

**WAK ET MARABOUTAGE.**  
**La permanence du sacré dans les représentations africaines**  
**de la réussite économique et sociale.**

Sylvain Froidevaux, Arnaud Bieri

*En Afrique, tous les hommes sont des magiciens.*  
Hérodote

1. Magie et religion

Héritage des pères fondateurs de l'anthropologie religieuse (Frazer, Weber, Durkheim), l'opposition classique entre magie et religion, bien que discutée et remise en cause depuis (Bastide 1935, Augé 1975, Jorion et Delbos 1980) continue à hanter la discipline.

En Afrique subsaharienne, le discours des élites chrétiennes ou musulmanes reprend souvent cette distinction, pour qualifier de « religion » ce qui tient du culte officiel (les Eglises, la Communauté musulmane, les Assemblées chrétiennes), tandis que « sorcellerie », le « fétichisme » ou le « maraboutage », quand ils ne sont pas considérés comme des survivances d'un autre âge, sont présentés comme des pratiques subversives, empêchant le développement social et la démocratie.

Durkheim (1912) formule l'opposition entre magie et religion de la manière suivante. D'un côté, la magie se caractériserait par des pratiques asociales et une pensée incohérente, fondées sur des superstitions, relevant de procédés secrets et profanes, à la limite de la légalité. De l'autre, la religion est présentée comme un système organisé, solidaire et normatif, reposant sur le sacré, et se manifestant de manière publique et officielle à travers une assemblée de fidèles, un clergé, une liturgie, des sacrements.

Hubert et Mauss (1902) s'appuient sur la même distinction : « la religion est associée à des activités publiques et solennelles, la magie à des activités privées et secrètes ; la première s'exprime pleinement dans le sacrifice, la seconde dans le maléfice (...) » (Augé 1982 : 28-29).

La frontière entre magie et religion reste cependant indécise. Hubert et Mauss admettent une même origine à l'une et à l'autre, en s'appuyant sur la notion de *mana*, qui fait de la magie une pensée cohérente pour ses adeptes, agissant comme un langage dont les éléments agissent les uns sur les autres du fait qu'ils sont mis en relation au travers de correspondances symboliques déterminées à la fois par des principes abstraits et des propriétés concrètes.

Suivant cette optique, la magie tirerait son efficacité de ce qu'elle s'appuie sur une sorte de langage, phénomène social par excellence (Lévi-Strauss 1974 : 64), supposant une continuité entre la logique des relations sociales et la logique de représentations, traduisant divers effets (*mana*, charme, sort, etc.).

Un autre courant de pensée, personnalisé par Lévy-Bruhl (1928), insistera davantage sur la dimension « sympathique » des rites « magico-religieux », qui impliquent toujours une participation de la personne, sur le plan affectif, propre à la ce qu'il a appelé la « mentalité prélogique » où dominent les émotions, au détriment de la raison.

De ce point de vue, l'efficacité de la magie viendrait moins d'une correspondance structurelle ou symbolique des représentations, que de « la puissance mobilisatrice du rite » (de Rosny 1992 : 31-32), impliquant l'adhésion entière du sujet et de son entourage. La force de cohésion du groupe et la démarche participative du sujet seraient essentiels à la pérennité de ces pratiques, plus ou moins occultes.

Isambert (1979) donne quant à lui une définition de l'efficacité symbolique qui tente de dépasser l'opposition entre religion et magie, d'une part, entre langage symbolique et participation, d'autre part.

L'efficacité symbolique, écrit-il, est « l'effet produit par une manipulation symbolique, phénomène social complexe, comprenant au minimum deux rôles, un rôle à dominante active consistant à fournir à autrui un système de représentations fortement intégré et un rôle à dominante passive, ou du moins réceptive, d'assimilation des représentations proposées. » (1979 : 84). Autrement dit, l'efficacité de tout rite ou sacrement, qu'il soit religieux ou magique, serait fonction d'une part du consensus créé autour des représentations, d'autre part du lien symbolique entre les représentations et les enjeux personnels ou collectifs engagés dans l'opération.

La magie se situerait donc à la fois sur le plan de la démarche inconsciente ou active, et le plan collectif, en tant qu'héritage culturel, structure inconsciente ou force collective. Elle tiendrait à la fois du sacré (ce qui est séparé, interdit et pur) et du profane (ce qui ne l'est pas).

Il ne fait guère de doute que les croyances et pratiques que l'on classe sous le terme de « magie » ou « sorcellerie » en Afrique sont l'expression de phénomènes religieux à la fois anciens et nouveaux. Si elles résultent d'un héritage ancestral, elles s'insèrent aujourd'hui dans des réalités sociales nouvelles : les vicissitudes de la vie urbaine, les pratiques de pouvoir (le mode de faire politique), le travail, l'éclatement des familles, etc. En Afrique, écrit P. Geschiere, « la sorcellerie est toujours le pendant de la parenté, mais c'est en même temps un discours qui intègre les nouvelles inégalités ; il sert à personnaliser ces inégalités effarantes, à les relier aux rapports familiaux, et ainsi à dynamiser la parenté » (1995 : 35).

## 2. A propos du wak au Burkina Faso

Au Burkina Faso, le terme de « wak » (ou wack) est apparu comme un néologisme dans les années 1980. Il désigne de manière plus ou moins précise tout un ensemble de rites et de manipulations occultes, pratiqués de manière individuelle ou sous la direction d'un « médium »<sup>1</sup>, qui ont pour but de s'attirer la chance dans les affaires, obtenir un poste de travail, se prémunir des accidents, éloigner la maladie ou le mauvais sort, résoudre des tensions familiales, éliminer un ennemi, séduire ou gagner la confiance d'autrui.

Ces pratiques sont généralement couplées ou précédées d'une séance de divination qui permet de déceler l'origine d'une agression occulte ou d'y parer, de trouver la solution à un problème concret ou le moyen de parvenir à la réalisation d'un souhait ou d'un projet.

Le recours au wak repose la plupart du temps sur une relation de confiance, une relation d'hôte, qui bien souvent dépasse les divisions ethniques<sup>2</sup>, mais suppose l'entraide et la réciprocité entre le « médium » et son « client ». En ce sens, la demande ne suscite pas forcément de grandes dépenses, mais le respect d'une convention (la discrétion, la fidélité) et d'une procédure à laquelle il ne faut pas déroger sous peine de voir les effets du wak aussitôt anéantis. On peut ainsi parler de liturgie<sup>3</sup> et de sacrements à propos du wak. La gestuelle, au moment de la consultation, le sacrifice et les actes à accomplir suivant un certain ordre pour parvenir à la réussite d'une opération sont d'une importance déterminante<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Présenté parfois comme un devin (*baaga* en *moore*), un guérisseur (*tiimsoaba*), un « féticheur » ou un « marabout ». Par ce dernier terme, on entend généralement une personne qui possède quelques connaissances de l'islam et qui est versée dans la science talismanique (cf. V. Monteil 1980 : 155 et suiv., Kuczynski 2002 : 13 et suiv.). Certains marabouts en Afrique de l'Ouest sont considérés comme des saints (Cheik Amadou Bamba ou Cheik Hamallah). D'autres n'ont de « marabout » que le nom et sont en fait des guérisseurs ou des devins ayant à leur actif quelques formules ou écritures coraniques qui servent de supports aux remèdes ou amulettes qu'ils fabriquent. Cf. Bastien (1988), Hamès (1993), Lory (1993), Soubeiga (1993).

<sup>2</sup> Au Burkina, certains groupes ethniques comme les *Yōyōse* ou les *Gourmantche* sont plus réputés que d'autres pour manier le wak et maîtriser les forces occultes qui l'accompagnent. En ce qui concerne les « marabouts », ce sont plutôt les *Yarse* ou les *Peuls*, traditionnellement musulmans, que l'on va consulter, indifféremment des propres origines ethniques du consultant.

<sup>3</sup> Au sens d'un « ensemble des règles fixant le déroulement des actes d'un culte ».

<sup>4</sup> Par exemple, l'emploi de la main gauche (qui suggère le monde de l'inversion et des génies), l'absorption répétée d'un liquide ou d'une poudre selon la prescription : prise à jeun, avant d'avoir parlé à quelqu'un, respect

Il semble évident que le wak, ses rites, son protocole ne surgissent pas de nulle part, mais prennent corps sur un fond religieux préexistant. Chez les *Moose*, les étapes principales de la vie étaient, et sont parfois encore, marquées par des rites, impliquant la divination et le sacrifice aux génies ou aux ancêtres (naissance, initiation, mariage, décès, etc.). Le pouvoir, la santé, les rapports sociaux ou familiaux, tout comme les activités de production s'appuient donc traditionnellement sur des sacrements réglés par ces intermédiaires entre le monde des esprits et la société des humains que sont les *tengsobadamba* (maîtres de la terre), *tiimsoabadamba* (guérisseurs), *bugbo* ou *bagba* (devins) (cf. Dim Delobsom 1934, Tiendrebeogo & Pageard 1974, Izard 1985).

Si l'on en croit les nombreux témoignages recueillis ces dernières années, la croyance aux génies ou au pouvoir des puissances occultes est encore partagée par une majorité de personnes au Burkina Faso, indifféremment du milieu socio-économique ou des origines ethniques. Mais le rapport à l'ésotérisme prend aujourd'hui de nouvelles formes, s'adaptant au contexte socio-économique, aux nouvelles relations de pouvoir, aux problèmes et attentes individuelles. Ainsi le wak apparaît comme une adaptation contemporaine, plus individualisée, libéré de son carcan ethnique, d'une certaine manière plus « démocratisée » des pratiques rituelles que l'on connaissait autrefois dans la région.

Dès lors, personne ne semble pouvoir y échapper : l'homme d'affaires qui veut prospérer dans les activités économiques, l'homme politique qui veut conserver son influence et se faire élire à l'Assemblée nationale, le père de famille qui veille sur sa progéniture, l'étudiant qui veut réussir ses examens, le chef de service qui veut se faire respecter, le fonctionnaire qui veut conserver son poste ou qui vise celui d'un collègue mieux placé, etc. Même celui qui n'y croit pas peut être l'objet de pressions familiales qui le contraignent, à un moment donné ou un autre de son existence, à faire appel au wak, sous peine de se voir sanctionné par le mauvais sort. Le wak s'impose donc comme un déterminant de la réussite économique et sociale, fonctionnant comme un discours normatif et un système solidaire dans la société actuelle. Il semble être devenu un mode d'accréditation, qui ne légitime pas forcément, mais qui permet d'expliquer les écarts de richesse et de pouvoir<sup>5</sup>, la santé et la maladie, la chance et la malchance, l'ordre et la criminalité. Dans le contexte d'une société prise en otage entre les politiques de développement et la crise économique, où les structures familiales et les valeurs traditionnelles volent en éclat, où l'arrogance des plus riches provoque le désarroi des plus pauvres, le wak se présente à la fois comme une planche de salut et comme un exutoire.

### 3. L'affaire « Saul de Tarse » : simple fait divers ou révélateur d'un malaise social ?

Durant le mois de février 2004, une série de meurtres rituels secoue l'agglomération urbaine de Ouagadougou, créant l'émoi dans la population. L'auteur des crimes, rapidement arrêté, est un jeune homme, nommé Saul de Tarse Traoré, issu de la petite bourgeoisie burkinabé. Il vient d'assassiner deux jeunes filles, avant de tenter d'en égorger une troisième qui peut heureusement s'échapper de justesse.

Au cours de l'enquête qui va mener à son procès, le parcours du jeune est dévoilé dans la presse locale. Après une brève scolarisation, Saul travaille comme guide de chasse dans le ranch de son père, un ancien policier à la retraite. Il est, comme on le dit au Burkina, un jeune « dans le mouvement », « sapé en hip-hop » : « il roulait en 4X4 et les finances suivaient le rythme »<sup>6</sup>. Mais on le connaît aussi pour s'adonner à une intense fréquentation des marabouts.

L'événement déclencheur de cette affaire semble être une brouille survenue en décembre 2003 entre lui et son père. Ce dernier ne veut plus le voir « à cause de sa maîtresse de nationalité togolaise »<sup>7</sup>

---

d'un code moral, répétition des vœux, imprégnation du corps, port sur soi d'un talisman dans des circonstances précises, etc.

<sup>5</sup> Le Président de la République, ses ministres, les députés de l'Assemblée nationale seraient ainsi les meilleurs « clients » des « wakmen » (cf. Journal du Jeudi N° 171).

<sup>6</sup> Bendré, 14 mars 2004

<sup>7</sup> Le Pays, 19 mars 2004

qui aurait pris les affaires paternelles en main et l'aurait écarté. A la suite de cela, Saul quitte le ranch familial (en province) et se rend à Ouagadougou.

Afin de se réconcilier avec son père, il va consulter un « grand marabout » nommée Sanda Diallo, résidant à Diapaga, petite ville du nord-est du Burkina. Le marabout se déclare toutefois impuissant face à la maîtresse togolaise du père, cette dernière ayant accompli dans son village natal les sacrifices nécessaires pour lui éviter tout malheur. Par contre, le marabout assure le jeune homme qu'il « pourrait le rendre fortuné pour lui-même, au lieu de compter sur son père »<sup>8</sup>. Pour ce faire, il lui fait boire un produit et lui signifie qu'il a besoin de sang de femme pour réussir « dans son travail »<sup>9</sup>.

Après l'ingurgitation de ce produit, Saul de Tarse serait devenu, selon ses propres termes, « comme un autre homme ». La première de ses victimes est sa propre copine, égorgée le 11 février 2004. Il récolte son sang dans un pot et prend la route de la province pour l'amener au « marabout ». Malheureusement, ce dernier lui fait comprendre que le sang amené est insuffisant et pas « assez bon »<sup>10</sup>.

Avant de se rendre en province, Saul consulte un autre marabout à Ouagadougou, nommé Boureima Balima, et lui confie la moto de sa victime afin qu'il la vende.

Le second assassinat a lieu le 23 février 2004. Il a pour but de récolter « un sang mieux conservé ». Il ne réussit pas à accomplir « son travail » jusqu'au bout, interrompu par les phares d'un véhicule. Effrayé, il prend la fuite avec la moto de sa victime qu'il confie au marabout Boureima Balima.

La série meurtrière est interrompue lorsqu'il s'apprête à commettre un troisième meurtre. La victime aurait aperçu un couteau dans son blouson et pris la fuite avant d'appeler à l'aide grâce à son téléphone portable.

Saul a également tenté de tuer son père et sa maîtresse togolaise, avec deux complices qui travaillaient au ranch familial.

Lors de son procès, Saul de Tarse a plaidé l'irresponsabilité et a affirmé « avoir agi sous l'emprise d'incantations et de décoctions »<sup>11</sup> du marabout Sanda Diallo. Toujours selon lui, ses actes « n'ont pas été prémédités et il agissait tout comme s'il avait été téléguidé et ne se rendait compte de ce qu'il faisait plus tard, après la commission de ses crimes. »<sup>12</sup> « Si je n'avais pas bu ce breuvage de Diallo Sanda, nous n'en serions pas là aujourd'hui »<sup>13</sup> soutiendra-t-il encore lors de son procès. Son avocat ajoute qu'« après 23 ans sans un seul crime, sans un seul délit, comment comprendre qu'en l'espace de deux semaines, Saul commette deux crimes ? Forcément, il était sous l'emprise maléfique des produits du marabout »<sup>14</sup>. Mais le marabout Sanda Diallo niera les faits bien que reconnaissant qu'il lui ait fait boire une décoction (que lui-même aurait préalablement goûtée).

Le 17 février 2005, Saul est finalement condamné à la peine de mort. Le marabout Boureima Balima, coupable de recel, écope d'un an ferme. Tous les autres prévenus sont acquittés.

Cette dérive criminelle d'un jeune homme de bonne famille et de confession chrétienne<sup>15</sup> qui veut retrouver sa place et son statut social est certes un fait divers exceptionnel. Il met toutefois en exergue un certain nombre d'éléments propres à une pratique courante.

Dans l'affaire Saul de Tarse, le mobile du crime est le retour en grâce du fils auprès de son père. Les meurtres commis paraissent cependant disproportionnés par rapport au but poursuivi. Qu'est-ce qui a poussé le jeune homme à de telles extrémités ? Pour l'avocat, c'est la potion du marabout qui aurait fait perdre raison à Saul de Tarse.

---

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> Idem

<sup>10</sup> Benré, 4 mars 2004

<sup>11</sup> San Finna, 21 au 27 février 2005

<sup>12</sup> Idem

<sup>13</sup> L'Hebdomadaire du Burkina, 25 février au 3 mars 2005

<sup>14</sup> L'Observateur Paalga, 17 février 2005

<sup>15</sup> Son prénom est lui-même porteur d'une grande signification symbolique, puisqu'il s'agit du nom hébraïque de Saint Paul.

Toutes les affaires de wak ne se terminent pas aussi dramatiquement. Mais quelque chose de la société actuelle se reflète dans ce fait divers : on y trouve une famille divisée, des relations complexes de parenté, la jalousie du fils et le conflit avec la maîtresse du père, la fascination de la richesse et du pouvoir, la petite délinquance urbaine, etc.

D'un côté, la magie du wak fait rêver et promet l'impossible. De l'autre, il se révèle comme le versant nocturne et obscur de la parenté et des rapports économiques. Miroir d'un monde chaotique, en plein bouleversement, il conduit, à travers la dimension sacrée qui le porte (l'amour du père, le sacrifice de la jeune fille, le sang réclamé par le marabout) à une dérive extrême, à la folie et la destruction.

#### 4. Les marabouts africains parmi nous : réenchantement ou mystification ?

La pratique du wak au Burkina Faso et la présence des marabouts africains en Suisse ou en France, dont on peut lire les petites annonces dans les journaux, ne se situent évidemment pas tout à fait sur le même plan.

A Ouagadougou, le recours au wak, bien que partiellement individualisé, s'appuie sur les liens de parenté, le réseau social et certaines croyances ancestrales (les génies, les puissances occultes). Bien que rejeté par le radicalisme religieux, chrétien ou musulman, ou encore par le discours moderniste d'une partie de l'élite intellectuelle, le wak reste en phase avec les représentations populaires qui ont cours dans la société contemporaine africaine, du petit commerçant au puissant homme d'affaire, et même jusqu'au président de la République. Entre bien et mal, ordre et transgression, le wak est porteur d'ambiguïté (l'affaire Saul de Tarse en est l'illustration). Mais il continue d'attirer de nombreux protagonistes de la vie économique et sociale. Ceux-ci pensent que la réussite d'un projet, le succès dans les affaires, le maintien de sa position sociale, la garantie d'une bonne santé passent par certains rites ou sacrifices qu'il faut exécuter régulièrement.

En Europe, les « marabouts » africains<sup>16</sup> s'inscrivent plus généralement dans l'offre du marché de l'ésotérisme (voyance, astrologie, numérologie, etc.). Ils répondent en cela à un certain attrait des Occidentaux pour la magie ou l'occultisme. En faisant de la publicité dans la presse ou dans les boîtes aux lettres, les « marabouts » tentent d'occuper une « niche », pour parler en terme de marketing, laissée libre par les autres protagonistes du marché. Leurs domaines de prédilection (si l'on en croit les petites annonces) sont les affaires sentimentales (les « retours d'affection »), l'impuissance sexuelle et les « désenvoûtements ». Ils se situent donc à mi-chemin entre la psychothérapie, la médecine alternative, la démonologie et la spiritualité. Les marabouts d'Europe ont par ailleurs tendance à « élargir » leur champ d'action, en intégrant des éléments culturels et religieux non proprement africains, en s'ouvrant au cosmopolitisme, aux philosophies orientales et à la mouvance new age (Kuczynski 2002 : 127 et suiv.)

Discrets, utilisant des pseudonymes et des numéros de téléphones cellulaires qui les rendent difficilement repérables, ils restent la plupart du temps en marge de l'officialité. Leur clientèle partage ce souci de discrétion si bien que c'est par l'intermédiaire des faits divers dans la presse et des affaires pénales qu'on en apprend le plus sur ce qui motivent les Européens à recourir à ces « mages noirs ». Ainsi, en octobre 2000, on découvrait qu'un ingénieur à la retraite, septuagénaire, donnait 280'000 francs suisses à un « marabout guinéen » pour qu'il fasse revenir sa petite amie, de 23 ans plus jeune que lui<sup>17</sup>. En 1996, deux frères restaurateurs ont perdu 625'000 francs dans une affaire de multiplication de billets de banque, pour avoir fait confiance à un soi-disant « mage »

<sup>16</sup> Ici encore, le terme de « marabouts », très négativement connoté, n'est pas forcément approprié et n'est d'ailleurs jamais utilisé par les « mages » africains dans les petites annonces. Ils préfèrent utiliser d'autres appellations, plus adaptées aux codes culturels européens, comme Professeur, Maître, Voyant, Médium ou simplement Monsieur. Quand aux ressortissants africains vivant en Suisse, ils rechignent à considérer les « marabouts » d'Europe comme des personnes dignes de confiance, détenant un don ou un pouvoir réel, préférant faire appel directement à ceux qu'ils connaissent dans leur pays d'origine.

<sup>17</sup> Tribune de Genève, 25 octobre 2000, p. 34.

camerounais<sup>18</sup>. En 2004, une jeune femme se fait soutirer plusieurs dizaines de milliers de francs par un jeune Africain de l'Ouest qui se fait passer pour un « marabout » et lui fait croire qu'il va résoudre ses problèmes sentimentaux. Elle accepte même de lui remettre ses sous-vêtements quand celui-ci lui affirme qu'ils sont « indispensables pour pratiquer la magie qui doit tout arranger ».<sup>19</sup>

Ces affaires laissent perplexes, même si les « marabouts » africains ne sont pas forcément des escrocs. Avant tout, ce sont des travailleurs immigrés, demandeurs d'emplois, qui ont quelques connaissances dans l'occultisme et qui trouvent, à travers la pratique du maraboutage, un moyen de gagner un peu d'argent en attendant de trouver un travail fixe. Ils prétendent souvent avoir au-dessus d'eux un maître ou un parent, généralement resté au pays et plus puissant qu'eux, auquel ils font appel pour les opérations difficiles ou délicates (Kuczynski 1987).

Ce qui interpelle plutôt, c'est la crédulité des clients. Si l'on s'en réfère aux études menées en France sur la clientèle européenne des marabouts, l'un des traits caractéristiques du client occidental semble être une certaine fragilité psychologique, un penchant pour l'ésotérisme au sens large, la croyance dans le diable et la magie noire (Borghino 1994). On ne retrouve pas obligatoirement ce trait dans les exemples évoqués ci-dessus. Il n'est apparemment pas nécessaire d'être attiré par les sciences occultes pour croire qu'un « mage » peut multiplier des billets de banque. Quelque chose d'autre, de plus vague et de plus profondément ancré dans les représentations occidentales de l'Afrique noire semble opéré, à un niveau inconscient, conduisant des gens comme tout le monde à croire dans les pouvoirs tout-puissants des « marabouts » africains.

Dès lors, quels sont les différences et les points communs entre le phénomène du wak au Burkina Faso et les affaires de maraboutage en Suisse ?

En ce qui concerne les différences, nous dirons qu'elles se situent principalement au niveau du contexte socioculturel. Au Burkina Faso, le recours au wak s'inscrit dans le prolongement de croyances et de pratiques ancestrales qui s'appuient sur les relations de parenté, les rapports de production et le mode de faire politique.

En Europe, les personnes qui font appel aux marabouts africains le font de manière plus individualisée, parce qu'elles supposent que les Africains, de part leur origine, leur culture, détiennent un pouvoir particulier que nous aurions perdu. En Occident, le mythe perdure d'une Afrique enracinée dans la spiritualité et la magie, avec sa face inverse : la sauvagerie et l'obscurantisme. C'est sur ce pouvoir mystérieux de l'Afrique de la puissance des esprits et de la connaissance ancestrale que se fonde le pouvoir des « marabouts ».

Le mythe d'une Afrique sauvage, proche de la nature, exubérante et magique, existe depuis Homère et Hérodote. Selon leurs écrits, on pouvait y rencontrer des Cyclopes, géants ne possédant qu'un seul œil mais doués d'une force exceptionnelle, des Ethiopiens Longues-Vie ou des Lixites dont on dit « qu'ils sont plus rapides à la courses que les chevaux » (Jacob 1991 : 10). Au XIXe siècle, Hegel reprend le mythe de l'Africain proche de la nature et versé dans la magie : « (...) l'Africain, comme être spirituel, s'arroge un pouvoir sur la nature, et c'est ce qui signifie un tel pouvoir magique. » (1965 : 253). Mais en même temps, ce qui le caractérise, c'est « l'absence de frein » : « Dans l'immense énergie de l'arbitraire qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique » (268-269).

L'Afrique apparaît ainsi comme l'univers du « tout possible » et par conséquent celui de l'immoralité, de l'inversion, le lieu par excellence du danger, de l'irrationalité, des génies et de la « sorcellerie ».

C'est la même idée que poursuit Lévy-Bruhl quand il traite des fonctions mentales dans les sociétés inférieures : « La mentalité prélogique et mystique, appréhendant partout entre les êtres des relations secrètes, des actions et des réactions à la fois extérieures et intimes, en un mot des participations, ne pense pouvoir agir sur la nature qu'en établissant ou en interrompant de semblables participations. » (1928 : 348).

<sup>18</sup> L'Hebdo 4 octobre 2001, pp. 83-84.

<sup>19</sup> 24 Heures, 16 septembre 2004, p. 27.

L'opposition sacré/profane se dilue ici dans les combinaisons complexes de la participation où les qualités se communiquent par contact ou par transfert, de la partie vers le tout ; les cheveux, la salive, l'image ou le prénom permettant d'agir directement, c'est-à-dire sans autre forme d'action ou de médiation, sur la personne visée (idem).

Léopold Senghor tombera à son tour dans le piège des stéréotypes quand il évoquera la négritude de l'homme noir : « On l'a dit souvent, le Nègre est l'homme de la nature. Il vit traditionnellement de la terre et avec la terre, dans et par le cosmos. C'est un sensuel, un être aux sens ouverts, sans intermédiaire entre le sujet et l'objet, sujet et objet à la fois. Il est d'abord sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs ; je dis tact avant d'être œil, comme le Blanc européen. Il sent plus qu'il ne voit : il se sent. C'est en lui-même, dans sa chair, qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant-objet. » (cité par S. Adotevi 1972 : 43-44).

Qui sait jusqu'où ces mythes se déploient et influencent encore de nos jours l'image que les Occidentaux ont de l'Afrique noire en particulier et des cultures exotiques en général ? Le primitivisme a longtemps propagé l'idée d'une relation plus proche de l'artiste « primitif » avec la magie, puisant sa force à la source même de la pensée créatrice et symbolique.

On en reste donc sur des idées bien ancrées. L'Afrique, ravagée par les guerres et les épidémies, se présente sous l'angle du désastre économique et du chaos politique, mais aussi comme le continent de la jeunesse, de la vie, de la créativité et de la spiritualité. C'est peut-être bien cette « relation de fascination-répulsion » qui fait d'elle le lieu de la « reviviscence et du renouveau » (Amselle 2005 : 67-71), que ce soit dans le domaine de l'art ou de la religion.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADOTEVI Stanislas  
1972 *Négritude et négrologues.* – Paris : Union Générale d'Édition
- AMSELLE Jean-Loup  
2005 « L'Afrique ». In : *Africa Remix.* Paris : Éditions du Centre Pompidou, pp. 67-71
- AUGÉ Marc  
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire.* - Paris : Hermann.
- 1982 *Génie du paganisme.* – Paris : Gallimard
- BASTIDE Roger  
1997 [1935] *Éléments de sociologie religieuse.* – Paris : Stock
- BASTIEN, Christine  
1988 *Folies, mythes et magie d'Afrique noire. Propos des guérisseurs du Mali.* – Paris : L'Harmattan.
- BORGHINO Béatrice  
1994 *Clientèle européenne pour marabout d'Afrique noire : du magico-religieux dans une société moderne.* – Paris : L'Harmattan
- DIM DELOBSOM Antoine  
1934 *Secrets des sorciers noirs.* – Paris : Emile Noury
- DURKHEIM Emile  
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* - Paris : Alcan
- GESCHIERE Peter  
1995 *Sorcellerie et politique - la viande des autres – en Afrique.* – Paris : Karthala

- HEGEL Georg W. Friedrich  
1965 [1955] *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la Philosophie de l'Histoire.*  
Traduction nouvelle par K. Papainoanou. Paris : Plon
- HUBERT Henri, MAUSS Marcel  
1902 « Esquisse d'une théorie générale de la magie. » In : Marcel Mauss,  
*Sociologie et anthropologie.* - Paris : PUF 1993 [1950]
- ISAMBERT François-André  
1979 *Rites et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique.* – Paris :  
Cerf
- IZARD Michel  
1985 *Gens du pouvoir, gens de la Terre.* – Cambridge : University Press
- JACOB Christian  
1991 « Aux confins de l'humanité : peuples et paysages africains dans le *Périple  
d'Hannon* ». In : *Cahiers d'Etudes africaines*, 121-122, XXXI-1-2, pp. 9-27
- JORION Paul et DELBOS, Geneviève  
1980 « La notion spontanée de magie dans le discours anthropologique ». In :  
*L'Homme*. janv.-mars, XX (I), pp. 91-103
- LEVI-STRAUSS Claude  
1974 [1958] *Anthropologie structurale.* – Paris : Plon
- LEVI-BRUHL Lucien  
1928 *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives.* – Paris : Alcan
- LORY Pierre  
1993 « Verbe coranique et magie en terre d'islam ». In : *Fétiches II. Puissances des  
objets, charme des mots.* Systèmes de pensée en Afrique noire N° 12
- KUCKZINSKI Liliane  
1987 « C'est secret et discret. Des marabouts africains à Paris ». In : J. Gutwirth et  
C. Pétonnet [dir], *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques.* Le regard de  
l'ethnologue 1. – Paris : CTHS, pp. 203-227
- 2002 *Les marabouts africains à Paris.* – Paris : CNRS
- MONTEIL Vincent  
1980 *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique.* – Paris : Seuil
- ROSNY Eric, de  
1992 *L'Afrique des guérisons.* – Paris : Karthala
- SOUBEIGA André  
1993 « Synchrétismes et pratiques thérapeutiques des marabouts au Burkina  
Faso ». In : *Sociologie Santé* N°9
- TIENDREBEOGO Yamba, PAGEARD Roger  
1974 « Génies de la nature en pays mossi : kîkirse, bombana et arbres hantés ». In : Notes et documents voltaïques 7 (4) (juillet-septembre). – Ouagadougou :  
CNRS