Document généré le 12 oct. 2024 00:51

Anthropologie et Sociétés

Divination ? Vous avez dit « divination » ?

Michael Singleton

Volume 42, numéro 2-3, 2018

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1052649ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1052649ar

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 ce document

Singleton, M. (2018). Divination ? Vous avez dit « divination » ? *Anthropologie et Sociétés*, *42*(2-3), 331–346. https://doi.org/10.7202/1052649ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2018

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/

CONFÉRENCE

DIVINATION ? VOUS AVEZ DIT « DIVINATION » ?

Michael Singleton

Si ceci, comme l'aurait dit Magritte, n'est pas une conférence, cela y ressemble, puisque j'y ai rassemblé des données ethnographiques et des élucubrations épistémologiques qui figuraient dans un cours sur l'anthropologie de l'Afrique Noire dispensé autrefois à l'Université catholique de Louvain.

Il en va de la divination, non seulement comme du temps qui tracassait saint Augustin, mais de toute chose : moins on y pense, plus on est persuadé de savoir de quoi on parle. La raison pour cette (dés)illusion est double : onto-épistémologique et ethnologique. Du côté philosophique, si par « une chose » on entend *une* réalité à l'identité substantiellement et significativement identique, peu importent ses apparences superficielles (dont ses diverses dimensions purement culturelles), alors « ça » n'existe pas… si ce n'est aux yeux des métaphysiquement myopes qui voient partout et depuis toujours des essences sur lesquelles les situations sociohistoriques ont autant d'impact que les gouttes d'eau sur le dos d'un canard. Ce n'est que si le réellement réel faisait figure de, et fonctionnait comme un artichaut, il faudrait enlever les feuilles ethnographiques avant d'atteindre la Divination en tant qu'un noyau quintessentiel à la signification aussi universelle qu'univoque. Mais le réel étant un oignon, c'est la diversité irréversible des feuilles qui donne à penser en même temps que leurs irréductibles différences. C'est pourquoi je ne ferai état ici que des interpellations interprétatives inspirées par des épaisseurs africaines. Du côté anthropologique, si un air de famille permet de clôturer un champ et de l'étiqueter « divination », l'anthropologue, surtout lui, ne doit jamais oublier que cet exercice de délimitation se fait en famille et selon les critères de crédibilité qui sont en cours dans cette famille, et aucunement au vu d'une réalité qui serait transculturellement déjà tout faite – telle que la Divination *ut sic* et en soi.

Par conséquent, puisqu'il est philosophiquement et pratiquement exclu qu'on puisse parler *d'une* Divination transculturelle que toute culture reconnaîtrait pour l'essentiel, il ne peut être question ici que des phénomènes qu'on a convenu dans notre grande famille d'anthropologues occidentaux et occidentalisés de caser dans une boîte de rangement labellisée « divination ». À d'autres familles, d'autres casiers. Il suffit de consulter un dictionnaire des synonymes pour se rendre compte que sorcier, prophète et visionnaire ne font

pas habituellement partie de notre rubrique « divination », là où d'autres peuples y voient des devins. Mon *Roget's Thesaurus of Synonyms & Antonyms* (Mark et Roget 1972) liste plus de 50 espèces de divination à titre d'illustration curieuse d'« *of bygone superstitions* » (« de superstitions passées »). Le rêve à la base de l'oniromancie n'est qu'un cousin très éloigné dans notre famille, confié en principe aux bons soins des psychanalystes, tandis que pour les Azande, il s'agit d'un proche parent.

M'étant occupé du seul oignon africain, mes propres élucubrations ethnologiques à propos de la divination émanent de mes expériences chez les Wakonongo de la Tanzanie profonde entre 1969 et 1972. Regroupées, elles peuvent paraître épaisses quand, à vrai dire, elles sont relativement minces. Car à l'encontre des Azande d'antan (Evans-Pritchard 1937) ou des Yoruba côtoyés en 1973, qui consultaient incessamment leurs oracles respectifs, la pratique divinatoire était devenue qualitativement et quantitativement résiduelle chez les Wakonongo. Heureusement pour moi, elle n'avait jamais rien eu de la complexité inouïe de certains systèmes divinatoires de l'Afrique de l'Ouest, dont l'*ifa* des Yoruba, qui nécessite le recours à des spécialistes, les *babalawo* à la formation très poussée (Maupoil 1943 ; Bascom 1969).

Je m'excuse donc d'avance du peu (du peu de matériau) – tout en ajoutant que l'absence de ce à quoi on s'attendait est souvent plus interpellant que sa présence ne l'aurait été. Comment se fait-il qu'un phénomène qui donne lieu à de gros chapitres dans la plupart des monographies mériterait à peine une note en bas d'une page d'une ethnographie konongo ? Se pourrait-il que *L'assaut des Pays nègres* (Anonyme 1884) par les apôtres et les administrateurs de la civilisation chrétienne soit venu à bout des « pratiques sorcières » ? Elles étaient toujours ridiculisées comme stupides, souvent proscrites parce que sauvages et même, en tant que superstitions sataniques, interdites sous peine d'excommunication. Je pense plutôt que le milieu plutôt prodigue et le mode de production nomade qu'il favorisait étaient pour beaucoup dans l'esprit de débrouille optimiste des Wakonongo, ce qui rendait le recours à la divination résiduel. Quand vous êtes convaincus qu'il y a un remède à tout (que la solution soit empirique ou « magique », voir Singleton 1979) et quand en espaçant l'habitat vous limitez le stress, source de sorcellerie, le genre de problème à soumettre à votre devin traitant se fait plutôt rare.

À Mapili, le hameau à l'habitat très dispersé en lisière de la clairière d'Inyonga, où, pour les préserver de la maladie du sommeil, l'administration britannique avait regroupé la douzaine de chefferies konongo à la fin des années 1920, je n'ai connu que deux ou trois devins (*wafumo*) résidents, reconnus comme tels par la bonne centaine d'habitants adultes du cru. Le terme pourrait être dérivé du verbe « découvrir » (Bösch 1930 : 169) – au Congo voisin, il désignait le « chef », un personnage qui jouait un rôle plus rituel que politique. Le *mfumo* se distinguait de son collègue *mganga.* En principe, la distinction renvoyait à une division travail du genre « médecin *versus* pharmacien ». Le premier pouvant de bonne foi vous

imputer une maladie imaginaire dont il possède en exclusivité le remède, mieux vaut avoir un avis indépendant. En pratique, le diagnostiqueur (*mfumo*) pouvait fonctionner comme prescripteur (*mganga*) et vice versa (Robert 1949 : 139 n. 1). De toute façon, l'observateur occidental aurait tort d'associer les deux à son domaine biomédical. La moins ethnocentrique des traductions serait de parler aussi bien du *mfumo* que du *mganga* comme des « clairvoyants remédiateurs ». D'un côté, s'agissant de n'importe quel problème (*shida*) et non seulement, ni principalement, des problèmes que nous disons de santé, ils étaient capables de voir clair là où le commun des mortels n'en sortait pas[1]. De l'autre et surtout, ils vous indiquaient ce qu'il y avait lieu de faire et vous aidaient même à le faire.

En campant mes données selon des rubriques obvies à l'observateur occidental, commençons avec les moyens de divination.

Le matériel de la divination

Je vous fais grâce de ce que j'ai vécu et connu de la divination en milieu musulman (ou swahili). Sa désignation en swahili (*kupiga ramli*) impliquait la confection de figures dans le sable (est-ce ce que Jésus faisait en Jean 8.8 ?), mais en fait, elle était à la base de combinaisons de lettres et de chiffres arabes selon les formules dictées par des grimoires publiés au Moyen Orient. Dans la région tanzanienne où j'ai travaillé, l'indigène pur-sang pouvait consulter les intestins d'une chèvre ; jeter des bâtonnets dans un récipient plein d'eau – la réponse qui avait été confiée au bois qui coulait étant la bonne ; faire tournoyer une corne dans l'eau d'un canari – la bonne réponse étant donnée cette fois-ci lors de l'arrêt de l'objet. J'ai entendu parler d'un devin qui tenait en main une petite calebasse ornée de perles et couverte par un morceau d'étoffe – quand on tombait sur la solution, son bras s'étendait brusquement. Un autre jetait des pierres en l'air et interprétait les configurations prises par la suite. Quand deux cailloux se sont retrouvés côte à côte, il aurait conseillé à un client de surveiller ses femmes. « Je suis monogame ! » avait rétorqué le bonhomme… et le devin, penaud, de répondre qu'il pouvait s'agir alors de ses propres femmes ! Puisque d'autres traitent des devins équivoques et des effets pervers de la divination, dont l'incrimination éventuelle d'innocents, je me dispense d'aborder ces enjeux ici.

Pas plus qu'une hirondelle et le printemps, une divination foireuse ne suffit pas à entamer la confiance qu'on peut avoir dans la divination. Faute d'enquête pouvant chiffrer non seulement le nombre de gens à Mapili qui pratiquaient la divination, mais aussi l'intensité de leur foi en la matière, je risque de donner l'impression que les Wakonongo y croyaient. L'effet pervers de l'observation participante est l'extrapolation à partir de quelques cas à des globalisations du genre « les Bongobongo pensent que… », ou « les Congocongo vénèrent leurs ancêtres… ». Or, au bas mot, les cultures doivent fonctionner comme des courbes

1. Voir de Rosny (1981) pour cette vision de l'invisible par ceux qui ont des yeux pour voir.

de Gauss avec des minorités de mutants marginaux, à la droite, passéistes et, à la gauche, futuristes, avec, au milieu, une majorité qui monte d'un strict minimum d'adhésion aux acquis vers l'apogée d'une foi sans faille. En outre, un individu n'en est jamais à une contradiction près.

Fransisko, catholique fervent et membre éminent du conseil paroissial, était non seulement un des hommes de Mapili qui avaient le plus réussi dans la vie, mais aussi un des plus modernisants. Il s'était ouvertement moqué de la « magie » (Singleton 1979). Pourtant, il est allé en cachette demander le nom du voleur de son vélo auprès de Wakamando, notre adorciste résidente. Le *nec plus ultra* en matière de fiabilité était atteint par des devins qui se faisaient posséder par un « esprit ». Après avoir été possédé par un esprit (le passif : *pandwa*), certains, devenus maîtres de leurs esprits, pouvaient les faire revenir à volonté (l'actif : *pandishwa*) pour faire profiter leurs clients d'une vision des choses peu suspecte de biais. À l'encontre des formes plus égologiques et empiriques (impliquant l'idiosyncrasie du devin et des moyens à l'efficacité parfois douteuse), l'instrumentalisation d'une pythie en transe par un agent surhumain relève d'un ordre allologique innocent – en principe – de parti pris. Je ne sais pas ce que l'esprit a répondu. Ce que je sais, c'est qu'un voisin est venu signaler que le vélo pouvait être récupéré du marécage où, ivre mort, Fransisko l'avait abandonné. Que celui qui s'imagine avoir toujours fait preuve en toutes circonstances de choix rationnels et de conduite raisonnable jette la première pierre !

À la base de toutes les formes de divination konongo, il y avait du binaire : « si je dois faire ou penser ceci, dis "oui", autrement réponds "non". » On mettait, par exemple, de la farine avec du poison (*mwavi*) dans une boulette d'*ugali* (de la polenta faite à l'ancienne avec du mil plutôt qu'avec du maïs). Si en l'ouvrant, le noyau avait noirci et pourri, alors la réponse était affirmative. On pouvait aussi sortir des beignets de l'huile chaude et, selon leur consistance, deviner la juste réponse. Pressé, ou faute d'avoir un instrument *ad hoc* à portée de main, tout un chacun pouvait saupoudrer du *dawa* sur ses paumes et les frotter vigoureusement ensemble. Soit elles calaient à la mention du nom du responsable, soit en ne faisant que se chauffer elles indiquaient qu'il n'y avait pas de réponse.

L'instrument en question était un *kakumba* que les spécialistes nomment un oracle à frottement ou à friction. Le mien me fut donné par Igombe, un vieux chasseur d'éléphant, un des derniers païens de Mapili. Heureusement j'en ai fait le croquis, car malheureusement il allait être volé des années plus tard par un « Roumain » à l'aéroport de Pise (figure 1). Le 25 mai 1972, Igombe, *mfumo* à ses heures, m'invita à boire une bière spéciale (*kangala*) chez lui. Dans un tas de crasse à côté de l'entrée de sa case se trouvait un *kakumba.* Fabriqué en bois, de taille modeste (12 x 4 x 4 cm, car on le tient en main), il était censé représenter un fourmilier glabre (*nyaga*), un animal nocturne et donc capable de voir la nuit. Du *mwavi* – une poudre noire obtenue d'un arbre qui ne se trouvait qu'au sud de la Tanzanie – avait été incisé trois fois dans son dos. D'une toxicité plutôt imprévisible mais pouvant être facilement mortelle, il avait servi comme

ingrédient principal du breuvage administré lors des ordalies. Si l'accusé de sorcellerie était innocent, il vomissait le poison ; sinon, il mourait empoisonné. Pour les Wakonongo, comme pour les Azande, l'effet du *mwavi*, comme celui de n'importe quel autre *dawa* ou *uganga*, n'avait rien de naturel. Dilué avec un peu d'eau, il était versé sur le dos de l'animal sur lequel l'opérateur faisait glisser rapidement le couvercle jusqu'à obtenir une réponse affirmative ou négative aux demandes posées (du genre : « X m'en veut-il à mort ? ») selon que le tampon se figeait ou pas. Incrusté dans ce qu'Igombe appelait un *kafumo*, le *mwavi* (dit aussi *likumba* par lui) augmentait le pouvoir (*nguvu*) détecteur de l'instrument. Il assimila sa précision pointue à celle d'une montre donnant l'heure exacte (*inaonyesha kama saa*).

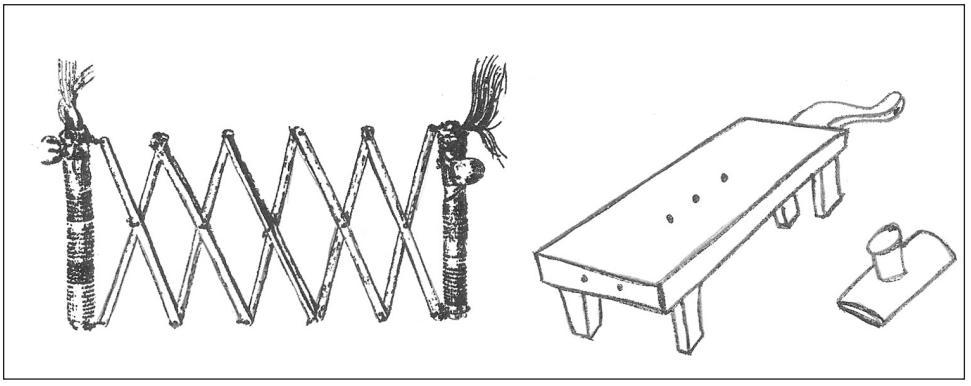

Figure 1 : à gauche : *kasanda*, 15 cm de haut ; à droite, le *kakumba* d'Igombe (12 x 4 x 4 cm), les pattes et le cou du fourmilier, les points noirs de *mwavi* et son couvercle

Le matin même, sa femme débutant ses règles (*mwezini*), mais sans le savoir, en touchant l'instrument l'avait irrémédiablement réduit à n'être de nouveau qu'un simple morceau de bois. Elle a reconnu l'avoir fait mais sans se culpabiliser, et Igombe, qui pourtant n'était pas le plus commode des maris, ne l'a pas blâmée. C'est le genre d'incident que Mary Douglas se serait fait un plaisir de signaler en note dans son *Purity and Danger* (1966). De toute façon, doué pour le travail du bois, Igombe pouvait facilement fabriquer un remplaçant. Il en avait fait pour Fundikira, un autre de mes vieux voisins, un des seuls musulmans de Mapili dont la réputation de sorcier n'était pas tout à fait gratuite.

Le *dawa* employé pour la divination pouvait être du *mwavi* mais aussi du *kilola*, qu'un interlocuteur disait être une racine et un autre un roseau. Je ne me suis jamais fatigué à m'enquérir plus avant. Car même à supposer que l'inventeur d'un *dawa* (un mot swahili, l'original bantou étant *uganga*, tous les deux mal traduits par « médicament ») l'avait fait en pleine connaissance de cause symbolique, ceux qui s'en servaient à des générations, sinon des siècles de distance n'en savaient souvent rien et ne se demandaient même pas pourquoi. Je

doute, par exemple, qu'Igombe, n'étant pas africaniste, associait le chiffre trois à l'identité masculine. Cherchant à savoir le pourquoi, je devais invariablement me contenter de la réponse : « Depuis des temps ancestraux, nous avons toujours fait comme ça ».

Enfin, dans la région, certains *wafumo* devinaient grâce à un étrange instrument dit *kasanda*[2]. Carnochan et Adamson (1937), en exorde à leur étude des Bayeye, une association de *waganga* et de *wafumo* qui s'occupait de serpents, publient des photos d'un *kasanda* et d'un *kafumo* identiques à celui d'Igombe. Lors de leur initiation, les candidats devaient assembler un *kasanda* et, avant qu'il n'ait été « *empowered* », apprendre sa manipulation. S'il penchait à droite, le problème venait du côté paternel ; à gauche, c'était le maternel qui était en cause. Les maîtres initiateurs enjoignaient de garder le secret du métier sous peine de mort mais, n'en déplaise à ceux pour qui « devin » est synonyme de « charlatan », insistaient aussi sur le fait qu'en trichant, leur cervelle éclaterait. Sa facture, un treillis extensible fait de lattes entrecroisées et ornées de perles, de clochettes et de gris-gris activants, est tellement gratuite et si peu africaine qu'on pourrait se demander s'il ne fut pas inspiré par la vue (Dieu sait quand, et où) d'un objet d'origine allemande. Junker en a vu dans les mains de devins zande vers 1880 et a pensé aux jouets d'enfants similaires chez lui (cité par Evans-Pritchard 1937 : 375). Il sert à happer des spectateurs lors des carnavals en Allemagne, notamment en Souabe, ainsi que dans les cantons germanophones de Belgique (voir « haguette » sur Google).

Je ne sais pas si nos mages se servent sans plus des cartes, pendules et autres boules de cristal achetés chez leurs fournisseurs attitrés. Ce que je sais, c'est que les Wakonongo et consorts savaient que sans avoir reçu un traitement *ad hoc*, leurs moyens matériels de divination ne marcheraient tout simplement pas. La formule prononcée par Igombe en incisant le *mwavi* dans le *kafumo* transsubstantiait le bois autant que les paroles du prêtre le pain eucharistique. Ce qu'un *mganga* rwandais avait dit de sa *materia medica* à un de mes étudiants, à savoir que « sans l'aval activateur des ancêtres ce n'est que de l'herbe (*ni majani tu*) », vaut pour les instruments de divination. Cette activation est d'ordre locutoire. La divination est un discours qui se joue dans le jeu de langage dit « performatif ». Cela n'a l'air de rien, mais il y va de l'intentionnalité primordiale qui identifie la plupart des cultures africaines en profondeur. Le cliché qui veut que l'Afrique soit le Continent de la Parole fait écho à un bruit de fond de la plus haute portée significative. L'arbre à palabre, les proverbes, les incantations et les invocations renvoient à un phénomène aussi fondateur que fondamental : en dernière analyse, qu'elle soit pure ou pas (Ong 1982), en oralité tout tourne autour d'une interaction interlocutoire (Singleton 2009). « Exister » étant « entrer en communication », les Wakonongo auraient été étonnés qu'on puisse faire tout

2. Voir Bösch (1930 : photos 88, 91, 96 et 99, et p.185 pour le *modus operandi*) ; voir aussi Blohm (1931 : 183, et le texte 219 p.170, et la photo 19) ; Gottberg (1971 : 139).

un film sur « l'homme qui murmurait à l'oreille des chevaux ». Car d'emblée et d'office, ils parlent à tout et tout leur parle. Ils auraient été encore plus sidérés d'entendre que leurs premiers ethnographes les avaient traités d'animistes primitifs pour s'être adressés de vive voix à leurs oracles, en leur posant des questions et en obéissant à leurs réponses. Or, aujourd'hui il ne suffit pas de dissocier l'animisme authentique de cette idée infantile et infantilisante en le définissant comme « traiter avec des choses comme avec des personnes » : il faut surtout clarifier l'identité de cet autre à qui l'animiste sait qu'il a affaire en paroles et en actes. Quand un Mukonongo discutait avec son *kafumo* ou dialoguait avec son *kasanda*, non seulement n'avait-il pas en tête notre *idée* ridicule d'un *homunculus* ou âme nanifiée, il ne projetait pas sur eux une *notion* de la personne autrement plus complexe que le *concept* de pas mal de nos psychanalystes et personnalistes, souvent encore à base de dualisme simpliste et de présuppositions substantialistes. On n'aura rien compris au phénomène de la divination africaine tant qu'on n'aura pas compris qu'il ne s'agit aucunement d'une croyance conceptualisée en quelque chose, mais d'un comportement communicationnel. Jamais l'un sans l'autre. Depuis Husserl, on sait que le réel *est* relationnel ou religieux – c'est du pareil au même, puisque *religare* renvoie à la réalité radicale de se trouver relié *ab ovo* avec tout ce qui existe (l'humain mais aussi le para-humain). Qui se comporte en Mukonongo (*cum+portare*) se porte vers autrui en parole, et il suffit que l'autre (esprit, homme, animal, végétal, minéral) ait de quoi vous répondre. Pour cela, faire preuve de compréhension et de bon vouloir est largement suffisant. Tout le reste – à quoi l'autre ressemble, mâle ou femelle, matériel ou spirituel et comment, entre autres comme morceau de bois, il s'y prend pour agir et réagir – étant de l'avis indigène inutile à savoir, ne peut être su que grâce au harcèlement ethnocentrique des anthropologues. Dans l'esprit de ceux qui y ont recours, pour l'essentiel, la divination n'est autre qu'une interaction interlocutoire.

La divination vécue

En 1970, un *mfumo*, nommé William, a débarqué à Mapili venant de l'Ufipa voisin. Des « pros » péripatéticiens, guérisseurs réputés, chasseurs de sorciers et autres prophètes inspirés n'étaient pas rares dans la région. On n'est jamais à ce point *mfumo* dans sa propre patrie ! Il se présenta à Joseph Siwango, le président de la branche locale du TANU (le parti unique du pays), pour lui montrer un certificat officiel (*cheti cha serikali*) l'autorisant à pratiquer son métier. Le soir de son arrivée, il échangea longuement avec Joseph sur l'état des choses à Mapili. Cela allait mettre la puce à oreille de mon informateur, mais sans ébranler sa « foi » dans la divination. Le lendemain, le *mfumo* convoqua les gens pour leur offrir ses services. Il les impressionna en faisant tenir debout une allumette dans de l'huile versée sur un miroir et surtout en s'adressant nommément aux spectateurs, faisant allusion à leurs soucis. Les consultations ne coûteraient qu'un shilling. Par contre, les remèdes (*dawa*) pouvaient aller chercher dans les 100 !

Partout en Afrique, on n'a rien pour rien. L'échange, le donnant-donnant, même s'il est souvent asymétrique, exprime mieux le relationnel que le purement gratuit, qui rend le sens unique du don suspect et inefficace. Néanmoins, tout se négociant, il est rare qu'on paie le prix plein. Ayant payé son shilling, le premier client de William s'entend dire que ses problèmes étaient dus à l'os d'un doigt humain inséré par un sorcier dans son toit. Pour l'enlever il allait falloir en payer 60. Le bonhomme retourna chez lui avec le *mfumo,* accompagné de pas mal de curieux. Pour qu'on ne le soupçonne pas de placer le doigt en arrivant, William resta un peu en retrait. Il fit grimper le propriétaire sur le toit en lui donnant d'en bas des instructions de farfouiller dans le chaume : « vite à droite, zut le doigt s'est échappé à gauche, il a glissé entre vos doigts ». Il faut savoir que, faute d'armoire, c'est dans les poutres de leur toit que les Wakonongo stockaient un tas de choses, dont des « remèdes » (*uganga*) ambivalents, sinon ambigus. Finalement, l'os fut localisé et montré à tout le monde. Joseph me dit qu'il n'avait rien d'humain, ressemblant plutôt à celui d'un canard ou d'un coq. Un trou avait été percé à une extrémité.

« Bien que nous ayons mis la main sur l'origine de vos problèmes, ils ne sont qu'à moitié résolus », a enchaîné William. « Le sorcier qui l'a envoyé va redoubler ses efforts pour vous nuire. Pour 20 shillings chacun, je suis prêt à immuniser tout votre monde. » Le client a ajouté 120 aux 60 déjà versés. Pour les blinder, le *mfumo* a incisé des remèdes dans les corps des membres de la famille, leur intimant l'ordre d'observer certains interdits (*mwiko*) : ne pas s'asseoir sur un mortier, ne pas manger des sauces (*mboga*) trop « chaudes » (trop poivrées). D'autres clients étaient informés aussi de l'existence de doigts maléfiques dans leurs toits, voire de crânes en dessous de leurs lits.

Profitant un jour de l'absence de William, parti installer ses alarmes anti-sorcier, Joseph a ouvert son panier (*ntangala*) – comme nos médecins et leur trousse, les *waganga* ne voyageaient pas sans leur sacoche. Il y a découvert des morceaux d'étoffe, des os, des dents et même des yeux et des doigts desséchés. Une fois, après avoir demandé un gros coq pour remplir une corne ou amulette (*hirizi*) avec son sang, William l'avait consommé comme *mboga* (le plat qui accompagnait la polenta – *ugali* – quotidienne). Par la suite, le *mfumo* allait « découvrir » l'ergot du volatile dans le lit d'un grabataire chronique et affirmer que par manigance sorcière, il creusait la cervelle du pauvre malade. Pour finir, William ayant couché avec la femme d'un voisin, Joseph le convoqua pour lui dire que l'adultère n'ayant pas été mentionné par le *cheti ya sericali*, il avait intérêt à déguerpir ! Ce qu'il fit – s'en allant avec plus de 1 000 shillings vers un autre coin d'Inyonga.

La femme du même président, souffrant d'une fièvre carabinée, un *mganga* est appelé au secours. Grâce à de l'huile versée sur un miroir, il devine qu'elle a dans son ventre trois moutons envoyés par un proche parent. Il demande cinq shillings pour la consultation et 1 000 pour procéder à l'enlèvement des ovins téléguidés ! À l'époque, les gens, grâce à la vente de leur culture de rente (des

arachides) gagnaient en moyenne 300 shillings par an. Le mari dit qu'il n'a pas un rond mais fait un geste en avançant 10 cents. La pièce est chauffée avec des *dawa* dans un canari dont les effluves sont inhalés par la malade couverte d'un drap. Le *mganga* entoure une racine avec un morceau d'étoffe pour étouffer les trois brebis qui se matérialisent pour être jetés au loin. Mon interlocuteur, qui soupçonnait le *mganga* de les avoir positionnés au préalable, a tellement bien décrit les moutons que je me suis dit qu'il pouvait bien s'agir de jouets en plastique !

Motifs du recours à la divination

On consultait un devin pour savoir : s'il était normal qu'un doigt enflammé tarde à ce point à guérir ; si la culture du tabac allait rapporter ; s'il n'y avait pas quelque chose ou plutôt quelqu'un derrière une conjonctivite persistante ; qui a volé mon vélo ou incendié ma maison ; quel gibier rapporteront les participants à une expédition de chasse ; mon époux (ou épouse) est-il (elle) en train de m'ensorceler ; comment faire le tri entre des candidats Bayeye qui pouvaient ou non participer impunément à la collecte des serpents… et j'en passe. Car, outre la question de savoir *qui* (hommes ou femmes, vieux ou jeunes, puissants ou marginaux…), l'essentiel n'est pas ce qu'on demande de la divination, mais, d'un côté, ses fins de non-recevoir et, de l'autre, la perspective de la demande. Son domaine, celui du bonheur et du malheur, se trouve entre le champ sous contrôle concret des compétences empiriques de tout un chacun ou des professionnels et la sphère du pur hasard. Avant de s'implanter quelque part, un Mukonongo demanderait au devin si les nus propriétaires ancestraux de l'endroit lui sont favorables, mais pas le dosage exact entre ciment et sable pour fabriquer des blocs. Il suffit de lire les annonces des voyantes et autres marabouts des publicités toutes boîtes ou d'écouter les astrologues et cartomanciennes télévisées pour savoir qu'elles ne donnent pas les numéros gagnants du tiercé. Par contre, là où la divination « civilisée » est foncièrement égologique, la divination « primitive » est fondamentalement allologique. Dans le monde moderne, depuis le solipsisme cartésien au selfie actuel, en passant par le contractualisme intéressé, le client des devins ne pense qu'à lui. Dans l'Afrique ancestrale, l'oracle devait dire qui vous en voulait à mort. L'illusion narcissiste *versus* le réalisme relationnel. Phénomène psychologique chez Nous, sociologique chez Eux.

Ce qui motivait un Mukonongo à consulter un devin parle de ce qu'un acteur particulier devrait penser et faire des entrants de sa situation singulièrement spécifique. Pour dire le moins, le savoir divinatoire a peu affaire au voir théorique des sciences humaines. Par conséquent, à la question « dans quel sens la divination a-t-elle un sens ? », deux réponses s'imposent : l'une pour dire ce que sûrement elle n'est pas, l'autre pour suggérer ce qu'elle pourrait bien être.

Pour commencer, il faut en finir avec la grille d'analyse qui oppose le rationnel à l'irrationnel dans des termes qui font du second l'exact opposé du premier. Depuis que les phénoménologues et les critiques des sciences sont passés

par là, il n'est plus permis d'imaginer que le subjectif, en s'éloignant de la réalité objective (qui serait représentée par des vérités révélées, les lois universelles de la Nature et les traits transculturellement univoques de la nature humaine), finit par basculer dans l'irréalité de la déraison. Certes, la divination n'a jamais fait l'unanimité. En principe, le Dieu de la Bible était contre, mais en pratique, les siens, et non les moindres, entre autres les prêtres de l'Ancien Testament et les apôtres du Nouveau, ont continué à y avoir recours comme si de rien n'était. Les missionnaires chrétiens qui s'acharnaient contre des devins païens identifiés à des suppôts de Satan (Robert 1952) semblent avoir oublié cette tolérance théologique ainsi que la complicité historique de l'Église hiérarchique avec la religiosité populaire. C'est un fait historiquement établi qu'au sein même du Christianisme, l'essor et le déclin de la magie en général et de la divination en particulier n'ont eu qu'un rapport indirect avec la bonne foi préconisée par les fidèles serviteurs du Magistère (Thomas 1971 ; Flint 1991). Oublieuse de l'Inde (Droit 1989), la Modernité occidentale a vu la rationalité naître et croître exponentiellement en Grèce. Il n'empêche qu'entre 1879 et 1882, Bouché-Leclercq a pu pondre quatre volumes sur l'*Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Si certains des philosophes anciens dont les Épicuriens n'y croyaient pas, des grands gabarits comme Plutarque, Plotin et Porphyre ainsi que les Stoïciens trouvaient que la divination avait toutes ses raisons d'être. C'est pourquoi le titre de Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967) est préférable à celui de Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1959).

De toute façon, n'en déplaise à Socrate et ses émules, le boutoir de la raison n'est jamais venu à bout des croyances stupides et superstitieuses. D'abord parce que le raisonnement en question ne peut être que la raison d'être d'élites qui imaginent leurs croyances représenter ce qu'il y a de plus raisonnable et révélé. Ensuite, parce qu'en plus d'être ainsi sociologiquement enracinées, des rationalités diverses servent, *dixit* Bourdieu, à se distinguer. Sans ceux qui devinaient peu ou qui doutaient de la divination, un devin ne pourrait pas savoir qu'il l'était.

Abstraction faite pour le moment du lieu où le langage et la logique de la divination ont toutes leurs raisons d'être, il faut acter le fait que le devin et les siens ne raisonnent pas moins raisonnablement que n'importe quels autres acteurs producteurs de leurs mondes respectifs. En l'absence absolue d'un Monde qui ferait universellement loi et univoquement foi, tout le monde jouit du droit de prendre le produit de son point de vue comme ce qu'il y a au moins provisoirement de plus plausible et performant. C'est pourquoi Maffesoli avait raison de promouvoir la thèse d'État d'une astrologue et Bricmont tort de les critiquer. Car de la même manière que des faiseurs de pluie sont en fait des faiseurs d'homme (leur offrande d'un poulet noir aux nus propriétaires ancestraux de la pluie redonnant courage aux agriculteurs stressés par une sécheresse), les astrologues ne s'occupent aucunement de la nature physique des astres, mais se préoccupent d'activer les énergies d'acteurs dont l'indécision compromet la

survie heureuse. Newton lui-même était autant un astrologue qu'un astronome (Thuillier 1988). Même sans souscrire à la thèse qui attribue une primordialité certaine au « *common sense* » (gros bon sens), les jeux de langages se valent. De la même façon que, même après Copernic, un poète peut toujours continuer à parler du soleil qui se lève comme si de rien n'était, le devin qui rassure un client qu'il retrouvera son vélo n'a pas plus à rougir devant le rationaliste de sévices que le curé qui recommande une prière à saint Antoine à qui cherche désespérément ses clés – ne serait-ce parce que se calmer permet souvent de voir plus clair et d'agir sereinement.

Ensuite, les propos de la divination ne sont pas moins « *evidence based* » (fondés sur des preuves empiriques) que la plus positiviste des prétentions scientifiques. Emportés par un empirisme naïvement extraverti, nous imaginons que « savoir », c'est voir les choses telles qu'elles seraient, de fait objectif. Mais les « faits » significatifs (*facta*) étant toujours des élaborations, à proprement parler, seules les *data* peuvent être sensiblement évidentes à tout le monde. En réalité, les données donnent à penser mais n'imposent aucune pensée particulière. La plausibilité des idées que tout le monde finit par se faire à partir des *data* relève du plafond paradigmatique fixé par sa culture d'appartenance. Or, pareil plafond ne se fissure pas au moindre choc concret. Le devin et les siens n'ont pas plus de raisons que nos bio-médecins et nos psychanalystes freudiens de renoncer à la moindre fausse note aux critères de crédibilité conventionnés par leurs cultures respectives. D'où le fait qu'un devin, tout en admettant que les moutons extraits comme par magie du ventre d'un client viennent de sa bouche, restera convaincu, jusqu'à preuve manifeste du contraire, que d'authentiques sorciers peuvent lui envoyer de véritables malheurs dans les gencives.

Enfin, il faut bien comprendre en quoi la signification théorique que l'analyse anthropologique finira par attacher à la divination diffère *ex toto* du sens qu'elle possède pratiquement pour les devins et les leurs. Un point de vue produit la portée de ce qui est vu. Le point de vue de l'anthropologie spéculative produit des idées qui ne sont pas présentes dans le matériel de terrain comme des pierres précieuses peuvent l'être dans une gangue rocheuse. Une abstraction analytique n'équivaut pas à l'extraction des épaisseurs empiriques d'un essentiel qui y serait déjà implicitement présent. On n'aurait rien compris de l'identification de la divination à une forme de l'Agir si on imaginait que le sens pratique est un sens théorique qui s'ignore. Comme Evans-Pritchard (1937 : 83) l'avait si bien vu et dit : il est impossible d'arracher des actions et activités indigènes des idées qu'on pourrait ensuite présenter et discuter avec les acteurs comme s'il s'agissait des leurs. La divination conçue et comprise par intérêt anthropologique est une chose, la divination vécue et (re)connue par les intéressés est tout autre chose. Ce n'est pas que leurs idées seraient floues là où les nôtres sont précises. C'est qu'en pensant pouvoir extraire des concepts des convictions du commun des mortels et qui sont indissociables des comportements qu'elles accompagnent et appuient, l'intellectuel partage l'illusion du prêtre inca qui imaginait avoir un cœur vivant

en main quand, du moment qu'il était arraché d'un sujet existant, il devenait un simple objet anatomique. Les idées que nous avons en tête (entre autres à propos de la divination), ne sont pas plus imputables aux indigènes que les moutons « sortis » du ventre d'un ensorcelé par la bouche d'un devin.

Il reste que des phénomènes comme la divination connaissent non seulement des hauts et des bas, mais encore naissent et meurent. L'abc de la topologie qui veut que chaque lieu ait sa logique et son langage admet l'existence de milieux où le langage et la logique de la divination n'ont pas lieu. Quand dans votre bande pygmée la Forêt n'a jamais failli à subvenir à vos besoins, et quand la fluidité sociale (la possibilité de se rallier à un autre groupe en cas de tension) rend la sorcellerie nulle et non avenue, la divination n'a pas de raison d'être. Quand vous travaillez dans les labos des mandarins qui, comme Changeux[3], rêvent de tout comprendre, ne laissant que des résidus empiriques et qui maîtrisent les entrants de leur vie privée, de nouveau la divination n'a guère sa place.

Entre ces deux extrêmes, la plupart des cultures, dont celle des Wakonongo, font figure et fonctionnent comme une courbe de Gauss. À droite et à gauche, des minorités de mutants marginaux, dont l'indifférence et l'incroyance sont souvent absentes des tables des matières monographiques – ce qui donne l'impression que tous les Bongobongo « vénèrent les ancêtres » ou que tous le Congocongo « croient à la divination ». À la base des pentes de la cloche qui monte au milieu de la courbe se trouvent des acteurs qui, n'ayant que rarement eu besoin d'y avoir recours, n'ont jamais eu à se positionner pour ou contre la divination. Par contre, au fur et à mesure qu'on monte vers l'apogée, on rencontre des gens qui pour finir ne jurent que par la divination.

La divination : *une* divination : existential : existentiel

Le peu de cas de divination que j'ai connus m'ont convaincu qu'il s'agissait justement à chaque fois de cas à part entière. Il y a en effet singulier et singulier, dont celui spécifique à la divination. Traditionnellement, dans la culture occidentale, le singulier s'est conjugué à plus réellement réel que lui. D'un côté, avec le substantiel : les singularités existantes ne seraient que des singularisations superficielles, des variations accidentelles d'une réalité autrement plus essentielle – Pierre et Paulette : des exemplaires éphémères d'une seule et unique nature humaine transculturelle. De l'autre, avec le systémique : le particulier comme une partie intégrante d'un Tout qui, en l'« in-formant », le conforme à sa Mêmeté essentielle – la divination comme manifestation du Paganisme ou reflet de la Mentalité primitive. En Occident, pour le théologien et le philosophe, le scientifique et le savant, le particulier renvoie à du général

3. Jean-Pierre Changeux, neurobiologiste français qui s'est beaucoup intéressé aux interactions entre cerveau et environnement (NdlR).

qui vire instinctivement, sinon intrinsèquement à l'universel : des lois physiques, des constantes historiques, des traits transculturels. Selon cette perspective, les philosophies et pratiques divinatoires des peuples inventoriées par les historiens et les anthropologues, en dépit de leur diversité manifeste, ne seraient que des avatars partiels d'une Divination archétypique.

Ce singulier-là est trop singulièrement occidental pour nous aider à saisir la singularité de la divination konongo. Chez les Wakonongo, en l'absence d'un Ensemble, il ne pouvait pas y avoir d'éléments. N'ayant pas de théorie transcendante à appliquer idéalement à la lettre aux conjonctures concrètes, c'est au ras des pâquerettes particulières qu'ils pratiquaient le monde. Là où l'orthopraxie prime sur l'orthodoxie, le singulier se voit et se vit tout autrement. Pour un Mukonongo, rien ne lui arrive par accident – surtout pas le malheur. Car tout ce qui existe est animé de bonnes ou de mauvaises intentions à l'égard des existants auquel ils ont affaire. Nos confesseurs, médecins et autres psychothérapeutes ont en tête de pardonner l'Adultère de leurs pénitents, de soigner le Cancer de leurs malades, de soulager la Schizophrénie de leurs perturbés. Faute d'hypostases de ce gabarit-là, chaque fois qu'ils avaient affaire à *un* client, Igombe, Wakamando et même William essayaient de suggérer *une* solution à *sa* tête. S'il fallait chercher un fin fond à la divination (konongo du moins), c'est du côté de cette singularité située qu'on le trouverait.

Cette particularisation du destin ne paraîtra « primitive » et donc puérile qu'à celui qui se contente de n'être qu'un numéro inodore et incolore, à celui qui ne cherche pas plus de sens à ce qui lui arrive que celui dicté par le Hasard de l'évènementiel et la Nécessité anonyme des moyens statistiques. Singulariser sans substantialiser ne semblera déraisonnable qu'à celui qui réduit l'existentiel à l'essentiel. « Il ne peut y avoir de science que du général. » Fort de l'affirmation d'Aristote, le positiviste croit savoir que la prétention de *La Pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962) d'expliquer le particulier (notamment par la divination) n'est pas scientifique. Plus surréel encore serait l'effort du nominaliste moyenâgeux de sauver le singulier. *Id quod est est id quod est*, disait Duns Scot[4] : « ce qui était, est et deviendra est ce qui était, est et deviendra » ; tout le reste (l'Homme, la Religion, le Mariage… et la Divination) n'est que généralisation culturellement conventionnée. Même s'il ne souscrit pas à la réalité des universaux, de l'avis du rationaliste le singulier, pour être raisonnable, se doit de refléter le régulier et le réglé.

Ce que les militants de la modernité occidentale semblent ignorer, c'est que l'ennemi est dedans et pas seulement dehors. En effet, pour certains grands gabarits du monde occidental, le caractère primordial et irréductible du singulier ne devrait pas être à ce point anathématisé. Puisqu'ils ne font plus beaucoup recette, passons aussi bien sur le théologoumenon qui veut que la Divine

4. Philosophe et théologien franciscain (1266-1308) (NdlR).

Providence veille au grain de tout un chacun, que sur la Ruse de la Raison, laquelle, selon Hegel, rectifie en permanence des tirs individuels. Commençons avec des scientifiques purs et durs. Pour les Gnostiques de Princeton (Ruyer 1974), tout neutron aurait pu écrire son autobiographie. Néanmoins, afin de se faire comprendre par un Heisenberg, ils se sont tous mis en uniforme. L'anthropologue donne à penser sur des alternatives à l'occidentalisation de l'humain, plus radical encore ; le physicien réfléchit sur des univers tout autres que le nôtre – entre autres en matière de chronologie. D'où l'intérêt de certains scientifiques pour la notion jungienne de synchronicité selon laquelle il existerait des liens, entre autres prémonitoires, mais acausaux entre des phénomènes. Le cas du voyant lyonnais étudié par Laplantine (1991) apporterait de l'eau au moulin de Jung puisque, en autres, il avait prévu ce qui était arrivé à la femme d'un des coauteurs du texte. Puisque nous parlons de psychanalyse, n'oublions pas que pour Freud, absolument rien n'arrivait par accident à la conscience même si, comme dans la divination, un sujet ne fait attention qu'aux cas plus exceptionnels ou inquiétants. Toujours dans le domaine psychologique, rien qui ressemble plus à l'accompagnement sympathique de son client par le *mfumo* que l'« *indirect counselling* » du névrosé conseillé par Rogers au psychothérapeute. (Rien non plus, comme nous l'avons vu, qui différencie plus le psychologue du devin que l'écart entre les postulats égologique et allologique.) Par ailleurs, on sait que la médecine postmoderne (bien que toujours inféodée à l'individualisme occidental) escompte pouvoir réaliser bientôt la rêve de l'homéopathie : guérir non pas des malades de telle ou telle Maladie, mais à un moment donné, soigner M. Dupont grâce à des molécules personnalisées. Pour rester dans le domaine des sciences humaines, bien avant que Thaler n'ait gagné son Prix Nobel en 2017 pour avoir montré à quel point *Homo economicus* se reconnaîtrait peu dans des acteurs concrets aux choix à la limite du raisonné, De Jouvenel (1964) était loin d'avoir été le seul à préconiser un retour-recours à l'art de la conjecture. Le futur inédit et non plus le passé primitif étant désormais l'enjeu majeur de la logique humaine, ce n'est pas par hasard que nous avons voulu pour Louvain un Laboratoire d'anthropologie prospective.

Mais c'est peut-être du côté des philosophes qu'on trouverait une réhabilitation involontaire de l'intentionnalité divinatoire. Je pense d'abord au contraste établi par Gabriel Marcel[5] entre le « mystère » et le « problème ». Primordial, le premier n'a rien de particulièrement mystérieux ni de purement subjectif : il s'agit du vécu personnel (re)connaissable dans toute sa simplicité singulière. Le second représente l'objectivation du premier – sa réduction raisonnée par des concepts au statut de chose compréhensible. Ensuite, dans l'éthique discussive de Habermas, on peut capter un écho de la « *situation ethics* » du monde anglo-saxon et du situationnisme tout court – tous reconstruisant le pont de la prudence (*phronesis*) des Anciens actualisant la généralité de

5. Philosophe français, représentatif de l'existentialisme chrétien (1889-1973) (NdlR).

l'axiomatique en fonction des particuliers inédits – un pont que les devins n'avaient jamais brûlé. Il y a aussi tout ce qu'on dit sur le futur contingent depuis Aristote jusqu'à Marion (1998, 2010) et qui fait que rien (même pas la fin imminente de l'immonde humain) n'est joué d'avance. Depuis Heidegger, il y a surtout la nécessité d'élaborer (en anthropologie aussi) des catégories analytiques à la hauteur du caractère irréductible et irréversible du *Dasein*, de « l'être là », de tout « Je » incarné d'instant en instant dans son corps propre et incorporé en continu dans sa situation sociohistorique. Pour moi la divination konongo représente le type même d'une catégorie *existentiale* apte à nous faire non seulement comprendre, mais aussi reconnaître les incompressibles expériences existentielles des existants individuels.

Vous avez dit « bizarre, la divination » ? Pour finir, pas si étrange que ça !

Références

Si je ne renvoie pas à toutes mes sources, c'est que certaines relèvent désormais du savoir commun (comme la non-innocence freudienne de tout incident quotidien ou le « *self-empowerment* » à la Rogers) ; et pour d'autres il suffit de cliquer sur Google pour en savoir plus (par exemple sur la synchronicité jungienne).

Anonyme, 1884, *A l'assaut des Pays nègres : journal des missionnaires d'Alger dans l'Afrique équatoriale*. Paris, À l'Œuvre des Écoles d'Orient, disponible sur Internet (https://archive.org/stream/lassautdespays00lebl#page/n9/mode/2up) le 9 novembre 2017.

Bascom W., 1969, *Ifa divination. Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press.

Blohm W., 1931, *Die Wanyamwezi*. Hamburg, De Gruyter.

Bösch F., 1930, *Les Banyamwezi*. Münster, Antropos.

Bouché-Leclercq A., 1879-1882, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*. Paris, Leroux.

Carnochan F.G. et H.C. Adamson, 1937, *Out of Africa*. Londres, Cassel & Company Ltd.

De Jouvenel B., 1964, *L'art de la conjecture*. Monaco, Éditions du Rocher.

De Rosny E., 1981, *Les yeux de ma chèvre*. Paris, Éditions Plon.

Détienne M., 1967, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, François Maspero.

Dodds E.R., 1959, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press.

Douglas M., 1966, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres, Routledge, Kegan Paul.

Droit R.-P., 1989, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris, Presses universitaires de France.

Evans-Pritchard E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press.

Flint V.L.J., 1991, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford, Oxford University Press.

Gottberg A., 1971, *Unyamwesi. Quellensammlung und Geschichte*. Berlin, Akademie-Verlag.

Laplantine F. (dir.), 1991, *Un voyant dans la ville. Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain : Georges de Bellerive*. Paris, Payot.

Lévi-Strauss C., 1962, *La Pensée sauvage*. Paris, Éditions Plon.

Marion J.-L., 1998, *Étant donné*. Paris, Presses universitaires de France.

—, 2010, *Certitudes négatives*. Paris, Éditions Grasset.

Maupoil B., 1943, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie.

Ong W.J., 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Western World*. Londres, Routledge, Kegan Paul.

Robert J.-M., 1949, *Croyances et coutumes magico-religieuses des Wafipa païens*. Tabora, Tanganyika Mission Press.

—, 1952, *Tumsadiki Nani ? Mwaguzi, Mganga ao Mungu ?* Tabora, Tanganyika Mission Press.

Roget P.M et J.L. Roget, 1972, *Roget's Thesaurus of Synonyms & Antonyms*. New York, Londres, Galahad Books, Ramboro Books.

Ruyer R., 1974, *La gnose de Princeton*. Paris, Arthème Fayard.

Singleton M., 1979, « Dawa. Beyond Science and Superstition », *Anthropos*, 74 : 817-863, disponible sur Internet (http://www.jstor.org/stable/40460141) le 9 novembre 2017.

—, 2009, « Speaking to the Ancestors. Religion as Interlocutory Interaction », *Anthropos*, 104 : 311-332, disponible sur Internet (http://www.jstor.org/stable/40467177) le 9 novembre 2017.

Thomas K., 1971, *Religion and the Decline of Magic*. Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Thuillier P., 1988, *D'Archimède à Einstein. Les faces cachées de l'invention scientifique*. Paris, Éditions Fayard.

Michael Singleton
Laboratoire d'anthropologie prospective–LAAP
Université catholique de Louvain
Place Montesquieu 1
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
michael.singleton@uclouvain.be