

Maria Teixeira

## **Sorcellerie et contre-sorcellerie : un réajustement permanent au monde** Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Maria Teixeira, « Sorcellerie et contre-sorcellerie : un réajustement permanent au monde », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://etudesafriaines.revues.org/9762>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales  
<http://etudesafriaines.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://etudesafriaines.revues.org/9762>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Cahiers d'Études africaines

Maria Teixeira

# Sorcellerie et contre-sorcellerie Un réajustement permanent au monde

Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal

En Afrique, sorcellerie et contre-sorcellerie forment un système d'explication du monde persistant et en perpétuelle adaptation. Les mutations rapides que connaissent les communautés urbaines et rurales du continent agissent sur des systèmes de représentation bien enracinés, mais dont les développements et les mises en acte prennent des formes variées. Pour comprendre et affronter les événements heureux ou malheureux les différentes sociétés poursuivent entre elles des échanges faits de collaborations, de solidarités, mais aussi de concurrences et de conflits.

Sur leur territoire d'origine, en Guinée-Bissau et dans les pays limitrophes, les Manjak sont agriculteurs. Souvent, la migration les conduit en ville pour y occuper des emplois, que ce soit en Afrique ou en Europe. Nombre de ces migrants restent solidaires de leurs parents restés en Guinée-Bissau. Ils ont rarement coupé les liens avec leurs origines, même si les retours ponctuels au pays dans leur famille ne sont pas sans poser des problèmes. En effet, ils se retrouvent alors face à ceux qui sont restés et peuvent être jaloux de leur départ vers des horizons où les conditions de vies sont supposées meilleures, et leurs parents peuvent considérer que ces derniers ne les aident pas autant qu'ils le pourraient. Les émigrés craignent d'autant plus la sorcellerie que les attaques occultes intrafamiliales par les parents maternels sont considérées comme étant les plus efficaces et les plus légitimes. Or, ils sont tenus de retourner au village pour perpétuer certains rituels, notamment vis-à-vis des ancêtres, et pour participer ou assister à d'autres comme les interrogations de morts ou les funérailles. Si parfois ils choisissent de revenir définitivement au village, dans d'autres cas, ils sont contraints à un retour prématuré car ils sont tenus de reprendre une charge rituelle.

Pour ceux qui restent au village en Guinée-Bissau le milieu urbain influe sur leur mode de vie et leurs représentations, non seulement par le retour ponctuel des émigrés, mais aussi car il existe une migration pendulaire des

Bissau-guinéens pour exercer des activités commerciales. Ils se déplacent occasionnellement ou temporairement pour recevoir des soins, poursuivre des études, accomplir des rituels ou afin de rendre visite à leur famille. Ces déplacements ne sont pas de simples voyages d'agrément ; ils consolident les réseaux parentaux. La société manjak a toujours eu des contacts avec les populations environnantes, et durant plusieurs siècles la présence portugaise a pesé sur le territoire. Bien entendu, ces contacts ont eu une influence sur l'organisation sociale, économique, politique et religieuse de cette société et la mondialisation accélère ce changement.

Si les missionnaires portugais sont présents depuis longtemps en Guinée-Bissau, leur action a eu un impact limité : la plupart des témoignages que nous avons recueillis relatent des conversions qui se sont produites lors d'un séjour loin du territoire ancestral au Sénégal, en Gambie, ou ailleurs dans le pays, alors que la personne se trouvait immergée dans un autre milieu socioculturel. Une moindre emprise parentale et la découverte d'autres confessions ont incité quelques-uns à franchir le pas vers la conversion. Cependant, la pratique reste souvent faible et la connaissance du dogme limité au point que certaines personnes se déclarent chrétiennes alors qu'elles n'ont pas été baptisées et/ou n'ont pas suivi de catéchisme. La fréquentation de l'Église du quartier de Tilène à Ziguinchor (capitale de la Casamance, Sénégal) où résident de nombreux Manjak, est importante. À l'heure des offices dominicaux, le lieu est bondé. Cela contraste fortement avec la faible fréquentation des offices célébrés à Canchungo (ville implantée en territoire manjak, Guinée-Bissau).

La conversion à l'islam est surtout le fait des Manjak originaires du royaume du Pelundo dont le roi s'est converti à cette religion. En milieu urbain au Sénégal ou en Guinée-Bissau, les quartiers habités par les populations « animistes » ou catholiques voient s'installer divers temples protestants, adventistes, évangélistes, néo-apostoliques, des assemblées de Dieu, des Témoins de Jéhovah. En nous rendant aux offices dans ces Églises, nous avons constaté le peu d'affluence malgré leur fort prosélytisme. Parmi les personnes qui ont choisi de se convertir à l'une des religions du Livre, la prière est une manière de se protéger de la sorcellerie et de la mettre à distance. Ces personnes ne remettent pas en question l'existence de la sorcellerie, mais tentent plutôt de s'en préserver. Mais s'ils pensent en être victimes, ils n'hésitent pas à se tourner vers les rites anti-sorciers, car en cas d'attaque, il n'existe pas de pardon.

Pour l'instant, la pratique de la religion manjak reste très majoritaire sur leur territoire en Guinée-Bissau, et si les autels qui organisaient la société tendent à périlcliter, à l'inverse les autels de lutte contre la sorcellerie, eux, se développent en nombre et leur présence s'étend géographiquement vers les autres pays limitrophes et en Europe au gré des déplacements des émigrés. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un nouveau culte contre-sorcier est apparu.

## Apparition, dissémination, multiplication et transformation des autels contre-sorciers

Les Manjak ont un discours sur l'origine du culte contre-sorcier de *kasara* (Teixeira 2001b) et les sources orales que j'ai recueillies sont étayées par les archives coloniales que j'ai consultées à Lisbonne et qui relatent l'apparition en 1898 d'un dieu blanc, dans la colonie portugaise de Guinée. En 1899, plusieurs lettres du gouverneur de Guinée António Herculano da Cunha au ministre de l'Outre-mer retracent la rencontre en territoire felup entre une divinité et une jeune fille. Cette dernière, partie chercher de l'eau, avait trouvé la source tarie. Sur le trajet du retour, elle rencontra une femme blanche aux longs cheveux blonds qui lui demanda de rebrousser chemin afin de plonger sa cruche dans la source boueuse. La fille s'exécuta et recueillit alors une eau pure. Une indication recueillie par Moustapha Diop (1984 : 15) chez des Manjak originaires de Calequisse, vient confirmer cette version. « Selon la tradition *ka-sara* se signalait de lui-même prenant la forme d'une femme toute enveloppée, au regard baissé, avec un visage irradié de lumière ». Par ailleurs, Eric Gabbie (1990) précise qu'à l'époque, le territoire souffrait de sécheresse. Pour Eve Crowley (1999), ce mouvement religieux serait apparu également à la suite de revers militaires subis par les populations de la région. À la lecture des archives, nous apprenons que la divinité annonça qu'elle avait réalisé cela pour montrer son pouvoir car elle était « dieu »<sup>1</sup>.

Elle envoya la jeune fille avertir les siens de son prochain retour. Peu après, elle retourna en territoire felup pour prêcher la paix et le travail, puis elle se rendit à Costa de Baixo (territoire manjak continental correspondant au royaume de Babok), dans les îles de Pecixe et de Jeta (territoire manjak insulaire) et arriva à Bissau (territoire pepel).

Le lieutenant Jayme Augusto Da Graça Falcão décrit, en 1899 sur l'île de Pecixe, un rituel qui présente les mêmes caractéristiques que celui de l'actuel *kasara*. Il s'organise autour d'un fagot de bois recouvert de tissu rouge et dans lequel d'après la population se trouve « l'âme de Dieu »<sup>2</sup>. Cet objet désigne les sorciers en allant les toucher<sup>3</sup> au cours de cérémonies. L'identification du sorcier était suivie de son élimination physique. D'après ce militaire, le rituel aurait provoqué d'innombrables « assassinats » parmi les populations mankañ, manjak, pepel, balant et felup. D'après Crowley (1999 : 611), ce culte n'a pas eu beaucoup de succès parmi les Balant qui ont jugé que l'entité invisible agissante tuait de manière beaucoup trop expéditive ceux qui étaient identifiés par elle comme étant des sorciers.

Une seconde lettre du gouverneur da Cunha offre une autre version de l'apparition de cette divinité. Afin d'apaiser Dieu, un patriarche musulman

1. Ma traduction : au masculin dans le manuscrit portugais.

2. Ma traduction littérale du manuscrit portugais.

3. Dans le texte, il n'est pas dit comment se déplaçait ce fagot.

de retour de La Mecque demanda à des responsables religieux de promouvoir la charité et la célébration de fêtes. Ces émissaires prêchèrent en Guinée-Bissau et en Casamance. Des Felup qui assistaient à ces festivités furent impressionnés par ce faste, et face à ce prosélytisme religieux, ils se sont déplacés à leur tour à travers le territoire pour prêcher la parole de leur dieu interdisant de faire couler le sang, préconisant la paix et le travail. Ils se répandirent de Barella à Safim, chez les populations felup, pepel, manjak et mankañ, lesquelles, vivaient depuis lors désarmées et en paix.

Ce nouveau dieu exhortait ceux qui possédaient beaucoup à partager avec ceux qui n'avaient rien (Dias de Carvalho 1944 : 85). Il est vrai que la réussite économique de quelques Manjak avait provoqué de nouvelles différenciations sociales aussi bien en Guinée-Bissau qu'au Sénégal. Wim M. J. van Binsbergen (1985) signale que depuis le xv<sup>e</sup> siècle, la circulation intercontinentale et l'empiétement du capitalisme avaient créé les conditions de l'émergence de ce culte. Les inégalités ont provoqué l'amointrissement des anciens équilibres communautaires, devenant ainsi un terreau favorable au développement de la sorcellerie.

Les déplacements de cette nouvelle divinité étaient destinés à éliminer la sorcellerie et, pour da Cunha (A.R.<sup>4</sup> 1899), les femmes étaient les adeptes les plus actives. La puissance de *kasara* est apparue à un moment critique d'émigration importante. Les villageois qui devaient recevoir le dieu blanc itinérant, rappelaient les émigrés sur le territoire car leur absence aurait été suspecte. En effet, les incursions de cette puissance en territoires felup, manjak, mankañ, et pepel étant ponctuées de découvertes et d'éliminations de sorciers, tout émigré qui ne rentrait pas dans son village pouvait être soupçonné de sorcellerie (Dias de Carvalho 1944 : 85).

Le mouvement religieux s'est développé de 1898 à 1899, date à laquelle la divinité sur le point de se rendre chez les Bijago disparut. Ensuite, d'après Dias de Carvalho (*ibid.* : 87) la population a attendu la réapparition de ce dieu blanc. Ce mouvement était suspect aux yeux de l'administration coloniale qui demanda que cessent les « tueries » et que ce dieu soit livré aux autorités (A.R. da Cunha lettres du 5 juin et du 2 septembre 1899).

Ensuite, *kasara* s'est propagé plus discrètement dans plusieurs sociétés du nord-ouest de la Guinée-Bissau. Les populations manjak se sont rendues auprès d'autels originels de *kasara* chez leurs voisins felup<sup>5</sup> ou babui<sup>6</sup> pour demander à la divinité de leur confier l'un de ses enfants afin de l'installer dans un nouvel autel dans leur village ou leur quartier. Ainsi, la puissance de *kasara* s'est stabilisée dans des autels en se diversifiant d'une population ou d'un royaume à l'autre au gré de ses succès et de ses réinterprétations.

4. Dans les Archives de référence, ensuite A.R.

5. Il s'agit ici des Felup de Boté aussi appelé Buati ou Caiupa par les Manjak.

6. Sg. Nabui (ce sont des populations baynunk ou cassanga). Ils habitent Cabuyana, aussi appelé Cobiana.

Ce culte a eu un grand succès chez les Manjak où les autels se sont multipliés. Aujourd'hui, *kasara* n'est plus itinérant, mais s'est fixé dans des autels collectifs de lutte contre la sorcellerie. À Babok, royaume où j'ai poursuivi mes recherches, ce culte a adopté les principales caractéristiques des autels manjak abritant des puissances invisibles domestiquées, les *ngëcay* (sg. *ucay*). *Kasara* est devenu un *ucay* parmi d'autres, mais présente la particularité de prendre possession de certaines officiantes clairvoyantes. Après l'indépendance de la Guinée-Bissau en 1974, beaucoup de Manjak émigrés au Sénégal se sont rendus chez les Babui afin de s'y procurer un *kasara* pour leur communauté car ce lieu leur était plus accessible que Boté.

À Babok, ce culte est dirigé par un homme et une femme mais à Ziguinchor au Sénégal par deux femmes. Les officiantes possédées sont toutes des femmes, mais les adeptes sont des deux sexes. Cependant, remarquons que dans le cadre de la migration, ce sont les adeptes de sexe féminin qui sont les plus zélées. Déjà, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les hommes étaient moins actifs, dans ce culte, que leurs compagnes.

Les Manjak partent chercher des autels de *kasara* quand ils constatent un accroissement du nombre de maladies ou de morts d'origine sorcière, la prégnance des problèmes d'alcoolisme ou de chômage, les difficultés scolaires des enfants, la concurrence dans le milieu professionnel. Les membres des communautés se mobilisent alors pour se prémunir contre ce qui est interprété comme de la sorcellerie. Que ce soit au Sénégal ou en Guinée-Bissau, l'autel de *kasara* une fois installé est au service de tout le village, ou en milieu urbain, de tout le quartier. Aujourd'hui, dans différents villages du royaume de Babok où j'ai enquêté, deux *isara* (pluriel de *kasara*) cohabitent, l'un dit « des vieux », plus ancien que le second qualifié « des jeunes ». Les deuxièmes autels ont dû être établis pour épauler les premiers dans leur lutte pour contenir les agressions sorcières perpétrées au sein des familles. Les Manjak ont tendance à accumuler les protections et les aides afin d'aider la principale et plus ancienne puissance de leur autel notamment lorsqu'elle devient moins efficace, car les divinités comme les humains vieillissent et se fatiguent. Une recrudescence du nombre d'événements malheureux signifie parfois que la divinité ne peut plus faire face aux agressions sorcières. Dans un même autel, plusieurs divinités peuvent coexister pour s'entraider.

Lorsque deux autels distincts sont installés dans une même communauté, pour tout rituel divinatoire, le patient s'adresse à l'un des deux sanctuaires. Cependant, pour accomplir les travaux thérapeutiques de lutte contre la sorcellerie qui s'en suivent, souvent les adeptes et les puissances invisibles des deux autels unissent leurs forces. Dans les sanctuaires de *kasara*, les adeptes et officiantes sont soutenues dans leurs actions rituelles par une autre catégorie de spécialistes de la lutte contre la sorcellerie, les *bapene*<sup>7</sup>, qui mobilisent alors la puissance de leur autel *bëpene* afin d'aider *kasara*.

7. Sg. *napene*.

Les femmes jouent un rôle primordial dans la lutte contre la sorcellerie non seulement en tant que possédées du *kasara*, mais aussi en tant que *bapene*, cette charge à Babok tend de plus en plus à se féminiser. Les femmes deviennent *bapene* après avoir été désignées par maladie ou infortune-élection. Les raisons retenues, pour expliquer qu'une majorité de femmes assure ces activités magico-religieuses, sont économiques : « Ce sont les femmes qui ont l'argent aujourd'hui » ; ou liées à leur engagement et à leur disponibilité : « elles s'occupent mieux des *ngëcay* que les hommes, elles ont plus de temps ». L'émigration des hommes en dehors de l'Afrique n'est pas évoquée, car il y a des émigrés qui rentrent au pays pour faire l'initiation au *bëpene*.

Il est difficile de savoir si dans le royaume de Babok la fonction de *napene* était autrefois interdite aux femmes comme c'est toujours le cas dans le royaume voisin de Calequisse. Ce qui paraît certain, c'est qu'auparavant, cette fonction était essentiellement assurée par les hommes. Ce changement est révélateur de la prise en charge par les femmes de certains problèmes sociaux que les hommes n'assurent plus. Pour accéder au statut de *napene*, toute personne élue devra subir une initiation avant d'être reconnue par ses pairs et d'hériter de l'autel de l'un de ses ancêtres défunts. Aujourd'hui, il y a une multiplication des *bapene* car des enfants provenant de ces autels originels sont transmis du vivant de l'officiant qui est en mesure de confier des enfants de son *bëpene* à plusieurs personnes.

Pour expliquer le nombre croissant de *bapene* et de leurs autels, les Manjak avancent :

— Des considérations économiques : « Les *ngëcay* tout comme les hommes ne veulent plus dépendre de leurs parents c'est pourquoi ils sont plus nombreux à vouloir travailler. » « C'est comme les gens, les *ngëcay* veulent plus. » « Ils ont faim. » « Les personnes aujourd'hui ont plus d'argent, donc elles ont les moyens d'accepter plus vite de devenir *napene*. » Effectivement l'initiation qui rend à même de remplir cette fonction entraîne des dépenses importantes.

— Des raisons démographiques : « Aujourd'hui il y a plus de naissances. »

— Des causes éthiques : « Aujourd'hui les personnes ne respectent plus. » L'éthique sorcière n'est plus respectée. Les sorciers ne se contentent plus d'attaquer leurs descendants du côté maternel. Ils volent des vies dans les autres familles, celles de concurrents dans les sphères professionnelles, amoureuses, sportives ou scolaires. Dans les représentations locales, les problèmes d'origine occulte sont en augmentation et se sont diversifiés. Il est donc indispensable que de nouveaux autels contre-sorciers soient installés. Pour une meilleure appréhension des règles sorcières, faisons un point sur la parenté et les représentations corporelles manjak puisque la sorcellerie s'agence au système de parenté et à la notion de personne. Ensuite nous analyserons les corps sorciers et contre-sorciers et leurs formes d'action.

## Parenté et droit sorcier

Dans les représentations locales, l'enfant appartient au matrilignage et pour l'inscrire dans la filiation paternelle, il faut que ses parents soient mariés. Cependant, il est fréquent que des couples cohabitent et enfantent sans avoir réalisé ce rituel et que la mort frappe l'un d'eux sans que le mariage soit accompli rituellement. Si une femme meurt, l'homme doit épouser sa compagne morte en même temps qu'il réalise ses funérailles. Les deux rituels, matrimonial et funéraire, sont opérés au même moment. Ici se mêlent et alternent dans une ambiance de malaise général danses et chants festifs ainsi que lamentations et danses d'affliction. Ensuite l'enfant sera reconnu par ses parents paternels. Cette inscription dans le patrilignage n'ouvre aucun droit sorcier sur l'enfant dont le corps appartiendra toujours au matrilignage. Je nomme droit sorcier, le droit pour une catégorie de parents d'agresser et de dévorer par anthropophagie symbolique un membre de sa parenté sans que des représailles en provenance d'une autre catégorie de parents soient possibles ou efficaces. Ici, nous sommes dans un système dont l'inflexion reste matrilinéaire bien que dans le royaume de Babok, ce système glisse vers la patrilinéarité.

Les Manjak distinguent les parents matrilatéraux des parents patrilatéraux. À la génération au-dessus d'*ego*<sup>8</sup> les ascendants en ligne directe et leurs germains, quel que soit leur sexe, sont des *Asin* du côté paternel et des *Anin* du côté maternel. Au sein des différentes générations, nous pouvons observer avec Floyd G. Lounsbury (1971) que, conformément à la règle de projection oblique, des termes de référence identiques sont employés pour certaines personnes : les grands-parents et les descendants de la grand-mère patrilatérale, pour les pères, les enfants de la sœur du père et les enfants de la fille de la sœur du père, pour les enfants, les enfants du frère de la mère, et les enfants du frère de la grand-mère matrilatérale.

Conformément aux systèmes terminologiques *crow*, *ego* masculin ou féminin a des enfants du côté matrilatéral à sa génération, et à celle qui se trouve au-dessus de lui, tandis que du côté patrilatéral, des pères sont identifiés à sa génération et à celle qui se trouve en dessous de lui.

Une métaphore corporelle désigne le matrilignage ; il est appelé le « ventre ». Le « sein » est une autre métaphore qui classe les membres d'un groupe utérin incluant partiellement des descendants par les hommes. Il rassemble les frères et les sœurs ayant tété une même mère ainsi que leurs enfants. Une personne relève du « ventre » maternel et de deux « seins », celui de sa mère, et celui de son père. Dans une société matrilinéaire du Cameroun, les Père, Charles-Henry Pradelles de Latour (2005 : 219) présente le rattachement aux paternels et aux maternels en ayant « recours aux notions d'appartenance et d'inclusion empruntés à la théorie des ensembles.

8. « Individu de référence à partir duquel les relations de parenté sont définies » (BARRY *et al.* 2000 : 723).



Comme tout individu appartenant corporellement par ses “entrailles au clan” de sa mère est inclus symboliquement dans le clan de son père au titre d’“enfant de clan”, femmes et hommes sont divisés statutairement. En tant que sœur-mère une femme transmet à ses enfants l’appartenance à son clan et en tant qu’épouse-mère elle renvoie ses enfants aux représentations et aux valeurs du clan de son mari. En tant qu’oncle maternel un homme est garant de l’unité et de la continuité de son clan, et en tant que père il est chargé d’introduire ses enfants dans le jeu des échanges économiques et rituels de la communauté ». Ainsi pour l’auteur un enfant appartient au clan de sa mère et est inclus dans le clan de son père.

Chez les Manjak, les corps des enfants appartiennent aux maternels qui peuvent en disposer et les dévorer en sorcellerie. Cependant, lorsque les liens entre les membres d’un même « ventre » sont distants, ils annulent alors le droit maternel à l’anthropophagie. L’accès à cet endocannibalisme symbolique des parents par le « ventre » est limité à un segment du matrilignage. Les parents maternels les plus proches, c’est-à-dire la grand-mère et ses enfants, sont ceux qui ont le plus grand pouvoir anthropophage sur leurs descendants appartenant au « ventre ».

Dans le système terminologique manjak, *ego* féminin désigne par un seul terme filles, fils, nièces et neveux. *Ego* masculin, quant à lui, distingue ses filles et fils de ses neveux et nièces et parmi ces derniers ceux qui sont utérins des autres. Pour spécifier qu’un neveu est utérin, le terme « sein » est ajouté. Un *ego* masculin a des droits anthropophages dans la génération au-dessous de lui, sur ses neveux utérins (enfants de la sœur et enfants de la fille de la tante matrilatérale) car ils relèvent d’un même « sein », mais pas sur ses enfants, les enfants de son frère, ou les enfants du fils du frère de son père qu’il désigne d’un même terme : filles et fils. Un neveu qui ne relève pas de son « sein » comme l’enfant de la fille de l’oncle patrilatéral est également interdit.

Ce système terminologique reflète l’importance des neveux utérins pour un homme. Il est autorisé à les dévorer en sorcellerie. Ces neveux peuvent être appelés à veiller dans le cadre du lévirat sur les biens, les femmes et les enfants de leur oncle. De même un petit-neveu utérin peut en principe hériter de son grand-oncle maternel, d’ailleurs les enfants de celui-ci sont pour lui ses enfants bien qu’ils se trouvent à une génération au-dessus de lui. Donc, pour les hommes comme pour les femmes, le « ventre » est le groupe qui définit et délimite le droit sorcier.

Le patrilignage socialise l’enfant par le nom et par la transmission des champs qu’il travaillera, des bœufs qu’il élèvera et de la « grande maison » où est implanté l’autel des ancêtres. Les femmes hériteront du nom et peuvent bénéficier éventuellement de l’usufruit d’une parcelle de terrain paternel, elles hériteront de leur mère pagnes et ustensiles de cuisine. Ce patrilignage se segmente selon les déplacements et le surgissement de conflits, et chaque nouvelle lignée se rassemblera autour d’un nouvel autel des ancêtres dans la « grande maison » qui est l’unité rituelle paternelle

principale ; et ce, bien que l'idéologie de la société aille à l'encontre de ces divisions puisque chaque « maison » du patrilignage reste en principe attachée pour le culte des ancêtres à la « grande maison » où est implanté l'autel rassemblant tous les ancêtres paternels. Parfois à côté de ces pères figurent aussi, bien que plus rarement, des oncles utérins qui sont venus dans la « maison » pour hériter. Notons que parmi les Manjak, les enfants nés dans le cadre du lévirat sont considérés comme les enfants du défunt et non comme ceux de leur géniteur.

Si grâce à l'analyse de la terminologie de parenté et des métaphores corporelles nous avons pu mieux cerner les droits sorciers, une connaissance de la notion de personne nous permettra d'identifier ce qui est attaqué dans la victime.

### Composantes de la personne et actes de sorcellerie

Pour les Manjak, les substances qui ne disparaissent pas après la mort sont paternelles et celles qui se décomposent sont maternelles. Comme nous l'avons développé ailleurs (Teixeira 2004), ils considèrent que le sperme de l'homme dans le ventre de la femme fabrique les os, même si la mère y contribue dans une moindre mesure. La moelle, quant à elle, est une substance présentée comme maternelle, cependant le père participe aussi à sa constitution bien que de façon limitée. Cette moelle produit le sang d'où viennent la chair, le lait maternel, et le sperme. Pendant la gestation, le fœtus est nourri par le sang de la mère. La substance maternelle prend une part beaucoup plus importante que celle de l'homme dans la fabrication de l'enfant.

Mais pour que ces processus s'enclenchent, il faut tout d'abord qu'un *ulugum* s'introduise dans le ventre d'une femme. L'*ulugum* est un principe invisible partant du pays des morts pour s'incarner dans le monde des vivants, et ce terme désigne aussi un nouveau-né. Après le décès d'une personne, son *ulugum* est libéré afin qu'il puisse effectuer le trajet inverse vers le pays des morts. Plusieurs mois après, le défunt devient *nalugum*, ancêtre. Lorsqu'il est revenu dans un enfant et identifié nommément, il est désigné du terme *nawi*.

L'esprit se trouve dans la tête et enfin, venant de Dieu, le principe vital (*uwas*) est situé au niveau de la poitrine. Cependant il est intéressant de noter qu'un guérisseur<sup>9</sup> nous ait indiqué le foie. Il s'en est expliqué. Lorsqu'on dit d'une personne que son « *uwas* est chaud », cela signifie que la personne est en colère. Dans ce système d'explication, une personne en bonne santé est considérée comme humide. L'eau de ses poumons tombe sur le foie pour le rafraîchir et ainsi permettre à la personne de se calmer. Si une personne manque d'eau, le refroidissement prendra plus de temps et il sera

9. Nalo Gomis (village de Pëtab, royaume de Babok, Guinée-Bissau).

tout à fait inutile de tenter de la calmer. Il conviendra d'attendre que l'eau arrive jusqu'aux poumons puis s'écoule vers le foie. La colère est donc dépendante de l'humidité ou de la sécheresse de l'intérieur du corps. Dans cette société, les sorciers s'attaquent au *uwas* en le retirant du corps de leur victime, que ce principe soit situé dans la poitrine ou dans le foie.

S'attaquer au *uwas* d'une personne en dehors de sa famille par le « ventre » est considéré comme anormal, et les parents de la victime sont en droit de réclamer vengeance auprès d'une puissance invisible domestiquée dans un autel. Dans les représentations locales, il est fort probable qu'ils auront gain de cause. Si le sorcier a respecté les règles en vigueur aucunes représailles occultes ne pourront être intentées contre lui ou bien la vengeance s'accomplira difficilement.

Quand une personne est malade, les parents maternels s'accusent d'être les auteurs de ces maux par des auto-accusations de sorcellerie. Ces accusations ont une visée conjuratoire. Cette pratique courante permet de réaffirmer et de rappeler à tous que seuls les parents maternels ont le droit d'agresser en sorcellerie leurs descendants sans craindre de représailles. Les mères surtout affirment de façon ostentatoire manger leurs enfants et ainsi revendiquent leur droit sorcier de manière à effrayer les agresseurs « supposés » qui se sont attaqués à leurs enfants alors qu'ils ne sont pas autorisés à le faire. Elles deviennent une menace et dans leur fureur, elles n'hésiteront pas à demander que la mort s'abatte sur l'agresseur ou mieux encore sur tous les enfants de ce dernier afin qu'il souffre davantage. En effet, il n'était aucunement autorisé à prendre la progéniture d'autrui : c'est du vol. Pour opérer ces représailles, elles s'adresseront à un contre-sorcier qui ne se contentera pas de récupérer le principe vital de l'enfant, mais retournera très efficacement le maléfice vers la famille de l'agresseur.

Lors des affrontements, sorcellerie et contre-sorcellerie mobilisent des clairvoyants dotés de pouvoirs utilisés dans des sens différents. Cependant une dichotomie manichéenne entre sorciers maléfiques et contre-sorciers bénéfiques est peu pertinente. Les anti-sorciers sont des êtres sur lesquels plane toujours un soupçon quant à leur réelle clairvoyance et quant à l'utilisation qu'ils font de leurs pouvoirs occultes. Une personne reconnue par la société comme anti-sorcière peut être identifiée publiquement comme sorcière après sa mort. Être sorcier n'empêche pas d'être une personne qui fait de bonnes actions par ailleurs. Les êtres sont ambivalents tout comme les puissances invisibles.

Les officiant(e)s de la contre-sorcellerie révèlent rarement à un patient l'identité de son agresseur si ce dernier est encore en vie et ce afin de ne pas s'attirer de problèmes avec les instances judiciaires étatiques. Ne connaissant pas l'identité du sorcier agresseur, un malade ou le parent d'un défunt ne pourra pas se faire justice lui-même. Il lui sera révélé de quel côté de la parenté ou des alliés vient l'attaque ou si son origine est extérieure à la famille, ce qui se produit de plus en plus souvent notamment en milieu

urbain où la jalousie, l'envie, la cupidité, la concurrence scolaire et professionnelle sont particulièrement âpres. Il devra emprunter des voies occultes pour se venger. Les officiant(e)s proposent des solutions rituelles pour se protéger des nuisances sorcières ou les renvoyer vers les agresseurs. Nous sommes dans une configuration totalement différente de celle évoquée par Peter Geschiere (1995) au Cameroun où les témoignages des anti-sorciers sont écoutés et pris en compte par les instances judiciaires étatiques lorsqu'ils accusent les personnes en sorcellerie. Ici les contre-sorciers n'indiquent pas nommément la personne qui a agressé mais seulement, le cas échéant, son lignage afin de savoir si la contre-sorcellerie sera difficile ou non à mettre en œuvre. Si le « ventre » est l'agresseur, ce sera difficile, mais si l'attaque provient d'ailleurs, la réparation et la vengeance seront plus aisées.

Les personnes s'adressent à des spécialistes de la contre-sorcellerie au sein de leur communauté, mais aussi en dehors, n'étant pas toujours, à cette occasion, en adéquation avec leurs croyances religieuses ou leur appartenance communautaire. Marabouts, médecins, pasteurs, prêtres ou desservants d'autels contre-sorciers sont sollicités parallèlement, successivement ou alternativement. Inversement, des alliances regroupant des autels contre-sorciers de différentes populations s'unissent parfois temporairement pour lutter contre un événement sorcier affectant leur territoire commun, leur quartier ou leur ville. Au cours de ces rassemblements la concurrence entre officiants est mise de côté.

Voyons maintenant quelles sont les caractéristiques et les formes d'action dont sont capables les sorciers et les contre-sorciers.

### Les statuts des clairvoyants, des officiants et leurs actions

Les clairvoyants accèdent à une communication interpersonnelle avec les puissances invisibles<sup>10</sup>. Or ces entités ambivalentes sont toujours dangereuses puisqu'elles peuvent être utilisées positivement pour protéger et renvoyer la sorcellerie vers les agresseurs, mais aussi négativement pour attaquer des personnes innocentes. Ces puissances collaborent avec les humains sorciers ou contre-sorciers.

Le sorcier *nare kakut* est capable de se transformer en panthère, de se cacher sous terre, dans le ventre de certains poissons, ou dans celui d'une puissance invisible sauvage afin de ne pas être découvert par les puissances domestiquées envoyées à sa recherche pour arrêter ses maléfices. Les déplacements du sorcier sont nocturnes. Il s'envole par le toit, mais son enveloppe reste dans son lit. Ceci lui permet de s'incarner ailleurs dans le monde sauvage et occulte. Il appartient alors à la fois au domaine domestique villageois ou urbain et au domaine sauvage de la brousse, des eaux ou de

10. Pour une ethnographie de ces puissances et des rituels divinatoires et thérapeutiques, voir TEIXEIRA (2001a).

l'invisible, dans l'excès d'un corps centrifuge, conquérant, envahissant, se projetant vers autrui. Le *nare kakut* en tant que membre d'une association anthropophage absorbe par dévoration ses victimes à l'occasion des festins collectifs. La consommation de chair humaine endette les commensaux qui devront fournir à tour de rôle à l'association la chair humaine d'un membre de leur famille ou un membre de leur propre corps pour retarder le moment où il faudra livrer le *uwas* de l'un de ses propres enfants. Ce *uwas* sera transformé en porc avant consommation. Et comme nous le rappelle Wyatt MacGaffey (2000 : 73) en Afrique centrale « "to eat" is often used to denote access to power. The elephant is chief among animals because it eats more than others ». Manger, absorber, acquérir, accumuler, conquérir, envahir sont des comportements qui caractérisent le pouvoir sorcier.

En contrepartie, les possédées, *nalemp* ou *nayela* du culte collectif de *kasara* se déplacent la nuit ou plus rarement le jour, afin d'opérer des rituels de contre-sorcellerie, mais ces dernières ne quittent pas leur corps. En ce sens elles relèvent de la concentration extrême par addition, accumulation recevant dans leur corps les puissances invisibles thérapeutes. Elles sont le lieu de convergence de forces occultes et deviennent d'une certaine manière des corps centripètes possédés par des puissances invisibles, des forces contre-sorcières pour le bénéfice de la communauté. Les officiants livrent aux membres de l'association de la chair animale, tuée rituellement et non de la chair humaine. Si le *nare kakut* n'est jamais investi par une puissance invisible lorsqu'il opère un acte maléfique mais envahit autrui, inversement la *nalemp* est investie par une puissance mais n'envahit jamais l'autre.

La particularité du sorcier de type *natapar* est de détenir des substances maléfiques. Il les obtient auprès de puissances invisibles ou il les a déjà dans son propre corps de façon innée et il est alors contraint de les jeter sur autrui sinon, ces substances le font souffrir. Elles sont à la fois la souffrance du *natapar* et son pouvoir maléfique en provoquant des maux chez les autres. Certaines sont sèches et peu dangereuses, d'autres humides, plus pathogènes sont des reliefs de repas anthropophages ce qui signifie que ce type de sorcier est en même temps un *nare kakut* (sorcier anthropophage). Le but de ce lanceur de maléfices n'est pas de tuer. Il est contraint d'introduire ces substances dans le corps de ses victimes pour ne pas être lui-même malade en les gardant dans son corps. Habituellement le *natapar* les jette sur les passants, mais en cas d'urgence, s'il souffre trop et qu'il ne peut plus patienter, il arrive qu'il les lance sur toute personne qui se trouve à proximité, y compris des membres de sa famille.

Le contre-sorcier *napene* retire ces substances maléfiques du corps des malades, mais aussi des lieux, son propre corps devient temporairement le lieu de concentration d'une puissance thérapeute le protégeant lorsqu'il retire ces maléfices. Cet envahissement de son corps par la puissance de l'autel lui permet de ne pas être atteint par le maléfice de la substance retirée. Cette possession s'effectue sans qu'il y ait d'état de conscience

modifié. Il est également habilité à récupérer les principes vitaux subtilisés par les sorciers.

Si ces contre-sorciers parviennent à récupérer les principes vitaux des personnes retenues prisonnières par les sorciers et les puissances pathogènes avant leur transformation en porc en vue de leur dévoration, ils pourront rendre à la victime son principe de vie et donc la sauver. Le principe vital (*uwas*) réintègre le corps du patient et ainsi la personne malade recouvrera la santé dans un rite de contre-anthropophagie symbolique en réabsorbant son *uwas*. En effet, ce principe est récupéré par les devineresses-guérisseuses au pied ou en haut des arbres. Elles se saisissent d'une poignée de terre où elles ont localisé le principe et la versent dans une bouteille contenant de l'eau pour rafraîchir le *uwas* malade. Ensuite le patient boira le liquide terreux pour réintroduire son principe vital dans son corps. Le sorcier, lui, n'aura pas absorbé cette force là, mais une autre, car la libération d'un *uwas* nécessite des offrandes aux entités maléfiques impliquées.

Dans leurs actions, les sorciers de type *nakalam* sont des êtres méchants qui s'associent avec une ou plusieurs puissances invisibles. Ils commandent les méfaits souhaités aux entités sauvages, aux puissances domestiquées qu'ils détournent en trompant les prêtres qui les desservent ou en se rendant secrètement la nuit sur leur autel.

Le/la *namañã* ou *natul*, c'est-à-dire le/la prêtre/sse d'un autel de type *kasara*, lutte contre la sorcellerie même sans être doué de clairvoyance en présentant une requête à la puissance desservie. Dans le cadre de la migration, *kasara* avec son fonctionnement collectif peut expulser une puissance maléfique d'un endroit sans avoir à la raccompagner jusqu'au lieu où elle habite comme doit le faire tout *napene* qui effectue le voyage avec la puissance maléfique qu'il a attrapée afin de la relâcher ailleurs.

En effet, comme je l'ai observé dans un contexte urbain émigré sénégalais, à Ziguinchor, les adeptes se réunissent régulièrement le week-end dans le but de se déplacer nuitamment d'une maison à l'autre chez les différentes adeptes du culte afin de vérifier qu'une puissance maléfique en provenance des royaumes manjak ou d'ailleurs n'est pas cachée sur un arbre dans la cour de la demeure, ou sous un lit dans une pièce de la maison ou ailleurs dans l'enceinte de chaque habitation. Nul besoin d'une divination préalable ou d'un message spontané de la divinité pour que la communauté des possédés et des adeptes se mobilise, contrairement à ce qui se produit en Guinée-Bissau où ce n'est qu'après les révélations de la puissance de l'autel par la bouche d'une possédée que les adeptes se réunissent pour accomplir les rituels de désensorcellement. Notons que l'habitat urbain se prête plus facilement à ce genre de rondes nocturnes<sup>11</sup>, dans un même quartier, plusieurs demeures peuvent être visitées dans la soirée, contrairement à ce qui se passe en Guinée-Bissau, en milieu rural où les distances d'une maison à l'autre sont plus grandes.

11. Voir film de TEIXEIRA (2001c).

Des œufs et de l'alcool achetés avec l'argent des cotisations des membres du *kasara* de Ziguinchor permettra d'expulser les puissances maléfiques découvertes. À l'issue de ces rondes, il arrive que la communauté rentre sans avoir découvert de maléfices, mais parfois certains sont déjoués. Soit un objet maléfique est découvert et alors une *napene* se chargera de l'extraire de la maison et de s'en débarrasser, soit une puissance maléfique est découverte et la communauté de *kasara* l'expulsera de la maison, chaque adepte se plaçant de manière à former un couloir afin de canaliser la puissance malveillante qui doit s'y faufiler. Ainsi, les adeptes indiquent à la puissance la direction qu'elle doit prendre. Ensuite elles courent en poussant devant elles l'entité pathogène pour s'arrêter sur la route qui conduit en Guinée-Bissau. Là, les dernières paroles, qui indiqueront le lieu où cette puissance doit se rendre seront prononcées tout en dessinant sur le sol une barrière occulte. À l'aide de libations d'alcools et/ou d'autres boissons sucrées, un trait sera dessiné sur le goudron, traversant de part en part la route afin que l'entité ne puisse pas rebrousser chemin. Un œuf est posé sur le sol sur ce trait et au centre de la route afin d'apaiser l'entité pour qu'elle parte sans faire de problèmes. C'est ainsi que dans la migration, les adeptes de *kasara* « chassent le vent », autrement dit la puissance invisible pathogène, sans avoir à effectuer eux-mêmes le voyage.

En Guinée-Bissau, les membres du culte regroupent tous les Manjak du village ou de la ville. À Ziguinchor au Sénégal, les femmes adhèrent librement, quel que soit leur royaume de provenance en Guinée-Bissau. Les liens de parenté, de voisinage et d'amitié prévalent sur l'origine villageoise. Parmi la population émigrée, le caractère associatif de cette communauté d'adeptes surtout composée de femmes a permis la mise en place d'un réseau de solidarité et d'entraide dont les liens s'actualisent autour des activités anti-sorcières. Les rituels de lutte contre la sorcellerie se déroulent parfois dans des lieux éloignés et occasionnent des déplacements de plusieurs jours. La forme associative de *kasara* élargit des sphères d'activités de ces femmes qui partent en voyage entre elles, traversent les frontières en laissant temporairement derrière elles leur routine quotidienne pour se transformer en combattantes.

Les membres se rassemblent également pour festoyer et consommer les repas sacrificiels destinés à rémunérer la puissance du sanctuaire mandatée par un patient ou un client et ayant accompli son contrat. Elles chantent, dansent, discutent. Le sanctuaire de *kasara* est un espace de liberté, de parole et de mouvement, ainsi qu'un lieu de pouvoir essentiellement féminin, mais où les hommes sont les bienvenus.

Dans les premiers temps dans le *kasara* de Ziguinchor, l'atmosphère des réunions était festive et grivoise car la puissance était jeune et aimait s'amuser. Puis au début des années 1990 l'ambiance est devenue plus posée. Ce changement fut interprété comme la conséquence du mûrissement de la puissance dont le caractère s'était assagi. Cette interprétation cachait le

déclin de l'association qui souffrait d'un moindre intérêt de la part des adeptes. Les officiantes regrettaient cette désaffection car elle entraînait des dysfonctionnements dans la prévention de la sorcellerie. Les adeptes avaient tendance à ne réagir qu'une fois touchées par l'infortune. Nombre d'entre elles étaient d'ailleurs surtout occupées par leurs activités professionnelles et commerciales.

À partir de 1998, les membres se sont regroupés à nouveau régulièrement les fins de semaine, pour expulser les puissances maléfiques qui tourmentent les familles membres de l'association. Elles étaient beaucoup plus nombreuses lors de ces réunions. Le noyau de femmes particulièrement zélées qui se dégageait dans les années 1992-1993 était composé d'une vingtaine de personnes. En 1999-2000, j'ai pu en comptabiliser une quarantaine car en 1998-1999 il y avait des problèmes à Ziguinchor. Des mines antipersonnelles étaient enfouies en pleine ville, les habitants essayaient les tirs des indépendantistes casamançais et une épidémie de choléra était survenue. En Guinée-Bissau, à la même époque, la guerre sévissait. Ces derniers événements ont impulsé un nouveau dynamisme au culte de *kasara* qui a été capable de répondre au désarroi de la population manjak.

Ainsi, nous pouvons observer que cet agencement sorcier et contre-sorcier a permis l'émergence et le développement de nouveaux rituels dans le cadre de la migration. Nous avons pu suivre des rondes nocturnes spécifiques organisées par les femmes adeptes du *kasara* à Ziguinchor pour chasser les maléfices. À un pouvoir sorcier correspond un contre-pouvoir anti-sorcier créant ainsi un équilibre des forces en présence. Analysons maintenant cet équilibre.

### Corps, pouvoirs et oppositions des forces

Sorciers et contre-sorciers ne sont pas tous doués des mêmes capacités. Nous pouvons établir une lecture des corps en mouvement et de leurs pouvoirs. Toute personne supposée non clairvoyante peut collaborer avec les contre-sorciers, mais peut également être attirée par les forces sorcières. Une collaboration avec les contre-sorciers offre une position sociale légitime au non clairvoyant, tandis que l'illégitimité d'une collaboration avec les sorciers le plonge dans la clandestinité.

Observons les forces des uns et des autres. Le sorcier *nakalam* et l'officiant *namañã* ou *natul* possèdent souvent le don de double vue, mais pas toujours. Les forces du *napene* et du *natarpar* sont différentes. Le *napene* est possédé sans altération de conscience par une puissance qui lui permet de retirer les substances maléfiques des corps des personnes et des lieux, tandis que le *natarpar* a la capacité et/ou l'obligation innée d'introduire chez autrui ces mêmes substances. Le premier, en retirant l'objet maléfique, rend visible le mal et ainsi peut le soigner tandis que le second, en le lançant,



préserve son invisibilité et propage la maladie. Le premier retrouve les principes vitaux tandis que le sorcier les cache. Ces personnes créent les passages qui favorisent le franchissement des limites du visible et de l'invisible.

Les sorciers et des contre-sorciers s'organisent parfois en association. Le *nalemp* ou *nayela* (contre-sorcier) produit du visible en donnant à voir et à entendre de l'invisible par la possession avec altération de conscience, tandis que le *nare kakut* (sorcier anthropophage) poursuit le processus vers l'invisible par une projection de lui-même. Son corps est présent, mais lui, en tant que personne, n'est plus à l'intérieur de cette enveloppe. Le sorcier s'est envolé et se cache ailleurs.

Du côté contre-sorcier nous observons une concentration dans le corps de la personne d'une puissance domestiquée agissant vers la remise en ordre, la réparation. Sur le versant sorcier, il s'agit au contraire d'une projection maléfique vers autrui et d'un désinvestissement du corps humain allant vers le domaine sauvage. Le contre-sorcier montre, crée du visible et de la connaissance tandis que le sorcier cache, crée de l'invisible et du secret. La personne possédée livre son corps aux divinités pour sauver les personnes victimes de sorcellerie et s'oppose à la personnalité du sorcier envahissant partant à la conquête d'autres corps pour les occuper ou les dévorer.

Ce système permet aux mécaniques sorcières et contre-sorcières de fonctionner. Les forces en présence s'équilibrent, il ne s'agit pas ici d'anéantir le Mal, mais de le contenir car d'après les Manjak un monde sans Mal serait d'un grand ennui, chacun resterait chez soi et personne ne s'intéresserait à son voisin. Aussi, nous rejoindrons Alfred Adler (2006 : 21) sur la figure du roi sorcier en Afrique lorsqu'il rappelle « qu'ordre et désordre ne sont pas simplement des valeurs contraires qui seraient l'expression d'une hiérarchie déjà donnée et porteuse du sceau de la légitimité. Ce sont des résultantes de forces en mouvement, de forces qui interagissent et sont capables les unes comme les autres, les valeurs dominantes comme les antivaleurs, de détruire aussi bien que de créer ». Il s'agit bien aussi de cette idée chez les Manjak car, sans sorciers, pas de contre-sorciers et sans puissances maléfiques, pas de puissances bénéfiques, or tous ont un rôle à jouer dans le mouvement de l'existence, l'immobilité étant, ici, synonyme de non-existence.

### En perspective

Cet agencement sorcier et contre-sorcier s'est adapté aux problèmes contemporains et offre un système d'explication et de réparation du monde. La guerre bissau-guinéenne des années 1998-1999 a été prise en charge sur le territoire manjak de Babok par les officiants de la lutte contre la sorcellerie afin de préserver la vie des habitants du royaume qui n'avaient pas pu fuir le pays. De même dans les périodes de recrudescence des actions indépendantistes casamançaises au Sénégal, les contre-sorciers manjak ont accompli des rituels pour protéger le quartier de Tilène à Ziguinchor. Pour l'instant,

dans cette population, aucun système particulier qui permettrait d'apporter une explication aux problèmes politiques n'a été élaboré. La communauté se protège des conséquences possibles des conflits politiques et des luttes armées comme elle se protège de n'importe quelle autre menace sorcière.

Les instances contre-sorcières sont mobilisées pour protéger les personnes des conséquences de tels conflits par le traitement des lieux. David Eaton (2006 : 57) qui s'est intéressé à la manière dont les Congolais ont interprété les troubles et guerres civiles traversés par leur pays note également que « the nation itself could sometimes be understood, at least metaphorically, as vulnerable to such occult attack. Many Congolese at this time were saying that the country was sick ("le pays est malade") [...] ». Les Manjak emploient l'expression « la terre est chaude » lorsque la maladie et la mort menacent les habitants d'un territoire. Ainsi protéger les personnes passe non seulement par la protection de leur corps, mais aussi par la préservation de leur espace de vie, que ce soit le village, le royaume, le quartier, la ville ou un bâtiment précis comme ce fut le cas à l'hôpital de Ziguinchor. Une entente transcommunautaire a été scellée lorsqu'une mortalité anormalement élevée des femmes en couches a été constatée dans cet établissement sanitaire. Avec l'accord des médecins, des spécialistes de la contre-sorcellerie de différentes communautés se sont rassemblés pour extirper la sorcellerie de l'établissement. Nous trouvons là une continuité des systèmes de représentation qui s'adaptent et participent à un univers plus vaste que celui du village, de la famille et de l'« ethnie ». Habitations et commerces sont ainsi protégés et désensorcelés.

Les contre-sorciers aident également les personnes à réaliser leurs aspirations comme l'obtention d'un visa pour l'Europe. Mais le départ vers l'étranger ne met pas les personnes à l'abri des attaques sorcières puisque les puissances invisibles se cachent sous les chemises des émigrés ou dans leur valise pour se rendre en Europe lorsqu'elles ne sont pas capables de voler elles-mêmes jusque-là. Quand la personne « véhicule » saluera la victime qui doit être ensorcelée et prononcera son nom, la puissance pathogène identifiera qui elle doit attaquer. L'accès des émigrés à d'autres technologies ne remet pas en cause l'action des sorciers sur eux, contrairement à ce qui se passe au Ghana où Jane Parish (2000) nous montre que dans les représentations locales, les sorciers ne connaissant pas la technologie à l'œuvre pour faire fonctionner les cartes de crédit, ne peuvent pas attaquer leur contenu et donc leurs détenteurs. La technologie n'est pas un obstacle pour les Manjak, leur système fonctionne dans tous les cas. Ainsi, les officiants et officiantes de *kasara*, bien que souvent illettrés, agissent sur l'impact de toute lettre, que ce soit une candidature à un emploi ou une démarche administrative, en faisant séjourner ces documents dans l'autel de *kasara* avant leur expédition par la poste.

Cependant, le savoir acquis par la scolarisation devient une donnée de plus en plus importante dans la réussite sociale, au point que certains sorciers s'attaquent aux capacités des élèves afin qu'ils échouent et « retournent

cultiver la terre avec leurs parents ». Ce pouvoir lié à la connaissance ne motive cependant pas de nouveaux rituels centrés sur les étudiants, comme au Botswana où sont opérés des sacrifices humains d'étudiants, qui en tant que symboles de jeunesse, de vigueur, d'intelligence et de potentiel de réussite sont supposés apporter au sacrificateur plus de pouvoir (Burke 2000).

Peu de variantes ou d'innovations dans le système général sorcier et contre-sorcier ont permis aux Manjak de continuer à expliquer de manière opérante l'infortune et d'agir dessus pour la contenir. L'application de ce système d'explication dans de nouveaux domaines s'est accomplie parallèlement à la continuation des activités plus anciennes des contre-sorciers, comme la protection des récoltes et la préservation de la santé. Ce système ancien ne cesse pas de s'adapter progressivement sans grands bouleversements et de répondre ainsi aux défis et aux problèmes contemporains.

*Inserm, Unité 822, Université Paris-Sud 11.*

## BIBLIOGRAPHIE

ADLER, A.

2006 *Roi sorcier, mère sorcière : parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire : structures et fêlures*, Paris, Le Félin (« Les marches du temps »).

BARRY, L. *et al.*

2000 « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, 154-155 : 721-732.

VAN BINSBERGEN, W. M.-J.

1985 « Socio-ritual Structures and Modern Migration among the Manjak of Guinea-Bissau : Ideological Reproduction in a Context of Peripheral Capitalism », *Antropologische Vernennungen*, 2 : 11-43.

BURKE, C.

2000 « They Cut Segametsi into Parts : Ritual Murder, Youth, and the Politics of Knowledge in Botswana », *Anthropological Quarterly*, 73 (4) : 204-214.

CROWLEY, L.-E.

1999 *Contracts with the Spirits : Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*, Ann Arbor, UMI.

DIAS DE CARVALHO, H. A.

1944 *Guiné : apontamentos inéditos*, Lisboa, Agência Geral das Colonias.

DIOP, M.

1984 « Rites de passage et système religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau) », *Notes Africaines*, 181 : 9-16.

EATON, D.

2006 « Diagnosing the Crisis in the Republic of Congo », *Africa*, 76 (1) : 44-69.

GABBLE, E. E.

1990 *Modern Manjaco : the Ethos of Power in a West African Society*, A dissertation presented to the graduate faculty of the University of Virginia in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy.

GESCHIERE, P.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*, Paris, Karthala (« Les Afriques »).

LOUNSBURY, F. G.

1971 « Études formelles des terminologies de parenté Crow et Omaha », in P. RICHARD & R. JAULIN (dir.), *Anthropologie et calcul*, Paris, Union générale d'éditions (« 10/18 ») : 60-125.

MACGAFFEY, W.

2000 « Aesthetics and Politics of Violence in Central Africa », *Journal of African Cultural Studies*, 13 (1) : 63-75.

PARISH, J.

2000 « From the Body to the Wallet : Conceptualizing Akan Witchcraft at Home and Abroad », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (3) : 487-500.

PRADELLES DE LATOUR, C.-H.

2005 *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire : le gèrem des Père (Cameroun)*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

TEIXEIRA, M.

2001a *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, Paris, L'Harmattan (« Connaissance des Hommes »).

2001b « Origines et transformations d'un culte de possession chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal », in M.-C. DUPRÉ (dir.), *Familiarité avec les dieux : transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal (« Collection Anthropologie ») : 223-248. Un CDrom réalisé par Laurence Pourchez est inclus. Les séquences de possession filmées et présentées par Maria Teixeira ont été recueillies entre 1999 et 2000.

2001c « Adeptes de *kasara* : rondes nocturnes », Film, Sénégal, Ziguinchor, novembre 1999, 21 mn 50 s, CNRS-MNHN-SMM n° 0408/SN.

2004 « Circulation des fluides et transformation des êtres. Les Manjak de Guinée-Bissau », in F. HÉRITIER & M. XANTHAKOU (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob : 187-203.

ARCHIVES DE RÉFÉRENCE  
ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

DA CUNHA, À. H.

7 de Março de 1899, *Trata da aparição em diversos pontos da Provincia de um individuo intitulado-se deus*, Palacio do Governo da Guiné em Bolama, Governo da Provincia da Guiné Portugueza, Arquivos históricos ultramarinos (non publié), Lisbonne, Portugal.

5 de Junho de 1899, *Sobre a occupação de Intim e recomanda o capitão Joaquim António Pereira que muito concorreu para a realisação da mesma*, Palacio do Governo da Guiné em Bolama, Governo da Provincia da Guiné Portugueza, Arquivos históricos ultramarinos (non publié), Lisbonne, Portugal.

7 de Junho de 1899, *Relatando o apparecimento do deus gentilico, atrocidades por elle praticadas, que actualmente cessaram e expondo o que se considera indispensavel fazer para obstar a renovação das mesmas e a civilisação dos povos da ilha de Bissau*, Palacio do Governo da Guiné em Bolama, Governo da Provincia da Guiné Portugueza, Arquivos históricos ultramarinos (non publié), Lisbonne, Portugal.

2 de Setembro de 1899, *Da conhecimento das relações com os povos indigenas d'esta provincia*, Palacio do Governo da Guiné em Bolama, Governo da Provincia da Guiné Portugueza, Arquivos históricos ultramarinos (non publié), Lisbonne, Portugal.

FALCÃO, DA GRACA, J. A.

7 de Novembro de 1899, *Remette copia do relatório do alferes Falcão sobre a sua viagem à ilha de Pissis*, (Copia de : DE SANT'ANNA LEISE, F. A.), Secretaria do Governo da Guiné em Bolama, Governo da Provincia da Guiné Portugueza, Arquivos históricos ultramarinos (non publié), Lisbonne, Portugal.

RÉSUMÉ

Les Manjak, qu'ils soient dans leurs royaumes d'origine en Guinée-Bissau, en milieu migrant au Sénégal ou en Europe, ont un système d'explication de l'infortune au sein duquel s'affrontent ou collaborent différents sorciers, contre-sorciers et puissances invisibles. Le *bèpene* est un autel de lutte contre la sorcellerie organisé en confrérie et très ancien, tandis que le *kasara* est un culte collectif apparu il y a environ un siècle. Aujourd'hui, ces deux instances s'entraident et se complètent pour lutter contre la sorcellerie, qu'elle soit intrafamiliale, entre Manjak ou bien extérieure à la communauté. Ce système ne cesse de se renforcer et de se développer par la multiplication de nouveaux autels. Les forces en présence restent équilibrées et permettent à la société d'affronter les nouveaux types d'infortunes et d'attaques sorcières sans les éradiquer définitivement. En effet pour les Manjak, la vie sans le mal serait d'un grand ennui et n'aurait plus aucun sens. Quelle est l'éthique sorcière à l'œuvre dans cette société ? Quelles en sont les conséquences ? Telles sont les questions auxquelles cet article répond, en analysant la corporéité des sorciers, des anti-sorciers et leurs pouvoirs.

## ABSTRACT

*Witchcraft and Witchcraft-hunter: a Permanent Readjustment to the World. The Manjak from Guinea-Bissau and Senegal.* — In their original kingdoms in Guinea-Bissau, and through emigration in Senegal or in Europe, the Manjak, share a system of explanation of misfortune in which different witches, witches hunters and invisible entities are conflicting or collaborating. The *bèpene* is a very ancient shrine of fight against witchcraft which is organised in fraternities, while *kasara* is a collective cult which appeared about a century ago. Currently, these two authorities help and complement each other in the fight against intra-familial, Manjak and non Manjak witchcraft. This system is permanently under a process of development and reinforcement through the onset of new shrines. These entities remain in a balanced equilibrium and allow society to confront new types of misfortunes and witchcraft, without eliminating them completely. Indeed, for the Manjak, life without evil would be very boring and wouldn't have any meaning. What is the witchcraft ethics working in this society? What are its consequences? These are the questions this article answers by analyzing the corporeity of witches, witches-hunters and their power.

*Mots-clés/Keywords:* Manjak, autel, *bèpene*, composantes de la personne, corps, culte, droit sorcier, *kasara*, contre-sorcellerie/Manjak, shrine, *bèpene*, component of the person, body, cult, witchery right, *kasara*, witchcraft hunters.