

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
& TECHNIQUE OUTRE-MER

CENTRE de BRAZZAVILLE

Section de SOCIOLOGIE

CROYANCE ET VERIFICATION : LES PRATIQUES MAGICO-BELIGIEUSES

EN MILIEU URBAIN AFRICAIN

par Roland DEVAUGES

(manuscrit pour publication)

Octobre 1974.

Fonds Documentaire IRD



010022736

Fonds Documentaire IRD  
Cote : Bx 22736 Ex : 1

Le fait que des pratiques magico-religieuses, d'inspiration essentiellement traditionnelle (1), aient pu continuer à jouer, dans une grande cité africaine moderne un rôle aussi important, dans sa multiplicité et sa fréquence, que celui que des recherches récentes sur Brazzaville ont pu montrer (2), pose un problème. Surtout, lorsqu'elles 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. En effet, l'antériorité d'une institution suffit à la rigueur à expliquer sa résistance face à l'introduction d'une plus efficace à l'intérieur du système dont elle fait naturellement partie, mais 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,

- 
- (1) 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 faites 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 ou recherche de la réussite ou 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.
- (2) Outre les ouvrages cités dans la suite de cet article, cf. : R. DEVAUGES, "L'oncle, le ndoki et l'Entrepreneur" - Eléments pour l'étude d'une société urbaine en voie de stabilisation - en prép.; Travail qui constitue l'origine et 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 mécaniciens-auto et 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.

de l'efficace du système concurrent (1). On a étudié ailleurs les fondements, la nature et le rôle des pratiques fondées sur le bunganga et l'on n'y reviendra pas (2). On se pose ici le problème de la persistance de sa fiabilité, aux prises avec un univers technique importé, donc libre à l'origine de toute implication dans la société coutumière et dans lequel, selon les conceptions de cet univers technique, les interventions de ce bunganga devraient inmanquablement se solder par des échecs. Dans le cas présent, il est apparu que cette résistance aux démentis inévitables de la réalité, dans un ensemble de situations qui n'étaient plus faites pour lui, était liée à un certain nombre de facteurs que l'on s'attache à décrire ici. Certains de ces facteurs tiennent à l'organisation de la vie domestique en milieu urbain; d'autres - qui paraissent en découler - sont des processus d'analyse et d'interprétation de la réalité attachés aux idéologies ainsi acquises dès l'enfance, et dont on va s'efforcer de reconstituer le mécanisme.

I. Le premier facteur opérant en faveur du bunganga tient à la familiarité qu'il conserve à l'intérieur de la société urbaine, c'est-à-dire à la connaissance qu'en a l'habitant de Brazzaville et à la commodité qu'il y a pour lui à y recourir sans 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, continuent à faire partie de l'enseignement reçu, dès l'enfance, dans le milieu familial. Elles doivent à ces circonstances un niveau d'ancrage dans la personnalité, beaucoup plus profond que celui des "croyances" modernistes. Un sociologue congolais, Côme Mankassa, souligne de façon saisissante le caractère fortement contraignant de l'éducation africaine : "l'éducation bakongo, écrit-il, 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 sacrosaint" (3). Concernant le bunganga, il signale comment, dans le même esprit, dès l'enfance, la méfiance des jeunes est attirée vers les membres du clan accusés de sorcellerie. Tout au long de la vie, les dangers pour l'individu attribués à ce mode d'efficacité continuent à s'imposer à lui et, réciproquement, les moyens d'action qu'ils lui offrent, à être à sa disposition immédiate. Certes, la présence matérielle du monde moderniste est, en milieu urbain, contemporaine de celle des sociétés traditionnelles. Elle y est même

---

(1) 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" " (R. Devauges, op. cit., chap. VII, 2ème 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.

(2) Op. cit.

(3) Côme Mankassa : "La Société bacongo et ses dynamismes politiques". Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Paris 1968, dact. p. 13.

beaucoup plus cohérente et beaucoup plus insistante. Mais son "explication" en termes modernistes ne s'y fait que plus tard, en dehors du milieu familial, et souvent en contradiction avec les interprétations de celui-ci. Ce monde demeure donc, pour le Congolais moyen, même né en ville, toujours étranger et, en ce qu'il l'écarte de la tradition familiale, plus ou moins culpabilisant. Il en va de même, pour la même raison, des pratiques techniques exercées par les entrepreneurs congolais dans le cadre des activités d'origine européenne. L'apprentissage de ces techniques, l'acquisition ensuite de l'expérience, présentent - même quand il s'agit d'activités à technique apparemment implicite, comme la gestion d'un commerce ou d'un bar - un caractère plus lointain et, par là, souvent plus difficile à maîtriser - du moins sous la forme moderne qui, seule, peut les rendre compétitives avec les entreprises européennes de la place - que les activités familiales ou coutumières même si des compromis se sont établis et si les métiers modernes font définitivement, et depuis longtemps, partie de la vie quotidienne des cités. Par ailleurs, il est dans la nature de ces activités de n'être pas sacralisées, à la différence de celles du milieu coutumier, et de ne pas nécessiter, dans le cours normal de leur fonctionnement, le recours à des pratiques magico-religieuses, sinon peut-être à titre préventif de protection. Il n'en va plus de même lorsqu'apparaissent des difficultés. L'accident au sens large, c'est-à-dire la rupture brutale et imprévisible du cours normal des choses, ne peut être attribué qu'à une intervention maléfique. Le recours subséquent au féticheur - ou au conseil de famille, ce qui, dans ce cas, est tout un - a dès lors tôt fait son apparition. Le raisonnement dans ce cas est inattaquable : la cause étant magique, il est normal qu'on s'adresse au bunganga pour rétablir l'ordre des choses. La réalité est toutefois moins simple et la confiance moins aveugle et il y a aussi des raisons économiques et techniques : le petit entrepreneur, rarement une masse de manœuvre financière suffisante pour pouvoir redresser seul sa situation. Il est tout de suite pris à la gorge par des traites qu'il ne peut plus honorer, ou par un crédit en marchandise que les fournisseurs ont tôt fait de lui supprimer. En serait-il autrement qu'il ne serait souvent pas capable, sur le plan technique, de faire une analyse critique lui permettant de redresser ses méthodes de production ou de vente. Le recours au magico-religieux est alors sa plus proche possibilité. Ceci n'est pas propre à l'Afrique et l'on a déjà observé que, dans les sociétés européennes également, de telles pratiques étaient objectivement associées à des niveaux techno-économiques insuffisants. Le développement progressif de l'empirico-rationnel aux dépens du magico-religieux, puis l'instauration de sa suprématie actuelle, ne se sont opérés, dans l'histoire de l'Europe, qu'à partir de l'époque dite de "l'essor industriel". Selon une démarche parallèle, on a vu naître et se propager les philosophies du Progrès qui constituaient l'expression idéologique de cette situation nouvelle de l'homme à l'égard du monde. Celles-ci se retrouvent d'accord, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, comme on l'observe en particulier chez Comte et chez Marx, pour souligner les aspects techniques de ce progrès et pour en exclure le magique et, du même coup, le religieux (1).

---

(1) Bien entendu, ceci vaut pour une époque - ici, le XIXe 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.

Aujourd'hui encore, et dans ces mêmes sociétés, on observe la contre-épreuve de cette évolution historique en ce que la persistance des pratiques magiques, associées à une religiosité fortement empreinte de superstition, reste le propre des populations à bas niveau économique et technique.

II. Etablir ou non cette relation dans le cas limité des entrepreneurs congolais ne résout toutefois pas le problème des causes du maintien chez eux et au-delà d'eux dans une grande partie de la société brazzavilloise, des pratiques magiques, l'existence d'un système ne suffisant pas à expliquer son "succès". Or, ces pratiques se trouvent, en milieu urbain, en compétition directe avec les techniques industrielles et elles y sont 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 ne manquent pas de se poser des questions à leur sujet. Après avoir recherché les raisons de la commodité du système, il faut donc étudier celles de sa fiabilité, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles les gens y "croient", font confiance à son efficacité. La fiabilité d'un efficace a pour condition préalable sa cohérence logique dans le cadre des principes couramment admis par la société, ainsi que la permanence de son utilité. Sur le premier point, on a pu montrer, dans l'étude qui a suggéré les présentes réflexions, comment le bunganga avait une cohérence au moins implicite, qui avait permis à des auteurs formés au mode de réflexion philosophique de le constituer sans grandes difficultés en système (1). Même si leurs théories sont demeurées pratiquement inconnues en dehors d'une petite élite cultivée, la connaissance populaire de ses divers aspects se fonde, comme l'ont montré les explications des informateurs, sur des "théories de rang moyen", pourrait-on dire, sur des ensembles de principes limités mais logiques -- en eux-mêmes et avec les autres -- concernant les forces bonnes ou mauvaises, la structure de l'homme, l'action sur lui de ces forces, les symptômes auxquels on reconnaît leur intervention, etc... Mais, différentes dans leur contenu de ce qu'elles sont dans le "credo" techno-industriel, les théories du bunganga ne recouvrent pas davantage, à partir du moment où on admet leur véracité, les mêmes domaines d'action. 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 une vision culture-centrique du monde, que d'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" (2). C'est pour nous, et à distance, que rien ne semble paraître impossible aux hommes de la Renaissance. Ceux-ci connaissent probablement les limites de leur conception du monde et auraient de leur côté trouvé merveilleux, c'est-à-dire inexplicables pour eux, les produits techniques de notre siècle. Il a de même sans doute paru merveilleux aux bantu

---

(1) En particulier, Rev. P. Placide Tempels : La Philosophie bantoue -- Ed. Présence Africaine, Paris -- 2e éd. -- 1961.

(2) Alexandre Koyré : Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand -- Ed. Gallimard, Paris, 1971, p. 94.

et il est sans doute aujourd'hui encore inexplicable à ceux d'entre eux qui n'ont pas d'"instruction", que les automobiles roulent et que les avions volent. Pour une personne formée dans une société européenne, la chose est banale, non seulement parce que quotidienne, mais encore parce que totalement "explicable". Inversement, il serait tout à fait merveilleux pour un médecin occidental qu'on puisse prouver - dans un cadre d'exigences conforme à celui de sa pratique expérimentale - qu'une vieille femme dans son village, sans contact avec son neveu resté en ville, sans qu'il le sache, sans même parfois qu'elle le sache elle-même, par son simple mécontentement, puisse attirer la maladie sur lui ou sur l'un de ses enfants, ou la stérilité chez sa femme. Si le neveu "sait" que sa tante est mécontente, on peut invoquer une réaction psychosomatique et le prouver. Mais autrement ? Or, une telle croyance est totalement banale chez les Brazzavillois en tant que la maladie ou la stérilité sont quotidiennes et que le coupable est "découvert" à tous les coups par le féticheur. Elle est également explicable (1) dans la conception bantou de forces vitales personnalisées qui animent et servent à l'occasion leurs descendants.

III. On a parlé à l'instant de "preuve expérimentale". Or, la commodité ou la cohérence logique d'un système ne suffisent pas à maintenir sa fiabilité - donc son succès - en présence de démentis trop nombreux de l'expérience, ce qui, selon des mentalités formées dans les sociétés industrielles, ne peut manquer d'être quotidiennement le cas pour les pratiques du bunganga. On doit ici noter d'abord qu'il y a deux catégories de preuves "expérimentales", les fortuites, fournies par les "signes", et les systématiques résultant d'actions concertées. Or, il faut se rendre compte que, pour 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, vérifient leurs croyances dans d'innombrables circonstances de la vie quotidienne, même si, en se référant à un autre système d'efficacité ou à une autre idéologie - scientifique, marxiste, ou chrétienne - on interprète différemment les symptômes et on tire des conséquences différentes des résultats observés. Ainsi, pour la société traditionnelle, la maladie, l'accident, la mort, sont irrémédiablement attribués au "ndoki", c'est-à-dire au sorcier. Certes, en milieu urbain, on constate aussi l'efficacité des techniques et de la médecine étrangère et on acquiert à leur contact et par l'intermédiaire de la scolarisation - qui est, sur ce plan, une explication par l'intérieur du monde moderne - d'autres modes de pensées. Mais on constate aussi que la médecine étrangère ne guérit pas toutes les maladies, ne protège pas de la mort, que la technique ne garantit pas totalement des pannes et des accidents, etc... Chacune de ces défaillances est interprétée comme une preuve de la véracité du bunganga et, dès lors, à chaque fois que les pratiques modernistes se révèlent insuffisantes, on se retourne vers lui. L'anecdote selon laquelle, si une voiture tombe deux fois de suite en panne, on va chez le garagiste, et à la troisième fois on s'adresse au féticheur, illustre très clairement - qu'elle soit vraie ou fausse - cette façon de réagir à l'évènement. Le rôle du signe comme preuve a posteriori de la puissance du bunganga revêt d'ailleurs des formes multiples. Il y a d'abord les faits rapportés ou observés sans vérification : le voleur du chef de quartier dont la rumeur rapporte qu'il a été paralysé à distance, la main sur le portefeuille de celui-ci, l'informateur qui nous assure que sa soeur aînée a accouché au bout de onze mois par la force d'un fétiche. Il y a aussi les cas où l'on conclut à l'action magique à la suite de l'évènement. C'est l'exemple classique de la mort dont le féticheur, consulté après coup, détermine, toujours après coup, le coupable. Il y a aussi le fait que les croyances traditionnelles permettent - on l'a signalé - de croire qu'on est sorcier ou responsable d'un mal quelconque sans le vouloir et même sans le savoir.

(1) On s'est efforcé de montrer comment, dans l'ouvrage déjà cité.

Mais il reste des situations dans lesquelles les choses sont moins faciles, ce qui est le cas lorsqu'on devient acteur et non spectateur du bunganga, c'est-à-dire lorsqu'on fait une opération magique et qu'on en attend un résultat à propos duquel un véritable contrôle expérimental peut être effectué. Et, de ce fait, l'attitude pragmatique adoptée à l'égard des pratiques modernistes ne manque pas de se retrouver, ~~comme on en verra des exemples plus loin,~~ à propos du bunganga. S'agissant de punir un coupable d'actes maléfiques, de réussir dans ses affaires, ou, face à des concurrents, de gagner un match ou les faveurs d'une femme, des esprits sceptiques ne peuvent manquer de se demander comment la preuve de l'inanité du bunganga ne peut être établie par la répétition des échecs. Or, ici, intervient un ensemble de causes rendant quasi-impossible de contrôler les conditions de l'expérience et de fixer un délai ou même une forme définie à ses résultats. Touchant le premier point, la complexité des rites, la multiplicité des conditions à remplir et l'impossibilité subséquente de maîtriser toutes les variables du problème, font que la probabilité escomptée d'obtenir un certain résultat à partir d'une certaine action est très faible. Ceci est un point capital illustré par les explications des informateurs. Chez les lari, si un homme essaie d'obtenir d'un nganga, un kuyu 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 toutes façon le moyen, magique également, de découvrir que c'est lui 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 force instauré entre lui et sa famille, chacun appuyé sur son féticheur. C'est un peu la situation du duel judiciaire du Moyen-Age européen, avec le jugement de Dieu en moins car ici le résultat est escompté en dehors de toute gratification/punition, comme un simple rapport de forces magiques. Kimbembo souligne de même cette incertitude du résultat et montre comment elle est perçue par la population lorsqu'il remarque, à propos du mkisi, que "de nombreuses transgressions de l'individu ou des tiers peuvent faire échouer le traitement. Le climat créé autour de ces mkisi, poursuit-il, n'est pas des plus détendus. La personne en traitement vit plutôt dans une crainte continuelle jusqu'à la fin du traitement" (2).

Une autre cause de difficulté dans l'interprétation des résultats d'une action magique est la laxité des délais d'efficacité. Dans le cas déjà

---

(1) Le nganga est aussi bien le féticheur que le médecin coutumier, les deux choses étant associées 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 s'arrache à son corps - qui meurt - et que l'on utilise à son service ou, ici, à celui d'un "client".

(2) Abbé Dominique Kimbembo : Fétichisme et Croyances de l'Au-delà chez les Bangongo du Congo-Brazzaville, Collège St-Pierre-Apôtre, Rome 1964, p. 30.

analysé d'un homme dénoncé comme coupable d'avoir "vendu" un parent, les résultats du châtement envoyé sur lui par sa famille se feront attendre dans un délai qui varie de quelques jours à plusieurs mois selon - expliquent les informateurs - 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, de sorte que, si rien ne se passe, on jugera le coupable trop bien protégé, ou que - plus probablement encore - il demeure hautement probable qu'au cours des semaines ou des mois qui suivront son accusation, celui-ci éprouvera quelque incident de santé ou quelque mécompte qui seront inmanquablement attribués au châtement qu'il a attiré sur sa tête.

IV. Cette incertitude des résultats fait que les gens ne se gênent pas pour traiter les féticheurs de "charlatans" et que, dans la mesure où ils le peuvent, ils cherchent à ne les payer que si le résultat est atteint. Mais cette mise en question va rarement jusqu'à mettre en question le système lui-même : l'échec n'est pas imputé à la "fausseté" du bunganga mais à la puissance insuffisante du féticheur. 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, tient à la conception des agents mis en cause : ceux-ci ne sont pas conçus comme des forces impersonnelles, dont l'action se résout en effets simples, mesurables et permanents, mais comme des forces personnalisées, caractérisées par l'incertitude, les caprices et les possibilités de "commencement absolu" attribués à l'homme. Le principe même qui les anime, leur force vitale, leur kundu, 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 le second. Par contre, la prévisibilité des résultats est, comme on l'a vu, très faible sur le premier alors qu'elle est à peu près totale sur le second 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, plus qu'elles ne s'y substituent, avec les forces déterministes de la nature, 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, c'est-à-dire de la création d'événements, il s'agit pour elles - tout comme le fait l'homme - non pas de créer des déterminismes nouveaux ou de substituer à ceux existant, mais de rapprocher des chaînes causales indépendantes. L'accident de la circulation, si fréquent en ville, ne reçoit pas d'autre signification : on recherche qui - parmi les parents ou les ennemis des accidentés - a provoqué la coïncidence fatale. Ce n'est donc pas sur le hasard né de notre propre ignorance - somme des circonstances (encore) inconnues dans un processus supposé déterminé - qu'intervient l'action du bunganga, mais sur le hasard-coïncidence, en se glissant, si l'on ose dire, 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. Une telle procédure qui saisit et utilise l'occasion, échappe par là à l'exigence de reproductibilité qui est l'un des critères fondamentaux de la preuve scientifique.

o  
o o

Au total, et si l'on essaie de prendre une vue d'ensemble des deux systèmes, il apparaît que ce qui fonde la différence épistémologique du bunganga,



comparé au mode d'efficacité "industriel", ne réside pas dans l'illogicité ou l'incohérence de l'idéologie sur laquelle il repose, ni dans l'imperméabilité à la preuve dont parlait Levy-Brühl. Il est apparu ici qu'elle tenait au moins à trois choses, indépendamment du fait de son apprentissage précoce dans le milieu familial, qui n'est qu'une circonstance extérieure : la différence des buts poursuivis et par suite de la fonction attribuée à la théorie; la différence des postulats de base, des conditions d'intelligibilité du monde et, enfin, la différence de conception 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, si ses diverses applications sont, elles, librement laissées à la critique de chacun. En tant qu'elle <sup>est</sup> serve d'une dynamique du profit, l'idéologie technique des sociétés industrielles est au contraire constamment remise en question au moins dans son "rendement". Ces deux systèmes, correspondant à deux visions du monde différentes, ont par suite des postulats différents : 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 la différence qu'elles sont plus puissantes que lui et qu'elles 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 mise en question 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 sourises au bunganga tournent dans 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 vérification (1).

---

(1) A l'occasion d'un cours dans un établissement d'enseignement brazzavillois, on a constaté que de nombreux élèves, sous l'influence de la formation marxiste qui leur était donnée, se posaient des problèmes sur la réalité de la sorcellerie et de la magie. Pour leur faire comprendre l'esprit de la vérification scientifique, on a défini avec eux ce que pourrait être un "plan d'expérience" destiné à apprécier le rôle des fétiches dans la réussite aux examens. Ce plan consistait à faire passer les mêmes épreuves à deux groupes d'étudiants statistiquement identiques mais dont tous les membres de l'un seraient munis, par exemple, de stylos magiques destinés à les faire réussir, et les autres de stylos ordinaires - on trouve dans certaines revues de telles publicités ! Le projet a semblé constituer une véritable découverte et a soulevé des discussions passionnées.