Document généré le 13 juil. 2025 01:54

Anthropologie et Sociétés

Marge, marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre

René Devisch

Volume 10, numéro 2, 1986

Les dynamiques à la marge

URI : https://id.erudit.org/iderudit/006353ar
DOI : https://doi.org/10.7202/006353ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Devisch, R. (1986). Marge, marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre. *Anthropologie et Sociétés*, *10*(2), 117–137. https://doi.org/10.7202/006353ar

Résumé de l'article

Marge, marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka du Zaïre

Les phénomènes et processus de marginalisation nous renvoient à la valeur bifocale de la marge, à sa capacité de séparer ou de relier le dedans et le dehors. La marge qui enferme et sépare peut être aussi un lieu ou un principe d'attrait, de conjonction, de transmission et de découverte de ce qui est de l'autre côté, autrement dit un principe liminal d'ouverture, d'éveil, de passage à l'altérité. Dans la culture yaka du Zaïre, les pratiques de sorcellerie, ses discours et ses procédures évoquent une anti-société, une situation d'inversion par rapport au social et à la norme, devant contribuer, par la négative, à l'intégration de la norme. En outre, la sorcellerie, et encore davantage son anti-pôle, la divination médiumnique, apparaissent diversement comme des pratiques symboliques liminales. C'est comme si par une transgression ou une intrusion extrême- par la voie du flair ou de la clairvoyance, par exemple -, le sorcier et le devin cherchaient à explorer les vertus de « la marge » et à y capter ou manipuler des surplus de signifiants et d'énergie.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval,

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

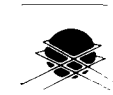
https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

MARGE, MARGINALISATION ET LIMINALITÉ: le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre



René Devisch

La problématique de la marge

Les phénomènes et processus de marginalisation nous renvoient à la problématique de la marge, de la frontière, de la division. La marge rigide, se clôturant elle-même, sert surtout à diviser, séparer ou discriminer, exclure ou enfermer. La marge peut aussi se trouver transgressée de deux façons, qu'elle soit sujette à intrusion, à mixture ou ambiguïté, ou soit qu'elle devienne un point d'attrait, de passage ou de rencontre, voire de (re-)émergence. C'est dire que la marge n'a pas seulement une capacité séparatrice, disjonctive : elle peut être aussi un lieu ou un principe de conjonction, de transmission et de découverte de ce qui est de l'autre côté, autrement dit un principe liminal d'ouverture, d'éveil, de passage à l'altérité.

Dans la société rurale des Yaka du Zaïre[1], – qui combinent une filiation patrilinéaire du nom et des privilèges politiques au sein du patrilignage avec une descendance (une transmission de la vie physique) comptée de façon privilégiée en ligne utérine –, les pratiques et les discours de sorcellerie, conjointement avec les procédures d'accusation, d'exorcisme et divination, s'articulent par rapport à « une marge ». La marge prend les formes multiples des divisions sociales, des normes de conduite, de l'ordre cosmologi-

[1] Les Yaka, dans leur milieu rural et coutumier du Kwaango, dans la région de Bandundu, sont environ au nombre de 300 000. C'est là, au Kwaango du nord, dans le groupement taanda, à quelque 450 km au sud-est de Kinshasa que, de janvier 1972 à octobre 1974, a été recueilli par observation participante le matériau dont il est question ici. La recherche sur le terrain a été facilitée grâce à des bourses d'études de « L'Institut pour la recherche scientifique en Afrique centrale », ainsi que du « Belgisch nationaal fonds voor wetenschappelijk onderzoek ».

Les données que nous avons recueillies en matière de sorcellerie confirment dans le détail les observations publiées récemment par L. De Beir (1975). Il s'est livré à ces observations de 1938 à 1945 dans la chefferie de N-nene qui recoupe une partie du groupement taanda. Notre trop brève expérience, en 1936, auprès de la large population Yaka à Kingston, ne nous permettrait que des comparaisons par trop hâtives. L'analyse de la divination médiumnique est basée sur des études antérieures relatives à la divination en Afrique centrale, et en particulier chez les Yaka du nord (Devisch 1978a, b; 1985a; 1986; Devisch & Vervaeck 1985). Je sais gré à Mr Mbonyinkebe Sebahire – dont les études portent sur les Yaka de Kinshasa – pour ses remarques judicieuses.

que[2]. On y retrouve la marge sous les modalités mentionnées de conjonction et/ou de disjonction. Les pratiques de sorcellerie, ses discours et ses procédures forment donc un champ privilégié pour l'étude de la « marginalisation », ou à vrai dire pour l'étude de la dynamique de la marge, en tant qu'elle fonctionne au service de l'idéologie et du pouvoir, aussi bien que sous ses aspects de liminalité créatrice.

Au regard sociologique enclin au fonctionnalisme, la sorcellerie et les pratiques d'exorcisme, avec leurs enjeux d'intrusion, d'agression, de protestation, d'accusation ou de purification, sont un reflet et un instrument du contrôle social et des divisions sociales, c'est-à-dire des relations d'inclusion ou d'exclusion – marginalisation existant dans la société. Le corps humain et en particulier ses *frontières* poreuses et ses *transactions « orificielles »* (orales, olfactives, génitales et anales) offrent un miroir ou une scène et un modèle au service de cette attention portée aux frontières de l'ordre social et culturel (cosmologique). Au niveau sociétal prévaut la préoccupation en faveur de l'ordre, avec ses divisions et frontières intangibles, fixes. C'est par rapport aux marges de la norm-alité que des conduites et des personnages peuvent apparaître comme ambigus, aberrants, marginaux. L'inceste et le cannibalisme auxquels, selon l'imagination populaire, les sorciers s'adonneraient lors de leurs réunions nocturnes en forêt amènent à figurer symboliquement la fragilité de la vie sociale tout en situant cette destructivité en deçà des frontières du groupe. C'est du moins notre hypothèse, la figure du sorcier et les accusations de sorcellerie monopolisent dans le groupe presque toute la peur de la destruction, ainsi que la préoccupation au sujet de la marge norm-ale entre individus. Ainsi le groupe s'abstient de rejeter des catégories entières en marge de la société. Contrairement aux croyances sexistes en la sorcellerie dans nombre d'autres sociétés africaines (Gluckman 1965: 223 sv.), la femme Yaka ne figure pas davantage que l'homme comme une image du mal. Le sorcier n'y est jamais un rôle ou un personnage marginalisé. Par contre, le discours de la sorcellerie dépeint une anti-société, une situation d'inversion par rapport au social et à la norme. Dans ce cadre la notion de sorcellerie réfère principalement à un anti-modèle devant contribuer, par la négative, à l'intégration de la norme. Ne retenant d'une conduite, d'une institution ou d'une chose, que ses caractéristiques répulsives, un tel modèle aide, en effet, à légitimer les caractéristiques opposées, considérées par un groupe comme plus conformes à ses intérêts.

Comme topique de recherche, la notion de sorcellerie pose des problèmes particuliers. C'est pour avoir privilégié de manière trop exclusive les domaines et les conduites concrètes d'agression, de défense ou d'accusation de sorcellerie, – tant les pratiques étiologiques et rituelles se rapportant à la sorcellerie, que les effets sociaux de celle-ci, – que nombre d'études sont restées cantonnées dans une approche par trop fonctionnaliste. Ainsi que les caractérise E. Gillies (1976: xxvii), ces études sont de type micropolitique, avec leurs interprétations cathartique ou obstrétique, ou de type symptomatologique, interprétant les pratiques et accusations de sorcellerie comme un indice d'une société malade ou d'une crise morale entraînée par des changements sociaux, des conflits, des contradictions internes, etc. Dans le même courant d'études réapparaît périodiquement la perspective fonctionnaliste durkheimienne que toute société aspire sans cesse à un état de cohésion interne, à l'image de la présupposée unicité intégrée primordiale. N'est-ce pas par analogie avec cet état qui est situé dans le passé exemplaire de la société « primitive » soumise aux lois d'homogénéité et de solidarité mécanique,

---

2 Par ordre cosmologique ou monde naturel structuré, nous comprenons l'image (la *Weltanschauung*) qu'un groupe se fait de son environnement habité, de son univers, sous forme de cosmologie, de religion, de morale et d'aménagement de l'espace.

que M. Douglas (1970) « explique » les prétendus signes de clivage et de désordre comme étant des phénomènes d'usure, d'ambiguïté, de pollution « à la marge » ? N'est pas à sa place – et est donc polluant –, tout phénomène, toute conduite qui par certains caractères déborde les limites qui séparent entre elles les catégories de l'organisation sociale ou les catégories conceptuelles, c'est-à-dire qui participe à deux ou plusieurs catégories fixées par la culture. Dans cette perspective, tout ce qui n'est pas à sa place a un caractère « marginal » et polluant. Par rapport à l'ordre, le polluant a tort et tombe en deçà de la marge d'inclusion. Selon cette perspective, M. Douglas (1970: xxvi-xxix) considère le sorcier comme un « outsider », un infra-social, un déloyal mêlé à un complot interne ou externe.

M. Augé (1975: 85-115; 1976) et T.O. Beidelman (1970: 351-356) plaident pour une approche qui établirait le lien entre les configurations cognitives et les systèmes de classification, d'une part, et, de l'autre, les activités et pratiques pour lesquelles les sorciers, les victimes et le groupe agissent et évaluent tant les différentes personnes et leurs actes, que les conflits, les changements et les aléas de l'existence.

À la lumière de l'approche sémantique et praxéologique[3], la sorcellerie et surtout son anti-pôle, la divination médiumnique, apparaissent diversement comme des pratiques symboliques liminales. C'est comme si par une transgression extrême, le sorcier et le devin cherchaient à explorer les vertus de « la marge » et à y capter ou manipuler des surplus de signifiants et d'énergie. Le symbolisme corporel dans la transe et l'oracle du devin est l'opérateur de ce passage extrême : les *échanges sensoriels* (la parole, l'olfaction aiguë ou le flair, la vision aiguë ou la clairvoyance) s'offrent comme des métaphores de liminalité, c'est-à-dire de transgression extrême, de métamorphose et d'émergence créatrice de sens et d'énergie.

Ainsi, il est évident que, si elle doit être maintenue comme topique de recherche, la marginalisation tout comme le phénomène de la sorcellerie doivent disparaître du bagage d'approche du chercheur en tant que notions à contenu précis et universel, pour faire place aux catégories de pensée et d'action de la culture étudiée. Ce sont les notions de la marge et de la liminalité, ainsi que le symbolisme corporel qui, nous semble-t-il, qualifient différemment les divers versants de la sorcellerie et de l'exorcisme yaka, dont la logique *binaire* et *unidimensionnelle*, tant dualiste que duelle, contraste avec la logique *ternaire* et *hiérarchique* (Tcherkézoff 1983) dans la divination médiumnique.

⊡ La marge est génératrice à la fois de conjonction et de disjonction

Le domaine domestique restreint des époux et de leurs enfants est – à côté des pratiques thérapeutiques – le contexte *maternant* par excellence chez les Yaka. Dans ce domaine domestique jouent des relations qui se tissent à travers et par le corps physique : la dyade mère-enfant, la commensalité, le jeu d'attouchements et l'émotion partagée, le repos côte à côte et le contact olfactif et érotique. Il s'agit donc d'un genre de relations de coprésence comme entre égaux, de relations horizontales et quasi-fusionnelles. Elles se jouent à l'intérieur des limites de la maison et de la cour dont le confinement est scrupuleusement surveillé. Ces relations privilégient la dimension spatiale d'in-

---

[3] L'approche sémantique adoptée trouve sa source dans la préoccupation sémantique fondamentale de la culture yaka (Devisch 1984). Elle combine en outre des perspectives dérivées de la phénoménologie de Merleau-Ponty, du structuralisme lévi-straussien, ainsi que de la praxéologie de Bourdieu (1980).

tégration, de rapprochement, de resserrement. Les interdits sexuels et les prescriptions matrimoniales – visant en premier lieu la femme –, de pair avec les interdits alimentaires transmis en ligne utérine, contribuent à différencier nettement entre eux les espaces domestiques et à sauvegarder l'intimité conjugale dans cette société patrilinéaire et patrivirilocale. La frontière du corps physique, maternel ou materné, et le passage des orifices du corps, – en particulier lors du repas et de l'intimité conjugale – servent de modèle et de source symbolique aux divisions entre les groupes domestiques et aux catégories classificatoires dedans/dehors, intact/violé, privé/public, pur/impur.

Face à cette expérience symbiotique dans le milieu maternant, le thème du cannibalisme et de l'inceste permet, nous semble-t-il, à l'imagination populaire en quelque sorte de penser conjointement la séparation et l'union, la différence et l'intégration, c'est-à-dire de concevoir la capacité de la marge de séparer et de relier simultanément entre eux les niveaux de l'individu, de sa cellule familiale, des cellules familiales voisines ou apparentées, de la société locale. Les associations (inter)villageoises de sorciers qui, aux dires des gens, se réunissent, de préférence la nuit et en forêt ou en brousse, et s'y adonnent voluptueusement à l'inceste avec leur victime destinée au festin anthropophagique, sont comme une image inversée des relations alimentaires et corporelles quasi-fusionnelles avec et par la mère. Par l'inversion et la projection en deçà de l'espace familial et social, une telle image est un effort pour figurer symboliquement une coprésence qui se forme en deçà de la parole : cette image permet de concevoir ces relations de coprésence de type maternant, où l'oral et l'intimité physique fusionnelle prédominent sous le double registre positif et négatif, de ce qui est (cf. union) et de ce qui n'est pas tout en fondant la possibilité de ce qui est (cf. la différenciation grâce au non-inceste et au non-cannibalisme). La vie familiale étouffe s'il n'y a que fusion sans écart : tout en partageant le repas et l'intimité du lit, le parent et l'enfant, le frère et la sœur se voient interdit de se partager les corps (le corps de la mère ?), sexuellement et comme nourriture.

Comme nous le montrerons, c'est particulièrement l'expérience frontalière génitale de la différence des sexes, et la séquence irréversible du processus de la transmission de la vie (pénétration, réception du semen et éclosion d'un embryon de vie humaine) qui passe pour légitimer en partie la di-vision ou double vision de l'ordre social et cosmologique, c'est-à-dire la di-vision sexuelle et hiérarchique des rôles, des tâches, des lieux, des objets. Les accusations et pratiques de sorcellerie en ligne agnatique et entre époux s'inscrivent dans cette vision et préoccupation sexiste de la norm-alité.

◇ Symbolisme du corps

Des évidences linguistiques, ainsi que l'observation de conduites quotidiennes et de gestes thérapeutiques montrent que les Yaka envisagent le corps humain, physique (délimité) et relationnel, sous un double registre (Devisch 1984, 1985b, c). Le corps humain est une source et un lieu de symbolisation de la marge et de sa transgression. En termes *phénoménologiques*, l'idée de la double nature de la marge, les Yaka la dérivent du corps vécu, de *l'expérience de la double nature du corps*. Sous l'angle de ses aspects spatiaux et temporels les Yaka considèrent le corps à la fois comme *délimité* par l'enveloppe charnelle (*nitu*) et comme lieu et source d'*échange* avec l'extérieur et avec les autres, échange qui est à la base de l'identité individuelle et sociale (*muutu*) (Devisch 1983, 1985b). Le corps nous délimite par notre peau physique et « sociale » (celle-ci étant constituée p.e. par l'habillement, la décoration, le sentiment de pudeur,

etc.). Il nous offre une étendue propre dans l'espace et aussi dans le temps étant donné que le corps naît, se développe et meurt. En même temps, le corps est le moyen et le lieu qui nous donne accès à la présence de l'autre, c'est-à-dire qui nous situe dans un échange avec l'autre et le monde.

Les Yaka conçoivent les transactions au niveau des orifices du corps (le nombril, la fontanelle « par où le géniteur nourrit le foetus », les seins, la bouche, le nez, l'anus et les organes génitaux) et au niveau des organes sensoriels, comme instituant, au niveau social, une réciprocité articulant union et séparation, le même et l'autre. Lorsque je mange, ou lorsque je fais l'amour, je ne me perçois pas moi-même dans cette transition des limites de mon corps, mais plutôt à travers l'image symétrique (l'image-miroir) que mon partenaire m'offre. Lors du repas, « l'un est réciproquement occasion et possibilité à la communauté de table »: *-diisasana*. (Notons le suffixe causatif *-asa* suivi du suffixe réflexif *-ana*). Au moment où nous dépassons notre limite corporelle, nous nous ressemblons et différencions. Le corps est à la fois source et miroir de relation. De par sa nature, le dépassement de la limite corporelle invite l'autre à faire de même, et donc constitue une réciprocité.

C'est selon cette perspective que, dans la *symbolique corporelle* yaka, les orifices du corps s'évoquent l'un l'autre. La communauté de table (*-diisasana*) et de lit (*-biindasana maalu* : « s'exhorter mutuellement à enserrer l'autre de ses jambes »), le jeu familier d'attouchements (*-dyaatasana*) et le contact olfactif (*-nyuukisana*, cf. infra) constituent une invite et un don réciproques à une intimité physique mutuelle, c'est-à-dire assurent l'identification réciproque des membres de la famille, et constituent un rempart, une frontière, un cercle qui se referme sur lui-même : l'intimité se trouve en effet dans le cercle de la vie privée, du milieu domestique ou familial. C'est donc *à l'intérieur de cette limite*, de cette intimité que l'homme, la femme, les enfants accomplissent leurs fonctions vitales : préparer la nourriture, manger, s'abriter, procréer, enfanter et mourir. L'imbrication si directe entre le vécu du corps, l'identification réciproque des membres de la famille et la constitution de l'espace domestique, donne à cet espace et à la communauté de table et de lit, une inviolabilité aussi vitale que celle du corps humain de chacun des partenaires conjugaux et des commensaux. Hors du domaine de l'union symbolique de la famille, chacun des comportements corporels instituant une réciprocité telle que nous venons de la mentionner, se trouve dépourvu de sa valeur propre. Pareil comportement « hors-scène » constitue une atteinte à la corporéité commune des membres de la famille et un risque pour leur santé. Les rapports adultérins rompent l'intimité de la famille. La femme stérile ou dysménorrhéique, du fait qu'elle s'unirait sans cesse à un esprit de la forêt, est un motif récurrent dans le discours de la sorcellerie.

Cette nature du corps d'être à la fois confiné et un lieu d'échange réglé selon un ordre spatial et temporel « norm-alisé » par la culture, peut être perturbée de plusieurs façons. Ces perturbations servent à signifier l'intrusion sorcière. Si les transactions orificielles (orales, génitales, etc.) sont substituables symboliquement, elles ne le sont pas en réalité. Les échanges par voie orale, olfactive, anale et génitale sont tenus distincts les uns des autres, par exemple, par la façon dont la culture yaka – comme d'ailleurs toute culture à sa façon propre – oppose, dans l'ordre *spatial* du corps, le haut et le bas, l'avant et l'arrière. Les Yaka considèrent les transactions qui passent par les ouvertures du corps (par exemple, la déglutition, le fait d'uriner, de déféquer, d'éjaculer) comme un mouvement ordonné et orienté qui, une fois commencé, suit son propre cours sous forme de schèmes orientés (du haut vers le bas, de l'intérieur vers l'extérieur, etc.). Toute inversion du mouvement normalisé (p.e. vomissement, éjaculation en dehors

du coït, flatuosités pendant le repas, fellatio) est une abomination, objet d'horreur (*mbeembi*) et est une entrave virtuelle à la santé. Ces abominations se combinent dans la figure du sorcier.

Fait aussi horreur toute transgression de la réglementation *temporelle* du trafic corporel. Il s'agit de la réglementation destinée à sauvegarder la démarcation temporelle entre l'alimentation et la sexualité. C'est ainsi qu'on ne prépare pas les repas la nuit, pas plus qu'on ne les consomme ou qu'on ne fait l'amour pendant la journée. L'espace réservé à la cuisine, aux repas et à la conservation des mets préparés est rigoureusement séparé de celui réservé au sommeil. Les allusions au sexuel sont interdites pendant la préparation ou la consommation des repas.

◇ Le regard impose un ordre d'emblée sexualisé, différentiel et hiérarchique

D'un point de vue *praxéologique*, il apparaît que l'idéologie *patriarcale*, à la différence du contexte maternant, transforme des différences génitales en une inégalité « objective » des sexes. Elle cherche à légitimer des différences d'origine sociale en masquant cette origine par l'argument qu'il s'agit de différences biologiquement préconstruites, données par la « nature ». Tout comme la *limite génitale* instaure entre les sexes des différences qui sont intransitives et complémentaires, elle constitue le foyer permanent tant de l'appétence sexuelle de l'homme que du contrôle de l'ordre public. Cette division sexualisée s'exprime aussi à travers les croyances à la sorcellerie qui alimentent nombre d'accusations – particulièrement celles en ligne agnatique et entre époux –, et d'étiologies populaires, ainsi que de nombreuses pratiques de protection. Ces pratiques et croyances reflètent et renforcent une idéologie au service du pouvoir et de la « di-vision norm-alisée » du monde.

Le référent de l'ordre sociétal, ce sont la norm-alité et la santé du sujet social. Cette santé sociale est une préoccupation centrée autour de la *ngolu* : « l'excellence du sang, la puissance virile, procréatrice, la distinction », reflétées et soutenues par l'*ordre* normatif, idéo-logique et politique. C'est une vue de l'individu par rapport à une *normalité*, à des normes extérieures qui mettent en quelque sorte le corps, ou plutôt l'image culturelle du corps, à distance de sa nature biologique. C'est une approche où le regard et le discours prédominent, une approche de l'homme exposé aux regards et à la parole des autres. Le regard impose un ordre d'emblée différentiel et hiérarchique, créant des clivages et des éloignements ou marginalisations. La stratégie séductrice, la sollicitation érotique et la pudeur vont s'engager ici.

Le cas des Yaka confirme l'hypothèse de Mary Douglas (1978) que plus un groupe porte attention à la démarcation de ses frontières et plus il y a une préoccupation pour la hiérarchie (quant à l'intégration généalogique et hiérarchisée des unités familiales, à la séniorité, à l'excellence du sang et à l'honneur), et – nous ajouterions – plus aussi la frontière (génitale) du corps sera marquée et contrôlée socialement et plus l'horreur face à la sorcellerie parlera d'abominations sexuelles.

◇ La sorcellerie comme image spéculaire

Au regard du *structuraliste* et pour autant qu'il s'en tient aux représentations populaires et aux systèmes classificatoires, le *sorcier* apparaît comme une *figure spéculaire* et la sorcellerie comme instituant un univers de relations soit fusionnelles, soit dualistes, où les parties s'emboîtent ou s'opposent *sans médiation*. L'ordre social et ses principes fondateurs – l'échange, le refus de l'inceste, la fonction symbolique, la loi, la transgression, la sanction, et les rapports géniteurs-progéniture, utérin-agnatique – se pensent et s'ordonnent par rapport à l'alimentation, aux liens de consanguinité et d'intimité physique, et par rapport à la sexualité procréatrice. L'inceste, le cannibalisme et les autres abominations qui passent pour caractériser les associations (inter)villageoises de sorciers se réunissant de préférence la nuit et en brousse ou en forêt, serviraient en quelque sorte à penser l'ordre social et culturel par inversion et par un *regard qui se marginalise*, c'est-à-dire un regard à partir de la marge du connu, voire du nommable et du pensable.

Par ce procédé de l'*inversion*, les croyances à la sorcellerie transcrivent l'altérité par le registre de l'anti-même, c'est-à-dire représentent le convexe en termes de concave. Par contre, un fait ou un individu se trouverait marginalisé, c'est-à-dire relégué de l'autre côté de la marge de la norm-alité, lorsqu'il passe pour s'opposer à la norme, pour l'enfreindre, la transgresser. Au contraire, l'inversion a une fonction épistémique intégratrice, servant à coudre les divers rôles, les valeurs, les catégories classificatoires, les espaces culturels, les uns aux autres. Elle est une façon d'explorer les frontières du connu face à l'inconnu, l'indicible, l'indomptable en un chacun. Sous cet angle, les croyances à la sorcellerie sont une façon par laquelle le groupe se représente à lui-même : « voici l'autre, – bien entendu, à cela près qu'il est l'inverse de ce que nous sommes »[4], tout en restant ouvert à l'indicible, à l'événement « nouveau » auquel il doit faire face. Faisant de l'incongru, de l'indicible, du jamais vu, l'image inverse de ce qui est familier, la figure « invertie » du sorcier relève en quelque sorte du discours utopique, ou pourrait apparaître dans le récit exotique et fantastique (Bucher 1977, Hartog 1980, Todorov 1982).

L'inversion offre des images-miroir qui, à côté de leur fonction épistémique, ont un rôle assurément pédagogique, à comparer aux rites d'inversion. Les termes de sorcellerie, sorcier, etc., servent à parler d'autrui, à la troisième personne : s'accuser soi-même de sorcellerie ou d'anthropophagie est inconcevable. À travers les représentations de cannibalisme et d'abominations sexuelles, l'imagination populaire construit des marges au-delà desquelles l'excès menace la société à partir de l'intérieur. Le discours de la sorcellerie a pour fonction de figurer symboliquement des angoisses, autrement dit d'exorciser ou de conjurer le mal et le malheur et d'exprimer des tabous. La figure du sorcier – dans les récits et étiologies populaires et dans les nombreuses pratiques anti-sorcières – est le vivant exemple de ce que le Yaka du commun ne doit pas devenir et de ce qui lui arrivera nécessairement s'il s'écarte de la voie tracée par les aînés en dédaignant la transmission du savoir et des conduites traditionnels, en esquivant les règles d'échange et de solidarité, en méconnaissant les frontières sociales, etc.

Étudions de près ces croyances. Nous avons noté des récits pour enfants où apparaissent des figures censées capables de « produire une telle inversion du monde habituel » (*matabula, -balula*). Le terme générique *-loka* – remontant à une racine proto-bantoue **-dog* – (Guthrie 1970: III, S.S. 644) – que nous rendons par le vocable sorcellerie,

---

[4] Les questions concernant le sujet du discours de la sorcellerie (« Qui parle à qui ? ») et les effets d'une telle énonciation seront examinées au terme de cet essai.

réfère lui aussi à un mouvement de contorsion, de repli, de renversement (cf. De Heusch 1971: 170 sv.). L'image du sorcier (*n-loki, n-singi, n-wandi*) qui a le don de l'ubiquité (*-vuula*), de l'envoûtement (*-loka*; *-sya n-soki*; *-kasa moodi ye matatu*) et qui s'affilie aux associations anthropophagiques secrètes, est très vivace chez les Yaka et leurs voisins, voire dans les aires culturelles voisines. Le sorcier passe pour posséder une force innée – étant donc un *witch* selon la terminologie de l'anthropologie britannique, distinction dont la pertinence est sujette à discussion – qui lui permet de s'attaquer à autrui, même à distance, de lui ravir la force vitale ou le double, de boire le sang ou de ronger sa victime de l'intérieur.

Le chien de chasse sert de métaphore au sorcier (voire au devin, dépisteur de sorciers, comme nous le verrons plus loin). C'est son odorat développé (*fiimbu*) qui permet au chien de chasse, tout comme au chasseur, au sorcier (et au devin) de dépister sa proie à grande distance. En outre, l'olfaction peut évoquer, en particulier dans le domaine de la sorcellerie, l'effacement de frontières et l'intrusion abjecte. Le chien, qui attiré par la chienne en chaleur renifle ses parties génitales et a des relations coïtales avec la chienne dont il est né, alimente l'imagination et les idées populaires sur la promiscuité nocturne des sorciers.

C'est sous une forme métamorphosée – sous forme d'insecte, de reptile, d'animal carnivore – que le sorcier quitte invisiblement son enveloppe corporelle laissée au lit, et amène sa victime métamorphosée au banquet. Invités au village et en pleine journée à se joindre au repas habituel ou bien à la compagnie autour d'une calebasse de vin, la victime elle-même ou d'autres ignorants peuvent être rendus consentants ou complices à leur insu et se voir entraînés par conséquent à compenser leur « dette de nuit » par le sacrifice d'un des leurs. Puisque le sorcier ronge sa victime invisiblement de l'intérieur, celle-ci n'en meurt pas nécessairement sur le tas : la faiblesse, l'anémie, la mort lente en témoignent. Le sorcier peut se contenter de mutiler sa victime en lui arrachant un œil ou un pied, en en mangeant la matrice ou le sexe. Chaque participant aux festins anthropophagiques est tour à tour tenu de fournir sa part de sang et de chair humains, un peu à l'image des règles du départage de l'animal de chasse. Contrastant avec cette ambiance de promiscuité sauvage qui nie les limites strictes entre les cercles de commensalité dans la société établie, le partage de la victime est dicté par la hiérarchie sociale des ayant droits. En d'autres termes, il y a un rapport analogique entre les structures de distribution des produits de la chasse animale et sorcière et les structures du pouvoir.

Tout comme la capacité d'envoûtement est congénitale, c'est-à-dire se transmet à l'individu dès la naissance soit par la mère, soit par le père avec la complicité de l'oncle maternel, la conspiration ou l'agression sorcière contre un individu (*-kasa pfuundu*; *yifwaandu*) ne sera meurtrière qu'au cas où un « oncle entre dans l'affaire », c'est-à-dire devienne complice. La transmission et l'exercice de la sorcellerie congénitale concernent surtout le champ du matrilignage, c'est-à-dire les trois générations ascendantes des « oncles » et celles des « neveux/nièces », c'est-à-dire une sphère rigoureusement exogamique. En ligne agnatique se transmet et joue davantage la *sorcery* : la sorcellerie qui s'acquiert par initiation rituelle secrète et qui a recours aux poisons et « médecines », ainsi qu'aux médiations rituelles.

Notons que les Yaka, du moins ceux du nord, considèrent que la vie physique et « les traits héréditaires favorables et néfastes » (*yibutukulu*) sont avant tout transmis à travers les mères, à partir d'un point d'origine situé conventionnellement dans la troisième génération au-delà de celle d'Ego. C'est également en ligne utérine que se transmettent les tabous alimentaires et les interdits matrimoniaux. Il apparaît donc que les

relations utérines déterminent au premier et plus haut degré la santé et l'épanouissement de l'individu et sa survie. Elles constituent aussi une sphère rigoureusement exogamique. L'oncle maternel qui « mange » un des (petits-)enfants de sa sœur est comme l'incestueux qui « recourbe le courant de la vie vers son point d'origine ».

En rapport avec les festins des sorciers, les thèmes de la nudité, de l'inceste et de la dévoration quasi-animale font figure d'une sexualité non socialisée, d'une sexualité trop endogamique. À travers une équivalence entre le non-épousable et le non-comestible, ces thèmes servent à circonscrire le champ de l'alliance acceptable. Suivant les termes de Pouillon (1972: 22), « en toute société, les règles d'échange matrimonial d'une part, les règles relatives au cannibalisme d'autre part, jouent un rôle analogue ».

Les croyances à la sorcellerie, en particulier celles axées sur les rapports utérins, constituent une théorie yaka implicite concernant la santé de l'individu, concernant l'unité corps-esprit et la complicité entre le socioculturel et le biologique. Si la transmission et l'épanouissement de la vie physique impliquent l'interdit, la séparation, c'est-à-dire la fonction symbolique, l'atteinte physique passe par contre par la transgression de l'interdit, l'intrusion, l'effacement de la marge et des règles d'échange. En ce qui concerne les femmes, leur capacité génésique et leur rôle alimentaire constituent les termes de référence par rapport auxquels se définissent les relations sociales les plus vitales. C'est aussi par rapport aux femmes et aux relations utérines que s'appréhende la logique supposée du désordre, du malheur, de la maladie et de la mort.

◇ La marge a une fonction de trait d'union

L'inversion n'est pas seulement un principe de symbolisation du monde habituel par l'anti-même, elle concerne aussi une *optique ontologique*. L'ordre et le désordre ne sont pas que des contraires. Ils sont perçus également comme des termes coextensifs, gémellaires, solidaires : bonheur et malheur, santé et maladie, destin et anti-destin, abondance et famine, excès et manque, autonomie et intrusion, etc., passent pour être donnés ensemble comme les aléas conjointement possibles de la vie. Cette qualité biface de la réalité transparaît à travers les figurations de la sorcellerie, de l'exorcisme et de l'anti-sorcellerie comme un jeu de retour à la même source avec des signes inversés. L'inversion homéopathique (*-kaya*) est un postulat de base dans les thérapies yaka : elle consiste, par voie symbolique, à contourner l'agent maléfique autodestructivement contre lui-même. Le pouvoir du sorcier agresseur peut trouver un contrepoids dans celui que peut détenir la victime. Parfois, celle-ci triomphe et c'est le sorcier qui se tue par l'effet de ses manigances se dressant contre lui-même.

N'est-ce pas là une façon d'explorer le double versant de la marge afin d'en dompter, du moins symboliquement ou dans une prospective d'avenir, la valence négative ou discriminatrice ? Dans leurs représentations populaires les Yaka se vengaient du pouvoir central du colonisateur ou du missionnaire en prétendant que ceux-ci, de nuit, s'asservissent des défunts « en leur offrant des bananes »: par là, le colonisateur et le missionnaire se trouvaient projetés en marge de l'ordre culturel.

Le langage de la chasse est central dans le discours de la sorcellerie. C'est d'abord une façon de conjuguer et de différencier les domaines ontologiques du « village » et de la « forêt », de la *societas* et de l'*anti-societas*, c'est-à-dire d'explorer leur frontière. Comme le chasseur, le sorcier piège, guette, attaque, choisit la meilleure part de sa proie;

il est astreint à des règles analogues de partage, mais sa proie (un parent proche) est au contraire ce que le chasseur en tout cas respecte : le sorcier mange celui que le chasseur pourvoit de nourriture. La « chasse » au malfaiteur auquel le devin-voyant se livre est l'antipode de la chasse nocturne du sorcier. Inversée et démasquée, l'agression se tourne contre le sorcier : la chasse à laquelle le sorcier démasqué par le devin est tenu de se rendre sert d'oracle confirmant ou infirmant le verdict de l'oracle du devin : si le fusil chargé à cette fin abat sa proie, « la tête de l'animal abattu est la preuve irréfutable » (*n-twa mbiimbi*) que l'accusé est un meurtrier-sorcier.

⊡ La marge est un piège qui capte la vie

Dès qu'il y a effacement d'une frontière culturelle ou désagrégation d'une division sociale par l'effet de la transgression d'un tabou majeur, d'une situation de sorcellerie, ou bien de la transe ou de la clairvoyance du devin, on voit surgir des forces déliées, des signifiants flottants, des surplus d'énergie qui à la fois séduisent les participants et se communiquent à eux, ou bien leur font horreur (Gil 1985: 87 sv.; Kristeva 1980; Leach 1980). Dans ces franges du trouble sémantique, dans cette percée au-delà de la marge du licite, ou du nommable et du codifiable, dans cette liminalité surgissante, c'est le corps et ses registres sensoriels qui opèrent le passage de l'expérience d'ordre physiologique et sensible à son expression symbolique et vice versa. C'est le *corps sensoriel* qui transfère l'expérience d'un registre sensible vers un autre, qui traduit des messages auditifs en sensations olfactives, ou images visuelles. C'est le corps qui subit, soit un effet de plaisir, de renforcement vital, soit de déplaisir ou d'horreur. Nous voilà confronté au corps comme échangeur des codes surgissant à la marge entre la négativité et la positivité, entre la perte et le renouveau. Les Yaka traduisent cette qualité captatrice, transformatrice ou libératrice de la marge en recourant à la métaphore du piège de chasse : le piège capture l'animal dont la mort est pourvoyeuse de nourriture et donc d'énergie humaine, de *m-mooyi*. C'est en fait reconnaître que le manque d'être, la perdition peut être une source d'être, de sens, de croissance.

M-mooyi, la puissance vitale, pulsionnelle et psychique, donne au corps, ou plutôt à l'individu, de se surpasser dans le temps et l'espace (Devisch 1985b). *M-mooyi* désigne l'haleine, le sang, le sperme, la vie, la vigueur, la pulsion vitale, le désir, la volition, l'intuition, la psyché, le principe qui dynamise et coordonne le corps total et nous porte au-delà de nous-mêmes par l'olfaction, l'appétence sexuelle, la procréation, le regard perçant, la clairvoyance, le courage, la parole d'autorité, etc. La puissance vitale constitue la fonction liminale entre le psychosomatique et le socioculturel, les activités spirituelles et sexuelles, la perte et le (re)nouveau ou les ascendants et les descendants (cf. sa relation au sperme).

◇ La frontière comme lieu de conjonction et/ou de disjonction

En d'autres termes, la marge ou la liminalité est ravivante, si elle est à la fois principe de disjonction et de conjonction. *M-mooyi* est essentiellement de l'ordre de la relation. Cette dimension liminale, de trait d'union, de pont, et c'est pourquoi génératrice de la puissance vitale, les Yaka la traduisent en disant qu'« on ne se tient debout dans la vie que grâce au lien paternel » et que « le regard bienveillant des autres me con-firme, me sert de renfort ». La puissance vitale est transmise par « ce que le géniteur a transféré » (*masekwala*, i.e. le sperme) et par le sang maternel. C'est dire que *m-mooyi* n'est ni masculine ni féminine, mais de nature médiane.

L'odeur, qui stimule l'appétence sexuelle, ou qui par contre émane du déchet souillant, de même que le regard intrusif du sorcier (ainsi que du devin, voir plus loin) sont à même d'évoquer, voire de réaliser l'effacement de frontières entre le moi et l'autre, le pur et l'impur, l'intact et le violé, l'inaliénable et le déchet. L'olfaction et l'appétence sexuelle sont, tout comme la faim, des manifestations de la force vitale. La séduction, les caresses et les rapports coïtaux sont évoqués symboliquement en termes d'échanges significatifs d'odeurs corporelles. « L'on s'offre mutuellement l'occasion d'échanger des odeurs corporelles et de renifler celles-ci » (*-nyuukisana*). Les expressions olfactives et coïtales d'échange réalisent et symbolisent la possibilité de l'abandon de son corps à l'autre, de rapports quasi-fusionnels par le corps. Elles concrétisent symboliquement une certaine conciliation entre l'intérieur et l'extérieur, le moi et l'autre, l'homme et la femme, etc. (Devisch 1983).

La clairvoyance est, tout comme la sexualité et l'olfaction, ainsi que la relation thérapeutique, une forme d'échange vital par la transgression extrême de frontières. Comme elle implique l'intrusion la plus radicale dans l'intimité d'autrui, la clairvoyance s'origine dans une *m-mooyi* très puissante. Elle est donc à même soit d'éveiller, soit d'étouffer, de dévier ou d'assimiler la puissance vitale de l'autre. Il s'agit de la clairvoyance du thérapeute, du devin ou du sorcier. Celle-ci est liée au flair, à l'olfaction accrue. La clairvoyance bienveillante du devin est vue par les Yaka, à l'image de l'échange olfactif et coïtal, comme une intensification de la réciprocité physique et sociale, dans un dépassement extrême de la limite corporelle, dans un don et une acceptation réciproques. Ces dépassements sont des manifestations de la *m-mooyi*. Par contre, le sorcier abuse de sa clairvoyance pour faire intrusion dans sa victime et la vider de l'intérieur, pour simultanément s'unir et s'opposer de façon radicale à sa victime. Alors que l'oncle ou la mère seraient capable de tuer leur victime en ligne utérine par contact physique et en le « mangeant », le sorcier qui s'en prend à ses descendants agnatiques ou bien à son ou sa partenaire conjugal(e), passe pour les tuer de son regard perçant. C'est « le flair et le regard perçant du chien de chasse » (*fiimbu*), tout comme le regard aigu des oiseaux rapaces, qui informent et façonnent métaphoriquement le flair et la clairvoyance du devin, du sorcier, tout comme du chasseur des animaux féroces. C'est ce qui explique qu'un prétendant au mariage puisse être repoussé sur l'allégation que dans la famille des futurs donneurs ou receveurs de la fiancée, on consomme de la viande de chien. Autrement dit, un des partis impliqués insinue vis-à-vis de l'autre une inimitié (ancienne) autour d'une « dette de la nuit » (*makabu makun-kolu*).

Le dérangement de la marge provoque l'horreur ou l'abjection lorsque la marge est une mixture, une ambiguïté qui joue de ses capacités de conjonction et de disjonction, pour mieux se les brouiller. La souillure relative à la frontière corporelle – évoquant ce que l'individu en écarte en permanence pour vivre : la nourriture « im-propre », les fèces, les excrétions, l'inceste – est la forme la plus élémentaire de l'abjection, reliant la fragilité de la frontière corporelle à la fragilité de la norme et des frontières sociales et culturelles. Aux limites de son corps, l'individu Yaka semble contrôler les limites de son identité sociale. Ce n'est pas l'absence de propreté ou de santé qui rend abject, mais ce qui ne respecte pas les limites, ce qui mélange le dedans et le dehors, le moi et l'autre, ce qui tout en démarquant ne sépare pas. L'acte d'excrétion, tout comme l'odeur génitale et excrémentielle font horreur du fait qu'ils évoquent la frontière tout en la niant. Cette mixture est d'autant plus « anomalique » lorsqu'elle a lieu dans les zones de transition même. Déposer des excréments à l'entrée d'une maison (espace maternel, espace du repas) tout comme l'acte obscène en cet endroit (surtout de la part d'un homme qui, par exemple, y exhibe son arrière-train dénudé) signifient une irruption de l'en-deçà

du social, à pouvoir redoutable, chaotisant (*mbeembi*) : ce sont des actes soit d'un super-sorcier, soit d'un individu dépossédé de lui-même, hors de lui-même, c'est-à-dire ensorcelé ou fou.

Le devin comme instance de liminalité

Qu'est-ce qui fait que l'exorciste passe pour un anti-sorcier, pour celui qui en son propre nom démasque le sorcier, l'accuse et en quelque sorte l'accule en marge de l'ordre établi ?[5] En quoi le devin médiumnique, qui a néanmoins également la tâche de dévoiler la sorcellerie, n'est-il pas dans un rapport spéculaire et dualiste par rapport à ses clients, par rapport au sorcier, par rapport à l'anormalité ? Dans leur excentricité, les devins semblent se trouver au cœur de la socio-culture yaka. L'oracle divinatoire, en effet, n'apparaît-il pas comme une instance liminale, comme une exploration créatrice de la marge, où l'opposition licite/illicite, maladie/santé, norm-alité/déviance est sous-tendue par une logique ternaire qui lui sert de fondement ou d'horizon englobant ?

Nous disions déjà qu'au niveau du sens, la sorcellerie, la santé et la maladie chez les Yaka mettent en jeu une logique bi-face de l'être-deux-en-un. Avec Tcherkézoff (1983), il nous apparaît que cette logique se développe à un double niveau. Il y a un premier niveau où les éléments (société établie et visible versus contre-société de la nuit, maladie versus santé, maladie versus guérison, destin versus anti-destin) apparaissent sur un seul axe comme des polarités opposées l'une à l'autre. C'est le niveau où joue une logique à deux termes qui soit s'additionnent, soit s'opposent comme dans un rapport de soustraction. Y opère un principe homéopathique selon lequel la protection contre le sorcier ou bien la guérison résulte de l'inversion du mal « en le piégeant », « en contournant le mal autodestructivement contre lui-même » (*-kaya*). C'est le type de logique qui informe les croyances populaires concernant la sorcellerie, ou qui est en jeu dans le rapport entre l'exorciste et ses clients. Remarquons qu'à un autre niveau, cette opposition est sous-tendue par un ordre plus englobant et qui lui sert de fondement et d'ouverture dynamique. C'est comme une logique ternaire, unificatrice, englobante qui ordonne les éléments comme sur deux axes à la fois dans un rapport d'opposition et dans un rapport différentiel, hiérarchique. En d'autres termes, le lien reliant et dissociant le devin et son client, le thérapeute et son patient, ou encore le passage de la maladie à la guérison, n'est pas obtenu au terme d'un processus dialectique de type hégélien. La mise en rapport des éléments (thérapeute/patient, devin/sorcier) ne relève pas directement de leurs qualités intrinsèques, mais de leurs relations différentes vis-à-vis d'un pôle unificateur et liminal. Le devin médiumnique et son client se situent l'un par rapport à l'autre dans une relation *ternaire* : par sa clairvoyance et son androgynité le devin met en scène un drame de transgression extrême de la norme et des limites et ré-établit par là la pertinence des valeurs, des normes et de la limite. La situation-problème soumise à l'oracle doit se refléter dans le « drame divinatoire »: issu lui-même d'une transgression, le devin ou l'oracle assume le problème sous son aspect de transgression, et en même temps le situe en contraste avec l'ordre des valeurs sans la violation desquelles l'oracle ni le devin ne seraient les sujets de leur propre légitimation. Ainsi

---

[5] À la différence de la divination médiumnique, la divination exorciste s'allie souvent, en milieu yaka, à des formes de prophétisme de souche chrétienne. De sa propre initiative, le devin exorciste se met à démasquer des sorciers, et il arrive qu'il les accule à une forme d'ordalie. Pareil devin tient son art divinatoire d'une « initiation aux secrets des médecines » (*phoongu yan-niku*) et de « l'Esprit-Saint qui descend en lui ». Dans ses invocations il affirme sa mission de libérer le peuple de ce qui appelle « le joug de la sorcellerie et de la magie » (Devisch & Vervaeck 1985).

l'oracle éclaire la situation problématique, mais maintient la différence entre éclairer le problème et en fonder le sens. L'oracle met en scène un drame qui situe le problème face à ce qui donne à l'oracle la possibilité d'en articuler le sens : la capacité de transgression extrême en est en même temps la mesure.

◇ Le devin médiumnique

Ngoombwa weefwa, « la divination par clairvoyance » chez les Yaka est une fonction liminale. Elle se joue davantage à travers un drame corporel qu'au niveau d'un récit parlé. Les rituels d'initiation et les séances divinatoires façonnent et mettent en scène les capacités corporelles-sensorielles accrues du devin. (Nous omettrons de spécifier chaque fois que les devins peuvent être de sexe féminin ou masculin).

Ngoombu concerne la capacité paranormale du devin de percevoir l'invisible et l'innommable. C'est par intrusion que cette capacité prend possession du corps du devin au cours de la transe-possession initiatique (Devisch 1978a). À chaque séance divinatoire, par le biais de cette capacité, le devin s'introduit dans le corps du client et des consultants, reliant ainsi les trois partis au niveau de leur intériorité. Autrement dit, *ngoombu* est une fonction de liminalité. Dans sa corporéité, le devin transcende les limites d'une façon extrême : en ce qu'elle est indépassable, sa transgression absolue donne la mesure à la fois de toute transgression et de la limite ou de la norme (cf. Izard 1979: 306). D'un même mouvement le devin montre combien la norme et son envers, combien la limite et la transgression, combien la différenciation et la médiation, sont indissociablement liés. Cela contraste avec la situation-problème où les pôles semblent dissociés. Par sa transgression absolue, le devin pose, de façon performatrice, l'existence de la transgression et légitime son rapport à la norme.

En d'autres termes, à travers ses capacités sensorielles accrues, le devin actualise simultanément la double fonction de la limite, à savoir la fonction de différencier entre divers niveaux ou entre le pôle de la transgression et le pôle de la norme, ainsi que la fonction d'établir une médiation entre ces pôles. Cette double fonction peut être étudiée en termes de logique spatio-temporelle. L'ordre cosmologique de la divination yaka est informé surtout par des métaphores spatiales, et l'ordre social par des métaphores temporelles; le corporel constitue le pont spatio-temporel entre ces deux ordres. Dans sa corporéité, c'est-à-dire dans sa clairvoyance et son flair accru (Devisch 1978a), le devin réalise des métaphores cosmologiques (relatives à la gestation) et sociales (relatives à une fonction maternante et avunculaire). Dans sa corporéité, le devin donne forme constitutive, revitalisée et exemplaire, à l'interdépendance entre le corps humain, le social et le cosmologique.

Quant à la dimension *cosmologique*, dans des études antérieures (Devisch 1978a; Devisch et Vervaeck 1985) nous avons dressé un type idéal de la vocation et de la transition au rôle de devin. Aux dires des devins, c'est tant par la vue du feu que par les allusions à la sorcellerie qu'un besoin incoercible d'expansion ou de surpassement des limites propres surgit en eux. Sans aide aucune, le candidat-devin entré en transe-possession « bondit » (*-puumbuka* : « s'envoler »), à hauteur d'homme, sur le toit d'une maison. Monté sur le faîte, il se met à arracher de la paille et révèle, dans un langage ésotérique, l'origine de sa vocation. En ce qu'elles constituent des transgressions maximales de limites, la transe, l'agonie, l'orgasme, la parturition et la naissance, sont associés symboliquement à ces conduites du candidat-devin en transe et offrent ainsi un modèle

d'auto-génération ou bien d'auto-guérison sur le mode de l'intégration novatrice du corporel et du socio-culturel.

Pour les Yaka, devenir devin, surmonter l'agression sorcière, guérir, c'est chaque fois et d'une façon spécifique réaliser des relations ternaires de génération et de transition de limites aux niveaux sociaux, cosmologiques et corporels (Devisch 1985c). L'intégration par médiation et différenciation que le devin réalise au niveau de son corps sert de prototype (et de modèle englobant) aux pratiques d'auto-guérison et/ou de rénovation sociale. Cette intégration surpasse (cf. médiation) des différences sans les nier (cf. différenciation). Elle contribue à délivrer la *m-mooyi* : la force vitale, cette potentialité liminale qui se libère dans la liminalité de la transe.

À travers la transe-possession initiatique, à laquelle donnent son sens, à tout le moins au niveau métaphorique, les connotations cosmologique et androgynique de la poule-en-train-de-pondre-un-œuf (*khoku yabutama*), le candidat-devin s'« autogénère » androgyniquement dans sa capacité et identité de devin (Devisch 1978a). La poule est un signifiant d'intermédiarité, de perpétuelle mobilité et de médiation : elle rayonne entre la forêt et le village, entre la nuit et le jour, et elle est une figure de médiation entre la nuit et le jour, ainsi qu'entre les géniteurs et la progéniture. Dans la transe en tant que dramatisation corporelle de ce signifiant d'intermédiarité, de mobilité et de médiation, le devin transcende toutes les divisions sur lesquelles repose la vision du monde. C'est ainsi que la transe est également une transformation ontologique (Devisch 1978a: 348). La transe établit l'ordre des divisions en les transcendant de façon maximale; elle permet au devin d'être, avec autorité, la mesure de la norme et de l'écart. Devenir devin est donc un processus auto-productif (auto-générateur) et auto-légitimant grâce à l'élaboration métaphoro-métonymique. Chaque séance de consultation divinatoire réactualise cette transe initiatique : le devin entre dans un état de transe ou presque.

Au niveau *social*, c'est par la voie utérine que la capacité divinatoire se transmet (Devisch 1978a: 177-178) : le devin en transe en révèle l'origine matrilinéaire. La relation que le devin établit avec sa clientèle est également de type matrilinéaire, voire maternant. C'est ainsi qu'il figure à l'anti-pode de la sorcellerie meurtrière qui nécessite la complicité des utérins et en particulier de l'oncle maternel. C'est dans une position d'oncle maternel, et donc à travers un lien quasi charnel, que le devin se situe par rapport au client (Devisch 1978b; 1986).

Un individu consulte l'oracle pour une maladie chronique ou pour des problèmes de l'existence qui le confrontent avec le risque de la maladie ou de la mort. On consulte un devin qui habite suffisamment loin pour qu'il ne soit pas au courant du problème par ouï-dire. L'oracle se déroule en public. Alors que celui-ci est à première vue un discours verbal, cet aspect locutoire ne fait pourtant qu'élaborer une dimension sensorielle primaire. Un « objet intermédiaire », devant représenter le client et son problème, est offert au devin sans information aucune : de par ses seules capacités sensorielles, le devin est censé capable de circonscrire et ensuite d'analyser le problème soumis.

L'olfaction accrue (*fiimbu*) constitue une première voie d'analyse divinatoire. En flairant l'objet médiateur « à la façon du chien de chasse » comme on dit, le devin entre dans un échange quasi physique avec son client. L'objet médiateur – une pièce de monnaie ou de kaolin – a reposé sur le corps du client à hauteur du nombril, du cœur et de la clavicule gauche, « là où la palpitation du cœur se fait sentir ». Ces dimensions du corps connotent le rattachement physique par les mères à la source utérine de la vie.

Avant de consulter le devin et après avoir déposé cet objet médiateur sur le corps, le client profère une malédiction contre ses malfaiteurs. Avant un enterrement, l'oncle décline l'identité du défunt et prélève ensuite l'objet médiateur destiné au devin. En d'autres termes, l'objet médiateur devient une partie métonymique du corps du client tout en référant métaphoriquement au rattachement utérin s'inscrivant dans le corps, ainsi qu'au problème soumis à l'oracle. En le flairant le devin situe l'objet médiateur dans un rapport de contiguïté avec son propre corps. Dans son corps, le devin devient à la fois le lieu métonymique et l'agent métaphorique de l'oracle : il met en jeu des rapports ternaires.

L'écoute réceptive constitue une seconde voie d'analyse divinatoire. En s'insérant l'objet médiateur dans l'oreille, en particulier au cours du sommeil, de façon métonymique le devin *incorpore* et apprend le message du client avec lequel il y a déjà eu fusion olfactive. C'est le cœur qui « (litt.) reçoit le message audio-visuel onirique » (*-mona mundosi*) et le transforme en message visuel. Le cœur du devin est le siège du pouvoir de clairvoyance sensorielle et intellectuelle. Les images oniriques permettent au devin une « com-préhension » contemplative du problème incorporé par le flair et l'écoute. Finir l'oracle se dit « couper le *ngoombu* : *-zeenga ngoombu* ». « En coupant le cordon », la différenciation se rétablit. Au niveau social, les parties enchevêtrées dans le conflit se démêlent. Au niveau cosmologique, par sa transgression radicale (du fait de sa sensibilité accrue qui, à chaque séance réactualise la transe initiatique), le devin donne la mesure de la norme : en confrontant la situation et la norme, et en divisant les parties en coupables/non-coupables, l'oracle réarticule la réciprocité entre les parties.

Axé sur le drame corporel accompli par le devin qui, lui, puise toute sa capacité auprès de son ascendance utérine, il est tout naturel que le récit oraculaire inscrive le problème du client dans l'histoire et l'axiologie de la lignée utérine (Devisch 1978b; 1986). En effet, les Yaka conçoivent que la vie physique et ses propriétés innées et congénitales – la clairvoyance du sorcier et du devin est innée – sont transmises par la voie des mères. L'oracle voit dans la maladie une entrave dans la transmission utérine de la vie. L'individu doit en effet son existence à cette succession d'alliances entre les récepteurs et les donneurs de femmes-donneuses de vie par lesquelles la mère du client, sa grand-mère et son arrière-grand-mère maternelles ont été données en mariage. Bien que l'oracle remonte dans le passé et y révèle des actes (sorcellerie, adultère, vol) contraires à cette réciprocité qui lie les donneurs et récepteurs de vie, il ne reconstitue que rarement la conjoncture historique de ces actes et n'accuse jamais des individus à titre d'« individu Untel » (ce que l'exorciste se permet de faire). L'oracle, tout au plus, précise quel groupe d'ascendants utérins ou d'alliés serait à l'origine du mal ou par quelle malédiction la sanction n'aurait pu s'exercer. Résumons-nous en disant que c'est au travers de l'imbrication du sensoriel et de l'intellect dans la clairvoyance, ainsi qu'à travers l'imbrication du langage et du corps dans les modulations de la voix (le devin chantant et entrant en transe ou presque) au cours de la phase initiale de l'oracle, que l'interprétation oraculaire trouve sa source. Les axes étiologiques qui orientent l'interprétation du cas préfigurent les axes de l'intervention thérapeutique subséquente et cela, conjointement aux niveaux sociaux, cosmologiques et corporels.

Pour nous résumer, le devin tisse des relations ternaires, qui opèrent donc simultanément par médiation (impliquant une transgression des limites, une intrusion), et par différenciation (créant ou marquant des limites), dans et entre différents domaines. Par exemple : l'odorat et la clairvoyance du devin engendrent et transgressent des limites entre les différents pôles et domaines, à savoir entre le dedans et le dehors (domaine

corporel), le client et ses ancêtres utérins (domaine social), la norme et sa transgression (domaine cosmologique), etc. C'est dans sa corporéité – axée sur la transmission utérine de la vie – que le devin resitue la situation-problème dans l'historicité utérine du groupe; c'est en fusionnant avec son client que le devin reconnecte celui-ci avec son histoire matrilinéaire.

⊡ Être aux limites de sa condition

Demandons-nous pour finir qui est celui qui explore les marges de sa propre identité humaine et l'espace des marges sociales et cosmologiques, soit en vue des effets d'intrusion agressive, soit pour y capter un plus-être. Qui est l'acteur de la sorcellerie, qui est le sujet de l'énonciation divinatoire ?

En ce qui concerne la divination, d'une part, admettons en nous inspirant de Zempléni (1982: 8) que le devin qui prononce les paroles inspirées de l'oracle se récuse et est récusé par définition *comme sujet de l'énonciation*. Ce n'est pas le devin – du moins pas en tant qu'individu Untel – qui parle en son propre nom, ni la norme, ni la situation-problème. D'autre part, s'il est vrai qu'au niveau du récit verbal, l'oracle évacue le sujet en tant que *sujet* qui parle en son nom propre, il est néanmoins, ce devin, l'agent du drame corporel auto-générateur de sens. L'oracle n'évacue pas le sujet *psychique* et métaphorisant. La situation-problème trouve sa voix non verbale dans la corporéité du devin avant de se raconter en fonction des questions que posent les registres étiologiques traditionnels et les consultants. En d'autres termes : le sujet de l'énonciation est mis en scène par la rencontre, – opérée et actualisée dans la corporéité du devin – de l'anomalie et de la norme, du déficient et du normal, aux niveaux sociaux, cosmologiques et corporels. La transe initiatique et les capacités sensorielles accrues du devin (le flair et l'écoute réceptive liés à la clairvoyance) sont le lieu et l'agent de cette rencontre en projetant et accomplissant un modèle corporel de transgression extrême de limites et affirmant ainsi, par la négative, la nécessité de la limite et de la norme, conjointement aux niveaux sociaux, cosmologiques et corporels.

Au niveau social, par exemple, le devin amorce pour son client un retissage des liens qui le rattachent aux ancêtres utérins. Au niveau cosmologique, servant de miroir à la situation-problème, la transgression extrême de la norme et des limites qu'opère le devin ré-établit la pertinence des valeurs et des normes et offre donc un modèle normatif qui contribue à interpréter le sens de la transgression et à sortir de la situation-problème. Au niveau corporel, le devin assume étroitement la problématique singulière de son client. En cernant le problème porté devant l'oracle à l'aide de sa capacité divinatoire héritée en ligne utérine, le devin développe un lien quasi « ombilical » avec son client, voire avec les consultants (l'objet médiateur a reposé près du nombril du client), préfigurant ainsi la restructuration des liens avec les ascendants utérins. Par ce lien « utérin » – apte à transmettre la vie –, ainsi que par la symbolique de la poule-en-train-de-pondre, la divination s'affirme comme auto-génératrice de vie nouvelle. Par sa clairvoyance qui réactualise la transe-possession initiatique, c'est-à-dire dans sa corporéité, le devin est le support du sujet de l'énonciation. Mais il n'est pas seulement un support. Dans sa corporéité, le devin apparaît comme l'agent et le lieu, l'auteur (le sujet psychique) et la scène même d'une production novatrice de sens.

En même temps, le devin opère un arrachement : il est capable de rassurer le client face à l'angoisse tout individuelle, liée aux problématiques singulières de la vie physique

transmise et influencée par voie utérine en marge du champ de la solidarité proprement lignagère, c'est-à-dire liée à l'installation de l'individu concret dans son sexe et son destin. En tout cela, la divination Yaka est une ressource liminale d'existence et d'identité pour le devin et le client. La divination met en scène le processus symbolique fondamental de construction du monde dans lequel l'ordre socioculturel trouve son origine et s'impose au plus profond de l'expérience corporelle, l'un et l'autre se modelant ainsi, en quelque sorte, mutuellement.

D'auto-génératrice et symbolique dans la divination, la production de sens devient davantage idéologique et dissimulatrice dans l'exorcisme et le discours de sorcellerie. Dans l'exorcisme, il n'y a pas d'auto-production et d'auto-légitimation, mais une délégation et une lutte pour la légitimation; le prophète instaure des relations duelles, il accuse en son propre nom le secret et la mauvaise foi de l'autre. Dans le discours de sorcellerie, personne ne parle en son propre nom. Ici le symbolique a tendance à devenir idéologique, à affirmer la norme, l'ordre établi et l'univers signifiant par le fait de susciter l'horreur face à leur forme invertie. Cette image invertie de l'ordre qui fait peur ou horreur garantit la légitimité du discours. Le discours de sorcellerie le plus formalisé concerne les accusations, en particulier les malédictions publiques. On craint la puissance vengeresse de ces malédictions proférées à l'appui d'objets rituels. Les *malédictions* à l'adresse des sorciers ou des malfaiteurs instituent, au nom « de l'évidence » (c'est-à-dire de la norm-alité) la norme et la marge entre le licite et l'illicite en leur servant de voix impersonnelle. Ces quelques énoncés résument la démarche des malédictions :

> S'il n'est pas vrai que celui qui a volé mes biens tombe malade,
> alors, si moi j'en ai volé, que je tombe malade.
> Mais si je n'ai rien volé au voleur de mes biens,
> et si je suis sans dette envers lui,
> alors que le voleur de mes biens tombe malade :
> lui-même, son enfant, ou son petit-enfant.

La malédiction instaure une homologie entre la situation-problème en question et d'autres anomalies aux niveaux sociaux, corporels et cosmologiques. Cette homologie atteste l'applicabilité de la malédiction et donc son efficacité, et réaffirme l'autorité (le caractère coercitif) de la norme. L'individu qui profère la malédiction n'est pas la source de son pouvoir performatif. Ce pouvoir résulte de l'imbrication symbolique qui témoigne d'un « ordre des ordres », d'une autorité transcendante. Celui qui énonce une accusation formelle contre « les sorciers » ou une malédiction le fait toujours en tant que représentant des groupes autorisés et autorisants, c'est-à-dire des groupes qui accomplissent la di-vision légitime du monde. Ce n'est pas le sujet Untel qui parle en son nom propre, mais la di-vision normative du monde. La mise en forme de l'accusation ou de la malédiction octroie à ces dernières un caractère de légitimité. Le discours de sorcellerie, en particulier sous les formes d'accusation, de malédiction et d'exorcisme tendent à être uniformes et à imposer une di-vision uni-forme du monde. C'est pourquoi ce discours abonde de mises en relation métaphoriques de pôles opposés selon une logique binaire de l'addition ou de la soustraction opérant sur un seul niveau et par rapport à une marge discriminatoire. En transposant métaphoriquement le sens de certaines expériences corporelles (sensorielles, sexuelles, alimentaires, etc.) au niveau des relations aux autres, au monde naturel et surnaturel, le discours et la praxis du devin médiumnique sont de type ternaire : ils engendrent simultanément l'ordre ou la norme et sa transgression, la marge et l'au-delà de la limite ordonnée du temps et de l'espace d'où surgissent des surplus de sens et d'énergie.

Pour nous résumer au sujet du thème de la marginalisation, nous croyons avoir montré combien les Yaka s'abstiennent de rejeter des catégories entières en marge de leur société en subordonnant le potentiel discriminatoire de la marge à sa valeur de liminalité, à sa logique ternaire.

La sorcellerie est l'antipôle des instances liminales et met en jeu une logique binaire. Elle s'inscrit dans une logique de l'inversion ramenant l'autre au même. Le discours de la sorcellerie évoque l'horreur face à la marge qui est mixture, qui joue de ses capacités de séparation et d'unification pour mieux brouiller, détourner ces capacités. L'imagination populaire exprime cette idée en termes d'inceste et d'anthropophagie qui passent pour la négation la plus radicale de la marge minimale mais toute vitale entre ceux qui sont « nés du même ventre » et nourris par la même mère.

L'expérience de l'union coïtale sollicitée, intensifiée et enveloppée par l'échange d'odeurs générateur d'élan vital; l'expérience de la gestation et de la coprésence tactile, maternante dans le domaine domestique; la fonction avunculaire, autrement dit de « mère masculine »; le devin ou le thérapeute en transe réalisant des attributs de l'être androgyne s'autogénérant dans son identité nouvelle; le flair aigu et la clairvoyance du devin, du thérapeute, ou du sorcier, etc. constituent des instances liminales qui par transpositions métaphoriques assurent une congruence structurale, de type spatio-temporel, entre les niveaux corporels, sociaux et cosmologiques. Actualisées, ces instances liminales font surgir des énergies, des forces vitales, des sens au-delà des limites de temps et d'espace ordonnées du monde familier. La figure androgyne, le devin, l'oncle maternel, le thérapeute manifestent l'au-delà des polarités, des divisions (géniteur/progéniture, mâle/femelle, interdit/transgression, vivants/morts), tout en contribuant à donner sens à ces disjonctions.

Y est donc à l'œuvre une logique ternaire, hiérarchique, selon laquelle toute binarité renvoie à une unité, de même que toute unité se décompose en deux pôles, mais où le principe unifiant est toujours plus et autre chose que la somme (par addition ou par soustraction) des éléments. Selon cette perspective ternaire, l'espace de la marge qui différencie sur un seul axe les pôles binaires (tels que, p.e., centre/périphérie, haut/bas, masculin/féminin, agnatique/utérin, linéarité/circularité) fait jouer en même temps un second axe, qui englobe le premier : y joue le mouvement simultané de conjonction et de disjonction, de médiation et de différenciation. En privilégiant cette logique ternaire de la marge aux niveaux corporel (le corps considéré comme délimité ou autonome et relationnel), social (p.e., la figure de l'oncle maternel, du thérapeute, du devin) et cosmologique (p.e., la transe, la clairvoyance, le flair), les Yaka cherchent à valoriser dans les divisions ou marges multiples leur valeur de pont, – et pour cela génératrices de la puissance vitale –, plutôt que leur effet de clivage.

RÉFÉRENCES

AUGÉ M.
1972 « Les métamorphoses du vampire », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 6: 129-148.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie : Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris: Hermann.

BEIDELMAN T.O.
1970 « Towards more open theoretical interpretations »: 351-356, in M. Douglas (éd.).

BOURDIEU P.
1980 *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

BUCHER B.
1977 *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann.

DE BEIR L.
1975 *Religion et magie des Bayaka*. St.Augustin-Bonn: Anthropos.

DE HEUSCH L.
1971 *Pourquoi l'épouser ? - et autres essais*. Paris: Gallimard.

DEVISCH R.
1978a « Towards a semantic study of divination : Trance and initiation of the Yaka diviner as a basis for his authority », *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 39: 173-189.
1978b « Towards a semantic study of divination : Authority in the Yaka diviner's oracle », *Bijdragen*, 39: 270-288.
1983 « Le corps sexué et social ou les modalités d'échange sensoriel chez les Yaka du Zaïre », *Psychopathologie Africaine*, 19: 5-31.
1984 *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre*. Berlin: Reimer Verlag.
1985a « Perspectives on divination in contemporary Subsaharan Africa »: 50-83, in W. Van Binsbergen & M. Schoffeleers (éds.) *African religion : Theoretical and methodological explorations*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
1985b « Symbol and psycho-somatic symptom in bodily space-time. The case of the Yaka », *The International Journal of Psychology*, 20, 4-5: 589-616.
1985c « Polluting and healing among the Northern Yaka of Zaïre », *Social science and medicine*, 21: 693-700.
1986 « Diagnostic divinatoire chez les Yaka du Zaïre : Les axes étiologiques et le sujet de l'énonciation », *L'Ethnographie*, numéro thématique consacré à « Causalité et diagnostic divinatoire », A. Zempléni (éd.).

DEVISCH R. et B. Vervaeck
1985 « Auto-production, production et reproduction : Divination et politique chez les Yaka du Zaïre », *Social Compass*, 32: 111-131.

DOUGLAS M.
1970 *Thirty years after « Witchcraft, Oracles and Magic »*: XII-XXXVII, in M. Douglas (éd.), 1970.
1978 *Cultural Bias*. London: Royal Anthropological Institute.

DOUGLAS M. (éd.)
1970 *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres: Tavistock.

GIL J.
1985 *Métamorphoses du corps*. Paris: Éd. de la Différence.

GILLIES E.
1976 Introduction to E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon (édition condensée).

GLUCKMAN M.
1965 *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Blackwell.

GUTHRIE M.
1970 *Comparative Bantu*, vol. IV. Farnborough: Gregg Intern. Publ.

HARTOG F.
1980 *Le miroir d'Hérodote : Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.

IZARD M.
1979 « Transgression, transversalité, errance »: 289-306, in M. Izard & P. Smith (éds.), *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard.

KRISTEVA J.
1980 *Pouvoir de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil.

LEACH E.
1980 « Profanity in context »: 214-228, in J. Cherfas & R. Lewin (éds.), *Not work alone*. Londres: Temple Smith.

POUILLON J.
1972 « Manières de table, manières de lit, manières de langage », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 6: 9-26.

TCHERKÉZOFF S.
1983 *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge University Press & Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

TODOROV T.
1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.

ZEMPLÉNI A.
1982 « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique », *Archives de sciences sociales des religions*, 54: 5-19.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Marge, marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka du Zaïre

Les phénomènes et processus de marginalisation nous renvoient à la valeur bifocale de la marge, à sa capacité de séparer ou de relier le dedans et le dehors. La marge qui enferme et sépare peut être aussi un lieu ou un principe d'attrait, de conjonction, de transmission et de découverte de ce qui est de l'autre côté, autrement dit un principe liminal d'ouverture, d'éveil, de passage à l'altérité. Dans la culture yaka du Zaïre, les pratiques de sorcellerie, ses discours et ses procédures évoquent une anti-société, une situation d'inversion par rapport au social et à la norme, devant contribuer, par la négative, à l'intégration de la norme. En outre, la sorcellerie, et encore davantage son anti-pôle, la divination médiumnique, apparaissent diversement comme des pratiques symboliques liminales. C'est comme si par une transgression ou une intrusion extrême – par la voie du flair ou de la clairvoyance, par exemple –, le sorcier et le devin cherchaient à explorer les vertus de « la marge » et à y capter ou manipuler des surplus de signifiants et d'énergie.

Margins, marginalisation and the liminal : the witch and the diviner in Yaka culture (Zaire)

The phenomena and processes of marginalisation refer to the bifocal qualities of the margin, to its capacity to separate and joint together the inside and outside. The enclosing and separating margin

may also be a place or principle of attraction, transmission or discovery of the other side or in other words, it may be a liminal principle opening up, awakening, and allowing passage to alterity. In the Yaka culture of Zaire, the practices, discourse and procedures of witchcraft and sorcery evoke a counter-society, an inversion situation, at least with regard to social life and the norm, before contributing to the integration of the norm, by means of its negative. Moreover, witchcraft or sorcery, and even to a larger extent its antipode, mediumistic divination, each appear in their own way to be symbolic liminal practices. It seems as if the witch-sorcerer and the diviner seek to explore the qualities of the margin through extreme transgression or intrusion, by way of sharp vision or keen sense of smell, and try to obtain or manipulate the margin's surplus meaning and energy.

René Devisch
Center for Social and Cultural Anthropology
Tiensestraat, 102
B 3000, Leuven
Belgique