Les transformations des représentations symboliques relatives à l'eau

La sorcellerie des talimbi dans le contexte urbain centrafricain

Aleksandra Cimprič

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16884>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.16884

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 23 novembre 2011

Pagination : 873-892

ISBN : 978-2-7132-2299-3

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Aleksandra Cimprič, « Les transformations des représentations symboliques relatives à l'eau », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 204 | 2011, mis en ligne le 06 janvier 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16884> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.16884

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Les transformations des représentations symboliques relatives à l'eau

La sorcellerie des talimbi dans le contexte urbain centrafricain

Aleksandra Cimprič

- 1 Dans la capitale centrafricaine, Bangui, des rumeurs circulent sur des hommes, des femmes et des enfants qui disparaissent mystérieusement dans les rivières traversant le pays et dont les corps ne sont retrouvés que quelques jours plus tard. Les Banguissois répondent unanimement que ces noyades mystiques sont l'œuvre des *talimbi*, désignés aussi sous le nom français d'« hommes-caïmans ». La notion de *talimbi*¹ représente aujourd'hui à la fois une personne qui utilise des pouvoirs mystiques afin de nuire à autrui et dont la nature demeure secrète, la pratique et la force occultes.
- 2 Quand je suis arrivée pour la première fois à Bangui en 2005, j'ai été surprise par la multiplicité des discours sur la sorcellerie. Les sorciers ou les sorcières, les enfants sorciers, les zombies, les vampires, les jeteurs de foudre, les sirènes ou les Mami-Wata, les hommes-caïmans, les « métamorphoseurs » sont perçus en République centrafricaine comme des éléments de la vie des populations locales. Ces « figures de l'imaginaire » et de l'invisible (Tonda 2006) relèvent de ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1988 : 528) appelle « l'attitude naturelle » car elles fonctionnent sur le registre du quotidien et du banal. C'est pourquoi ces figures, notamment les *talimbi*, nécessitent d'être considérées comme étant « réelles », car elles agissent continuellement sur le « visible » et sur le « réel » (Tonda 2006). Loin de s'estomper, ces formes de représentations collectives se sont maintenues, transformées et adaptées aux mutations sociales des sociétés africaines contemporaines. Elles apparaissent comme un moyen permettant aux villageois et aux citoyens africains de se confronter aux problèmes contemporains (Englund 1996). Ces représentations témoignent à la fois des ruptures postcoloniales, des contradictions de la modernité (Comaroff & Comaroff 1993, 1999), de la violence de l'imaginaire (Tonda 2005) et de l'insécurité spirituelle (Ashforth 2005). L'imaginaire sorcellaire traverse non seulement les univers religieux (Fancello 2008) mais également sociaux, politiques et

économiques. Il se manifeste désormais, comme le prouvent notamment les travaux de Peter Geschiere (1995, 2000), dans tous les domaines de la vie privée et publique.

- 3 À Bangui, les discours sur ces « figures de l'imaginaire » comme les *talimbi*, sont omniprésents. Ils saturent l'espace public ; les journaux publient régulièrement des articles traitant d'histoires « exceptionnelles »² ; des émissions radiophoniques commentent ce monde appelé généralement par la population centrafricaine « mystique » et diffusent des confessions et des récits personnels liés à la sorcellerie³. De surcroît, dans les églises « l'esprit de la sorcellerie » est chassé des personnes possédées. Enfin, les affaires de sorcellerie, dont les *talimbi* font partie, sont traitées dans les tribunaux de justice car le code pénal centrafricain condamne ces pratiques.
- 4 Le présent article est basé sur des données ethnographiques recueillies au cours de plusieurs enquêtes de terrain, principalement dans la capitale localisée sur les bords de la rivière Oubangui. Les représentations concernant les *talimbi* ont été appréhendées à travers les discussions journalistiques avec les collègues, amis, voisins, à travers les discours des magistrats, agents des forces de l'ordre, pasteurs, médecins — notamment des psychiatres —, personnes capables de combattre la sorcellerie (nommées communément dans cette partie d'Afrique centrale les *nganga*), prisonniers condamnés pour cette pratique et membres des familles des défunts indépendamment de leur appartenance ethnique. Il semble que ces représentations dépassent aujourd'hui les frontières ethniques et soient connues par l'ensemble de la population centrafricaine. Il s'est avéré néanmoins que les populations dites du « fleuve » ou les riverains habitant au bord de la rivière Oubangui — des Ngbandi (les Sango, les Yakoma, les Dendi et les Mbangui), les Gbanziri et Ngbaka ainsi que les Banda-langbasi et les Gboungou⁴ — possédaient une richesse particulière dans le domaine exploré et étaient aussi généralement connus pour pratiquer le *talimbi*.
- 5 La portée de cette étude se nourrit de deux faits : tout d'abord, le travail sur les représentations des *talimbi* permet des analyses sociales, politiques, économiques et institutionnelles de la société centrafricaine contemporaine ; ensuite, ces représentations sociales semblent être récentes. Selon Éric de Dampierre (1954)⁵, Jan-Lodewijk Grootaers (1995), Margaret Buckner (1995), le *talimbi* serait une pratique récente, apparue au moment de l'indépendance (fin des années 1950) et qui s'est développée surtout en milieu urbain et dans les régions bordant la rivière Oubangui. De surcroît, à l'exception des notes personnelles d'Éric de Dampierre (1954), de l'ouvrage d'Anne Retel-Laurentin (1969), de Margaret Buckner (1995) et de la thèse de doctorat de Jan-Lodewijk Grootaers (1995) dans le contexte centrafricain, le *talimbi* représente, à notre connaissance, un sujet peu étudié et par conséquent mal connu dans les textes anthropologiques.
- 6 Les données de terrain que j'ai recueillies à Bangui — qui seront présentées en premier lieu — m'ont permis d'analyser la notion de *talimbi* ; notion qui semble être le résultat d'un bricolage au sens bastidien (Bastide 1970) car elle est soumise à des transformations permanentes pour mieux s'adapter aux mutations de la société centrafricaine d'aujourd'hui. Les représentations contemporaines concernant les *talimbi* sont-elles essentiellement le fruit de cette période postcoloniale ? Dans quelle mesure correspondent-elles à une mémoire coloniale ou précoloniale et sont-elles le résultat d'un bricolage des représentations antérieures ? Ces questions ont d'abord nécessité un travail sur l'évolution et la transformation des représentations liées à l'eau afin de placer, finalement, les *talimbi* dans le vaste champ des études contemporaines sur la sorcellerie.

Les transformations des représentations symboliques liées à l'eau

Les *talimbi*, une variante contemporaine des « animaux de l'eau »

- 7 Mes premières enquêtes et l'étude sur la transformation des représentations relatives aux entités⁶ de l'eau (*nyama ti ngu*⁷) m'ont permis d'entrer en contact avec les représentations concernant les *talimbi*. Étant liées à l'eau, ces représentations figuraient d'une manière récurrente dans les discours de la population banguissoise.
- 8 Pendant des années, la disparition des corps dans les rivières ainsi que les noyades étaient attribuées à la colère des animaux de l'eau. L'idée que les cours d'eau, les fleuves, les rivières sont habités par des entités était et est toujours répandue un peu partout en Afrique de l'Ouest et en Afrique centrale. Ayant souvent une apparence anthropomorphe (féminine ou masculine) et un teint clair (Mallart Guimera 1981 ; Olivier de Sardan 1993 ; Rouch 1997), leur comportement ne se distingue guère de celui des hommes. De surcroît, ces entités peuvent incarner divers sentiments humains (Gibbal 1988 : 73). Cependant, leur anthropomorphisme ne réduit pas leur influence : l'homme leur doit le respect et la vénération car ils sont détenteurs d'un double caractère, bénéfique et maléfique. À défaut de ces attentions, les animaux de l'eau provoquent les mauvaises pêches et récoltes au cours de la grande saison de crues ou des accidents tels que la noyade. Ils capturent les hommes qu'ils entraînent sous les eaux et tuent puis rejettent leurs corps sur la berge des rivières quelques jours après (Mallart Guimera 1981 ; Tchago 1997). Dans les représentations de la population centrafricaine il existe ainsi un rapport symbolique entre l'action des *talimbi* et celle des animaux de l'eau : celui de la noyade et de la disparition des corps dans les rivières. Ceci a permis un rapprochement entre les deux systèmes de représentations qui a poussé les populations locales à les interpréter d'une façon similaire. C'est ainsi que ce rapprochement symbolique peut être relevé dans plusieurs textes anthropologiques. Dans un article, Margaret Buckner (1995 : 108) note qu'un homme avait été accusé de s'être transformé en génie d'eau *kpiri* et d'avoir ainsi causé la mort d'un homme. Anne Retel-Laurentin, dans son ouvrage traitant de la région des Zandé et des Nzakara (au sud-est du pays), signale l'existence d'un lien entre les *bawandé* (ou *akpili*) et les maîtres de l'eau. Selon elle, ces maîtres de l'eau ont des serviteurs amphibiens qui se cachent dans les grottes au bord des cours d'eau. Elle désigne ainsi les *bawandé* comme des « hommes appartenant à une confrérie et travaillant pour les génies de l'eau » (Retel-Laurentin 1969 : 394).
- 9 Il semble que ce rapprochement entre les animaux d'eau et les *talimbi*, observé dans des textes anthropologiques, nécessite aujourd'hui chez les habitants de Bangui une clarification — évoquée d'une manière récurrente —, exprimée par le pêcheur Jean en ces termes :

« *Talimbi* est une personne, il n'est pas un animal de l'eau. Il est comme moi et toi » (Bangui, janvier 2007)
- 10 Le pêcheur Jean parle clairement : les *talimbi* sont des hommes et non des animaux de l'eau. Jusqu'à une époque récente, ce fait n'était pas volontiers reconnu, sans doute est-ce pourquoi il est mis en avant aujourd'hui. Ce besoin presque permanent de clarifier ce rapprochement était également remarqué dans les discours notés par Éric de Dampierre

qui, dans les années 1950, menait ses études au sud-est du pays (dans la préfecture de Mbomou).

- 11 Dans ses notes personnelles inédites, les interlocuteurs insistent sur le fait que les *bawandé* sont des hommes⁸ et qu'ils les distinguent nettement des animaux de l'eau (de Dampierre 1954). Bien qu'il existe un lien symbolique entre l'action des animaux de l'eau et celle des *talimbi*, à l'heure actuelle ces derniers se distinguent des systèmes de représentations liés aux animaux de l'eau. De surcroît, dans la capitale centrafricaine, les discours relatifs aux actions néfastes des animaux de l'eau semblent disparaître ; les noyades et les disparitions des personnes dans les cours d'eau sont systématiquement attribuées aux *talimbi*.

Les *talimbi* sont-ils des « hommes-caïmans », des « hommes à la marmite » ou des sorciers ?

- 12 Étymologiquement, le mot *talimbi* est d'origine ngbandi, connu et utilisé initialement par les Yakoma et les Sango⁹. Le terme ngbandi est pris ici dans son sens le plus large définissant le groupe linguistique composé de plusieurs parlers : sango, ngbandi, mbati, dendi et yakoma (Boyeldieu & Diki-Kidiri 1988). Cette notion est aujourd'hui utilisée dans le sango véhiculaire, issu de ces parlers riverains et devenu la langue nationale parlée sur l'ensemble du territoire centrafricain, notamment à Bangui. Pour les habitants de Bangui, la notion de *talimbi* représente à la fois un homme doté d'un pouvoir¹⁰, la force occulte et mystique¹¹ ainsi que la pratique¹². Bien que *ta-li-mbi* signifie littéralement « marmite sur ma tête », où *ta* signifie marmite, *li* tête et *mbi* moi/je, cette notion est systématiquement traduite en français par la notion d'« homme-caïman ».
- 13 Il semble important de s'interroger tout d'abord sur le choix terminologique de la notion de caïman. L'utilisation actuelle de cette notion au détriment de celle de crocodile¹³, dans le contexte d'Afrique centrale, provient probablement de la rencontre des premiers explorateurs, missionnaires et voyageurs avec les populations locales. Plusieurs textes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle apportent des éclaircissements sur cette confusion terminologique. Maints explorateurs utilisaient la notion de caïman à l'instar de celle de crocodile (Jacolliot 1877 ; Dybowski 1893 ; Foureau 1902). Cette erreur terminologique se poursuit dans des textes ultérieurs des missionnaires (Daigre 1931-1932) et des scientifiques (Vergiat 1936 ; Joset 1955). Cette appellation s'est maintenue jusqu'à l'heure actuelle dans les langues vernaculaires, devenant également courante en sango. Le terme sango *ngoundé* signifiant le crocodile sera ainsi systématiquement traduit par caïman (Bouquiaux, Koboza & Diki-Kidiri 1978). Si l'explication à travers la *colonial encounter* élucide l'utilisation de la notion de caïman, elle n'offre pas de réponse à l'interprétation actuelle des *talimbi* en tant qu'hommes-caïmans¹⁴ (crocodiles).
- 14 Il existe des représentations largement répandues en Afrique centrale selon lesquelles certains hommes peuvent se transformer en animal non seulement pour nuire à une personne mais également dans un but protecteur afin de garantir des chasses abondantes ou des pêches fructueuses. Ce dernier aspect est bien illustré dans le récit suivant que nous avons entendu à plusieurs reprises¹⁵.

« Mon grand-père possédait des fétiches qui lui permettaient de se transformer en caïman pour descendre sous l'eau et attraper les poissons. Il partait avec sa femme qui connaissait bien la pratique. Elle chauffait une marmite remplie d'eau et des feuilles de transformation. Quand la pirogue était bien remplie de poissons, son

mari-caïman sortait de l'eau pour que sa femme puisse verser cette eau bouillante avec des feuilles sur son corps pour qu'il reprenne au fur et à mesure son allure humaine »¹⁶(Bangui, avril 2005)

- 15 Dans ce récit, Gilbert met en évidence le fait que son grand-père se transformait en caïman pour faire une pêche fructueuse. Cette faculté de prendre la forme d'un caïman aurait été, selon nos informateurs, détournée de son utilisation initiale bénéfique dans la pratique des *talimbi*, ces derniers profitant de ce pouvoir de métamorphose afin de capturer leurs victimes sous l'eau. Ce pouvoir des *talimbi* de prendre la forme d'un caïman n'est cependant qu'une possibilité parmi d'autres façons d'opérer. Le cultivateur Aristide nous l'explique ainsi :

« Il existe plusieurs formes pour prendre les gens, nombreuses sont celles de caïman »(Bangui, mai 2006)

- 16 Il y aurait donc présence de différentes interprétations quant à la pratique des *talimbi*. Le second *modus operandi* des *talimbi* est intimement lié à l'étymologie même de la notion. *Talimbi* signifie littéralement : la marmite sur ma tête. Afin de rester sous l'eau, les *talimbi* portent sur leur tête la marmite détentrice des pouvoirs mystiques qui leur sont attribués. Cette marmite, fabriquée spécifiquement pour les *talimbi*, est portée à l'envers pour former « une sorte de scaphandre »¹⁷ ressemblant à « l'équipement de sousmarin »¹⁸ qui leur permet ainsi de respirer sous l'eau et d'attendre leur victime.

- 17 Il existe néanmoins une troisième explication concernant leur pouvoir, différente des représentations relatives à la métamorphose ainsi que de celle de l'utilisation de la marmite. Elle met en évidence l'utilisation des plantes telles que le *lingui* comme le précise le pêcheur Jean :

« *Talimbi* est une personne qui tourne son corps avec le *lingui*¹⁹ pour devenir invisible, entrer sous l'eau afin de prendre une personne »(Bangui, janvier 2007)

- 18 Les capacités de se transformer en animal, de se métamorphoser ou de se déplacer de façon invisible ont été souvent interprétées comme des formes de sorcellerie (Evans-Pritchard 1976 ; Mallart Guimera 1981 ; de Heusch 2000). Qu'ils utilisent l'une ou l'autre technique, les *talimbi* font partie de l'imaginaire sorcellaire. À Bangui aujourd'hui, les *talimbi* sont organisés en société secrète, initiatique et hiérarchisée, à l'image des sorciers. Une personne n'ayant pas hérité le pouvoir de *talimbi* de son parent peut néanmoins le devenir, car le *talimbi* se vend et s'achète. Contre de l'argent, en sacrifiant un proche parent et en apprenant les techniques leur permettant de rester sous l'eau ainsi que l'utilisation et la manipulation des plantes permettant d'attirer la victime vers l'eau, la personne devient *talimbi*. Les traductions de la notion de *talimbi* en tant qu'« homme-caïman » ou « homme avec la marmite sur sa tête » demeurent partielles car elles ne désignent qu'une possibilité de leur pouvoir polymorphe. La notion de *talimbi* englobe en effet plusieurs systèmes de représentations distincts parmi lesquels les habitants de Bangui puisent leurs interprétations. Le choix d'une interprétation au détriment d'une autre semble s'opérer à la fois en fonction des connaissances personnelles de nos interlocuteurs et des tendances actuelles.

Les représentations sur la sorcellerie dans le contexte urbain de Bangui

« Les *talimbi* sont comme les sorciers »

- 19 En République centrafricaine, ces diverses représentations sur les *talimbi*, tout en s'éloignant de celles liées aux animaux de l'eau, glissent dans le domaine de la sorcellerie. Ce glissement n'a rien d'étonnant si nous prenons en considération le lien existant entre les représentations des entités (liées à l'eau comme à la terre) et de sorcellerie. Ces entités ont souvent un caractère double : maléfique ou bénéfique. Redoutées autant que désirées, elles étaient souvent perçues comme des protectrices communiquant uniquement avec un intermédiaire élu par eux. Si l'on était sous leur protection, elles pouvaient, à travers cet intermédiaire, combattre les sorciers (de Rosny 1981 ; Mallart Guimera 1981). Dans le cas contraire, les entités maléfiques étaient considérées comme les alliés des sorciers (Mallart Guimera 1981).
- 20 Le glissement vers le domaine de la sorcellerie peut également s'expliquer par l'extrême plasticité et flexibilité de la notion africaine de sorcellerie (Mary 1998). Introduite par les Européens, cette notion est aujourd'hui intégrée dans les langues vernaculaires des populations africaines. Cependant, la traduction des termes locaux par l'appellation unique et générique de « sorcellerie » peut être source de confusion, car elle regroupe une pluralité de mots qui désignent des phénomènes dits mystiques ou occultes et se prête à un ensemble d'interprétations historiques et contemporaines fortement contextualisées. Ensuite, comme nous l'avons déjà noté, les discours sur la sorcellerie sont omniprésents même s'il semble peu pertinent de parler de « recrudescence » (Moore & Sanders 2001 : 10) ; il serait plus approprié d'employer le terme « effervescence » pour désigner la mobilisation des débats publics et les comportements collectifs concernant la problématique de sorcellerie. Certes, en franchissant les espaces privés et familiaux, en s'intégrant davantage dans les espaces publics (principalement à travers les médias et les églises) et en étant institutionnalisés par des textes juridiques, les discours sur la sorcellerie paraissent plus virulents, par conséquent plus abondants. L'écrivain centrafricain Pierre Sammy Mackfoy les décrit en ces termes :
- « Avant c'était [la sorcellerie] tabou. D'abord, du milieu sorcier, on ne voulait même pas entendre dire. Et puis, il y a les milieux de ceux qui ont déjà souffert des coups de la sorcellerie, donc dès qu'on parlait de la sorcellerie, il y avait tout de suite des réactions. Or, maintenant, c'est devenu presque quelque chose de banal. On en parle tout le temps » (Bangui, février 2007)
- 21 Bien que l'imaginaire sorcellaire des *talimbi* offre encore de nos jours des explications sur l'origine du malheur, de l'accident, de la mort, de la noyade, de la réussite ou de l'échec, il s'inscrit davantage dans les explications relatives à l'accumulation de la richesse, aux modes de consommation et de consommation, à la production et aux échanges.
- 22 Grâce à son caractère flexible, il évolue et s'accommode de nouvelles situations. Comme l'indique, à juste titre, Evans-Pritchard (1976 : 513) pour la sorcellerie dans le contexte zandé, « new situations demand new magic [...] ». Depuis la fin des années 1990, de nombreux auteurs marquent un tournant dans les approches anthropologiques en abordant le phénomène de la sorcellerie sous l'angle nouveau de la modernité (Augé 1974b ; Comaroff & Comaroff 1993 ; Geschiere 1995) par des études davantage ancrées

dans le contexte urbain des populations scolarisées et salariées. Ces auteurs envisagent le recours à la sorcellerie comme une réponse locale à la violence du capitalisme et de la mondialisation. Selon les termes de John et Jean Comaroff (1993 : xxviii-xxix) « witchcraft is a finely calibrated gauge of the impact of global cultural and economic forces on local relations, on perceptions of money and markets, on the abstraction and alienation of “indigenous” values and meanings. Witches are modernity’s prototypical malcontents ». Cette approche, qui consiste à appréhender la sorcellerie uniquement à travers la modernité (voire les « multiples modernités ») sans prendre en considération des conditions socio-historiques particulières, a été à juste titre critiquée par certains auteurs (Englund 1996 ; Englund & Leach 2000 ; Bernault 2005). De surcroît, le concept de « modernité-sorcellerie » est devenu ainsi un concept limite auquel les auteurs se réfèrent fréquemment, mais pas toujours d’une manière justifiée. Cependant, dans le sillage d’un ouvrage collectif sous la direction des Comaroff (1993), intitulé *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, les anthropologues annoncent une nouvelle ère d’études sur la sorcellerie. Les études contemporaines donnent des analyses de la sorcellerie en lien étroit avec l’accumulation des richesses (Geschiere 1995 ; Englund 1996 ; Green 2005), le pouvoir et le politique (Rowlands & Warnier 1988 ; Schatzberg 2000 ; Ashforth 2001), les modes de consommation et de consommation, la production et les échanges (Fisiy & Geschiere 1990 ; Comaroff & Comaroff 1993, 1999 ; Moore & Sanders 2001). De plus, la sorcellerie est également appréhendée dans le contexte des mouvements religieux chrétiens (Mary 1998 ; Tonda & Missié 2006 ; Fancello 2008) et musulmans (Hamès 2008 ; Masquelier 2008). Au-delà de ces études récentes, Cyprien F. Fisiy et Peter Geschiere ont abordé la sorcellerie sous l’angle des autorités judiciaires (Fisiy 1990a, b ; Fisiy & Geschiere 1990). Cependant, il manque une comparaison systématique entre les pratiques de régulation des accusations de sorcellerie dans le contexte traditionnel et les pratiques judiciaires de traitement des affaires de sorcellerie dans le contexte moderne.

- 23 Si, aujourd’hui, les *talimbi* sont qualifiés de sorciers par les habitants de Bangui, il ne s’agit plus de l’image des sorciers anthropophages appelés les *zo ti likundu*²⁰, qui possèdent ou sont possédés par l’organe de sorcellerie. Le pêcheur Bernard nous explique qui sont les *talimbi* :

« Les *talimbi* sont comme sorciers, en groupe, ils ont leurs secrets et leur pouvoir mystique. Ils attirent la victime vers l’eau mystiquement après que la victime leur a été vendue. Ils attendent et ils la prennent dans l’eau. Ils la montrent trois fois. Ils préparent un autre emplacement qui se trouve dehors (à l’air libre) et ils la sortent. Ils la prennent vivante, ils vont avec elle dans ce lieu où ils l’interrogent, ils la torturent et la tuent. Quand la victime est morte, ils la lâchent souvent trois jours après. Ils prennent aussi de l’eau bouillante et ils la versent sur son corps » (Bangui, mars 2005)

- 24 Le premier énoncé de ce pêcheur banguissois démontre la nécessité de distinguer les *talimbi* des sorciers. « A *talimbi* a *ké tongana* a *zo ti likundu* » (« les *talimbi* sont comme sorciers ») est la phrase qui revient d’une manière récurrente chez nos interlocuteurs. L’utilisation de *tongana*²¹ marque bien que les *talimbi* ne se confondent pas avec les *zo ti likundu*. Bien que poussés par la vengeance et la jalousie comme les sorciers, les *talimbi* sont difficilement reconnus par ceux qui n’appartiennent pas à ce monde occulte, et agissent de jour comme de nuit. Ce n’est pas la soif de la chair humaine qui les attire, ils choisiraient plutôt leurs victimes soit parce que celles-ci leur auraient directement causé du tort, soit parce qu’elles leur auraient été vendues.

- 25 Cependant, leur acte — défini généralement par la population banguissoise comme étant barbare, criminel — en rappelant l'acte sorcier, évoque l'image du sorcier ayant le « mauvais cœur » que ses actes criminels excluent de l'ordre moral dominant. C'est ce côté malveillant, indifférent et insouciant qui rapproche les *talimbi* des *zo ti likundu*.
- 26 La sorcellerie des *talimbi* met au cœur de sa symbolique, non plus le ventre (*kundu*), comme c'était le cas dans la sorcellerie *likundu*, mais — si l'on se réfère à l'étymologie de la notion —, la tête (*li*). L'acte des *talimbi* est en effet un acte intelligemment réfléchi et calculé. Cette forme contemporaine de système de représentations des *talimbi*, la sorcellerie qui s'achète et qui se vend ainsi que la sorcellerie à laquelle on peut vendre, se prête aisément aux analyses anthropologiques actuelles relatives aux « économies occultes » d'un monde capitaliste (Comaroff & Comaroff 1999). Dans ce contexte de marchandisation, le « ventre plein », pour reprendre le terme de Peter Geschiere (1995), ne signifie plus le ventre rempli par la substance sorcière, mais fait surtout référence à la faim interminable et individuelle de la richesse. Afin d'y parvenir, les *talimbi* profitent de leurs connaissances occultes liées encore une fois à l'intelligence, donc à la tête. Ce sont à la fois l'intelligence avec laquelle ils mettent sur le marché leurs « services » et le contexte contemporain de la marchandisation et des économies occultes qui leur permettent d'opérer ; cette intelligence marquant davantage une société en voie de changement — scolarisation, urbanisation — est aussi un signe d'individualisation naissante.
- 27 C'est ainsi que les représentations sur les *talimbi* soulèvent également la question de l'individualisme en Afrique en relation avec la moralité et la responsabilité individuelle, au travers des schémas locaux d'interprétation des événements.

L'économie occulte ou le marché des *talimbi*

- 28 La phrase-clé, dans les représentations concernant les *talimbi* devient : « *ala ka lo na a talimbi* » (« on vend quelqu'un aux *talimbi* »). Les représentations de la vente s'inscrivent bien dans le champ des « économies occultes » et sont désignées, par Peter Geschiere (1995, 2000), comme « la sorcellerie de la richesse ». Dans les sociétés africaines, les inégalités sociales reposaient auparavant sur des critères tels que l'âge, le genre, l'appartenance à une caste ou à une confrérie, alors qu'aujourd'hui elles renvoient presque essentiellement à l'accès aux richesses matérielles. Lorsqu'un groupe restreint accède seul à ces nouvelles formes de richesse — dont l'accès n'est pourtant plus lié à un statut —, les populations se sentent frustrées et d'autant plus obsédées par la « chasse générale à la richesse » (Geschiere 1995 : III). La visibilité — par la publicité, les médias, les pratiques ostentatoires des privilégiés — de ces richesses nouvelles est ainsi vécue comme un échec par ceux qui en sont exclus et engendre jalousie et envie. « Leur richesse qui dépasse de loin les normes anciennes suscitaient également une jalousie nouvelle », souligne Peter Geschiere (*ibid.* : 51). La nouveauté dans cette jalousie réside dans son rapport intime avec les biens matériels du monde « moderne ». Les discours sur la sorcellerie et le monde « occulte » se sont ainsi adaptés à l'économie marchande et au gain. En reposant surtout sur la notion de marchandisation des biens, des êtres humains ou des organes et des services « occultes », l'imaginaire des « économies occultes » offre des schémas explicatifs à ces inégalités et plus généralement à la distribution de la richesse en relation avec les formes « mystérieuses » de la production et du commerce.

- 29 Les représentations concernant les *talimbi* sont étroitement liées à la mise « sur le marché » de leurs services. C'est que le pouvoir *talimbi* se vend, ainsi que les moyens de protection appelés les *anti*. Ce type de commerce, nommé par Peter Geschiere (*ibid.* : 197) le « marché de la sorcellerie », nous a été expliqué en ces termes par le jeune pêcheur Simon d'origine yakoma :

« *Talimbi* c'est comme un commerce²². Tu ne peux pas aller vendre quelqu'un chez les *talimbi* sans qu'ils ne te demandent quelque chose. Ils vont te demander presque 5 000 CFA. Le jour où tu auras fini de verser cette somme, c'est ce jour qu'ils vont prendre la personne. Si tu veux devenir *talimbi* tu ne les payes pas seulement avec de l'argent, tu vas prendre aussi un de tes parents proches, et il va te donner la sorcellerie. Tu peux aussi acheter les remèdes. Ils vont te préparer les remèdes qui peuvent casser leur force pour ne pas qu'ils te dérangent. Donc c'est un commerce » (Bangui, décembre 2006)

- 30 Dans ce monde des « économies occultes » où tout devient marchandise, y compris un être humain, la sorcellerie apparaît comme un « produit » qui s'achète, de même que les moyens de s'en protéger. Si la protection fournie par les *talimbi* continue d'être moralement acceptable, le reste de leurs « services » est inadmissible. Une fois la victime vendue, ils l'utilisent comme « esclave » ; elle est dépouillée de tous ses biens, de son nom, de sa personnalité, de sa capacité de parler ; elle devient « zombie ». Ces zombies sont transportés la nuit vers des plantations invisibles où ils sont mis au travail dans des champs invisibles ou vendus à d'autres propriétaires. Ces représentations ne sont pas propres à la République centrafricaine. Chez les Douala du Cameroun, étudiés par Éric de Rosny (1981) et Peter Geschiere (1995), cette forme de sorcellerie s'appelle *ekong* ; chez les Fang du Gabon (surtout dans la région Woleu Ntem frontalière avec le Sud Cameroun et la Guinée équatoriale) c'est la sorcellerie *kong* (Angoué 2006) ; elle existe également chez les Ihanzu de Tanzanie (Sanders 2001). La notion de « zombie », comme l'ont indiqué les Comaroff (1999), devient centrale dans les économies occultes. Bien connue dans le contexte du vaudou caribéen, cette notion est relativement récente dans le contexte africain (Geschiere 1995), apportée probablement à travers le flux des images occultes.
- 31 Une fois la victime transformée en « zombie », elle est dépossédée de son « double vital ». Elle devient invisible pour le reste de la population qui découvre son corps au bord du fleuve quelques jours plus tard. La disparition de la personne dans les rivières et dans la forêt provoque la disparition de la personne « sociale », pour reprendre les termes utilisés par Joseph Tonda (2005 : 146). Selon cet auteur, l'idée que le corps puisse être enlevé à l'insu de la personne signifie que le corps et la personne sont deux entités différentes, mais inséparables. Leur séparation, dans le cas des *talimbi*, entraîne la mort. Cependant, cette mort n'est que symbolique et cause la disparition sociale de la personne qui n'est plus « visible », tandis que le corps continue à exister dans la sphère invisible. C'est dans cette dernière que le corps est transformé en zombie qui permet la production des biens matériels du capitalisme. Puisque cette production est définie comme illicite, les zombies seraient les indicateurs d'une sorcellerie moralement déshonorante (Englund 1996).

La sorcellerie des *talimbi* comme analyse du malheur et de la moralité de la personne

- 32 Ce marché de sorcellerie n'offre pas uniquement des explications sur l'enrichissement donc sur la réussite ou l'échec liés aux biens matériels et sur les rapports entre l'argent et le pouvoir. Il propose également des explications à la souffrance : le malheur, la maladie,

la mort, les conflits interpersonnels, les conflits entre groupes socioculturels différents, l'identité individuelle et collective. Les *talimbi* accusés de causer la mort d'une personne par noyade ne fournissent pas uniquement des explications propres à la noyade définie comme « mystique », antagonique à l'« ordinaire »²³ selon les habitants de Bangui. Les représentations les concernant mettent également en évidence les raisons supposées de ce malheur et par conséquent la moralité de la personne.

- 33 Dès l'instant qu'une personne est déclarée « disparue dans la rivière », la population se mobilise pour retrouver le corps. Ceci fait, parfois même avant la découverte, la population s'emploie à tenter d'expliquer pourquoi cette personne aurait été prise par les *talimbi*. Les explications varient selon les cas particuliers mais également selon les motivations des interlocuteurs. S'il s'agit d'une personne socialement aisée, de bonne famille, poursuivant sa scolarité, ayant un bon poste ou simplement une réussite dont les profits ne seraient pas partagés, elle est victime de la jalousie d'une personne dans son entourage ou de celle des *talimbi*. Car l'envie est ici un trait de caractère des « pauvres » alors que les « riches » sont habituellement visés par les actes de sorcellerie (Englund 1996). Ceux qui font preuve de trop d'individualisme et négligent la dette communautaire exigeant le partage des biens (Marie 1997) risquent d'être accusés rapidement de sorcellerie. Pour Alain Marie (*ibid.* : 62), dans le contexte abidjannais, le sorcier est la figure par excellence de l'individu dissident par individualisme.
- 34 La personne noyée peut également être soupçonnée d'un acte jugé immoral tel que l'adultère, la dette impayée, l'offense, etc. Dans de tels cas, les discours donnent l'occasion de déprécier ou de bonifier les images relatives à la personne en tant qu'être moral ou immoral. Les enjeux de la moralité individuelle concernent ainsi alternativement des *talimbi*, des personnes leur ayant vendu quelqu'un et la victime. Les discours sur la sorcellerie prescrivent, comme l'a indiqué déjà Evans-Pritchard (1976), un ensemble de règles de conduite que doivent suivre ceux qui ne veulent pas être victimes (des *talimbi*) ou qui ne veulent pas être accusés de cette sorcellerie. Ils codifient les règles du savoir-vivre (Augé 1974a : 61). La peur d'être vendu/pris par les *talimbi* ou celle d'être accusé de l'être soi-même est omniprésente à Bangui ; elle induit des comportements particuliers, comme éviter le contact avec le fleuve ou l'utilisation de la pirogue, de la baleinière ou encore chercher la protection auprès des tradi-praticiens ou des églises.

La notion de *talimbi*, une notion bricolée

- 35 Les discours sur les *talimbi* sont aujourd'hui un révélateur de la situation sociale, politique et économique d'une Afrique en changement permanent. Ils permettent aux Banguissois de répondre au malheur causé par la noyade. Les trois concepts « animaux de l'eau », « hommes-caïmans » et « sorciers » ont souvent coexisté et parfois coexistent encore pour désigner les *talimbi* et renvoient, à travers une matière fortement symbolique, à des systèmes anciens. Ces trois termes circonscrivent le champ sémantique de la notion de *talimbi* dont ils constituent (dans la langue vernaculaire) des analogons. À travers la permanence de l'usage de ces dénominations, c'est essentiellement l'ancrage de la sorcellerie dans les systèmes symboliques des *talimbi* qui se révèle. Ces représentations récentes de l'époque postcoloniale répondent ainsi aux besoins actuels. Néanmoins, le système de représentations des *talimbi* puise en partie sa matière symbolique et son mode opératoire dans des éléments tirés de la « tradition », à la fois ceux des animaux de l'eau et des « hommes-caïmans ». L'objectif de ce travail de réinterprétation n'est pas de les

reproduire tels quels, mais de les agencer avec des éléments modernes, en fonction de nouveaux objectifs et de situations inédites. Cette transposition ou réutilisation d'un fond symbolique ancien appartenant à la mémoire collective dans le contexte social et économique de la Centrafrique contemporaine correspond tout à fait au concept de bricolage. Comme le note Roger Bastide (1970), le présent innove en répétant et répète en innovant et ne laisse passer que ce qui peut s'adapter aux circonstances nouvelles. Il y a sélection et combinaison de différents éléments détournés parfois de leur usage antérieur, tout en tenant compte de leur précontrainte symbolique (Lévi-Strauss 1962) afin de mieux répondre aux nouveaux besoins et objectifs de la vie courante. Les représentations actuelles concernant les *talimbi* se ramènent ainsi à un arrangement nouveau. C'est précisément la flexibilité de la notion de sorcellerie, dans laquelle s'inscrivent davantage les *talimbi*, qui permet de s'adapter aux contextes contemporains. En intégrant les éléments de la marchandisation des biens et des humains, la sorcellerie des *talimbi* peut être désignée comme une économie occulte, une forme contemporaine et urbaine de la sorcellerie. En l'occurrence, le droit d'exercer l'activité de sorcellerie s'achète, une protection contre d'éventuelles attaques sorcières s'achète également, de même qu'une victime peut être vendue aux *talimbi*. La personne vendue devient un « zombi ». Ces discours actuels sur les zombis permettent en effet d'expliquer l'entreprise économique liée aux énigmes de la richesse sans production, l'enrichissement sans travail et la consommation comme force de production. En outre, le système de représentations relatif au *talimbi* fonctionne à la fois comme un régulateur des normes de savoir-vivre et de moralité de la personne.

- 36 Dans la ville — qui devient l'espace commun — la vengeance, l'agression et la jalousie dépassent la sphère familiale. Cette sorcellerie semble rompre les liens familiaux et ethniques. Les frustrations, les tensions et les conflits sont exprimés par le biais de la sorcellerie, notamment les *talimbi*, qui intervient dans les rapports entre les citoyens et non plus au sein d'un groupe restreint. La fluidité et la flexibilité de la notion de sorcellerie permettent une meilleure articulation pour offrir des réponses aux instabilités générées par les bouleversements sociaux, économiques et politiques en lien étroit avec le développement. Loin d'être irrationnelles, les représentations sur les *talimbi* sont des formes de conscience historique réinterprétées dans les contextes actuels pour répondre aux questions d'aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

AKE ASSI, L.

1998 « Diversification des utilisations des ignames : usage pharmaceutique traditionnel », in J. BERTHAUD, N. BRICAS & J.-L. MARCHAND (dir.), *L'igname, plante séculaire et culture d'avenir*, Actes du séminaire international Cirad-Inra-Orstom-Coraf, 3-6 juin 1997, Montpellier, CIRAD : 263-273.

ANGOUÉ, C. A.

2006 « Situation de la sorcellerie au Gabon, un exemple », in É. DE ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala : 77-82.

ASHFORTH, A.

2001 « On Living in a World with Witches. Everyday Epistemology and Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto) », in H. L. MOORE & T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 206-225.

2005 *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

AUGÉ, M.

1974a « Les croyances à la sorcellerie », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, F. Maspero : 52-73.

1974b « Un essai d'analyse "idéo-logique", les métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, F. Maspero : 112-134.

BASTIDE, R.

1970 « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, 21 (3) : 65-108.

BERNAULT, F.

2005 « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », in M. MVÉ MBEKALÉ (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan : 21-39.

BOUQUIAUX, L., KOBOZO, J.-M. & DIKI-KIDIRI, M.

1978 *Dictionnaire sango-français/Bakari sango-faranzi*, Paris, SELAF (Coll. TO 29).

BOYELDIEU, P. & DIKI-KIDIRI, M.

1988 « Le groupe Ngbandi-Sango-Kpatiri », in Y. MOÑINO (dir.), *Lexique comparatif des langues oubanguiennes*, Paris, Librairie orientaliste Paul Genthner : 31-56.

BUCKNER, M.

1995 « Modern Zande Prophetesses », in D. ANDERSON & D. JOHNSON, *Revealing Prophets*, London, James Currey : 102-121.

COMAROFF, J. & J.

1993 « Introduction », in J. & J. COMAROFF (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press : xi-xxxvii.

1999 « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, 26 (2) : 279-303.

DAIGRE, R.-P.-J.

1932 « Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Équatoriale Française) », *Anthropos*, 26-27 : 647-695.

DE DAMPIERRE, É.

1954 *Génies des eaux*, Archives de la Mission sociologique du Haut-Oubangui MSHO-13, Université de Paris X, Nanterre (non publié).

1967 *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui*, Paris, Plon.

DUPRÉ, M.-C.

1974 « Les femmes Mukisi des Téké Tsaayi. Rituel de possession et culte antisorcier (République populaire du Congo) », *Journal des Africanistes*, 44 (1) : 53-69.

DYBOWSKI, J.

1893 *La Route du Tchad. Du Loango au Chari*, Paris, Librairie de Firmin-Didot.

ENGLUND, H.

1996 « Witchcraft, Modernity and the Person : The Morality of Accumulation in Central Malawi », *Critique of Anthropology*, 16 (3) : 257-279.

ENGLUND, H. & LEACH, J.

2000 « Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity », *Current Anthropology*, 41 (2) : 225-239.

EVANS-PRITCHARD, E.-E.

1976 [1937] *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, London, Clarendon Press-Oxford.

FANCELLO, S.

2008 « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.

FISIY, C.-F.

1990a « Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun », *Politique africaine*, 40 : 60-71.

1990b *Palm Tree Justice in the Bertoua Court of Appeal : The Witchcraft Cases*, Leiden, African Studies Center.

FISIY, C. F. & GESCHIERE, P.

1990 « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft ? Examples from Southeast Cameroon », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (2), 118 : 135-156.

FOUREAU, F.

1902 *D'Alger au Congo, par le Tchad*, Paris, Masson & Cie.

GESCHIERE, P.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

2000 « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17-32.

GIBBAL, J.-M.

1988 *Les génies du fleuve*, Paris, Presses de la Renaissance.

GOLLNHOFFER, O. & SILLANS, R.

1981 « Le mythe de la découverte du génie de l'eau chez les Mitsogho », *L'ethnographie*, 84 : 37-46.

GREEN, M.

2005 « Discourses on Inequality. Poverty, Public Bads and Entrenching Witchcraft in Post-adjustment Tanzania », *Anthropological Theory*, 5 (3) : 247-266.

GROOTAERS, J. L.

1995 *A History and Ethnography of Modernity Among the Zande (Central African Republic)*, Thèse de doctorat, The University of Chicago.

HAMÈS, C.

2008 « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 81-100.

DE HEUSCH, L.

2000 *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous*, III, Paris, Gallimard.

JACOLLIOT, L.

1877 *L'Afrique mystérieuse*, Paris, Librairie Illustrée.

JOSET, P.-E.

1955 *Les sociétés secrètes des hommes léopards en Afrique noire*, Paris, Payot.

LE CONFIDENT

2007 « "Rambo" victime d'un "homme-caïman" », n° 1492, 4 avril 2007.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

MALLART GUIMERA, L.

1981 *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie.

MARIE, A.

1997 « Du sujet communautaire au sujet individuel », in A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 53-54.

MARY, A.

1998 « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, 18 : 53-77.

MASQUELIER, A.

2008 « Witchcraft, Blood-Sucking Spirits, and the Demonization of Islam in Dogondoutchi, Niger », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 131-160.

MOORE, H.-L. & SANDERS, T.

2001 « Magical Interpretations and Material Realities. An Introduction », in H.-L. MOORE & T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 1-27.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1988 « Jeu de la croyance et "je" ethnologique : exotisme religieux et ethno-égocentrisme », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (3-4), 111-112 : 527-540.

1993 « La surinterprétation politique : les cultes de possession *hawka* du Niger », in J.-F. BAYART (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique Noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala : 165-213.

RETEL-LAURENTIN, A.

1969 *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton.

DE ROSNY, É.

1981 *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.

ROUCH, J.

1997 *Les hommes et les dieux du fleuve. Essai ethnographique sur les populations songhay du Moyen Niger, 1941-1983*, Paris, Regard d'ethnologue.

ROWLANDS, M. & WARNIER, J.-P.

1988 « Sorcery, Power, and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23 : 118-132.

SANDERS, T.

2001 « Save our Skin : Structural Adjustment, Morality and the Occult in Tanzania », in H. L. MOORE & T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 160-183.

SCHATZBERG, M.-G.

2000 « Sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique africaine*, 79 : 33-47.

TCHAGO, B.

1997 « Eau et pouvoir chez le peuple toupouri », in H. JUNGRAITHMAYR, D. BARBTEAU & U. SEIBERT (dir.), *L'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad/Man and Water in the Lake Chad Basin*, Paris, Éditions de l'ORSTOM : 375-383.

TISSERANT, R.-P.-C.

1931 *Dictionnaire Banda-Français*, Paris, Institut d'Ethnologie.

TONDA, J.

2000 « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, 79 : 48-65.

2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

2006 « L'économie religieuse de la misère », in J. TONDA & J.-P. MISSIÉ (dir.), *Les églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan : 9-24.

2008 « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 325-343.

TONDA, J. & MISSIÉ, J.-P.

2006 *Les églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

TOP CONTACT

2007 « Fleuve Oubangui : Les "Talimbi" tuent impunément », n° 327, 13 mars.

VERGIAT, A.-M.

1981 [1936] *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris, L'Harmattan.

NOTES

1. *Talimbi* en langue sango, est la notion utilisée dans presque toutes les régions de la République centrafricaine. À l'exception du sud-est du pays où l'on entend parler des *bawandé* (en nzakara) ou *kpiri* ou *kpili* (au pluriel *akpiri* ou *akpiri*, en zandé).

2. « Fleuve Oubangui : Les “Talimbi” tuent impunément », *Top Contact*, n° 327, 13 mars 2007 ou « Rambo » victime d'un « homme-caïman », *Le Confident*, n° 1492, 4 avril 2007.
3. L'émission *Triangle d'Africa* n° 1, animée par Patrick Nguema Ndong et diffusée sur les ondes depuis Libreville mais que les Banguissois ainsi que les populations d'une large partie de l'Afrique peuvent écouter, est un bon exemple. L'animateur commente les différents aspects de la « tradition mystique » africaine. En novembre 2006, cette émission a été entièrement consacrée aux *talimbi* de l'Oubangui.
4. À Bangui ces populations habitent dans les quartiers longeant la rivière Oubangui : Bimbo, Pétévo, Bruxelles, La Kouanga, Ngaragba, Kassaï et Ouango.
5. Ses notes personnelles, non publiées, sont accessibles dans les Archives de la Mission sociologique du Haut-Oubangui (MSHO) à l'Université de Paris X, Nanterre (voir « Génies des eaux » MSHO-13, et « Religion-Magie »).
6. Le choix de dénomination des entités mystiques et mythologiques demeure complexe. Même dans la bibliographie ethnologique, les auteurs ne sont pas unanimes en ce qui concerne l'utilisation des notions de « génies » ou « esprits ». Certains auteurs, les plus nombreux, placent ces entités dans la catégorie des « génies » (DE DAMPIERRE 1967 ; RETEL-LAURENTIN 1969 ; GOLLNHOFFER & SILLANS 1981 ; MALLART GUIMERA 1981), d'autres optent pour les « esprits » (DUPRÉ 1974). Dans le présent article, nous utiliserons surtout la notion de l'« animal de l'eau », car elle est la traduction la plus conforme de la notion vernaculaire.
7. *Nyama ti ngu* est la notion en sango qui désigne l'animal de l'eau. Même si le terme varie dans les parlers de la Centrafrique (*sango*, *nyandigi*), l'idée de l'animal de l'eau reste toujours présente (BOUQUIAUX, KOBOZO & DIKI-KIDIRI 1978).
8. « Ce sont des hommes vivants, qui se font invisibles [...]. Ils habitent dans les villages comme tout le monde. Mais on ne sait pas qu'ils sont *bawandé*. Beaucoup sont pêcheurs et vivent le plus clair de leur temps au bord des rivières [...]. » (voir « Génies des eaux » MSHO-13).
9. Marcel Diki-Kidiri, communication personnelle du 13 octobre 2009.
10. « *Talimbi a ké zo sioni* » (« Talimbi est une mauvaise personne ») (Jean, pêcheur yakoma, Bangui, mai 2006).
11. « *Mo vo talimbi ni. A ké puissance* » (« Tu achètes le *talimbi*. C'est une puissance ») (Armél, pêcheur yakoma, Bangui, décembre 2006).
12. « *A zo ni so aké mu zo na ndo ti talimbi* » (« Ces personnes, ils ont pris une personne à travers la pratique des *talimbi* ») (Nganga, Bangui, février 2007).
13. Certes le caïman et le crocodile font partie du même ordre de reptiles, mais ce sont les crocodiles qui vivent en Afrique.
14. Dans le présent texte nous allons utiliser la notion de caïman afin de respecter l'appellation locale.
15. Ce récit nous a été raconté dans des contextes différents, dans des lieux géographiques différents (allant du sud-est jusqu'au sud-ouest), cependant il suit systématiquement la même trame avec les mêmes personnages que ceux que nos interlocuteurs s'approprièrent souvent pour en faire un récit personnel.
16. Entretien avec le pasteur Gilles de l'église néo-pentecôtiste de KM5, à Bangui, d'origine yakoma.
17. Thierry, Bangui, novembre 2006.

18. Palou, Bambari, mai 2006.

19. Deux plantes différentes nous ont été montrées sous la même dénomination de *lingui*. Les deux fréquemment en lien avec la pratique de *talimbi*. La première, *Dioscorea Bulbifera*, *Dioscoraceae*, l'igname dont ils utilisent le tubercule et la seconde, *Chlorophytum blepharophyllum*, *Liliaceae* dont ils utiliseraient les feuilles. *Dioscorea bulbifera* se révèle l'espèce la plus utilisée dans la pharmacopée traditionnelle tropicale, elle entre dans treize préparations en Afrique intertropicale (AKE ASSI 1998). Par ailleurs, *lingue* est, selon TISSERANT (1931 : 251), le nom en banda qui désigne un bulbe ou toute plante à bulbe. Ces plantes sont employées dans les actes sorciers, mais aussi plantées près des cases ou des installations en l'honneur des esprits (*lingu*).

20. *Likundu*, notion en sango, composée de *li* signifiant la substance sorcière et *kundu* l'estomac et par extension aussi le ventre. *Zo ti likundu* est ainsi une personne (*zo*) de la sorcellerie dont l'action est désignée à la fois comme un acte de cannibalisme et de dévoration invisible qui engendre maladie ou mort de la victime.

21. *Tongana* signifiant la préposition « comme » qui indique une comparaison (BOUQUIAUX, KOBOZO & DIKI-KIDIRI 1978).

22. « *Talimbi aké tongana* commerce. »

23. Rares sont les cas où une noyade n'est pas définie comme « mystique », due et imputée aux « actions » des *talimbi*. Durant mes séjours à Bangui, les corps noyés et retrouvés au bord de l'Oubangui furent systématiquement déclarés « tués par *talimbi* ».

RÉSUMÉS

Résumé

La sorcellerie comme facteur explicatif des changements sociaux actuels est un thème récurrent dans les études anthropologiques contemporaines. Très flexible, la notion de sorcellerie se renouvelle continuellement et s'adapte facilement à ces changements actuels. La sorcellerie des *talimbi*, en République centrafricaine, a subi des transformations et des réinterprétations pour s'adapter aux besoins de la société contemporaine. Les représentations actuelles relatives aux *talimbi* puisent leur matière au sein de plusieurs systèmes de représentations, notamment celui des *nyama ti ngu* (animaux de l'eau), des hommes-caïmans et des *zo ti likundu* (sorciers). Étant une réalité sociale, cette sorcellerie intègre davantage les éléments de la marchandisation des biens et des humains et peut être ainsi désignée comme une « économie occulte ». Ces représentations fonctionnent à la fois comme un régulateur des normes de savoir-vivre et de moralité des personnes. C'est ainsi que les *talimbi* proposent une analyse des relations sociales à tous les niveaux.

Abstract

The Transformations of Symbolic Representations to the Water. Witchcraft of Talimbi in the Central African Urban Context. — Witchcraft as a means of interpretation of actual happenings is a recurrent theme in contemporary anthropological studies. Due to extreme flexibility of sorcery, this category is renewing continuously and adapts easily to contemporary changes. Witchcraft of *talimbi* in Central African Republic has undergone transformations and reinterpretations in order

to adapt to the needs of the modern society. Contemporary representations of *talimbi* withdraw content from several systems of representations ; mainly form *nyama ti ngu* (water animals), caiman-men and *zo ti likundu* (witches). As a social reality, this witchcraft integrates further elements related to commodification of things, properties and human beings and it can be defined as « occult economy ». These representations function as regulator of norms of etiquette and morality of the person. *Talimbi* offer thus researches of social relations on every level.

INDEX

Mots-clés : République centrafricaine, Bangui, économie occulte, moralité, sorcellerie, transformation des représentations