

ROLAND DEVAUGES

Les pratiques magico-religieuses chez les entrepreneurs de Brazzaville

Magic and religion in the practices of Brazzaville contractors

Mots-clés : Magie. Culte des ancêtres. Religions importées. Protection. Agression. Réussite. Entrepreneurs. Brazzaville (Congo)

Key words : Magic. Cult of ancestors. Foreign religions. Protection. Aggression. Success. Contractors. Brazzaville (Congo)

Extrait de Roland Devauges, *L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville*, Editions de l'ORSTOM, collection *Travaux et Documents*, n° 75, 1977, pp. 124-147

On vient de montrer que, sous son aspect de connaissance, et de connaissance fragmentaire inégalement répartie parmi les membres de la société urbaine, le bunganga formait cependant un corps de notions déjà organisées en théories particulières relativement cohérentes, et présentant entre elles une compatibilité suffisante pour que des auteurs formés à la réflexion philosophique aient pu les constituer assez aisément en système, ce que l'on a précisément appelé le bunganga ⁽¹⁾. A ce titre, on serait fondé de dire que le Bunganga constitue une idéologie au même titre que les religions importées, à cette différence près que la connaissance de celles-ci est, en tant que systèmes, totalement explicités et enseignés comme telle aux fidèles, ce qui n'est certes pas le cas pour le Bunganga. Une autre différence — actuelle cette fois, et celle-là beaucoup plus lourde de conséquences — du Bunganga avec ces mêmes religions, réside dans le fait qu'il débouche directement sur un ensemble de pratiques qui recouvrent, à tous les niveaux et à des degrés divers, toutes les activités de la société, conservant ainsi un pouvoir perdu dans leur milieu d'origine par ces mêmes religions, et qu'elles retrouvent d'ailleurs dans celui où elles opèrent côte à côte avec lui. Par là, et considéré cette fois dans le système socio-culturel dont il est un des éléments, le Bunganga déborde irrémédiablement la conception classique de l'idéologie, si l'on considère celle-ci comme un simple reflet, au plan de la superstructure, du mode de production. Le Bunganga au contraire, est partie prenante dans les activités de production elles-mêmes, côte à côte avec les techniques « laïques », si même on peut l'en distinguer du fait que toute action implique ici recours aux forces qui animent la nature et l'homme.

(1) A cette nuance près que les auteurs cités ont surtout étudié le bunganga dans sa pureté originelle, autant du moins que faire se pouvait, et non dans ses formes urbaines, souvent détachées de leur contexte et altérées.

A ce titre, le Bunganga est *plurifonctionnel* en tant que pratique, que technique, suscitant une théorie qui l'explique et le fonde en droit et renforce par cette légitimation son pouvoir social et sa fiabilité technique ⁽¹⁾. Par-là il est comparable au système technique-science des sociétés industrielles et c'est cette similitude dans la continuité, entre le pratique et le théorique, qui a justifié le terme d'« efficace » par lequel on a désigné les deux systèmes dans l'optique particulière de ce travail.

Etudiant jusqu'ici le Bunganga comme théorie et comme pratique potentielle, on a pu donner l'impression de ne le considérer que comme un système purement idéologique, clos sur sa cohérence interne et ne renvoyant qu'à lui-même. Cette façon d'aborder le problème était momentanément nécessaire en tant qu'elle constituait la démarche ethnographique préalable destinée à le saisir dans sa forme culturelle, c'est-à-dire sous un de ses aspects les moins explicites et les moins compréhensibles, surtout à l'observateur étranger, mais elle ne posait évidemment pas les vrais problèmes sociologiques. Ceux-ci n'apparaissent que si on replace le Bunganga — et cette fois, et avec lui, ses formes associées, religions, messianismes et magies — à l'intérieur des situations concrètes dans lesquelles il opère en tant qu'efficace. Le rôle social d'une idéologie, quelle qu'en soit la matière se saisit dans sa relation à la fois au champ idéologique global dont elle est issue et aux problèmes objectifs et aux rapports sociaux qui soutiennent ce champ idéologique et dont elle est le reflet ⁽²⁾. Considérés ainsi dans son cadre normal, il y a correspondance entre l'idéologie et les objets avec lesquels elle est en rapport effectif. Produit/producteur d'une certaine société, l'idéologie est globalement adaptée à cette société. Dans le cas présent au contraire, celui du Bunganga opérant dans la société urbaine, cette idéologie est déplacée de son milieu d'origine et réinsérée dans un milieu nouveau ⁽³⁾. Elle doit alors répondre à des problèmes nouveaux pour lesquels elle n'est, littéralement, pas faite et doit, du même coup, affronter dans la solution de ces problèmes un efficace nouveau qui, lui, leur est « ajusté » d'origine. Laissant momentanément de côté ce second aspect et ne considérant que le Bunganga dans sa relation au milieu nouveau, on se limitera à l'étude des résultats produits par l'inter-

(1) Maurice GODELIER, à qui l'on a emprunté la notion de plurifonctionnalité, arrive, concernant l'aspect pratique de la religion, à une conclusion similaire par des voies différentes lorsqu'il écrit : « la religion n'est pas seulement un système de représentations mais une pratique. (Les pratiques religieuses) reposent toujours sur la croyance que (leurs) actions et (leurs) rites sont réellement et objectivement efficaces ». « Marxisme, Anthropologie et Religion », in *Epistémologie et Marxisme*, p. 255, GODELIER opère toutefois une distinction entre religion et magie, celle-ci étant la pratique de celle-là comme théorie, qui n'apparaît pas dans les sociétés étudiées ici. On verra au contraire comment chaque forme de Bunganga, chaque religion, apparaît comme un tout séparé — théorie et pratique — concurrent des autres sur le plan de la puissance et auquel on recourt comme à une « Entreprise » au sens économique du terme, pour obtenir un résultat bien déterminé.

(2) Cf. sur ce point L. ALTHUSSER : « Sur le Jeune Marx », in « Pour Marx » Maspero, Paris 1968, pp. 47-83. Le problème que pose l'auteur est celui d'une idéologie d'origine individuelle, l'œuvre d'un auteur (ici le jeune Marx) dans sa relation au monde de son temps. ALTHUSSER définit à ce propos les aspects des termes en présence et de leur relation qu'il convient de prendre en considération pour apprécier contradictoirement « l'inscription de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même (p. 80) la part de « découverte » qu'apporte cette œuvre nouvelle par rapport aux idéologies en cours. Ici, le Bunganga n'est pas une œuvre individuelle mais collective, il ne représente pas une création originale mais au contraire l'application d'un savoir passé à des situations nouvelles. Sa position est toutefois *formellement* identique en tant qu'il s'agit d'un *décalage* entre une idéologie et un monde, différents l'un de l'autre et n'entretenant plus l'un avec l'autre le rapport classique de soutien/reflet. Le cadre d'analyse valable pour un cas l'a donc paré également pour l'autre et lui a été transposé.

(3) Rappelons que l'on a choisi à dessein une situation multipliant les contradictions, non seulement entre milieu rural et milieu urbain, mais entre efficace coutumier, le Bunganga, et problèmes proprement techniques, s'agissant d'entreprises exerçant des activités « européennes ».

action entre ces deux termes : le Bunganga et les situations nouvelles — les résultats revêtiront des formes multiples, soit par exemple que le premier limite son intervention aux aspects « compatibles » des situations que lui présente le second, soit qu'il en subisse des modifications, des mutations, par extension de ses fonctions habituelles, par adjonction d'idéologies nouvelles mais relevant du même efficace, etc..., soit encore, troisième modalité possible, qu'il modifie ce milieu nouveau en y produisant, de façon répétée et durable, des résultats différents de ceux normalement attendus. On verra ces considérations quelque peu abstraites s'éclairer d'exemples concrets dans les pages qui suivent.

Pour ce faire, considérant alors le Bunganga et ses formes associées comme des réponses à des situations concrètes, on en définira les modalités d'application et l'on rapportera celles-ci aux paramètres qui seront apparus comme significatifs de ces situations. Ainsi, et pour commencer, faisant le lien avec la recherche théorique qui précède, on définira les objectifs poursuivis à travers le recours au Bunganga en tant qu'efficace, c'est-à-dire les tâches pour lesquelles il est utilisé : la protection, la recherche de la réussite ou l'agression ; on recherchera du même coup sur quoi ou sur qui cette action est exercée : dans le cas présent, ego, les biens, la clientèle ou les concurrents. A travers ces premières observations sur les manipulations effectives auxquelles donne lieu le Bunganga dans des situations réelles, apparaîtront plusieurs choses : la manière dont sont analysées, dans leur nouveauté, ces situations ; celle dont le Bunganga y est alors interprété et utilisé ; les formes nouvelles qu'il tend à revêtir par la sommation de ses pratiques et qui sont le produit complexe d'une opération de majoration/minoration de certaines de ses aspects, et de transformations — restreintes d'ailleurs — qu'il subit sur le plan « technique », entendons en tant qu'efficace. Le caractère social du Bunganga — toujours en tant qu'efficace destiné à modifier les relations des individus et des groupes — qui est apparu dès cette première analyse, sera précisé dans la partie qui suivra, où seront définies — sommairement à ce niveau — et décomptées, les relations sociales dans lesquelles il intervient. Ce n'est toutefois que dans la troisième partie, beaucoup plus développée que les précédentes, et dans laquelle seront repris les paramètres définis dans celles-ci, objectifs, formes d'application, relation sociale concernée, auxquels s'ajoutera la distinction des différentes formes de Bunganga utilisées, que l'on sera en mesure de mettre en relation de façon significative, à la fois la manière particulière dont seront intervenues ces diverses formes de Bunganga et les situations dans lesquelles elles auront opéré. Prenant alors pour point de référence le Bunganga « classique » — que l'on appellera intra-ethnique ou familial — dans son contenu théorique et pratique ; ordonnant autour de lui les autres formes d'efficace d'origine extérieure qui lui sont associées dans la pratique urbaine ; connaissant par ailleurs la structure du milieu social dont ce Bunganga classique est issu et les situations auxquelles, dans ce milieu, il est destiné à répondre ; ayant enfin déterminé par la présente enquête, les conditions du milieu nouveau dans lequel il est intégré, on sera en mesure d'établir les similitudes ou les contradictions objectives existant entre les situations, d'un milieu à l'autre ; de comparer de même dans la perspective du recours au Bunganga, les analyses qui sont faites par les entrepreneurs des situations rencontrées dans le milieu nouveau, les conclusions qu'ils en tirent et les modalités d'application du Bunganga qu'ils appliquent en fonction de ces analyses ; la manière enfin dont ils interprètent les résultats. De cet effort d'analyse et d'adaptation, résultera en particulier une mise en question du Bunganga et de ses diverses formes, dans leur confrontation aux situations

nouvelles et aussi à l'efficace concurrent, la pure technicité. De cette mise en question, résulteront des évaluations diverses, des attitudes, à l'égard à la fois des situations nouvelles et des formes d'efficace utilisées. La définition de ces attitudes constituera la quatrième partie. Considérant enfin que le rôle de cette expérimentation critique du Bunganga dans un cadre nouveau, et dans une position de compétition également inédite, ne doit pas être surestimé, et que les attitudes définies relèvent également des statuts variables de l'individu aussi bien dans sa situation sociale que dans son degré de réussite ou d'intégration individuelle, on rapportera, pour chaque entrepreneur, l'attitude prise par lui à l'égard du Bunganga, des paramètres sociaux et psycho-sociaux qui le caractérisent par ailleurs.

Les objets d'application et les résultats recherchés.

Considérant ici le Bunganga strictement en tant qu'efficace, les deux premières questions que l'on a posées au matériau exploité étaient d'abord de savoir à quoi il est employé, les résultats que l'on attend de son usage et, ensuite, quels sont ses objets d'application, ceux sur lesquels on lui fait exercer son action. Il faut toutefois, et au préalable, faire remarquer que les répartitions statistiques utilisées dans le reste de ce chapitre sont, en contenu et en poids numérique, incomplètes et partiales. Ceci tient au fait qu'elles ont été établies à partir des seules réponses des entrepreneurs et non en rétablissant l'ensemble du réseau d'opérations mettant en jeu le Bunganga, et dans lequel chaque entrepreneur se trouve réellement engagé, volontairement ou à son corps défendant. A côté des omissions, une censure s'est ainsi opérée, personne n'acceptant par exemple de reconnaître qu'il se livrait à des pratiques maléfiques, bien que l'on voit parfois percer, à travers certaines réponses, des accusations de sorcellerie, d'être un « mangeur des gens de la famille » comme dit l'un d'eux, supportées par certains entrepreneurs et dont chacun, bien entendu, se défend. Afin de compléter le tableau et de pallier, dans la mesure du possible cette distorsion, on a considéré non seulement les actions dans lesquelles les entrepreneurs affirmaient être engagés eux-mêmes (les cas réels), mais aussi l'ensemble de celles citées comme simplement possibles (les cas virtuels). Les 139 cas ainsi identifiés (Tabl. LXI) se regroupent, selon la distinction précédemment définie, en protection, recherche de la réussite et agression. Il est remarquable qu'en dépit des probabilités d'omissions qui viennent d'être signalées, 67 cas, soit près de la moitié, concernent l'agres-

TABLEAU LXI. — *Objet d'application du Bunganga selon le résultat recherché*

	Protection	Réussite	Agression	Ensemble
Non précisé	14	—	11	25
La personne en général.....	13	—	30	43
(Dont maladie ou accident)	—	—	(19)	—
(Dont mort)	—	—	(11)	—
Les biens	18	5	17	40
La clientèle	2	20	9	31
	47	25	67	139

sion et un nombre encore important (25 cas) la réussite qui est — on l'a vu — une forme ambiguë impliquant souvent agression. Il en ressort que, considéré non pas limitativement dans son usage effectif, mais globalement et comme efficace, le Bunganga est interprété surtout comme force agressive, bénéfique pour ego dans le cas de la recherche de la réussite, nuisible pour lui dans celui de l'agression subie d'autrui. On peut même aller plus loin et considérer qu'il constitue essentiellement une force offensive, la protection n'étant que son antidote — contenue en lui de la manière que l'on a vue — et n'existant en tous cas que parce qu'il est force agressive et par là dangereuse.

Les objets sur lesquels le Bunganga exerce ces différentes formes d'action sont ici, et en dehors des cas non précisés, la personne, les biens et la clientèle. La personne est le plus fréquemment citée (43 cas, plus sans doute une grande partie des 25 « non précisés ») suivie de près des biens (40 cas) et en troisième lieu, de la clientèle (31 cas). Les actions de protection se rencontrent pour toutes ces catégories mais, quand on leur assigne un objectif particulier, celui-ci est d'abord les biens et ensuite la personne. Pour les agressions, l'ordre est différent : on s'attaque d'abord à la personne (30 cas sur 67), avant tout pour envoyer sur elle la maladie ou l'accident, mais aussi la mort. On s'attaque ensuite à ses biens et, dans une moindre proportion, à sa clientèle. La réussite, par contre, s'en prend avant tout à la clientèle que l'entrepreneur cherche par le moyen du Bunganga à attirer chez lui (20 cas sur 25).

Si l'on passe de ces données purement numériques aux explications et aux commentaires qui les accompagnent dans le corps des interviews, on voit apparaître la nature et l'importance relatives des objectifs nouveaux assignés au Bunganga lors de sa transplantation. Si la protection et l'agression de la personne, qui sont ses objectifs classiques, continuent — comme on vient de le montrer — à jouer un rôle dominant, l'entreprise elle-même, à travers les formes de son intégration dans l'économie de marché, et en raison aussi de son mode de dévolution, celui de la propriété individuelle, différent de ceux de la société coutumière, devient un objectif nouveau et privilégié. Ce sont alors les biens de l'entreprise ou sa clientèle que le Bunganga protège ou agresse. C'est à travers eux qu'il procure la réussite. Cette dernière notion en particulier, bien qu'elle ne soit pas inconnue du monde coutumier, prend ici un sens et une importance également nouveaux en s'intégrant dans une situation de concurrence économique où la promotion se situe hors des réseaux hiérarchiques traditionnels et, de ce fait, souvent contre eux.

En ce qui concerne la manière selon laquelle le Bunganga — en tant qu'efficace — exerce son action pour parvenir à ces résultats, il n'y a, dans les réponses, que peu d'explications techniques ou, dirait-on mieux, rituelles. La plupart concernent les agressions. Le cas le plus fréquent est celui d'un paquet enterré à la porte du magasin ou de l'atelier et destiné à faire fuir la clientèle. Un propriétaire de bar explique de son côté comment l'argent est volé dans sa caisse ou dans sa poche par un rat ensorcelé, un « nkumbi ⁽¹⁾ ». Un autre entrepreneur décrit l'emploi, pour la protection des chauffeurs, d'un fétiche de chasseur : si celui-ci est chargé par un animal, le fétiche lui permet de sauter d'un bond dans un arbre : de même, pour le chauffeur en face d'un accident inévitable, le fétiche le fait éjecter de son véhicule, le mettant ainsi hors de danger.

Ces explications sont anecdotiques et de peu d'intérêt ; l'important, par contre est de poser le problème de savoir comment — compte tenu des modes

(1) Cf. *supra*, p. 116.

d'action qu'on lui attribue dans la tradition et qui ont été étudiés ci-dessus — le Bunganga peut remplir ses nouveaux objectifs, et quelles modalités d'actions inédites impliquent éventuellement pour lui ces tâches nouvelles. A cet égard, l'agression ou la protection d'une personne déterminée ne lui posent pas de problème nouveau et restent tout à fait conformes à sa vocation. Il n'en va plus de même lorsqu'il s'adresse à l'entrepreneur, que ce soit à ses biens ou à sa clientèle. Dans le cas de cette dernière s'il s'agit toujours d'une action sur des êtres humains, normale pour le Bunganga, celui-ci s'attaque non plus cette fois à une personne nominalement désignée, mais à un groupe dont on ne peut connaître à l'avance la composition, et qu'il faut attirer ou éloigner selon les cas. La difficulté ne réside pas ici dans l'action à distance d'une force plus ou moins personnalisée sur une ou plusieurs personnes, action qui reste conforme à la tradition ⁽¹⁾, mais dans le fait que cette action s'exerce non plus sur une personne désignée, souvent située dans une relation familiale définie avec le « demandeur », mais sur une pluralité d'individus étranges et impossibles à déterminer à l'avance. On a vu plus haut comment, dans l'esprit des utilisateurs, la substance magique placée à l'entrée du magasin ou de l'atelier s'attaquait soit au client qui voulait entrer, pour l'en détourner, soit au contraire à la personne qui passait, pour l'attirer. Une telle conception implique un minimum d'innovation par rapport aux pratiques de persuasion/dissuasion à distance couramment admises, cette innovation se limitant à passer de l'action sur une personne désignée à une action à proximité immédiate sur le « tout-venant ». De même dans le rapport de force institué à cette occasion entre l'entrepreneur qui veut réussir et ceux qui veulent le faire échouer, il reste conforme à la conception classique du Bunganga que le sens de ce rapport soit impossible à déterminer et que l'un ou l'autre puisse l'emporter, les pratiques magiques du second pouvant même faire échec aux pratiques empirico-rationnelles du premier ⁽²⁾. S'agissant de l'argent, le seul exemple rencontré ici, et d'ailleurs déjà décrit ⁽³⁾, n'implique aucune innovation « technique » : un rat physiologiquement adapté à l'opération, avatar d'un kuyu au service d'un ennemi de l'entrepreneur, rongé le tiroir de bois où se trouve l'argent et rapporte les billets à son maître. On a vu également comment des parasites, magiquement « téléguidés » de la même manière, pouvaient détruire un stock de denrées périssables. Dans un cas comme dans l'autre, on assiste à une action physique normale engendrée par une action magique également considérée comme normale pour le Bunganga.

Où l'action du Bunganga paraît impliquer des tâches plus nouvelles, c'est lorsqu'il s'attaque, ou paraît s'attaquer directement à des machines relevant d'un déterminisme considéré, même ici, comme purement technique et, surtout, « occidental ». Toutefois, là encore, si l'on examine les choses dans le détail, on constate que la part d'innovation est minimum, parfois nulle et n'implique en tous cas aucune contradiction avec les possibilités couramment attribuées au Bunganga. En premier lieu il apparaît que ce n'est pas la machine seule qui est considérée, mais l'association homme-machine. Et dans celle-ci, c'est toujours à l'homme que s'attaque le Bunganga en provoquant, soit les blessures qui le rendent inapte à travailler, soit la panne ou l'accident qui

(1) Dans le cas très classique du « murmure » ou de la malédiction prononcée par un aîné et envoyant sur le cadet la maladie ou l'accident ou de l'action exercée par l'intermédiaire d'un féticheur sur une personne déterminée.

(2) On verra plus bas, comment, dans ce dernier rapport de forces, certains entrepreneurs attribuant la suprématie au Bunganga, d'autres à la qualité de leur travail et de leur gestion.

(3) Cf. *supra*, p. 31.

paralyse ou détruit sa machine. Certes, ici, le cas de la panne peut paraître plus ambigu que celui de l'accident ou de la blessure, évidemment liés à l'usage, par l'homme, de la machine. Et les fétiches placés sous le camion pour le protéger paraissant bien s'adresser directement à ses organes mécaniques. En fait, il ressort des explications les plus claires, qu'il n'en est pas toujours ainsi et que le fétiche n'est pas conçu comme agissant sur ces organes en tant que tels, anatomiquement si l'on peut dire, mais physiologiquement, dans leur fonctionnement, c'est-à-dire encore par l'intermédiaire de l'homme qui dirige plus ou moins habilement ce fonctionnement : voir « lâcher » les freins d'un véhicule trop chargé ou briser sa boîte de vitesse, lorsqu'il est embourbé relève de la manipulation effectuée par le chauffeur au même titre que l'accident (1).

Le Bunganga se limite donc ici à une action proprement anthromorphique, n'agissant sur le déterminisme de l'entreprise qu'à travers l'élément humain. Toutefois, concevoir cette limitation comme simplement conforme à la vocation du Bunganga serait une interprétation fallacieuse si l'on considère que, dans la société coutumière, les objets porteurs de pouvoirs magiques et capables d'action directe sont légion : arbres, mortiers, tambours, objets usuels, sans parler des paquets et des statuettes investis de la puissance d'un ancêtre ou d'un kuyu. Il paraît donc plus conforme à la réalité de considérer que, dans les entreprises étudiées ici et qui sont, au plan de leurs activités techniques aussi bien qu'économiques, entièrement insérées dans le système « occidental », le Bunganga s'attaque uniquement à l'élément « local », congolais et qui se trouve ici, limité à l'homme. En effet, c'est une croyance courante que le Bunganga ne s'attaque pas aux « Blancs ». Ceux-ci sont considérés comme hors de sa portée, soit parce que n'étant pas intégrés dans les circuits adéquats, soit parce que porteurs eux-mêmes de forces qui les rendent invulnérables à celles des sociétés africaines. On verra même plus loin comment, renforçant cette conception, certains entrepreneurs se servent de cette impuissance du Bunganga sur les Blancs pour contester son pouvoir en face des pratiques techniques, c'est-à-dire en face d'un efficace empirico-rationnel d'origine occidentale, lors même que celui-ci est utilisé par des Africains (2). C'est en s'appuyant sur cette même conception que d'autres font appel contre le Bunganga ou pour obtenir les mêmes résultats qu'avec lui, soit aux religions importées, soit aux magies indiennes ou européennes. Ainsi la relation de force qui conditionne toujours les résultats du recours au Bunganga se trouve projetée et généralisée par son intermédiaire à une relation d'inégalité entre plus faibles et plus forts ainsi posée implicitement, et par les entrepreneurs congolais eux-mêmes, entre eux et les Occidentaux ou les Orientaux. Ainsi par la nature des buts et des objets d'application qu'il lui assigne, l'entrepreneur qui recourt à l'efficace magico-religieux, témoigne de la plurifonctionna-

(1) Dans l'échantillon étudié ici ce sont surtout les menuisiers et transporteurs, utilisant des machines coûteuses et dangereuses, qui sont atteints à travers ces machines :

— « *Dernièrement mon oncle murmurait contre moi. Et ça n'allait pas au travail; je me blessais en travaillant...* » (Menuisier mbochi) ; — Un autre menuisier, de la même ethnie, mentionne les « *fétiches contre les accidents* » dont il affirme que les Pygmées sont spécialistes.

De même chez les transporteurs, la protection ne s'exerce pas sur la mécanique en tant que telle, mais avant tout contre les accidents :

— « *Moi je cherche seulement à me protéger et à protéger mes camions. Mes camions ne font jamais d'accident.* » (Transp. Iari) ; — Cet autre transporteur Iari explique comment il a « souffert » pour avoir refusé une exigence excessive de son oncle maternel et il en explique les conséquences.

« *Dans le mois j'ai fait quatre accidents successifs. Ces accidents ont paralysé tous mes camions* » ; — « *On doit non seulement se protéger dit encore un transporteur mbochi mais protéger les véhicules pour qu'ils ne fassent pas d'accidents.* »

(2) Cf. : « Croyances et attitudes relatives au Bunganga ».

lité de celui-ci et affirme à travers lui sa reconnaissance d'une certaine inégalité sociale, d'une certaine différence de « classe » dont la fonction idéologique du Bunganga est précisément de fournir la justification en en masquant certaines réalités gênantes et en protégeant un certain ordre social archaïque au lieu de s'attaquer aux véritables problèmes. Sur le plan pratique, cette même fonction idéologique, en préservant le caractère « archétypal », pour reprendre l'expression de MIRCEA EIALDE, du Bunganga en justifiant son impuissance lorsqu'elle est démontrée par l'expérience sans permettre de mettre en question sa fiabilité, lui interdit la possibilité d'une mutation vers un ordre d'efficacité supérieur pour se contenter de l'insinuer, avec le minimum d'innovation, dans les seuls éléments des situations nouvelles auxquelles il est confronté, qui relèvent traditionnellement de sa sphère d'influence, à savoir les hommes congolais engagés dans ces situations.

Les relations sociales où intervient le bunganga.

Le Bunganga agit toujours à l'initiative d'une personne définie et dans un but défini. Cependant, même ainsi envisagé sous son aspect le plus limitatif de mode d'efficacité considéré dans ses emplois individuels il est apparu, comme on vient de le souligner, que l'acte posé par son recours avait déjà, par le seul choix de ses buts et de ses objets d'application, une signification sociale. Ce n'était pas encore assez dire, car le Bunganga est, par nature, un acte social qui pose toujours une relation socialement significative entre un individu, un collectif ou une force personnalisée et un autre individu, un autre collectif ou — et par vivant interposé — une autre force personnalisée. Et cet acte est socialement significatif à l'égard de cette relation en ce qu'il vise à travers un but qui n'est qu'une forme intermédiaire secondaire, à modifier le rapport de force existant entre ces deux termes (1). L'analyse approfondie du rôle du Bunganga et de sa signification dans la modification de ces rapports — celle aussi des altérations du Bunganga classique à l'épreuve des situations nouvelles nées de sa transplantation en milieu urbain — n'apparaîtra dans sa pleine signification que dans la partie suivante, lorsqu'on sera en mesure de comparer les actions attribuées aux différentes formes de l'efficacité magico-religieuse. On n'étudiera ici que l'aspect le plus superficiel de ce problème, à savoir entre qui et qui se constitue la relation. Certes, dans la présente étude, et du fait de son objectif, on rencontrera toujours à un bout de cette relation, l'entrepreneur, soit qu'il se trouve à l'origine de l'action magico-religieuse, soit qu'il en constitue le sujet visé, et dans ce cas, généralement la victime. Mais en face de lui apparaissent des partenaires différents qui, dans le cas présent, sont de trois sortes : la famille, les concurrents et un « autrui » non explicitement désigné, dans le cas où l'entrepreneur exprime simplement son désir de protection ou de réussite, mais qui se ramène sans doute à l'un des deux partenaires précédents. On a rapporté (Tabl. LXII) ce partenaire de l'entrepreneur à l'objectif poursuivi dans le recours au Bunganga : protection réussite ou agression. Généralement d'ailleurs l'agression, lorsqu'elle est perçue, suscite une défense, également magique, mais celle-ci n'est pas mentionnée, pour les raisons qui apparaîtront dans les parties sui-

(1) La notion de « salut personnel », caractéristique des religions chrétiennes, lui échappe pratiquement même si — comme on le verra plus loin — des pondérations morales sont parfois attribuées aux actions des ancêtres.

vantes, dans tous les cas. Pour tenir compte de ce fait, dans le décompte opéré ci-dessous, une agression sans réponse sera comptabilisée une seule fois, tout comme une protection en général et sans objet explicite, tandis qu'une double relation, c'est-à-dire une agression suivie de défense, sera comptabilisée deux fois, comme agression et comme défense. De plus, on a distingué les cas réels, mettant effectivement en jeu les entrepreneurs, des cas virtuels ou, sans qu'il y ait eu action effective, l'interviewé témoigne de sa possibilité. On peut ainsi distinguer des réponses de ce genre : la famille ne me maudit pas car je suis en bons termes avec elle (comptabilisée pour un cas virtuel) d'autres telles que : je ne crois pas au pouvoir de la malédiction familiale (cas non comptabilité ici d'ailleurs, alors qu'il le sera plus loin à propos des attitudes des entrepreneurs à l'égard du Bunganga).

TABLEAU LXII. — *Relation sociale impliquée et mode d'implication selon la direction de la relation et le résultat recherché*

	A. A partir de l'entrepreneur				B. En direction de l'entrepreneur	
	Protec. Défense	Réus- site	Agres- sion	Ensem- ble	Agres. seulem.	Ensem- ble
<i>Famille</i>	9	—	4	13	33	46
Rel. effective	9	—	4	13	17	30
Rel. virtuelle ou possible ...	—	—	—	—	16	16
<i>Concurrents</i>	9	—	3	12	10	22
Rel. effective	9	—	3	12	8	20
Rel. virtuelle ou possible ...	—	—	—	—	2	2
<i>Non spécifié</i>	27	17	—	44	4	48
Rel. effective	25	9	—	34	—	34
Rel. virtuelle ou possible ...	2	8	—	10	4	14
Ensemble :	45	17	7	69	47	116

C'est essentiellement dans le cadre de la famille élargie traditionnelle que se nouent les relations antagonistes du Bunganga : 46 des 116 cas relevés ici. Dans un très petit nombre d'entre eux (4 pour l'ensemble), l'entrepreneur reconnaît être accusé de « sorcellerie » par sa famille et rendu responsable des morts qui s'y produisent, accusation dont il se défend évidemment. Mais 17 des 26 cas réels et 16 des 21 cas virtuels d'agression sont décrites comme opérées en direction de l'entrepreneur et par sa famille, entendant par là, dans tous les cas explicites, le côté maternel de sa parentèle. Ce sont surtout les transporteurs, possesseurs d'un matériel coûteux et exposé, du fait des risques d'accidents, qui sont accusés d'agressions magiques aux dépens de leur famille (3 cas sur 4).

« *La famille a peur de moi. On m'accuse d'être sorcier* » ; quand un cas de maladie est signalé dans la famille (...) on m'appelle, il faut que je parle ⁽¹⁾ »

(1) C'est-à-dire qu'on provoque une réunion de famille et qu'on fait venir un féticheur qui doit désigner le coupable. L'accusé doit toujours venir se justifier sous peine de se désigner, par son absence, comme étant ce coupable.

(transporteur lari) ; « *La famille est contre moi (...); premièrement le chef de famille m'a porté plainte (sic) chez le chef de canton à X... Motif « mangeur (1) des gens de la famille »* (transporteur mbochi). Certains cas décrivent des stratégies réciproques particulièrement agressives : « *Après (la mort de mon mari) j'ai eu des ennuis avec la famille de mon mari (...). Cette famille venait enterrer des fétiches dans ma parcelle. Moi aussi j'ai cherché des féticheurs pour me protéger et protéger mon café »* (bar-dancing lari).

Au second rang des relations antagonistes où intervient le Bunganga, derrière la famille, viennent les concurrents : 22 des 116 cas rencontrés ici parmi lesquels trois d'accusations dirigées contre le transporteur lui-même et où c'est celui-ci qui se plaint de manœuvres de ce genre dirigés contre lui (le reste étant des cas virtuels) :

— « *Les concurrents fétichent contre moi (...) Souvent je rêve ces concurrents en train de féticher »* (bar-dancing lari) ;

— « *Je ne suis pas menacé par la famille, mais seulement par les concurrents. Au début de janvier, j'ai découvert un flacon de fétiches à l'entrée de mon atelier »* (tailleur mbochi).

Comme dans le cas de la famille, on trouve ici des exemples d'attaques réciproques :

— « *Il y a trop de concurrent sur la route du Nord. On fétiche contre moi pour ne pas avoir (sic) de clients. En particulier Y (autre transporteur que le hasard fait se trouver également dans l'échantillon). Moi aussi, je dois féticher contre lui, c'est tout à fait normal »* (transporteur lari).

Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples, s'agissant seulement d'illustrer la manière dont est désigné le second terme de la relation constituée à propos du recours au Bunganga et dont l'entrepreneur constitue ici le premier. Dans la partie qui va suivre, on montrera dans les diverses situations qui peuvent être caractérisées à partir des données qui viennent d'être définies, — à savoir les objets d'application du Bunganga, les résultats recherchés et les relations sociales dans lesquels on le fait intervenir —, comment les différentes formes de Bunganga « disponibles » sont utilisées et comment la nature de ces situations et du Bunganga dans ses variétés, et au-delà, de la société dans laquelle vivent les entrepreneurs étudiés, se révèle à travers la description de ces pratiques.

Les formes de bunganga et leurs modalités d'utilisation.

On a relevé cette fois toutes les mentions à des formes de Bunganga considérées comme utilisables, sans égard au fait que ces mentions se référaient à des situations réelles ou virtuelles ou aux jugements de valeur énoncés à leur propos. Rappelons encore, car ce fait prend ici une importance nouvelle, que l'on prend le terme de Bunganga dans son sens le plus large, incluant toutes les formes d'efficace magico-religieux en usage à Brazzaville. Les religions importées et les messianismes, figurent donc côte à côte avec le culte des ancêtres et ses applications dans le cadre de la magie familiale, ceux-ci

(1) Il s'agit évidemment d'une manducation magique, le rapt du cilunji qui doit entraîner d'eux la mort de la victime. Cf. *supra*, p. 112-114.

désignés par l'expression de Bunganga intra-ethnique ou familial, par opposition à l'utilisation de féticheurs extérieurs à l'ethnie, pratique dénommée ici, et par opposition, Bunganga extra-ethnique ou extérieur. Celui-ci constitue en effet un phénomène très différent du précédent quant à sa justification idéologique et est à rapprocher, à ce titre du moins, du recours aux « magiciens » étrangers, ventilés également de manière séparée. Dans tous les cas où l'information figurait, on a relevé l'objectif assigné, ce qui permet de classer les diverses formes de Bunganga selon les usages auxquels on les destinait. L'énumération qui suit (Tabl. LXIII), indique les différences d'importance statistique entre ces diverses formes de Bunganga, sans égard à leurs conditions d'utilisation.

TABLEAU LXIII. — *Fréquences d'utilisation des diverses formes de Bunganga*

	Nombre de cas	%
Bunganga africain non spécifié.....	45	27
Bunganga intra-ethnique	57	33
Bunganga extra-ethnique.....	35	21
Religions importées	21	12,5
Magies importées	11	6,5
	169	100,0

La première remarque que cette répartition appelle est que le domaine du magico-religieux demeure en majorité non seulement africain mais même limité à l'ethnie propre et à celles immédiatement voisines (54 %). En effet, les recours ou les allusions aux religions importées sont relativement rares (21 cas soit 12,5 %), et plus rares encore ceux aux magies étrangères, c'est-à-dire musulmanes, « Indiennes » et européennes : 11 cas seulement soit 6,5 %.

Dans cette ventilation de détail, le Bunganga familial ou intra-ethnique occupe une position majoritaire, 57 cas soit 33 % de l'ensemble, suivi d'assez loin par le Bunganga extra-ethnique, 21 %. Cette suprématie du Bunganga familial, le plus proche de ses pratiquants se renverse toutefois si on le compare à l'ensemble des recours à des formes extérieures de magie ou de religion (incluant donc les religions et les magies étrangères). On constate alors que celles-ci dépassent sensiblement, avec 40 % des cas rencontrés, les formes intra-ethniques, ce qui est un fait à souligner, si l'on tient compte du fait que la seule forme authentique de Bunganga est l'intra-ethnique, qui puise son pouvoir et sa justification dans le cadre de l'ethnie où elle s'est constituée. On assiste donc à un éclatement à deux et même à trois degrés des pratiques magico-religieuses si l'on considère séparément, en raison de la différence de leurs dates et de leurs conditions historiques de pénétration, les religion et les formes de magie occidentales.

Les tâches assignées à ces différentes formes d'efficace magico-religieux (Tabl. LXIV) font apparaître des différences d'un tout autre ordre que l'on se contera ici de constater, réservant d'en faire l'interprétation à propos du contenu théorique de ces formes. Pour se limiter au seul plan statistique, le Bunganga intra-ethnique apparaît ici exclusivement avec un rôle *négatif* (48 cas sur 49), c'est-à-dire en tant que force d'agression, celle qui apporte

TABLEAU LXIV. — *Formes de Bunganga utilisées selon l'objet d'application et le résultat recherché*

	<i>Protection</i>				<i>Réus- site</i>	<i>Agression Personne</i>							
	Non précisé	Per- sonne	Biens	Clien- tèle		Ensem. protéc.	Non précisé	Maladie Accident	Mort	Biens	Clien- tèle	Ensemb. Agres.	Ens.
Dieu, Satan, Messia- nisme	8	6	3	—	17	4	—	—	—	—	—	—	21
Ancêtres	5	—	—	—	5	1	—	—	—	—	—	—	6
B. <i>Intra</i> -ethnique.....	2	—	—	—	2	—	7	16	8	15	3	49	51
B. <i>Extra</i> -ethnique....	1	5	10	2	18	8	3	2	2	1	1	9	35
Magiciens étrangers ..	—	1	—	1	2	5	1	2	—	—	1	4	11
B. non précisé	3	7	5	2	17	12	2	5	2	2	5	16	45
Ensemble	19	19	18	5	61	30	13	25	12	18	10	78	169

à l'individu l'accident, la maladie ou la mort ou qui perturbe la bonne marche de son entreprise. Il s'oppose par là au culte des ancêtres, entendons des défunts, conçus avant tout (5 cas sur 7) comme forces protectrices, précisément d'ailleurs contre le Bunganga des vivants. Le culte des ancêtres se rapproche par là des religions importées d'une manière dont on verra qu'elle n'est pas fortuite, ces dernières apparaissant ici également comme essentiellement vouées à la protection ou, beaucoup plus rarement, à la réussite (respectivement 17 et 4 cas sur un total de 21). Les féticheurs des autres ethnies, les « magiciens » étrangers et les féticheurs et sorciers cités sans autres précisions se voient au contraire attribuer un rôle très ambigu entre la protection, la réussite et l'agression : respectivement 37, 25 et 29 cas pour les trois catégories confondues, représentant un total de 91 cas.

1 LES RELIGIONS IMPORTÉES.

Ces diverses formes de l'efficace magico-religieux sont constituées chacune autour d'un minimum de notions théoriques et pratiques généralement connues au moins dans leurs grandes lignes, ce qui donne une idée de la richesse et de la variété des formes d'action disponibles dans ce domaine. Des différences non négligeables existent cependant dans la connaissance que les gens en ont, dans la confiance qu'ils placent en leur efficacité et dans les possibilités réelles qu'il y a pour eux à y recourir. Il en résulte des conceptions assez différentes qui vont apparaître ici à travers la description des usages faits par les entrepreneurs de ces variétés de Bunganga, et les commentaires accompagnant cette description. Ainsi, dans le cas des religions chrétiennes, celles-ci ont fait l'objet d'un minimum d'enseignement dont on a retenu des formules stéréotypées qui ont au moins, à défaut d'originalité, le mérite de l'exactitude doctrinale : « *C'est Dieu qui nous a créés, c'est Dieu qui nous garde* » (commerçant mbochi) ; « *Dieu est notre seul maître (menuisier lari)* ». A partir de cette conception commune, des différences se manifestent dans les conséquences que l'on tire au plan de l'action : certaines assurent le caractère exclusiviste des religions chrétiennes : « *Un féticheur ne peut rien contre la volonté de Dieu* » (entrepreneur du bâtiment lari), ou encore : « *Dans ma famille tout le monde est kimbanguiste. Nous ne croyons qu'à Dieu* » (transporteur lari). Certains situant le Bunganga à côté de la religion comme le Diable à côté de Dieu, dans des formules également stéréotypées : « *C'est Dieu qui donne tout, Satan ne dispose de rien pour nous donner* » (entrepreneur du bâtiment mbochi) ; « *S'il y a de l'aide à demander, ce n'est que (Dieu) qui peut nous la donner. Satan, par l'intermédiaire des féticheurs, est venu seulement pour tromper les gens* » (transporteur lari). Selon une conception assez voisine, on admet le rôle du Bunganga mais en lui attribuant une valeur seulement négative : « *Je suis chrétien et je ne peux pas donner l'argent qui servirait à faire des fétiches. Dans ce cas, je pêcherais* » (entrepreneur lari). Cette abstention de recours à la magie assure en contrepartie la protection de la religion, qui demeure nécessaire contre le Mal dont, toujours selon cette conception, le Bunganga est une forme. Certains font à cet égard de la religion un usage rituel identique à celui du féticheur : « *J'ai fait bénir tous mes instruments de travail (...) par un prêtre. La réussite ne se cherche pas, c'est un don de Dieu* » (menuisier mbochi), ou cette profession de foi beaucoup plus complète : « *... J'ai des prières que je récite chaque jour afin que mon affaire prospère. Je n'ai pas fait protéger mon atelier contre les envoûtements à l'aide de pratiques fétichistes. Toutefois* (il faut noter ce mot qui indique clairement le remplacement d'une pratique par l'autre et la relation entre les deux),

J'ai fait bénir tout mon matériel par le prêtre de ma paroisse » (menuisier lari). L'idée exprimée ici, conforme à l'idéologie chrétienne, et qu'une certaine forme urbanisée de Bunganga à également fait sienne, est qu'un certain état de pureté est nécessaire pour mériter la protection de la religion qui peut se faire de la sorte, et indirectement, le gardien de certaines valeurs traditionnelles. Un tailleur mbochi explique ainsi que « la famille ne peut maudire sans raison » c'est-à-dire disposer sans raison valable de son pouvoir magique de punition. Mais, réciproquement, la religion ne remplira son rôle protecteur que si l'on est sans reproche à l'égard de cette famille. Sinon, en cas d'ingratitude par exemple, sa malédiction retrouvera son pouvoir : « ... là, ajoute la même personne, tout ce qu'ils feront contre moi réussira. Autrement, ils perdent leur temps ». Toutefois, et malgré leurs différences, toutes les conceptions rencontrées jusqu'ici du rapport entre le Bunganga et la religion impliquent une supériorité en termes d'efficacité de cette dernière. Cette conception n'est toutefois pas la seule et, à côté, existe également l'idée que les domaines des deux ne se recouvrent pas : « *Les religions catholique, protestante et autres ne protègent jamais* (pas). *On va prier peut-être pour aller au Ciel, mais pas pour se protéger contre les ennemis ici bas* », explique un menuisier mbochi, conception à laquelle répond celle d'un transporteur de la même ethnie : « *La religion ne protège pas. Si tous les gens ne comptaient que sur la religion, aucun n'échapperait à la jalousie des sorciers* ».

2 LE CULTES DES ANCÊTRES.

Dans le cadre du Bunganga traditionnel, c'est-à-dire reposant sur un pouvoir transmis par les ancêtres du clan, on a vu que ceux-ci, en tant que détenteurs et dispensateurs de ce pouvoir, pouvaient être conçus plus ou moins sur le modèle chrétien des bons anges ou des anges gardiens ⁽¹⁾. On trouve en tous cas dans les quelques réponses qui les séparent ainsi du reste du Bunganga une association entre ceux-ci, la religion et le refus de la sorcellerie. Le recours direct aux ancêtres est associé à une position sociale de chef de famille, ou tout au moins d'aîné : « *Je sais que je ne fétiche pas contre les autres (...) je cherche à réussir, mais jamais contre les autres. Quand on est chef de famille on ne fait pas du n'importe quoi. Ce serait marcher contre la volonté des esprits. Je ne peux donc pas me hasarder à devenir « ndoki »*, dit un propriétaire de bar-dancing lari. Un transporteur du même groupe décrit une prise de position identique : « *Du fait que je suis chef de famille, je dois demander protection et aide aux ancêtres* ». Le chef de famille, en effet, est l'intermédiaire entre les morts et les vifs. Il est donc parmi ceux-ci le principal détenteur du pouvoir lignager, situation qui est également, quoique dans une moindre mesure, celle des aînés. La détention de ce pouvoir implique contrôle et obligations. Le contrôle est exercé d'une part par les ancêtres eux-mêmes qui jugent leur « vicaire » : « *La protection des ancêtres ne se demande pas. Il suffit qu'on soit estimé des esprits* » dit un menuisier mbochi. Ou, en termes presque semblables, un transporteur lari. « *La protection des ancêtres existe mais ne se demande pas. Cela dépend de leur volonté* ». Un contrôle étroit et suspicieux est exercé d'autre part sur ces privilégiés par la famille qui redoute leurs abus de pouvoir. Ce contrôle s'extériorise par les accusations de sorcellerie formulées souvent contre les chefs de famille ou les aînés ou encore

(1) Bien que la notion même d'ange gardien soit rejetée et combattue par les prêtres. Cf. p. 106.

tous ceux qui témoignent d'une réussite anormale. Dans ces cas, peuvent répondre de la part de ceux-ci, comme preuves de leur innocence, soit l'acceptation de se soumettre au verdict d'un féticheur soit encore, dans le cas des Lari, celle d'aller « abjurer » à la Croix Koma ⁽¹⁾. Si le rejet au moins verbal de la sorcellerie paraît une règle absolue de la part de ceux qui se réclament ainsi directement de la protection des ancêtres, leur relation aux religions importées apparaît ici ambiguë et se manifeste, comme on l'a déjà observé, de deux manières ; la première est d'associer ces religions aux ancêtres : « *J'ai réussi parce que Dieu a voulu que je réussisse (...), je ne fétichais pas parce que les esprits des ancêtres n'ont pas voulu. Si je fétichais je serais (sic) en faillite* » (commerçant lari) ; la seconde consiste à dissocier les deux d'une manière plus ou moins radicale : « *Je prie mais je ne me sers pas de la religion pour me protéger* » (transporteur mbochi) ; « *La religion ne protège pas. On prie pour rien* » (tailleur mbochi).

3 LE BUNGANGA INTRA-ETHNIQUE.

Quelle que soit sa position à l'égard de la religion, le culte des ancêtres paraît proche d'elle en ce qu'il est essentiellement protecteur, dégagé des manipulations des hommes — distinction qui est précisément celle existant entre un culte et une magie — et en ce que, tel du moins qu'il apparaît ici, ses critères de jugement impliquent une distinction entre le bien et le mal. Très différent, dans la conception que s'en font les entrepreneurs brazzavillois, est le Bunganga intra-ethnique qui est cependant le prolongement, l'émanation parmi les vivants du pouvoir reçu des morts. On vient de constater à l'instant la méfiance que tous ceux qui n'étaient pas placés en position de prééminence à l'égard de ceux-ci ressentaient volontiers vis-à-vis des détenteurs les plus éminents de ce pouvoir, c'est-à-dire des chefs de famille et des aînés. Cette méfiance se justifie à leurs yeux par le fait que — utilisé par les vivants — le Bunganga est essentiellement une force d'agression employée à l'intérieur du lignage par les plus forts contre les plus faibles, conception dont les chiffres déjà cités, traduit la généralité (49 des 51 exemples signalés de recours au Bunganga familial concernent des pratiques d'agression). Les deux cas d'agression de la famille par la sorcellerie dont sont accusés des entrepreneurs de l'échantillon sont relatifs à des gens à qui leur position de force assure, de ce côté du moins, une certaine impunité : il s'agit de deux transporteurs, disposant chacun d'un capital relativement important, marque d'une puissance déjà acquise, et tous deux d'âge adulte.

Le premier, un lari se déclare lui-même chef de famille. Il explique « *Tout le monde a peur de moi dans la famille. Je ne pense pas que quelqu'un puisse se hasarder à féticher contre moi.* » Il n'estime donc pas nécessaire de se protéger de sa famille, mais le fait par contre de ses concurrents. Sa réussite professionnelle est d'ailleurs médiocre. Le second un mbochi, est visé du fait semble-t-il de sa réussite qui est cette fois réelle. Il est accusé à tout propos « *de manger les gens de la famille* ». Tous deux se défendent d'user en mal de leur pouvoir ; le premier affirme : « *Je ne peux pas chercher à devenir ndoki ou à me vendre à un ndoki ; je suis un chef de famille, un père d'enfants, pourquoi encore chercher à faire de telles bêtises* » ; et le second : « *Moi, ma famille me fait souffrir mais je ne fétiche pas.* » Ils acceptent volontiers, à ce qu'ils

(1) Sur la Croix-Koma, cf. *infra*, p. 106.

disent, de justifier de leur bonne foi : « *Quand un cas de maladie est signalé dans la famille, je suis visé. On m'appelle il faut que je parle* », dit le premier qui ajoute qu'il a été à la Croix-Koma, abjurer ses éventuelles pratiques maléfiques. Le second, accusé de sorcellerie par le chef de famille a accepté l'épreuve imposée par le féticheur : prendre avec lui une pièce de 50 francs chargée de pouvoirs magiques qui devait le ruiner s'il était coupable, le faire réussir dans le cas contraire. Tous les deux ont également en commun de se réclamer, pour leur protection, d'instances qu'ils considèrent comme supérieures au Bunganga, en tant du moins que pratique des vivants de la famille : « *Du fait que je suis chef de famille dit le lari, je dois demander protection et réussite aux ancêtres* » et le mbochi. « *... je ne crois pas aux fétiches (...) moi je ne prie que Dieu. Le reste ne me regarde pas* ».

Ce rôle du Bunganga intra-ethnique d'instrument de puissance, voire d'oppression, pour les membres du lignage en position de force, apparaît plus nettement encore dans les descriptions d'agression dont les entrepreneurs se déclarent, cette fois, victimes. Le moyen n'est précisé ici que de façon allusive : provenant toujours d'un aîné détenteur du pouvoir légué par les ancêtres, mbûla ou cîba, c'est soit le simple « murmure », expression, consciente ou non, de son mécontentement et qui peut provoquer — même à son insu — l'envoi d'un châtement sur le cadet coupable ; ce peut être, dans les cas plus graves, la malédiction faite par un oncle, un aîné du lignage maternel ou même le père, la première forme étant considérée comme la plus redoutable. Cette malédiction est, à la différence du murmure, un acte ritualisé, toujours délibéré. Dans le cas des entrepreneurs, les sanctions par le Bunganga familial sont toujours provoquées par des demandes non satisfaites : « *Si l'on refuse (les demandes de la famille) on est mauvais et cela entraîne beaucoup de choses* » (commerçant lari) ; « *La famille n'est jamais satisfaite. Quand on ne s'occupe pas d'elle, on est victime de beaucoup de maux* », dit un menuisier lari qui cite l'exemple d'un ami qui avait refusé de donner ce que sa famille lui demandait et qui est mort de la foudre que celle-ci avait envoyée sur lui ; « *Je ne suis pas bien avec ma famille*, dit un transporteur mbochi. *Il y a toujours des mésententes. Ils veulent que je leur donne de l'argent à chaque fois qu'ils le demandent, chose impossible. Ils sont jaloux de mes enfants, de moi-même, de mes camions et de ma femme. J'ai beaucoup des (sic) ennuis. Les camions sont toujours en panne ou font des accidents* ». Un de ses frères s'a menacé et se vante publiquement d'être la cause magique de ses malheurs.

Pour certains, cette action de la famille n'est pas automatique et implique un prétexte, une faute que l'on pousse la future victime à commettre pour pouvoir ensuite l'en punir : « *La famille ne menace pas n'importe comment. Elle cherche d'abord une cause. Pour cela elle fait des demandes. Et si tu ne satisfais pas à la demande on subit des conséquences : maladies, malédiction* » (propriétaire de bar mbochi). Mais il ressort de plusieurs autres cas que les demandes les plus déraisonnables, dictées par la volonté, non seulement d'exploiter mais de nuire, sont considérées comme pouvant être exhaucées sans contrôle « moral » des entités médiatrices : « *Les autres pères étaient jaloux de ce père (c'est-à-dire les frères de cet homme) et avaient mangé l'âme de l'infirmier. Le père dont le fils est mort est resté (devenu) aussi malheureux que les autres pères. L'égalité était rétablie* » (menuisier mbochi). L'exemple qui suit témoigne du caractère insatiable de certains aînés qui ne se soucient pas de la situation de celui qu'ils visent : « *J'ai un oncle au village que j'avais beaucoup aidé et que j'aide toujours* ». L'oncle lui avait demandé une tonne de ciment et des tôles ondulées. Il a demandé un délai car il n'avait, à ce moment, pas d'argent : « *Il (l'oncle) n'a pas voulu et, depuis, il murmure contre moi*.

Depuis le début de 1970, mon camion a raté (sic) deux accidents » (transporteur mbochi). La volonté de nuire de la famille est parfois clairement ressentie : « Ils (les parents) cherchent d'abord ma ruine en fétichant contre moi. Souvent je suis malade et les féticheurs disent que c'est la famille (...). On m'accuse d'être avare, on m'accuse d'avoir une femme mbochi (c'est un transporteur lari qui parle) et qu'après ma mort, c'est elle qui aura tous les biens » On rencontre aussi le besoin de la parentèle de brousse d'affirmer son pouvoir sur le citadin supposé riche, mais vulnérable sur le plan des pouvoirs occultes familiaux. Ainsi, un tailleur mbochi raconte comment en décembre 1969, un oncle lui avait demandé 1.000 F, une dame-jeanne de vin rouge et une bouteille de whisky (soit un total de 4.000 F environ à l'époque). Faute d'argent il n'avait envoyé que les 1.000 F. « Il (mon oncle) m'avait retourné ces 1.000 F dans une enveloppe où il avait introduit (?). A la réception de la lettre, je suis tombé malade (...). Au village, mon oncle se vante. Il dit à tout passant que si je ne parais pas m'agenouiller devant lui, je serai malheureux. Je compte aller le voir à Pâques ». La bonne volonté ne suffit d'ailleurs pas à désarmer la jalousie : « Elle (la famille) peut maudire quand on s'occupe beaucoup d'elle dit un mécanicien-auto lari, parce qu'on n'aide pas tous les membres de la famille de la même façon » ; à quoi fait écho un tailleur mbochi : « Même si l'on aide la famille, on est toujours gêné. Parce que l'aide n'est jamais également répartie. »

Face à une situation aussi contraignante, et fondée par la structure même de la société dont l'entrepreneur continue à être considéré — par lui et sa parentèle — comme partie intégrante, et comme cible désignée et souvent vulnérable, les moyens de défense dans le cadre du Bunganga familial sont faibles du fait même que celui-ci est, dans cette structure, détenu par les plus forts et utilisé par eux contre les plus faibles. La première façon de se soustraire à ses agressions est évidemment de satisfaire à ses demandes. Et l'on cite des cas où, après avoir ainsi fait, les difficultés qu'éprouvait l'entrepreneur se sont résolues : « Un certain moment, j'ai perdu ma clientèle. Le féticheur consulté m'a dit que c'était ma mère qui me maudissait. Pour se (sic) débarrasser de cette situation, j'ai donné un pagne, du vin, une couverture, une lampe à ma mère qui a reconnu qu'elle était la responsable de ma perte de clientèle » (menuisier lari). Un autre menuisier, mbochi cette fois, décrit une situation analogue dans laquelle il avait eu des ennuis pour ne pas avoir donné à son oncle le costume et les 5.000 F que celui-ci demandait : « J'ai donné cela et ça va maintenant. Pour la famille, je n'ai, en principe, pas besoin de protection ». Mais les situations ne sont pas, comme on vient de le voir, toujours aussi simples et pour limiter son influence — mise à part la contre-sorcellerie par le recours aux formes extérieures de Bunganga, qui seront étudiées plus loin — une procédure de dégageant assez curieuse et qu'on rencontrera également à propos de ce Bunganga extra-ethnique et de la sorcellerie proprement dit, est opérée par le moyen indirect d'une certaine prise de recul à l'égard de cette famille. Un mécanicien et un transporteur, tous deux lari, expriment la chose en des termes voisins « La famille est extrêmement compliquée, dit le premier. Il ne faut pas trop s'occuper d'elle comme il ne faut pas trop la négliger. Il faut savoir jongler » ; et le second : « Il ne faut pas trop s'occuper de la famille. Parce qu'elle vous exige des choses, non parce qu'elle a besoin mais parce qu'elle veut vous ruiner ou veut vous provoquer un problème qui sera une source de sorcellerie ». Le fait d'avoir, dans le passé, reçu de l'aide de la famille fonde en particulier son pouvoir : « J'aide beaucoup la famille parce que sans elle je ne serais pas ce que je suis. C'est aussi pour éviter les mécontentements de la famille qui pourraient provoquer la mutinerie des esprits ». On voit dans cet exemple

apparaître un jugement moral des médiateurs surnaturels qui conditionne leur action ; cette conception explique aussi que pour ceux qui admettent cette conception, la réciproque soit vraie : « *La famille n'a aucune influence sur moi (entendons ici par la famille, les maternels, par opposition au père et à la mère qui ont effectivement élevé l'enfant). Elle ne m'a rien donné quand j'étais jeune. Donc ils peuvent murmurer contre moi, ça ne me dit rien (c'est-à-dire je ne risque rien).* » Ces deux réponses proviennent de tailleurs lari possédant un niveau d'instruction relativement élevé. Elles témoignent de cette conception plus élaborée du culte des ancêtres née probablement sous l'influence des religions importées et selon laquelle ceux-ci effectuent sur les actions de leur descendance vivante un jugement de valeur qui conditionne le sens de leur intervention.

Les trois formes d'efficace magico-religieuse qui viennent d'être analysées ont en commun d'être liées à des appartenances imposées, inéluctables : les entrepreneurs ne semblent pas mettre en doute le dogme des religions importées, selon lequel ils sont, qu'ils le veulent ou non, les créateurs de Dieu, donc dépendants de lui, de même qu'ils sont les descendants de leurs ancêtres, donc soumis également à leur pouvoir et à celui de ceux qui les représentent. Ces croyances en héritent un caractère rigide et prédestiné, une absence de malléabilité pour les besoins de la vie quotidienne : les religions importées comme principes de protection généraux mais assez vagues et liés surtout à un certain état de grâce : garantie universelle et totale pour les uns, ressortissant du seul salut individuel pour les autres (le Paradis) mais trop distant pour garder des petits malheurs de la vie commune — de surcroît purement africains — pour les autres. Le culte des ancêtres tend à procéder de la même conception et se limite également, par là, à la protection sous réserve de la même grâce exigée par les cultes chrétiens. Le Bunganga familial au contraire, bien qu'il constitue un pouvoir venu des ancêtres, apparaît surtout comme un instrument d'oppression aux mains des vivants pour asservir les éléments les plus faibles du lignage.

4 BUNGANGA EXTRA-ETHNIQUE ET MAGIES ÉTRANGÈRES.

Les formes de Bunganga qui vont être étudiées maintenant ont pour caractéristique commune, et par opposition aux précédentes, leur extériorité par rapport au système social auquel appartiennent ceux qui y recourent, et qui conservent ainsi la liberté de faire ou non appel à elles. Sur le plan de leur répartition numérique, si l'on s'en rapporte une nouvelle fois au tableau LXIV, elles se répartissent d'une manière relativement équilibrée entre les trois fonctions fondamentales du Bunganga : protection, recherche de la réussite et agression. Ce qui est vrai du Bunganga intra-ethnique et de la magie étrangère l'est aussi des allusions à des pratiques magiques non précisées qui semblent par là relever également du Bunganga extra-ethnique. Le Bunganga extra-ethnique est, de ces formes extérieures au Bunganga familial, celle qui en est la plus proche : il se définit en effet, d'une manière relative à celui-ci, comme le recours à des féticheurs d'autres ethnies, mais généralement voisines et parfois associées aux tribus d'appartenance par des relations complexes de rivalité ou de dépendance, comme c'est le cas pour les Pygmées. Ce sont d'ailleurs ces derniers et les Batékés, terme qui recouvre un nombre varié d'ethnies assez différentes, qui figurent le plus souvent parmi les groupes où l'échantillon — composé, on le sait, de lari et de mbochi — va chercher des féticheurs extérieurs. Dans le cercle plus étendu de ce que l'on a appelé ici les magiciens étrangers on a rangé d'abord les Nigériens, les Sénégalais

et les Maliens, souvent désignés sous le terme de Musulmans, ensuite les Indiens (des Indes) et « des personnes en relation avec l'Europe ». Ces étrangers désignés parfois par le terme de magiciens, apparaissent dans les interviews comme une catégorie bien à part des féticheurs congolais. On les en distingue d'abord par leur origine, musulmane, indienne ou européenne : « *Je n'aime pas les magiciens, dit un propriétaire de bar lari. Ils escroquent les gens. Je n'aime pas aussi (sic) les féticheurs du pays. Avant ils étaient forts. Maintenant ils ont trop soif d'argent* ». Un tailleur lari déclare de son côté : « *Je ne consulte que les magiciens* » dont il précise que ce sont « *les personnes qui communiquent avec l'Europe, l'Asie, etc...* ». Si les féticheurs locaux extra-ethniques ont les mêmes pratiques que ceux du groupe ethno-familial, les magiciens étrangers se distinguent encore des uns et des autres par leurs méthodes de travail : « *... ils font d'abord un horoscope et, ensuite, te fabriquent un talisman qui correspond aux détails donnés par l'horoscope* », dit un autre tailleur, également lari, tandis qu'un mbochi de la même profession explique d'une manière très voisine : « *Ce sont les gens qui communiquent avec l'Europe qui font de meilleures protections. Je me rappelle que j'avais commandé une médaille en Inde, par l'intermédiaire de la maison « X »*. Les explications entourant les conditions de recours à ces diverses formes de Bunganga extra-ethnique se groupent autour de trois thèmes que l'on retrouvera de l'une à l'autre de ces formes avec, parfois, un rôle variable : leur rapport au Bunganga intra-ethnique, leur fiabilité et, enfin, les dangers qu'elles présentent ; ce dernier caractère, d'une importance capitale, sera analysé plus en détail à propos d'une forme bien distincte de recours au Bunganga, le ndokisme ou sorcellerie vraie. La position des Bunganga externes par rapport au Bunganga familial est généralement définie — d'une manière expresse ou non — comme une relation de supériorité des premiers sur le second : « *il faut tomber sur un bon féticheur, pygmée, batéké, babembé* ». (Propriétaire de bar dancing lari) ; « *Les meilleurs féticheurs ici au Congo sont des Pygmées. Ils ne demandent pas cher : 50 à 100 F pour faire des protections, 100 à 200 F pour tuer quelqu'un (sic)* » (mécanicien-auto lari). *Quand mes camions vont au Nord, je profite de l'occasion pour consulter les Pygmées et les Batékés du Plateau* » (transporteur lari). « *Les féticheurs les plus puissants sont les Pygmées* » (transporteur mbochi). « *Par mesure de prévision (sic) je peux chercher des protections. Je consulte alors les féticheurs soit musulmans, pygmées ou magiciens. Pas de féticheurs de ma race* » (menuisier mbochi). Cette même relation se traduit parfois en termes de compensation, en ce que le féticheur extérieur est requis pour trancher une affaire à l'intérieur même de l'ethnie ; par exemple, dans le cas d'un tailleur mbochi tombé malade à la suite d'une querelle entre sa mère et sa tante maternelle à propos d'un cadeau fait à l'une et pas à l'autre, c'est un féticheur batéké qui a été consulté et qui a révélé la cause de la maladie. De même une propriétaire de bar lari a cherché des féticheurs à l'extérieur de son ethnie pour se défendre contre la famille de son mari décédé. Elle pense qu'elle a réussi du fait que, à ce qu'elle dit : « *Je ne fais plus de mauvais rêves* ». Ces exemples de recours à un féticheur d'une ethnie voisine pour trancher un cas relevant du Bunganga intérieur pourraient être multipliés à l'infini au point qu'à Brazzaville du moins, ils deviennent presque de règle. Le Bunganga externe y intervient dans les relations familiales, côte à côte ou face à face avec le Bunganga interne, soit pour diagnostiquer la relation sociale lésée et cause du tort subi, soit — et les deux vont souvent de paire — pour lutter contre l'action mauvaise du Bunganga interne. Le Bunganga externe apparaît alors comme le moyen de défense des plus faibles du lignage contre la tyrannie des plus forts, que ceux-ci exer-

cent, comme on l'a vu à l'instant, par le moyen du Bunganga familial. La supériorité qu'ils lui attribuent n'est alors que relative et signifie que, dans leur cas, le recours au Bunganga externe est plus efficace que le recours au Bunganga familial.

On voit également par l'ensemble de ces exemples, que considérer que la magie est une forme compensatoire de la religion est une formulation trop limitative et qui ne vaut que pour des cas particuliers. Ici elle est parfaitement inadéquate, l'opposition se situant non pas sur le plan idéologique — entre le contenu interne de la magie et celui de la religion — mais social en tant que né du statut d'ego et, comme conséquence de ce statut, du lien qu'il entretient avec ces diverses formes d'efficacité. Du Bunganga familial, ego relève obligatoirement de par son appartenance sociale, tandis qu'avec le Bunganga externe il a la faculté de nouer ou non un pacte libre. Mais en même temps, la relation au premier varie avec sa position sociale qui peut être dominante ou dépendante. Dans le premier cas, il est en position de force, du fait de la puissance magico-religieuse qu'il tient déjà de sa position sociale ; dans le second, en état d'infériorité par rapport à elle et ses détenteurs dans le groupe. C'est dans ce cas, et dans ce cas seulement, qu'il est plus avantageux pour lui de faire appel à des efficaces extra-familiaux. Mais ceux-ci peuvent être aussi bien des pratiques magiques que, comme on l'a vu plus haut, les religions importées. Le rôle éventuellement compensateur d'un système de Bunganga ne tient donc pas à sa nature — religion, culte familial ou magie — mais à l'usage qu'en fait un individu en fonction de sa relation au système social auquel il appartient.

On peut voir une confirmation de ceci dans la cause à laquelle on attribue cette supériorité relative des Bunganga externes par rapport aux Bunganga familiaux. Celle-ci est précisément liée à leur distance, à leur absence de liens, avec le groupe familial dont ego relève : « *Les meilleurs féticheurs sont les féticheurs étrangers. Ils ne connaissent pas nos secrets et lorsqu'ils te font du travail c'est un peu sûr* » (entrepreneur du bâtiment mbochi). « *Les féticheurs étrangers ne connaissent pas nos coutumes et disent donc des vérités, par exemple les musulmans, les magiciens, etc... Mais il y a aussi des Pygmées qui ne sont pas mal. En effet, les Pygmées sont considérés comme des étrangers et connaissent peu les mœurs des Congolais* » (tailleur mbochi). On s'étonnera de la nature de ce critère d'extranéité, d'ignorance, d'incompétence même choisi comme présomption d'efficacité, et qui est en contradiction totale avec ceux ayant cours dans le cadre de l'efficace empirico-rationnel. On peut cependant le comprendre si l'on se souvient que l'action du féticheur, quel qu'il soit, se passe au sein d'un ensemble de rapports de forces conçues sur le modèle humain et non pas sur celui par exemple de la physique scientifique. Cette « ignorance » du féticheur extérieur exprime en fait son impartialité, son absence de relation, de compromissions par rapport aux puissances locales contre lesquelles ego a à se défendre. A côté de ce motif « technique », en existe d'ailleurs un plus mercantile, tenant à la seule conscience professionnelle du féticheur : « *Les meilleurs féticheurs sont les Nigériens, les Musulmans, les Indiens. Je n'aime pas les magiciens. Ils escroquent les gens. Je n'aime pas aussi (sic) les féticheurs du pays. Avant, ils étaient forts ; maintenant, ils ont trop soif d'argent* » (bar dancing lari). « *Il faut aussi avoir la chance de tomber sur des féticheurs compétents, par exemple des Pygmées. Parce que beaucoup de féticheurs ne font que tromper* » (commerçant mbochi). « *J'ai été obligé d'aller à Zanaga chez les Pygmées. Les féticheurs d'ici ne disent pas la vérité. Ils sont trop nombreux et ne font qu'escroquer* » (transporteur mbochi).

L'absence de compromissions locales ne suffit pas à expliquer l'efficacité attribuée aux féticheurs extra-familiaux ; il faut y ajouter le fait que ceux-ci recourent à un savoir, à des sources de puissance, autres que ceux du Bunganga familial. Ils se divisent en effet en trois catégories selon leur origine : les pygmées et les batékés, les musulmans, ceux en relation avec l'Europe. Le pouvoir magico-religieux attribué aux premiers pourrait étonner, du fait qu'ils sont socialement infériorisés, surtout les premiers, dans les ethnies des interviewés, si à ce critère ne s'en ajoutait un autre qui, selon l'explication proposée ici, le renforce. Il s'agit toujours de féticheurs « de brousse » et non de ceux de la ville dont on vient de voir qu'ils étaient couramment dévalorisés. Pris ainsi ensemble, ces deux critères concourent pour désigner les gens aussi éloignés que possible de la société congolaise des villes, société qui se considère comme affaiblie, « abatardee » par rapport aux milieux de brousse, dans la détention des pouvoirs magico-religieux traditionnels. Le recours à des ethnies estimées comme doublement « arriérées », sur le plan historique et sur le plan de l'acculturation, paraît donc à rapprocher du fait que, à quelque ethnie qu'ils appartiennent, les Brazzavillois estiment que leurs parents de brousse sont, beaucoup plus qu'eux, détenteurs de secrets et des forces magico-religieuses associés à leur système social coutumier. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit donc de la même attitude consistant à attribuer à des gens plus proches des origines coutumières une pureté culturelle plus grande, attachée précisément à leur arriération par rapport aux conditions de vie nouvelles, destructurantes de la société coutumière et affaiblissante de ses pouvoirs.

Dans le cas des musulmans, il ne paraît pas possible de parler d'autre chose que d'extériorité totale du système de force auquel ils se réfèrent — l'Islam — par rapport à celui du Bunganga local sans pouvoir dans ce cas parler d'arriération, pas plus que — du moins avec certitude — d'une supériorité qui leur serait attribuée sur les Bantous. Les interviews en tous cas, ne fournissent aucune indication à cet égard. Les « magiciens » par contre, paraissent procéder des stéréotypes de supériorité technique attachés à ce qui vient d'Europe, de laquelle l'Asie n'est, en l'occurrence, pas dissociée. Le caractère rationnel des méthodes, les moyens d'obtention des « fétiches », passant par les voies de la modernité technique, semblent alors conférer à leur action un peu de la puissance de l'univers technique des sociétés industrielles. Un tailleur lari raconte : « *Je ne consulte que les magiciens, c'est-à-dire les personnes qui communiquent avec l'Europe, l'Asie, etc... Ces magiciens disent la vérité parce qu'ils font d'abord un horoscope* ». Un autre tailleur, mbochi cette fois, explique pour sa part : « *Ce sont les gens qui communiquent avec l'Europe qui font de (sic) meilleures protections. Je me rappelle, en 69, j'avais commandé une médaille en Inde, par l'intermédiaire d'une représentante de la maison X... Cette médaille m'a attiré les clients, même de Baongo, et certains enseignants de Kinkala* ».

Toutefois, faisant appel à des forces différentes dans leur source, mais de même nature que celles des Bunganga familiaux, les Bunganga étrangers ne sont, pas plus qu'eux, infaillibles. Ce sont, comme on l'a vu des moyens de lutte pour les plus défavorisés par leur statut social, contre ces Bunganga familiaux, mais ils n'en sont pas pour autant tout-puissants, pas plus que n'importe quelle autre forme de Bunganga : « *Si les fétiches pouvaient apporter la réussite moi je serais très riche. J'en ai fait de toutes les races : pygmées, musulmans, batékés, etc... Mais hélas, aujourd'hui, je rencontre les difficultés de toutes les natures. Et je ne crois plus aux fétiches. Comme protection, les fétiches n'ont aucun effet* », dit un commerçant mbochi. Un entrepreneur du bâtiment, de la même ethnie, exprime des sentiments analogues : « *Si*

les fétiches pouvaient réussir, moi je serais le plus riche entrepreneur de Brazzaville. J'ai consulté plus de vingt féticheurs congolais et étrangers, mais pas d'effet. Un jour je me suis amusé à compter les sommes dépensées pour tous ces féticheurs. J'ai facilement obtenu 300.000 F, y compris les frais de déplacement car j'ai fait venir d'autres (sic) du Gabon, du Congo-Kinshasa, etc... ». Un tailleur mbochi — déjà cité — rapporte de même comment, pour lutter contre une maladie envoyée, pense-t-il, par son oncle, il a consulté un magicien qui lui a commandé des talismans en France mais sans succès : « Maintenant, ajoute-t-il, je souffre des yeux. Au village, mon oncle se vante. Il dit à tout passant que si je ne partais pas m'agenouiller devant lui, je serais malheureux ».

5 LE « NDOKISME ».

Le Bunganga extra-ethnique et les magies étrangères sont souvent considérées comme dangereux du fait qu'ils entraînent parfois ceux qui y recourent à la magie des « mangeurs d'âmes », à ce que l'on peut appeler le « ndokisme » avec les conséquences qui y sont attachées. Un propriétaire de bar lari explique clairement ses réticences : « *Je ne consulte jamais les magiciens. C'est trop compliqué. Ils demandent des personnes à sacrifier. Parfois ils ne vous disent pas cela avant, mais bien après avoir fait les fétiches. Dans ce cas, on ne peut plus refuser* ». Un menuisier mbochi décrit parfaitement le processus, ses effets et ses dangers, exprimant ainsi une théorie sociale très répandue à Brazzaville : « *On peut féticher, mais à condition de ne pas tomber sur un féticheur qui sacrifie les âmes. Si on essaie, on meurt (...)* Je ne chercherai jamais à devenir ndoki. C'est un acte qui précipite la mort. Comment :

(1^o) *Si celui qui t'initie est mauvais, il peut te rendre anormal, idiot, muet, sourd, etc..., ou infirme.*

(2^o) *Si on réussit à devenir ndoki, on cherche à manger les âmes. C'est là où le problème est très grave. On prend les cheveux et les ongles de celui qui est mort. On va chez un féticheur et, si le féticheur est puissant, il peut réussir à tuer les gens qui ont mangé l'âme de cet homme. Donc devenir ndoki est extrêmement dangereux. Les ndoki ne vivent pas longtemps. »*

Il s'agit donc ici, d'un engagement « faustien » d'un pacte avec des forces puissantes mais dangereuses. Les craintes liées aux dangers dénoncés dans l'interview qui vient d'être citée se trouvent justifiées par de nombreux exemples. Dans certains cas, on peut faire un marché de dupe dans lequel on perd plus qu'on ne gagne : « *Je ne sais pas si un homme adulte peut devenir ndoki. Il peut bien se vendre, mais pas devenir ndoki. Exemple : au village il y a un chasseur qui voulait devenir ndoki pour qu'il tue (sic) beaucoup d'animaux. Le féticheur lui a fait les choses. Il lui a ensuite demandé sa virilité. Il est devenu un grand chasseur sans femmes. Elles fuient parce que le mari est stérile* » (transporteur mbochi). Ceci est le cas d'un féticheur local, mais les étrangers, musulmans ou autres ne sont pas plus sûrs : « *Si on cherche la réussite à l'aide de fétiches, on risque (1a) folie. Par exemple, j'avais un apprenti ici, qui est sorti il n'y a pas très longtemps. Il s'est installé chez lui et a consulté un marabout qui lui a fait des fétiches pour avoir beaucoup de clients. Un mois après, il est devenu fou (...). Il ne faut jamais courir après l'argent* » (entrepreneur du bâtiment lari). « *Les personnes qui communiquent avec l'Europe rendent souvent fou. Exemple un chauffeur de taxi est allé voir un magicien. Ce chauffeur voulait avoir tous les jours 6.000 F. Le magicien lui avait fait venir des médailles pour attirer les clients. On lui avait dit d'aller ouvrir le colis au cimetière à*

24 heures, seul. Il est allé et je ne sais pas ce qui lui est arrivé et (sic) il est devenu ou » (tailleur mbochi). La sanction — car ces accidents sont décrits comme des sanctions, des punitions, et non comme des escroqueries dont on plaindrait les victimes — peut être plus grave encore et aller jusqu'à la mort du coupable : « *On peut faire des fétiches pour réussir. Mais pour que ces fétiches soient efficaces, il faut sacrifier une âme. Mais il n'est pas facile de sacrifier une âme. On peut facilement se faire attraper et mourir si la personne est protégée. Tout cela est la mort pressée* » (mécanicien-auto lari).

Ce danger attribué au Bunganga externe tient, pour les interviewés, à son caractère d'extranéité sociale donc d'illégitimité. On a insisté il y a un instant sur l'impunité quasi totale de ceux qui usaient, et abusaient, même de la manière la plus choquante, des pouvoirs qu'ils détenaient des ancêtres dans le cadre de l'ethnie. A cette impunité s'oppose, comme le montrent ces derniers exemples, l'insécurité de ceux qui recourent aux forces externes, compensatoires de celles du lignage. Cela est vrai surtout quand elles dépassent le rôle de la magie de protection, dont on a vu qu'elle était considérée comme sans danger, pour atteindre à la magie de défense-agression qui a tôt fait de devenir une menace contre l'ordre social établi, une menace d'autant plus dangereuse qu'elle fait appel à des forces extérieures, parfois supérieures à celles contrôlées par cet ordre et dont on est alors fondé à craindre qu'elles le mettent en péril. C'est la raison pour laquelle un bon père de famille, bien établi ne peut se commettre à y recourir comme l'explique un transporteur lari : « *Je ne peux pas chercher à devenir ndoki ou à me vendre à un ndoki. Je suis un chef de famille, un père d'enfants, pourquoi chercher à faire de telles bêtises. Ça c'est bon pour les jeunes qui veulent réussir* ». La justification donnée à ce rejet par le groupe peut prendre plusieurs formes. Ce peut être d'abord celle d'une incompatibilité avec les forces magico-religieuses internes au groupe ; les forces gardiennes de la famille punissent alors le coupable d'avoir introduit des forces étrangères « *Beaucoup de gens ici s'affolent parce qu'ils ont voulu vite réussir. Un fou nommé L. avait un taxi. Il voulait vite (en) avoir d'autres. Etant allé voir un Sénégalais qui lui avait fait des fétiches, arrivé à la maison, les esprits de ses ancêtres n'ont pas voulu de ses fétiches et il s'est affolé* ». (Bar-dancing lari). Dans d'autres cas — toutes les permutations possibles étant invoquées pour justifier les diverses situations — ce sont les forces antagonistes qui chassent les défenseurs « naturels » de l'individu pour disposer désormais de celui-ci à leur guise : « *Je sais que les féticheurs font réussir, mais moi je n'ai pas fétiché. Certains fétiches sont mauvais et peuvent chasser les esprits des ancêtres dans la maison. Et cela peut encore entraîner des ennuis très difficiles. Un certain commerçant à X... a fait venir des Plateaux (c'est-à-dire de chez les Batékés) des fétiches. Il les a placés sous le lit. Les fétiches ont été très forts et ont chassé l'esprit de son père qui le gardait. Une nuit, le commerçant est mort* » (commerçant mbochi). Dans d'autres cas encore, les forces extérieures font entrer leur victime dans un combat avec celles de son lignage, sans lui avoir donné la puissance suffisante, et c'est lui qui succombe : « *Se vendre à un ndoki ou chercher à le devenir est bête. On précipite sa mort* » explique un tailleur mbochi qui cite l'exemple d'un infirmier qui avait consulté un « Arabe » pour apprendre de lui à distinguer les malades « simples » des malades de ndoki. « *L'Arabe lui a demandé en échange l'esprit de son oncle. Comme l'oncle était protégé, l'infirmier n'a pas pu avoir l'esprit, il est devenu fou ensuite* ». On retrouve là en tout cas et dans des cas concrets, l'ambiguïté, l'incertitude des résultats et les dangers attribués au ndokisme que l'étude théorique du Bunganga faite dans les parties précédentes de ce travail avait signalés. D'une manière plus générale, et pour reprendre

une vue d'ensemble sur l'efficace magico-religieux envisagé dans la multiplicité de ses formes, il apparaît comme premier acquis de cet examen détaillé, et peut-être fastidieux, qu'on ne peut lui assigner un principe d'unité qu'à condition de sortir de la considération théorique des diverses espèces qui le composent et qui ne peuvent être considérées, prises séparément, que comme autant de systèmes clos. Il faut le replacer dans la société dans laquelle il est invoqué à la fois comme principe d'action et comme explication des événements, pour constater que tout le système prend des perspectives différentes, qu'il offre des possibilités ou des sujétions différentes en fonction non pas de ce qu'il est ou de ce que sont les formes hétérogènes qui le composent, depuis le christianisme jusqu'aux faiseurs d'horoscopes, rapprochées en des syncrétismes mal élaborés et riches de contradictions — mais de la structure de la société et de la position sociale, du statut de ceux qui — parties de cette société — y recourent. Ainsi a-t-on pu comprendre en particulier que la même force — le pouvoir des ancêtres — puisse apparaître dans certains cas comme pouvoir légitime et force de défense, voire comme source d'impunité et, dans d'autres, comme force d'exploitation et d'oppression ; c'est toujours la même force, mais vue d'un côté ou de l'autre d'un rapport social, que le pouvoir des ancêtres reflète et justifie. De même, le caractère « légitime » ou de compensation d'une certaine forme de Bunganga est-il apparu non pas lié à sa nature — religion, magie ou sorcellerie —, mais à la relation sociale dans laquelle on le faisait intervenir : par exemple, le recours à un féticheur batéké est « normal » pour un Batéké ; il représente au contraire le recours à une force antagoniste et de compensation de celles de son groupe pour un membre d'une autre ethnie.