witch s'exerce dans le matrilineage (*etyoko*) chez les Alladian matrilineaires et dans le patrilignage chez les Dida patrilineaires. Il y a mieux: le fait pour un Alladian d'épouser une 'étrangère' dida dotée patrilineaire lui assure des droits accrus sur sa progéniture—qui n'a plus de matrilineage distinct de celui de son père—; il lui assure du même coup des pouvoirs (y compris le pouvoir d'agression) sur cette même progéniture.

Si l'agression directe n'est possible qu'à l'intérieur du lignage, l'agression indirecte, dans la représentation des lagunaires, est rendue possible par l'existence de sociétés de sorciers. Dans chaque village les sorciers associés fournissent à tour de rôle les victimes

qui leur permettent d'alimenter leurs festins cannibaliques. Chacun puise dans son propre lignage, mais celui qui pour une raison quelconque veut attaquer quelqu'un d'un autre lignage que lui doit s'adresser à l'un de ses associés membre de ce lignage. Autrement dit l'enquête qui suit la mort de quelqu'un n'élimine pas, même si elle retient le diagnostic de sorcellerie, les éléments extérieurs au lignage. Il est possible et légitime de trouver une correspondance terme à terme entre l'organisation de la vie sociale (lignagère et villageoise) et l'organisation de la vie sorcière.

Cette correspondance n'épuise pourtant pas toute la réalité du phénomène. Plus précisément elle n'épuise même pas la totalité de ce qui nous est dit du phénomène de la théorie locale qui nous est proposée. Cette théorie ne se prononce pas seulement sur le domaine d'action du pouvoir maléfique, mais aussi sur sa transmission et sur sa nature. Sa transmission tout d'abord: le pouvoir de sorcellerie peut s'hériter dans le matrilignage; il ne se transmet jamais de père en fils ou au long de la ligne paternelle. Mais il peut aussi s'acquérir par hasard, par imprudence ou par contagion: ne pas rendre service à un vieillard inconnu, qui est en fait sorcier, peut entraîner un recrutement immédiat—qui ne se refuse qu'au prix de la vie. Accepter de la viande d'un sorcier que l'on ne soupçonne pas—viande qui est en réalité de la chair humaine—entraîne un recrutement du même ordre. Il est déconseillé aux femmes enceintes de prendre leur douche à la nuit tombée: un sorcier mort errant autour du village et avide de réincarnation peut tomber sur l'enfant à naître dont le *wawi* (l'une des 'âmes') sera dès lors celle de ce sorcier. Une autre image suppose que les jeunes apprentis sorciers peuvent suivre l'enseignement de leurs aînés.

Tous ne sont d'ailleurs pas également doués. Pour l'ensemble les femmes peuvent atteindre à plus de puissance que les hommes. Le pouvoir des contre-sorciers (on va y revenir) est censé être plus fort que celui des sorciers. Mais qu'est-ce au juste que cette force? Le même pouvoir qui permet de terrasser la force d'autrui est aussi celui qui permet de voir clair, d'estimer à sa juste valeur le rapport des forces. La force du sorcier c'est aussi de savoir éviter de s'en servir. L'art du discours, de la parole convenable, est aussi l'une des composantes de la force.

Cette force là est aussi bien celle des contre-sorciers. De celle-ci (le *seke* en alladian et en ébrié) on nous donne des caractéristiques qui vaudraient aussi bien pour le pouvoir d'agression; le *seke* est parfois plus fort que l'*awa* mais il est de même nature. A ce point la théorie devient ambiguë et parfois confuse: le *seke* est un pouvoir de défense, légitime, mais il est de même nature que l'*awa*; il peut d'ailleurs se changer purement et simplement en *awa*; à la limite le contre-sorcier peut parfaitement être soupçonné de sorcellerie. Le *seke*, qui, dans ses modalités les plus prestigieuses, fait la force du grand guerrier, est attaché comme l'*awa* au *wawi* de l'individu, à l'instance active du psychisme; mais, contrairement à l'*awa* qui circule dans le matrilignage, il est censé se transmettre préférentiellement en ligne paternelle, de père en fils, ou, mieux encore, comme le nom, de grand-père à petit-fils. Comme le *wawi* lui-même est souvent dit pouvoir se transmettre en ligne paternelle, l'ensemble de la topique lagunaire n'est pas toujours cohérente en apparence, puisqu'elle assigne des directions diverses aux composantes d'un ensemble présenté comme cohérent—l'instance psychique et la force dont elle est porteuse.

Ces incertitudes, cette ambiguïté, se retrouvent dans la double image globale qui nous est proposée du sorcier: tantôt il apparaît comme démuné et jaloux, dangereux

par là même; tantôt il apparaît comme fort parmi les forts, riche, influent. La vieille femme ou le vieil homme isolés sont souvent soupçonnés et accusés de sorcellerie; mais les chefs des lignages les plus puissants sont eux aussi soupçonnés de sorcellerie.

Pour sortir de cette ambiguïté, il faut considérer la théorie locale de deux autres points de vue: premièrement, elle correspond à des pratiques (interrogations, diagnostics, accusations) qui précisent elles-mêmes le sens et la portée de la théorie; deuxièmement, elle n'est qu'une partie d'une théorie plus vaste—celle qui, aux yeux des populations considérées, rend compte des aléas de l'existence, du malheur, des maladies, de la mort.

La théorie de la sorcellerie, localement, n'est formulée que par les spécialistes (contre-sorciers, guérisseurs) que l'on interroge, ou, par bribes, à l'occasion des événements qui demandent une explication. Une grave maladie ou une mort soudaine constituent l'un de ces événements. Un clairvoyant peut être interrogé, qui prononce un diagnostic plus ou moins précis mais peut, à l'occasion, porter une accusation. En cas de mort, c'est l'interrogation du cadavre qui permet de formuler un diagnostic et éventuellement de porter une accusation. Le cadavre porté sur la tête de plusieurs villageois répond à une série de questions par l'affirmative ou par le négative, en faisant avancer ou reculer ses porteurs. Avant l'implantation européenne l'individu accusé par le cadavre (et membre du lignage du mort) était soumis à l'ordalie: forcé de boire une décoction empoisonnée ou bien il vomissait, prouvant par là son innocence (ou sa force), ou bien il mourait, prouvant du même coup sa culpabilité (et sa faiblesse). Le thème de la société de sorciers permettait à l'accusé de porter une contre-accusation, en prétendant n'avoir agi que comme instrument de la volonté d'un autre. Là encore l'ordalie tranchait, mais l'ordre dans lequel les deux individus affrontés buvaient avait son importance. Dans la société alladian accusation et contre-accusation opposaient fréquemment deux lignages alliés: le lignage du mort, matrilignage à l'intérieur duquel le pouvoir de sorcellerie est censé se transmettre et s'exercer, et le matrilignage du père du mort, qui avait sur lui des droits économiques (dans cette société dysharmonique un fils travaille pour son père et pour le matrilignage de celui-ci). Rapport de force donc, parfois, entre lignages alliés, l'interrogation du cadavre correspondait aussi à un autre rapport de forces, interne au lignage, puisque c'était le chef de lignage, premier soupçonné de sorcellerie, qui avait le droit d'autoriser l'interrogation du cadavre.

Il est bien évident qu'on n'accuse pas quelqu'un de sorcellerie à la légère, bien évident également que toute la période comprise entre l'enterrement et les funérailles est employée autant que possible à régler les différends, à calmer les affrontements, mais bien évident aussi que le règlement amiable s'effectue toujours au profit de ceux qui sont en situation de force—héritera par exemple de la chaise et du trésor de lignage le représentant de la lignée la plus riche et la plus influente, éventuellement au dépens de l'ordre strict défini par les règles de l'héritage.

On voit à ce point d'une part que l'ambiguïté est voulue par l'ensemble de la théorie, qui fait du chef de lignage le soupçonné préférentiel et l'arbitre de l'accusation, d'autre part que cette ambiguïté prend tout son sens au regard de la théorie d'ensemble portant sur les rapports de force entre individus, entre lignées et entre lignages; la théorie de la sorcellerie n'est qu'un élément de cet ensemble. En effet l'étiologie du malheur, de la maladie et de la mort ne se réduit pas à la seule théorie de la sorcellerie, et les représentations de l'ordre social entrent au même titre que les représentations de

l'ordre biologique et de l'ordre psychique dans la représentation d'ensemble des rapports inter-individuels.

Pour les lagunaires, aucun évènement n'est contingent et la cause du malheur est toujours à chercher du côté d'une perturbation des relations sociales ou des rapports existant entre l'individu et son entourage au sens large (ses ancêtres, son inscription sociale au point de rencontre de son matrilignage du matrilignage de son père, de sa patriligne—père, père du père, etc. . . .—, ses alliés, ses camarades de classe d'âge, la nature socialisée à l'entour du village avec ses lieux sacrés, ses interdits, etc. . . .). Ainsi la mort de quelqu'un peut être attribuée à une autre cause que l'agression en sorcellerie; différentes causes ne s'annulent pas les unes les autres; on dit qu'il y a plus d'une cause à la mort d'un homme. Mais le choix des causes n'est pas sans effet: à telle ou telle cause correspond la mise en cause de telle ou telle personne. Prenons l'exemple le plus frappant qui se puisse imaginer: un individu x entre dans la cour d'un individu y et meurt brusquement. Le matrilignage du père de y accusera cet individu x d'avoir été la cause directe ou indirecte de la mort de y ; s'ils sont du même matrilignage l'accusation de sorcellerie sera encore plus facile. Mais y , à l'inverse, pourra prétendre que x est mort pour avoir essayé de l'attaquer; il pourra prétendre qu'il a un *seke* très fort—éventuellement hérité de son grand-père paternel, ou qu'il a enfoui à l'entrée de sa cour un 'remède' très fort (éventuellement acheté à un homme du nord) mais uniquement défensif. C'est la version la plus crédible qui entraînera la conviction, mais la crédibilité se mesure sur l'importance et l'influence sociales.

Mais cette crédibilité et cette importance sont aussi largement suggérées par la théorie qui parle des différents types d'hérédité et d'héritage. Ce sont en quelque sorte les aspects biologiques et psychologiques de la théorie qui fondent les normes sociales de la prise de parole. Malheur à celui qui accuse plus fort que lui, qui manque de clairvoyance, cette composante essentielle de la force! Or la théorie de l'hérédité nous parle de la transmission de cette force: positive, défensive et bénéfique elle passe préférentiellement, comme le nom, du grand-père paternel au fils aîné de son fils aîné; négative, offensive et maléfique elle passe préférentiellement de l'oncle maternel au fils aîné de sa soeur aînée. Il ne s'agit que d'un principe, que d'une tendance; une grande part est laissée par conséquent à l'interprétation de chaque cas particulier. Mais il reste que la théorie désigne ainsi les tenants supposés de la force dont il n'est pas difficile d'imaginer, vu l'endogamie de village et les alliances entre aînés de lignage—par le biais du mariage avec la cousine croisée matrilatérale—, vu l'endogamie de lignage au siècle précédent—par le biais du mariage avec les femmes dotées patrilinéaires ou les captives—, que les deux types de pouvoir se croisent sur eux. Rattray, à propos des familles princières ashanti, a montré que, par le biais du mariage avec la cousine croisée patrilatérale, on tendait à reproduire sur la personne du petit-fils la formule psychique du grand-père (composée pour l'essentiel d'un principe hérité en ligne paternelle et d'un principe hérité en ligne utérine).

L'important est la primauté donnée à certaines lignes de force (aux aînés à l'intérieur de chaque fratrie—ensemble de germains—et à la lignée aînée du lignage). Cette importance est attestée également par les règles d'héritage et de succession: l'héritage ni le pouvoir ne se transmettent directement de l'oncle maternel au neveu utérin mais aux représentants successifs de chaque lignée; néanmoins la priorité revient à la lignée

lignées—en principe à la quatrième génération. A chaque génération se multiplient donc les individus exclus en principe du pouvoir et dont la théorie—qu'elle soit sociale, biologique ou psychologique—ne parle pas; et ceux dont elle ne parle pas (encore qu'elle parle au singulier, que tout se passe comme si elle parlait de tous les hommes), ceux là n'ont pas droit à la parole.

L'important, c'est aussi que l'ambiguïté voulue par la théorie impose encore plus la prudence à ceux qui soupçonnent ou qui croient comprendre. Un même fait peut être rapporté à une cause honorable (action de défense du *seke*) ou à une cause déshonorante (l'action maléfique de l'*āwa*) et par là même à deux dimensions sociales différentes. Une troisième dimension existe: le père a le pouvoir de maudire son fils, et ce pouvoir s'hérite dans le matrilignage du père. Le diagnostic constitue une épreuve de force entre individus et entre groupes. La double image du sorcier (puissant et redouté, isolé et méprisé) n'est donc pas étonnante: seuls peuvent être effectivement accusés des marginaux ou des isolés qui n'ont qu'une des composantes de la force idéale (la vieillesse mais non la situation sociale par exemple); les autres, ceux que l'on soupçonne mais que l'on n'ose pas accuser, tirent éventuellement du prestige du soupçon qui pèse sur eux. Beidelmann chez les Kaguru et Beattie chez les Nyoro ont remarqué ce genre de prestige. Prestige dangereux qu'ils ne maintiennent que pour autant qu'ils ne tombent pas sur plus fort qu'eux, pour autant que le mot *āwa* n'est jamais prononcé pour parler d'eux—qu'ils évitent toute ostentation abusive et toute crise grave; mais cet art du savoir voir et du savoir vivre fait partie de la définition de la force: celui qui y manque montre du même coup qu'il n'était pas aussi fort qu'il paraissait.

Au total la théorie définit l'usage qu'on en peut faire: à la fois les règles du discours et les conditions de la prise de parole. Peu importe donc l'incohérence relevée plus haut dans les rapports *wawi/āwa/seke*: tout se passe comme si le terme *wawi* (qui désigne en principe une instance psychique) était un terme neutre que l'on ne qualifie (grâce aux termes *āwa* et *seke*) qu'en cas de besoin, quand l'évènement demande interprétation et réaction, en mettant du même coup à l'épreuve un rapport de forces jusqu'alors maintenu intact dans le silence du soupçon, du respect ou de la crainte. Impossible, en somme, de comprendre une histoire de sorcellerie sans tenir compte à la fois de l'accusé, de la victime, du dénonciateur, et des conditions de la prise de parole—sans tenir compte aussi du fait que tous les secteurs de la vie individuelle et sociale sont impliqués dans une telle histoire et que l'individu pour interpréter ce qui lui arrive dispose d'un système de décodage conçu en termes sociaux, en termes de relation aux différents entourages sociaux.

Je voudrais, pour finir, formuler les quelques éléments à valeur théorique qui me semblent ressortir, au moins à titre d'hypothèse, de cette description:

(1) Il est plus important de décrire la pratique de la théorie, la mise en oeuvre des croyances, que d'examiner cette théorie et ces croyances pour elle-mêmes, de restituer le discours qui semble parler de tous les hommes et pour tous les hommes. Le point de vue des utilisateurs est aussi le point de vue le plus révélateur sur la syntaxe de ce discours; il nous révèle que celui-ci n'est pas écrit pour tous au même titre et qu'il ne parle pas de tous au même titre.

(2) Le secteur de la sorcellerie ('witchcraft' ou 'sorcery'), de la 'wizardry', pour reprendre la terminologie proposée par Middleton et Winter, ne peut se comprendre

isolément. Non pas, banalement, parce que tout se tient, mais parce que les croyances à la sorcellerie font partie, au même titre que d'autres croyances, d'un système d'ensemble qui, pour une société donnée, constitue une grille d'interprétation de l'évènement—aussi bien l'évènement individuel que l'évènement collectif.

Il est donc moins intéressant de tracer des frontières internes ou externes, d'opposer le caractère volontaire de la 'sorcery' au caractère involontaire de la 'witchcraft' (opposition dont la pertinence peut être mise en cause), ou d'opposer le caractère expressif de la religion au caractère instrumental de la magie (opposition elle aussi discutable), que d'appréhender la relation logique établie arbitrairement entre les différents secteurs de représentation d'une société donnée.

Encore faut-il s'entendre sur le sens du mot 'représentation'. Je ne l'emploie pas ici pour dire qu'un niveau en représente ou en reflète un autre (par exemple pour trouver dans les conceptions de la personne et du psychisme une représentation des rapports de filiation ou d'alliance—comme tente de le faire E. Leach dans *Rethinking Anthropology*). Je l'emploie pour suggérer que toute organisation est simultanément représentation d'elle-même. La filiation matrilineaire est en ce sens une représentation aussi arbitraire que la représentation de l'hérédité du pouvoir bénéfique en ligne paternelle ou que la règle de résidence qui veut qu'un individu travaille pour son père et hérite éventuellement d'un parent maternel.

Par 'idéo-logique' j'entends l'ensemble des syntagmes autorisés par la mise en relation des diverses théories partielles du psychisme, de l'hérédité, de la maladie, du travail, etc. Ces syntagmes ne sont ni illimités ni indifférents. Par exemple je peux dire que le pouvoir maléfique (*āwa*) (*āwa*) d'un individu a attaqué le principe vital (*eē*) d'un individu de son matrilignage (*etyoko*) et que le caractère maléfique de ce pouvoir est démontré par les détournements qu'a effectués cet individu dans le trésor du lignage (*abū wakre*). Mais le changement d'un des termes du syntagme et son remplacement par un autre met en cause la combinaison d'ensemble: je ne peux pas parler d'*āwa* pour caractériser une relation fils/père ou fils/héritier du père, etc. Ainsi on peut concevoir l'ensemble des représentations possibles d'une société comme constitué de séries paradigmatiques portant sur le pouvoir psychique de l'individu, les constituants de la personne, les différentes dimensions sociales, les différents types d'activité économique, etc. N'importe quel élément d'une série paradigmatique donnée ne peut pas entrer en relation avec n'importe quel élément d'une autre série, et l'ensemble des possibilités syntagmatiques correspond à la somme des possibilités d'interprétation d'un évènement donné.

(3) L'ensemble des syntagmes possibles me paraît composer pour tout société un ensemble conscient mais toujours utilisé partiellement. Un diagnostic ne met jamais en cause tous les éléments de cet ensemble, mais il ne peut pas rassembler les éléments qu'il retient dans n'importe quel ordre ni regrouper n'importe quels éléments.

C'est précisément cette contrainte, que j'appellerais volontiers syntaxique parce qu'elle énonce des règles d'accord, qui fait fonctionner l'idéo-logique comme idéologie. La contrainte, en effet, est triple: a) elle impose des voies d'interprétation qui correspondent aux lignes de force qu'elle met en valeur; b) elle impose les conditions de sa propre mise en oeuvre: celui qui la revendique sans être en situation de le faire voit cette logique se retourner contre lui; c) elle impose aux problèmes les plus intimes de l'individu des solutions sociales, codifiées et hiérarchisées.

(4) La réalité de cette théorie interprétative d'ensemble me paraît démontrée *a contrario* par les difficultés et les succès que rencontrent aujourd'hui les prophétismes ivoiriens — je pense en particulier à l'église harriste. Un homme comme le 'prophète' Atcho remplit visiblement un double rôle : d'une part il doit son succès à ses guérisons et à son rôle de détecteur et de châtier de sorciers — en ce sens il prolonge la théorie pré-chrétienne ; d'autre part il annonce que les temps prédits par Harris sont venus et que la politique de développement du président Houphouët-Boigny marque l'avènement des temps nouveaux. Mais c'est l'évidence des malheurs actuels (malheurs de toujours auxquels se sont ajoutés les difficultés du jour — chômage, échecs scolaires, pertes de terre, etc.) qui attire vers Atcho une clientèle nombreuse. Le cadre ancien ne suffit plus à l'explication du malheur actuel (lignage et chômage ne peuvent être mis en relation systématique) mais l'ordre nouveau ne doit expliquer que le bonheur. Atcho sort de ce dilemme en suggérant aux malades qui viennent le trouver qu'ils sont eux-mêmes la cause de leur mal ; il tend à affaiblir non pas la croyance aux sorciers mais, si l'on peut dire, les sorciers eux-mêmes en les présentant comme vulnérables aux 'soldats de Dieu', puissants et anonymes comme les fonctionnaires d'un Etat qui est à la fois la preuve de l'existence de Dieu et légitimé par cette existence.

Le malaise et les efforts de ceux qui ont recours à Atcho, tout autant que les constructions élaborées par Atcho lui-même, témoignent du caractère actif et réactif, interprétatif, des essais idéologiques et de la cohérence interne nécessaire à ces essais. Dans le même temps où certains de ceux qui se confessent à Atcho commettent des erreurs en matière de théorie de la sorcellerie (attribuant, par exemple, une action maléfique de sorcellerie — *awa* — à quelqu'un qui ne leur est pas apparenté) Atcho essaie de défaire la représentation de la personne conçue comme addition de principes d'origines diverses pour lui substituer celle d'une personne unique, intégrée et coupable de ses maladies et de ses malheurs en attendant d'être tenue pour responsable d'elle-même.

Les sorciers se transforment avec le reste, et cette transformation correspond à un immense effort pour comprendre et maîtriser l'histoire et l'évènement.

REFERENCES

- AUGÉ, M. (ed.) 1974. *La construction du monde*, Paris.
 — 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris.
 BEATTIE, J. 1963. 'Sorcery in Bunyoro', in Middleton and Winter, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London.
 BEIDELMAN, T. O. 1963. 'Witchcraft in Ukaguru' in Middleton and Winter (op. cit.)
 DOUGLAS, M. 1963. *The Lele of the Kasai*. London.
 — 1963. 'Techniques of Sorcery Control' in Middleton and Winter (op. cit.)
 — 1967. 'If the Dogon . . .' *Cahiers d'Etudes Africaines*, 28 (vii).
 LEACH, E. 1961. *Rethinking Anthropology*. London.
 MIDDLETON, J. (ed.) 1967. *Gods and Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices*.
 MIDDLETON, J. and WINTER, E. H. (eds.) 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa* London.
 RATTRAY, R. 1927. *Religion and Art in Ashanti*. London.

Note: Ce texte est la version française d'une conférence prononcée à la School of Oriental and African Studies, London le 18.11.74.