



HAL
open science

Mes sorcier mal aimés

Michael Houseman

► **To cite this version:**

Michael Houseman. Mes sorcier mal aimés. Michael Houseman; Ramon Sarro. De l'Africa Antropologia. Assaigs en Homenatge a Lluís Mallart., Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, 2014. ⟨halshs-01469342⟩

HAL Id: halshs-01469342

<https://shs.hal.science/halshs-01469342v1>

Submitted on 16 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

DE L'ÀFRICA A L'ANTROPOLOGIA

Assaigs en homenatge a Lluís Mallart

Michael Houseman
Ramon Sarró
(Eds.)

8. Mes sorciers mal-aimés

MICHAEL HOUSEMAN

C'est grâce à Lluís Mallart que j'ai connu le Cameroun.¹ En 1974, à la fin de son cours de Maîtrise à l'Université Paris X-Nanterre, il invita ceux qui le souhaitaient à l'accompagner pendant les mois d'été chez les Beti, population du Sud du pays. J'ai tout de suite aimé cette région forestière au point d'en faire mon propre terrain d'étude. Lorsque j'y suis retourné en 1978-1979 dans le cadre de mon doctorat, mes enquêtes ont été guidées par une division du travail implicite. Lluís avait centré ses recherches sur les conceptions cosmologiques et les pratiques rituelles, notamment en lien avec la sorcellerie et la maladie. À moi revenaient les questions de parenté et d'organisation sociale.

Je ne prêtais donc pas une attention particulière aux affaires de sorcellerie qui étaient pourtant omniprésentes. Evoquées à l'occasion de matchs de football, lors de confidences faites à propos de tel ou tel membre de la famille, au cours de disputes entre frères ou coépouses, elles faisaient simplement partie du quotidien dont d'autres aspects m'intéressaient davantage et que les négociations de mariage, l'évolution des groupes lignagers, la transmission des biens et des personnes et la consommation de vin de palme. J'étais toutefois intrigué, il est vrai, par la présence d'un type nouveau de sorcellerie, le *kon*, qui se distinguait des pratiques sorcellaires déjà identifiées par Lluís (cf. Mallart Guimera 2003 :

1 Cet article a bénéficié de discussions avec deux femmes Moisseff, mère et fille. Le plaisir qu'éprouvait la première, Simone, à écouter des histoires de sorcellerie se passant ailleurs que dans sa région d'origine, m'a incité à les décrire avec autant de précisions que possible. Les réflexions de la seconde, Marika, sur les jeux d'absence/présence comme sur les formes de médiation relationnelle, m'ont fourni des clefs précieuses pour leur analyse. Je les remercie toutes deux et j'en profite pour présenter mes respects à la grand-mère Ritou, grande connaisseuse en la matière. Je remercie également Laurent Gabail et Marika Moisseff pour leurs lectures attentives d'une première version de ce travail, et de m'avoir signalé, l'un, l'article de Goffmann (1993), l'autre, l'ouvrage de Vernant (1989).



231-245). Dans la sorcellerie beti de type « classique », la victime qui meurt est en principe destinée à être consommée lors de festins anthropophages ; il incombe aux sorciers de fournir à tour de rôle des victimes sous peine de se voir attaqués par leurs « confrères », de sorte que bon nombre de décès par sorcellerie étaient interprétés comme le résultat de batailles entre sorciers. En revanche, le *kon*, qui serait venu de la côte, mobilise une imagerie plutôt inspirée de l'univers de la traite, des travaux forcés et de l'administration coloniale. La personne qui est « prise » ou « attrapée » par le *kon* donne l'impression de dépérir ou de s'éteindre brusquement ; en fait, dans « le monde de la nuit », elle serait mise au travail ou vendue. Si je me suis penché pendant un certain temps sur ce nouveau développement de la sorcellerie, dans l'ensemble, je me suis peu occupé de ces affaires « nocturnes ».

Certains cas m'ont néanmoins laissé une forte impression, comme celui dont m'a fait part Jean, un des informateurs privilégiés de Lluís qui était aussi devenu mon ami. Huit ans auparavant, cet homme doux et réservé, réputé à la fois pour ses connaissances en matière de plantes médicinales et pour son aptitude à « trancher » de façon équitable des querelles, avait perdu son fils aîné, Hubert, à la suite d'un acte de sorcellerie attribué à son voisin Maurice. « Parce qu'il était très doué à l'école, m'expliqua Jean, Maurice lui a dit 'Puisque tu comprends bien le français, tu vas me servir de secrétaire', comme dans l'administration ». Etant tombé malade sans raison évidente, Hubert aurait lui-même désigné son assaillant avant de mourir. Je cite une lettre envoyée peu après au Procureur général de la Cour d'Appel de Douala qui avait rejeté les accusations portées contre l'agresseur présumé :

« [Hubert], âgé de 12 ans, élève en CM2, avait déclaré devant une foule de 50 personnes environ qu'il a été envoûté par Mr. [E.E.M.] : poursuit-il qu'il avait inscrit récemment plus de neuf jeunes écoliers du dit centre, dont cinq garçons et quatre filles. Le déclarant [...] mourut le premier dans la soirée du 24-11-1970 à 20h30. Avant l'expiration du malade, l'on avait fait venir [E.E.M.] pour qu'il vienne s'exprimer. A son arrivée, il a précipité couper une jeune feuille de bananier afin de rétablir l'état de l'enfant —disait-il, l'avait donné au guérisseur : témoin Mr [M.S.]. Cinq heures de temps après, le malade rendit l'âme. A la même soirée, [E.E.M.] et sa femme avaient pris la fuite et un mois plus tard, ceux-ci furent arrêtés par la gendarmerie [...] ».

Le témoignage de Jean fut plus laconique mais bien plus saisissant : « Mon fils me disait 'Regarde, voilà Maurice à la porte, il est dans la maison et il m'appelle. Je dois aller, mon maître m'appelle.' Il faisait ses bagages : cahiers, pagnes, etc. Il est mort debout ».



J'ai été totalement décontenancé par cette histoire. Je n'arrivais pas à comprendre comment Jean pouvait continuer à vivre à proximité de celui qu'il avait identifié comme l'indiscutable meurtrier de son fils. Soit il s'agissait pour lui d'un véritable assassinat, et pour avoir été « nocturne » il n'en était pas moins réel ; en ce cas, Jean, qui était tout sauf un lâche, se devait d'agir en conséquence. Soit il reconnaissait le caractère fictif (symbolique ?) de l'homicide, et en ce cas son accusation contre Maurice s'apparentait à une affectation complaisante, ce qui ne reflétait en aucune manière sa personnalité et ses manières d'agir habituelles. Comment Jean pouvait-il à la fois adhérer et ne pas adhérer à cette affaire ? La question ainsi posée réduit le meurtre par sorcellerie à un « fait » auquel il conviendrait d'assigner une valeur de vérité. En fait, à l'époque, ce qui me troublait le plus était que sur un plan existentiel, ce dilemme semblait n'intéresser personne. Aujourd'hui je pense qu'il faudrait aborder le problème autrement, en cherchant à expliquer non pas l'attitude personnelle de Jean dans ce cas précis, mais les conditions générales qui président à l'émergence des accusations de sorcellerie et des attitudes équivoques qui les accompagnent. C'est ce que je vais tenter de faire ici, en retraçant dans un premier temps la trajectoire sorcellaire de Maurice et de son frère et compère Pierre, en exposant dans un second temps les circonstances de ma propre « prise » par quelqu'un que je fus amené à reconnaître comme sorcier. Ces quelques éléments ethnographiques — les uns issus d'un regard distancié, les autres d'un vécu personnel — me permettront de dégager des pistes de réflexion.

Il me semble indispensable avant de m'avancer plus avant dans la description de ces phénomènes d'énoncer quelques mises en garde. Tout d'abord, si les descriptions qui suivent font largement appel à des paroles émises par d'autres, elles n'engagent, bien évidemment, que moi. Il convient, en effet, de rappeler que tout ce qui est rapporté ici, ma propre expérience incluse, est de l'ordre du ouï-dire : ce ne sont que des opinions circonstanciées, sous-tendues par les prises de position de certaines personnes envers d'autres. C'est d'ailleurs l'une des qualités de la sorcellerie qui en fait un phénomène social par excellence : tout y est (inter) personnel. Pourtant, c'est en tout cas l'hypothèse de ce texte, de tels fragments permettent d'identifier quelques principes de fonctionnement récurrents. Ainsi, en transformant ou en dissimulant les noms des intéressés, mon intention est non seulement de protéger la sensibilité et la réputation des familles et des individus concernés, mais aussi de faire d'un ensemble d'histoires particulières les composantes d'une description généralisable.

Une autre précision concernant la façon de concevoir la nature des pouvoirs de sorcellerie dans cette partie du monde paraît nécessaire. Lluís Mallart a amplement démontré que ces pouvoirs relèvent d'un dépassement de ce qui, en principe, est donné à vivre à tout le monde. Ce lot commun, localement qualifié d'ordre « diurne » et défini par l'ensemble des façons de faire et modes d'être



légus par les ancêtres, ne représenterait qu'un côté de la vie réelle. L'autre côté réside dans le fait qu'il y a toujours des cas d'exception. Ainsi, parler avec grande éloquence en public, réussir comme grand planteur, concevoir et fabriquer des avions, agir « la nuit », c'est-à-dire en se déroband à la perception ordinaire (cf. Bonhomme 2005), relèveraient tous d'une capacité d'action hors du commun dont on juge le plus souvent qu'elle témoigne d'une qualité particulière dont bénéficieraient certains individus : l'*evu*. Cette aptitude au dépassement que confère l'*evu* n'est ni bonne ni mauvaise en soi ; on dit de celui-ci qu'il « n'a ni dos ni ventre » (Mallart 1981). Selon les individus, les circonstances de son acquisition et les intentions des personnes concernées, il aura des effets salutaires ou des effets néfastes. Ainsi, la sorcellerie relèverait non pas de la norme, mais du normal. De même que l'adultère ne participe pas des normes édictées et qu'il n'en participe pas moins à l'ordinaire (Evans-Pritchard 1976 :19), la sorcellerie témoigne du dépassement des normes sans les annuler pour autant : les choses sont plus que ce qu'elles devraient être.

Histoires de sorciers

Dès les premiers jours de mon séjour au village, on me parla des deux frères Maurice et Pierre, membres du patrilignage qui m'avait accueilli, comme de redoutables sorciers. Retracer l'historique de leur carrière sorcellaire permet non seulement de restituer la cohérence sociologique des imputations de sorcellerie mais aussi de donner un aperçu des récits qui les justifient.

Maurice était un homme d'une belle carrure, le buste bien droit et d'un seul bloc. Son visage arrondi se tenait rarement tranquille, alternant froncements renfrognés et sourires éclatants à pleines dents. Cette expression rieuse apparaissait notamment lorsque, en claironnant son nom à la manière d'un huissier de la cour — « Essomba Ebul(a), le Dauphin » — il profitait de cette dernière syllabe pour étirer ses joues vers le haut en une mimique qui, à force de durer, transformait le sourire en grimace dont il prenait la forme. Un aspect de ce sourire-qui-n'était-pas-un me dérangeait plus particulièrement. Maurice avait pour habitude de mâcher de la noix de cola dont la chair, à force d'être mastiquée, vire au rouge orangé. Ainsi, lorsqu'il se présentait avec enthousiasme sous sa meilleure mine, ses dents et les rebords de ses gencives étaient incrustés de petites particules de corail qui ne manquaient pas d'évoquer pour moi l'image de festins de chair humaine. Si Maurice m'inspirait des sentiments à la fois d'appréhension et de sympathie, je garde de son frère Pierre, que j'ai moins connu, l'impression d'une personne affable mais fuyante. De taille moyenne mais maigre, il avait un peu un aspect de ballon dégonflé, les lignes de son long visage convergeant vers une bouche exceptionnellement charnue en cul-de-poule, délicatement tordue par un sourire ironique.



Il m'a fallu un certain temps pour comprendre tout ce que recelait l'appellation avec laquelle Maurice se désignait avec autant d'éclat. A la façon locale, son propre nom, Essomba, était suivi de ce qui était devenu une contraction du nom de son père, Ebula. En même temps, m'a-t-on expliqué, le vocable *ebul*, homonyme du chiffre neuf, rappelait que Maurice était un des neuf hommes adultes que comptait son patrilignage. Quant au nom d'Essomba, ainsi que le titre dont Maurice s'était doté —« le Dauphin »—, ils exigent d'autres explications. Dans les environs, le nom d'Essomba est étroitement associée au patrilignage mvog Nkoa, et plus particulièrement à un de ses ressortissants, Essomba Nkoa, qui était devenu le « chef de campement » des populations locales suite à leur installation dans la région au début du XXe siècle. Lorsque bien des années plus tard, Essomba Nkoa s'est fait baptiser catholique, avec comme obligation de devenir monogame, il aurait offert une de ses jeunes épouses, déjà enceinte, à un certain Ebula, en lui cédant également un terrain à cultiver jouxtant le sien. C'est qu'Ebula était devenu depuis peu son voisin. En effet, à la mort du père d'Ebula, Bikoe, l'aîné de ses fils, Atangana, est resté avec sa propre famille dans le village de Messa (« les prunes »), tandis que les autres fils, sous la direction du cadet, Ebula, se sont déplacés deux kilomètres plus au Sud à Atomba, où étaient installés la chefferie et les mvog Nkoa (Figure 1). Si la largesse de Essomba Nkoa peut certes être comprise comme découlant des exigences de l'Eglise, cette façon de faire s'apparente en même temps au procédé auquel se livre tout *nkukuma* (« chef » ou « homme riche ») —le don d'une épouse sans compensation matrimoniale— afin de rattacher à lui des individus dépendants. Le garçon qui est né de la femme enceinte donnée à Ebula est évidemment notre Essomba (Ebula) Maurice, dont le nom commémore la générosité d'Essomba Nkoa tout en laissant deviner l'origine à la fois extra-lignagère et « royale » de Maurice. Cette femme aura ensuite un autre fils avec Ebula, Pierre, le frère de Maurice.

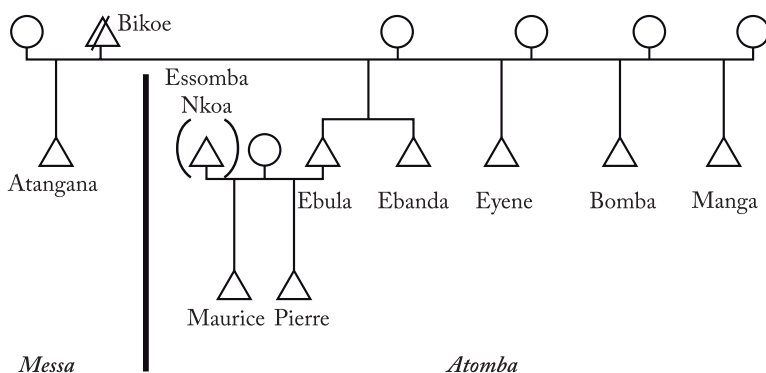


Figure 1



L'histoire qui suit, et qui se réfère aux actes de sorcellerie attribués à Maurice et à Pierre, ne m'a pas été livrée d'un bloc. Je l'ai recomposée à partir de récits plus ou moins autonomes, mobilisés dans le contexte de diverses situations spécifiques. Ainsi, la question de la source des pouvoirs sorcellaires des deux frères est rapportée à un conflit au sujet d'un terrain qui opposa Maurice à Mballa Nku, le chef de campement qui succéda à Essomba Nkoa vers les années 1950. A la mort du père de Maurice et Pierre, Ebula, Mballa Nku voulut récupérer le champ que son père avait si généreusement cédé à celui-ci, arguant que ce terrain appartenait au lignage mvog Nkoa, d'autant plus que Maurice, en tant que fils biologique de Essomba Nkoa, était virtuellement membre de ce même lignage. Maurice, m'a-t-on expliqué, se rendait tous les jours à cette plantation pour y travailler, mais « la police » de Mballa Nku l'empêchait de le faire : « Ils veulent qu'il meure ». Suite à ces exactions, une « tante » (sœur classificatoire du père de Maurice et Pierre), accompagnée du jeune Pierre, rendit visite à certains des parents d'une branche de la famille qui vivaient à quelques centaines de kilomètres afin qu'une femme de là-bas leur fournisse les moyens magiques —le *kon*— pour tuer Mballa Nku. Pierre aurait refusé de le recevoir en arguant du fait que s'il voulait bien devenir « secrétaire », il n'avait, par contre, pas la force de prendre le *kon* lui-même. La tante et Pierre seraient donc revenus chercher Maurice qui aurait accepté de prendre le *kon*. Mballa Nku aurait entre temps pris connaissance de ces démarches et serait allé trouver une femme guérisseuse à l'Ouest du pays ; celle-ci l'aurait « blindé » contre d'éventuelles agressions nocturnes. « Il va y avoir beaucoup de morts autour de toi, lui aurait-elle dit, des centaines, mais toi-même tu mourras par maladie et non par le *kon* ».

Ne pouvant plus atteindre Mballa Nku lui-même, Maurice (secondé par son frère) aurait « glosé sur la population environnante » (voire la lettre au procureur général de la Cour d'Appel de Douala précédemment citée). Parmi ses victimes, on m'a notamment parlé de son plus proche voisin et membre influent du lignage mvog Nkoa, Jean, dont il aurait tué la mère puis, cas rapporté au début de ce texte, son fils aîné. Il aurait également « attrapé » Marcel, voisin et arrière petit-fils du feu chef Essomba Nkoa ; rendu fou, Marcel aurait essayé de se noyer dans la rivière, et n'aurait été sauvé que de justesse par un instituteur qui passait par là. Il m'a dit que, vers 18h et par trois fois, il avait vu des « petits types » avec des paniers sur la tête sortir de la brousse pour entrer dans la maison de Maurice. Maurice aurait également « pris » la mère de Madeleine, autre voisine et sœur de lignage de sa propre mère. Madeleine qui était installée en ville à l'époque se rappelait que lors d'une de ses visites au village, elle avait entendu parler « d'une femme qui va bientôt mourir. Ô les pauvres enfants, que vont-ils faire ? Elle va mourir, elle travaille trop, trop. Le père est mort depuis longtemps, elle travaille trop ». « Cela me travaillait, m'a-t-elle dit, je voyais dans le village que la femme qui travaille beaucoup était ma mère et que mon père était mort depuis longtemps. Je guettais



alors ma mère. Le lendemain, elle est partie au champ à quatre heures du matin, dans la nuit, pour revenir à six heures. Elle s'est mise tout de suite à préparer le repas sans se reposer ». « Es-tu malade ? » lui aurait alors demandé sa fille. « Non, seulement fatiguée ; je vais chercher l'eau ». Madeleine conduisit sa mère à l'hôpital où on la trouva épuisée sans être pour autant véritablement malade. Elles ont alors consulté un guérisseur du pays. « Je n'ai pas de coq » [pour le payer], aurait dit la mère ; « moi j'en ai » aurait répondu sa fille. Le guérisseur détermina que la mère était sous l'influence du *kon* et il parvint à la soigner. D'après Madeleine, Maurice était « riche, très riche », mais quand je lui fis remarquer qu'il n'avait pas de chaises dans sa maison, d'autres m'ayant communiqué ce détail, elle se tut pour conclure finalement : « Je ne comprends pas ».²

La très grande majorité des actes de sorcellerie imputés à Maurice (et à Pierre) concernait les membres de son propre segment de lignage comportant une partie des descendants agnatiques de Bikoe. Rappelons qu'à la mort de Bikoe, seul son fils aîné, Atangana, est resté au village de Messa ; les autres (Ebula, Ebanda, Eyene, Bomba et Manga) se sont installés à Atomba, situé deux kilomètres à l'Ouest de Messa. Trois de ces derniers décédèrent quelque temps après leur installation. Lors de la disparition d'Ebanda, son fils François fut mis sous la protection d'Emmanuel, un fils qu'Atangana avait eu avec la mère d'Ebanda, une épouse reçue en héritage de feu son père Bikoe. Lorsque Ebula et Eyene meurent, leurs enfants, encore petits, sont élevés par Ebanda, le jeune frère « même père, même mère » d'Ebula. Il nous faut relever ici le caractère potentiellement conflictuel de cette dernière situation. Les Beti, à l'instar de beaucoup de populations polygames, font une distinction importante entre d'une part, les germains de même mère, ou plus exactement de « même ventre », les enfants d'une coépouse subordonnée d'une femme étant assimilés, chez les Beti, à la progéniture de cette dernière, et, d'autre part, les germains de même père (de « ventres » différents) : tandis que les premiers sont en principe solidaires, les seconds sont plus ou moins voués à devenir des rivaux. Ainsi, à la mort d'un homme, ses enfants issus de « ventres » différents vont souvent se séparer pour poursuivre des destins sociaux différents, de sorte que la segmentation lignagère reproduit généralement le modèle du foyer polygame : un lignage issu d'un ancêtre masculin (et/ou de sa mère) est subdivisé en des sous-lignages se réclamant de ses différentes épouses (Houseman 1988). Lorsque les enfants d'Ebula, Maurice et Pierre, d'Ebanda, Samuel et Justin, et d'Eyene,

2 Comme me l'a suggéré Eric Jolly (communication personnelle), c'est justement parce que Maurice n'est « visiblement » pas riche, que l'affirmation de Madeleine prend tout son sens en tant qu'accusation de sorcellerie implicite. Face à mon absence de complicité, lorsqu'elle dit « je ne comprends pas » n'était-elle pas en train de me dire, « je ne te comprends pas » ou, ce qui revient au même, « tu ne me comprends pas » ? Je reviendrai plus loin sur l'importance des tiers dans la consolidation des imputations sorcellaires.



Jacques et Martin, ont atteint l'âge adulte, les tensions entre ces différentes fratries se sont faites de plus en plus sentir. En 1964, suite à un conflit qui aurait comporté une agression sorcellaire perpétrée par Maurice et Pierre (mais sur laquelle je n'ai pas d'autres précisions), Jacques et Martin auraient déménagé d'Atomba à Nkol-Medzab, village situé à mi-chemin entre Atomba et Messa où étaient installés les descendants de leur oncle Atangana (Figure 2).

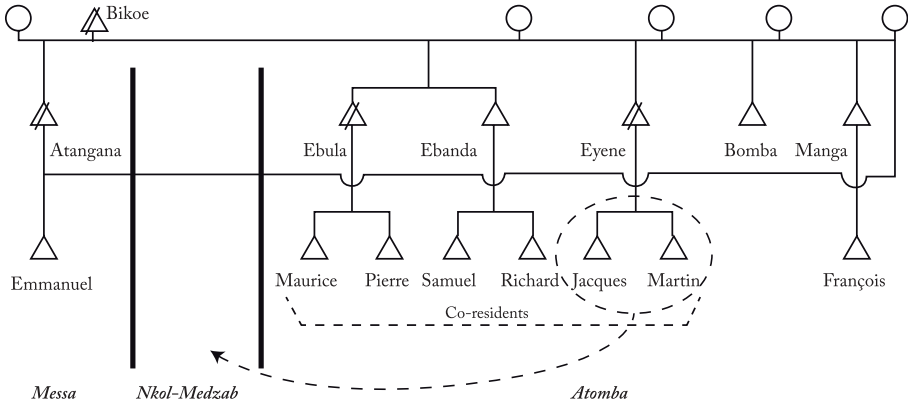


Figure 2

C'est à partir de ce moment-là que la carrière sorcellaire de Maurice et Pierre aurait sérieusement décollé. Elle aurait tout d'abord atteint la famille de leur oncle Ebanda, qui les avait accueillis chez lui. De son vivant, racontait-t-on, Ebula travaillait un seul terrain (celui que lui avait cédé le feu chef Essomba Nkoa). Mais c'était un piètre cultivateur en comparaison de son frère Ebanda qui aurait, lui, défriché et aménagé tout seul trois grandes plantations de cacao. Vers 1965, lorsque Richard, le fils d'Ebanda, était pensionnaire dans l'école d'un petit bourg situé à une cinquantaine de kilomètres, Maurice et Pierre, parce qu'ils auraient craint de ne pas recevoir en héritage ces trois nouveaux terrains cultivés par leur oncle Ebanda, auraient tué son fils aîné, Samuel. Ils auraient ensuite, vers 1967-1968, assassiné Ebanda lui-même, et récupéré alors deux des trois terrains que celui-ci avait aménagés. Environ un an plus tard, lorsque Richard s'est installé à Yaoundé pour son travail, Abui, la seconde épouse d'Ebanda, et son fils Nicolas, tombent malades, « pris », dira-t-on, par Maurice et Pierre. Abui décide de quitter la région et part avec ses deux enfants, Nicolas et Clément, chez les Boulou (autre ethnie du Sud Cameroun) pour s'y faire soigner. Nicolas revient à Atomba vers 1971-2, mais retombe malade et repart chez les Boulou où il reste encore cinq ans. En 1976, Abui tombe de nouveau malade et Richard, toujours installé à Yaoundé, l'accueille avec ses deux fils chez lui pour qu'elle se fasse soigner en ville.



A la suite de cette première série d'agressions, les méfaits de Maurice et de son « secrétaire » Pierre se seraient étendus à l'ensemble des familles dont les ascendants étaient venus s'installer à Atomba (Figure 3). Ils auraient tué Martin en 1976, à Noël. Un mois plus tard, Jacques succombait à son tour. Pendant la veillée funéraire, Pierre aurait déclaré que c'était lui et Maurice qui l'avaient tué. La femme de Jacques quitta alors le village avec son fils Justin pour retourner chez elle dans une localité située à l'Ouest d'Atomba. Tandis qu'Abui et Nicolas reviennent au pays en 1977, mais pour s'installer à Nkol-Medzab et non à Atomba, cette même année 1977, François tombe à son tour malade, « attrapé », dit-on, par Maurice et Pierre ; lorsqu'il guérit, il déménage avec sa famille à Messa et s'installe à proximité de son « protecteur » Emmanuel. Toujours en 1977 a lieu le décès de Bomba, le dernier de la génération des « pères ». Il se serait plaint à un voisin de sa grande fatigue (« Je ne sais pas quelle maladie j'ai ») : « Il marchait, servait le café, et le lendemain il est mort subitement ». Lors de ses funérailles, Maurice se serait mis à insulter le défunt : « Toi qui n'as pas donné d'enfants, qui n'a pas mis de tôle sur ta maison, maintenant tu meurs comme un petit. Moi, je vais prendre tes champs, tout ce que tu as laissé ». Maurice se serait alors tourné vers son cousin Cosmos : « Toi tu es le suivant, il n'y a que toi qui restes ». Tandis que Cosmos s'enfuit, l'épouse de Maurice lui aurait dit « Ne parle pas comme ça ! ». De rage, Maurice la poussa et elle tomba sur le cadavre. Les gens se vexèrent et Kanu, étranger installé depuis longtemps dans le pays, demanda à Maurice de se tenir tranquille. Maurice lui aurait répondu : « Je vais à ma maison, quand je reviens, tu vas mourir tout de suite », mais dès son premier pas, il tomba à terre en se blessant au genou. Et Kanu de lui dire alors : « Tu vois, je suis Nigérien. Tu as fait le premier pas, vas-y, fais-en un autre, on va voir ».

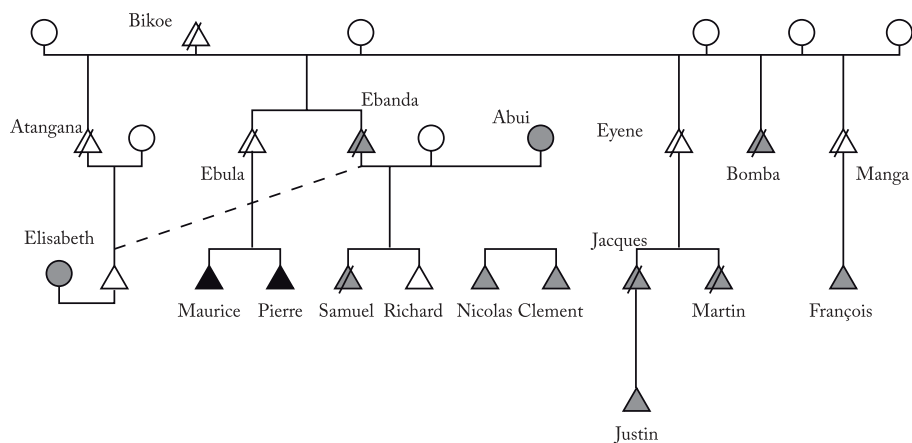


Figure 3



Le dernier cas dont j'ai eu connaissance serait survenu en 1978. Il s'agit de la maladie d'Elizabeth, épouse d'un des cousins germains de Maurice et Pierre qui était aussi, bien que cela ne se dise pas, le fils aîné adultérin d'Ebanda. « On m'avait vendue » m'a-t-elle expliqué. Elle ressentait les premiers signes de quelqu'un qui est « pris » par le *kon*: « une très grande fatigue sans savoir pourquoi », avec des douleurs aux articulations ; elle tremblait de froid puis de chaleur ; elle ne mangeait pas et fumait beaucoup. Et lorsque son mari lui fit une injection de pénicilline, elle serait devenue « comme folle » (« [II], m'a fait une piqûre et je suis morte, morte, morte complètement »). Selon un proche de la famille, elle entendait des voix qui l'appelaient et elle disait « Ô, le ciel va tomber, les maisons tombent déjà » ; « Je voyais des choses, me rapporta-t-elle, je pouvais être avec toi et en même temps ne pas être là du tout, [...] je voyais des morts, des gens qui étaient morts ». On l'a amenée chez un guérisseur qui, l'ayant couverte de plantes protectrices, lui demanda : « Qui te dérange ? ». Elle répondit : « N'est-ce pas que c'est Pierre qui me suit ? ». Après quatre mois de traitement, Elizabeth rentre guérie chez son mari avec comme prescription de ne jamais entrer dans la maison de ses agresseurs. C'est ainsi que quelques années plus tard, lorsque Maurice, ayant battu sa femme, fut condamné à lui verser 20.000 cfa et un porc dont une partie était destinée aux épouses de son patrilignage, Elizabeth, qui en était l'une des bénéficiaires n'aurait pas voulu toucher sa part.

Pendant l'année que j'ai passé sur le terrain (1978-1979), il n'y a pas eu d'autres attaques. Tandis que Nicolas, fils d'Ebanda, est parti travailler en ville, son petit frère Clément est revenu habiter avec sa mère à Nkol-Medzab ; il s'est bien gardé, lui aussi, de ne jamais remettre les pieds chez Maurice ou chez Pierre. En 1980, des notables de la région firent appel à Zë Esso, anti-sorcier itinérant de grand renom, lui versant 100.000 cfa pour qu'il « nettoie le pays » des « choses de la nuit ». Outre des séances publiques d'accusation et de confession, sa technique, telle qu'elle m'a été décrite, consistait à confronter l'individu soupçonné de sorcellerie en se présentant à lui, dans un bosquet ou dans un champ, sous la forme d'une belle jeune fille, si le suspect était un homme (ou d'un beau jeune homme, s'il était une femme) : « 'Qu'est ce que tu fais là ?' demandait l'incriminé. La créature lui répondait 'Je t'aime, non ? Est-ce que tu m'aimes ? Mais avant, donne moi tes choses.' Si tu donnes, elle s'en va comme ça et disparaît. Si tu ne donnes pas, alors ça va mal se passer, elle va te battre bien ». Lorsque je suis retourné au Cameroun en 1996, tout le monde convenait que Zë Esso avait mis fin aux activités de sorcellerie des deux frères. Pierre, que certains voyaient comme le maître d'œuvre de leur association (« puisque Maurice ne sait rien, même pas écrire son nom ; on dit que c'est lui le sorcier, mais en fait c'est Pierre »), aurait renoncé à toutes ses « affaires de la nuit » qu'il jeta à la rivière. Par la suite, m'a-t-on précisé, « Il est resté comme ça, comme une ombre ; il peut rester comme ça [sans bouger, à regarder dans le vide] depuis six heures du



matin jusqu'à dix-huit heures ; on dit que c'est Zë Esso qui lui a fait ça pour le punir ». Pierre est mort peu après d'une hernie étranglée, sans que ceci n'ait été rapporté à un acte de sorcellerie. Quant à Maurice, que Zë Esso aurait également éliminé (« il aurait tout donné, mais c'était trop tard »), sa fin a été autrement plus violente : suite à une chute dans un bas-côté au cours de la nuit, « il est resté trois mois sur le dos, toute la peau est partie, il a pourri sur le lit, il y avait des vers ».

Le passage de Zë Esso a instauré une trêve sorcellaire qui dura près de quinze ans. Il n'avait pas manqué de révéler aussi d'autres « grands de la nuit » parmi les membres du lignage. David, un fils d'Atangana qui habitait à Messa, aurait mangé la nourriture de Zë Esso en pensant que son « médicament » (*bian*) était faible. Il aurait aussitôt commencé à tenir des propos bizarres : « Voila le Colonel qui est venu pour moi. Tu ne vois pas le Colonel qui est venu avec l'autocar pour me prendre ? » Il serait ensuite très vite décédé, sans maladie véritable. Avant de mourir, comme le veut la coutume, il aurait confessé ses méfaits à sa famille, leur montrant notamment le crayon magique avec lequel il avait « callé » le fils de son frère (même père), qui dût passer cinq fois son BECP avant de l'obtenir. Son neveu Thomas aurait publiquement renoncé à tout ce que son père lui avait légué comme pouvoirs sorcellaires. Simeon, le fils aîné d'Atangana que j'ai à plusieurs reprises entendu traiter de « gorille » nocturne, serait mort, contre toute attente, sans indices de sorcellerie mais, comme on me l'a dit plus d'une fois, « Comment en être certain ? ».

Après le répit de quinze ans apporté par l'intervention de Zë Esso, les affaires de sorcellerie ont repris de plus belle. Une nouvelle génération de « sorciers » a repris les rênes. Je me bornerai ici à n'évoquer que les cas qui m'ont été rapportés concernant les trois lieux-dits cités jusqu'ici, à savoir Messa, Nkol-Medzab et Atomba : un des fils de Jacques aurait eu une chaise lui donnant des pouvoirs nocturnes ; l'arrière arrière-petit-fils d'Atangana aurait, lui, livré son oncle (en sorcellerie) aux Pygmées afin qu'ils lui révèlent leurs secrets ; un des fils d'Ebanda est, pour sa part, censé avoir envoûté l'enfant du petit frère de Madeleine ; on aurait exigé neuf meurtres mystiques du neveu de cette même Madeleine afin qu'il puisse devenir chef de campement (depuis ce temps là, m'a-t-on expliqué, son jeune frère et l'enfant de sa sœur sont morts, et le fils d'un de ses frères est paralysé) ; un jeune homme de Messa posséderait un fusil magique avec lequel il fait mourir les porcs d'autrui ; et je pourrais mentionner bien d'autres présumés sorciers encore. Comme on le dit familièrement : plus ça change, et plus c'est la même chose.

Rares sont les hommes adultes du lignage au sein duquel j'ai été accueilli à n'avoir pas été qualifiés de sorcier à un moment ou un autre. Cela n'a rien d'atypique et reflète surtout ma plus grande familiarité avec ces familles plutôt



qu'avec d'autres. Tout le monde sait, par exemple, que les plus grands sorciers du pays sont les membres d'un autre groupe lignager installé plus au Sud : « Il y a même, là-bas, un enfant de deux ans qui est sorcier » ; et une chanson de fête originaire de ce même village souligne sa haute renommée en matière de sorcellerie : « Tout le monde est venu. Est-ce que tout le monde repartira ? ». Les paroles de sorcellerie — spéculations, accusations voilées ou explicites, menaces, etc. — font en effet partie de la vie de tous les jours, leur intensité fluctuant en fonction de celle de disputes qui ne cessent de se renouveler. Prenant des formes plus catégoriques et solennelles dans le contexte de maladies ou de décès, ces paroles, qui ont valeur d'actes, surgissent quotidiennement au cours de brouilles, lors d'expression de vantardises déplacées (« Je peux jouer le tam-tam sur ta tête, car je suis grand la nuit »), sous la forme de facéties (« Les sorciers envoient les fourmis dans les cuisines pour embêter les gens, non ? ») ou encore au cours de la narration d'histoires à dormir debout comme, par exemple, cette explication qui m'a été offerte concernant le toit en ruine de l'église : « un grand sorcier d'un village au Nord a cherché à dérober l'église d'ici, mais les sorciers du coin, qui l'avaient précédemment enlevée d'ailleurs, s'y opposaient et il y a eu bagarre ; voyez le résultat ! ». En somme, à écouter ce que disent les gens, la sorcellerie est endémique : tout le monde est virtuellement sorcier.

Mais comment se fait-il qu'à certains moments cette potentialité diffuse se focalise sur telle ou telle personne ? Il n'est pas impossible que certains traits physiques ou comportementaux (infirmités, agressivité affichée) puissent prédisposer tel ou tel individu à être désigné comme sorcier. Toutefois, en pays Beti comme ailleurs (cf. par exemple Goffman [1993] sur les « personnes défectueuses » dans l'archipel des Shetland), des particularités de ce genre prennent de l'importance surtout en tant qu'emblèmes d'un positionnement social équivoque. En effet, les imputations de sorcellerie obéissent avant tout à une logique relationnelle. C'est devenu un lieu commun en anthropologie africaniste de voir dans les accusations de sorcellerie un « indicateur indigène de tension sociale » (Marwick 1970). Elles seraient révélatrices de situations conflictuelles qu'une prise en charge rituelle (les cérémonies de guérison notamment) permettrait sinon de résoudre, du moins de reconfigurer. Dans cette optique, il est significatif que les actes de sorcellerie imputés à Maurice et à Pierre, contrairement à la malveillance indiscriminée qui leur était communément attribuée, se rapportent à un champ relationnel extrêmement restreint : voisinage immédiat et/ou proches parents. La consolidation d'imputations de sorcellerie serait en effet favorisée par l'intimité quotidienne des protagonistes et la transformation concomitante de circonstances potentiellement problématiques en des différends réels. De ce point de vue, plusieurs éléments dans l'histoire de Maurice et Pierre sont identifiables comme des sources probables de tensions : la filiation paternelle équivoque de Maurice (qui aurait été à l'origine de ses pouvoirs sorcellaires) ; la rivalité entre « frères »



lignagers issus de « ventres » différents (qui aurait provoqué le déménagement de Martin et Jacques) ; l'éventualité d'un détournement d'héritage (qui aurait entraîné la mort d'Ebanda et de son fils aîné ainsi que le départ de sa seconde épouse avec ses enfants) ; la possibilité d'accaparer des terrains avoisinants (les champs de Marcel, de Jacques, de Martin, de François et de Bomba touchent ceux de Maurice et de Pierre) ; l'ambiguïté de la position d'un aîné lignager sans descendance (le cas de Bomba). Ce sont autant de facteurs qui ont vraisemblablement contribué au fait que pour bon nombre de personnes, Maurice et Pierre sont passés de l'état de sorciers en puissance à celui d'individus dotés de pouvoirs sorcellaires incontestables.

Des considérations de cet ordre, en témoignant de l'inscription sociologique des accusations de sorcellerie, autorisent leur interprétation « fonctionnelle », soit comme mise en évidence de conflits, soit comme dramatisation de normes à respecter. Comment se fait-il alors que cette mise en exergue de conflits et de normes prenne la forme d'accusations de sorcellerie ? La réponse fonctionnaliste consiste à voir dans les imputations de sorcellerie l'expression de tensions particulièrement difficiles à dépasser car issues d'ambiguïtés et de contradictions inhérentes à la structure sociale elle-même. L'argument n'est pas sans mérite, car certaines des agressions sorcellaires attribuées à Maurice et à Pierre font effectivement intervenir des enjeux structureaux de ce genre : la définition potentiellement problématique de la paternité en régime patrilinéaire, l'articulation équivoque entre germanité agnatique (« même père ») et utérine (« même ventre »), l'éventualité quelque peu incongrue d'un « père » de groupe de filiation sans enfants. Toutefois, cette interprétation fonctionnaliste des faits sorcellaires reste problématique. Outre la circularité d'un raisonnement qui fait appel au rituel comme moyen de surmonter des tensions soi-disant intraitables, et la difficulté qu'il y a à expliciter les liens causaux entre situations équivoques et actes d'accusation, elle laisse en suspens un certain nombre de questions essentielles. Il reste, par exemple, à expliquer pourquoi les membres de cette communauté se livrent aussi facilement à des imputations de sorcellerie et les focalisent sur certains individus avec autant de naturel. Afin d'explorer ces questions, je propose de « faire de [ma] 'participation' un instrument de connaissance » (Favret-Saada 2009 : 153) en ajoutant au dossier ma propre expérience en matière d'accusation de sorcellerie.

Emprise

Je fis cette expérience lors de mon retour au Cameroun en 1996. J'habitais alors dans une des cuisines de la concession de feu mon « père » Prosper, concession où s'était installée depuis moins d'un an la famille de son jeune frère Justin, fonctionnaire à la retraite revenu vivre au village. Un après-midi, un homme



d'une quarantaine d'années, habillé en « jeune », est passé me voir. Je l'avais croisé brièvement le soir précédent en revenant d'un voyage de quelques jours dans l'Est de la région. Il n'était pas du pays et se disait parent de l'infirmier boulou du dispensaire. Bien qu'il parlât couramment le français, la conversation eut du mal à démarrer et je me sentis un peu gêné par sa façon de me dévisager en silence. Il finit par me dire qu'il logeait chez Owona (installé de l'autre côté de la route) dont l'épouse aurait été une de ses « tantes ». Il avait travaillé, m'expliqua-t-il, à défricher le champ de cacao derrière leur maison, mais lorsque Owona avait fait sa récolte, celui-ci ne lui avait rien donné, alors même que c'était lui qui avait fait tout le travail. Owona aurait dit : « Comment, je te loge ! Et maintenant tu réclames quoi ? ».

Justin s'est joint à nous. Il s'est assis, et après avoir marqué une pause, il s'est adressé au visiteur (dont le nom, je l'apprendrai plus tard, était Alphonse) :

Justin : « Je veux te dire quelque chose devant quelqu'un, et puisque Michel [moi] est un étranger, ça ne fait rien [ça ne te portera pas préjudice]. Il y a quelques semaines, mes enfants ont fait un baptême [il s'agissait en fait de la première communion des trois enfants de la grande sœur de Justin] et nous avions la fête ici. Tu es venu et tu es rentré. Moi je ne te connais même pas. Il y a eu un dérangement avec toi. Je ne sais pas si tu es venu pour me tuer ou bien si quelqu'un t'envoie. Mais j'ai peur de toi. »

Alphonse : « Je sais ».

Justin : « Je n'aime pas te voir comme ça chez moi ».

Alphonse (s'adressant à moi) : « C'est vrai ce qu'il dit. Je suis venu pour trouver cet homme-là [Justin] deux fois. Lui aussi, là où il me cherche, je ne suis pas. Là, je suis venu saluer Michel. Je ne sais pas s'il me permettra à mon tour de dire quelque chose. J'ai une chose. Tout le monde ici sait que j'ai toujours avec moi mon verre, celui qu'on appelle ici un « tais toi » [un grand verre d'une contenance d'un litre : « bois ça et tais toi »]. Il est toujours avec moi, je l'emporte même en brousse. Quand je mange, s'il faut boire de l'eau, j'utilise ce verre. Même hier lorsque nous nous sommes rencontrés la nuit sur la route, je l'avais attaché à la taille. Ce n'est que maintenant que je l'ai laissé à la maison. Ce soir-là, j'étais en train de chercher à manger chez la femme d'Owona et je n'ai rien trouvé. Alors, je suis venu pour la trouver dans la réunion ici pour lui demander où se trouvait la nourriture. Elle était au fond de la salle. J'attendais donc dehors et on m'a fait entrer. La seule place était sur le divan ; il y avait l'infirmier puis son adjoint au milieu ; moi je me suis mis à l'autre bout. Il y avait des verres sur la table. Lorsque Raphaël [le mari de la sœur de Justin et père des



enfants qui ont fait leur première communion] a distribué le vin de palme, je lui tends mon propre verre, un tais-toi. Raphaël, il dit : 'Ne fais rien avec ce que tu as dans la poche ici. Il y a des gens qui peuvent dépasser ton affaire. Attention!'. Et puis l'autre, Tobias [un ami de Raphaël, qui est guérisseur] m'a dit de sortir. Il m'a dit ça en pleine réunion! J'ai bu puis je suis sorti tranquillement. Après, j'ai entendu qu'on me cherchait et qu'il y avait du bruit derrière moi et que le beau-frère du propriétaire [Raphaël], on lui a donné des oeufs toute la nuit [afin de calmer ses vomissements]. J'ai vu Tobias [quelques jours plus tard] qui a voulu me saluer. J'ai dit 'Non, tu m'as mis dans la merde, je ne te salue pas'. »

Justin : « C'est quoi de saluer ? Ce n'est rien. Moi, je salue mes ennemis. Mais j'ai mes conditions : je ne rentre pas chez eux. Et puis il y a autre chose : moi je reste toujours chez moi. Je ne visite pas les gens pour boire ou manger. Je ne suis pas de ce genre. »

La conversation continue quelque temps, puis :

Alphonse : « Les affaires de la nuit, je n'y connais absolument rien : ni vu, ni connu ».

Justin : « Est-ce que tu as déjà vu un sorcier qui dit qu'il est sorcier ? Jamais. Ah bon, c'est une affaire de verre. Mais pourquoi tu ne l'as pas montré ? »

Alphonse : « Je l'ai montré, tout le monde l'a vu ».

Justin : « Je n'ai jamais vu ça. Tu aurais dû expliquer et vider tes poches quand on te demande si tu as quelque chose dans la poche. »

Alphonse : « Si je vois même Damien aujourd'hui, je ne le connais même pas [je ne le reconnaitrais même pas]. Apparemment, il a été malade toute la nuit. »

Justin poursuit avec un long discours sur la précarité de son état — ses enfants comptent sur lui, il doit subvenir à leurs besoins avec sa petite pension, etc. — en expliquant que c'est pour cela qu'il est dans l'obligation de se défendre. Alphonse remarque qu'il est lui-même père d'une grande famille, position qui ne lui permet pas d'entrer dans des conflits, mais qu'il a été obligé de les abandonner. J'interviens pour suggérer que le problème était peut-être dû au fait que le verre qu'a tenu Alphonse était deux fois plus grand que ceux des autres, mais aucun de mes interlocuteurs ne prend cette hypothèse au sérieux. Justin répète : « Est-ce qu'il y avait même ce verre ? ». Je fais alors remarquer à Justin qu'Alphonse serait revenu deux fois pour le voir. Mes notes sur la réponse de Justin et sur la suite de la discussion sont confuses : « Si c'était si grave, comme il [Alphonse] le savait, il aurait dû revenir dix fois pour s'excuser d'avoir, sans le vouloir, été à l'origine



d'une bousculade chez Justin (car il a précédemment dit que s'il s'excusait, alors c'est qu'il avait quelque chose à se reprocher, ce qui n'était pas le cas) ». A un moment, tout en poursuivant leur discussion, Justin se met à scier des planches. Alphonse se lève pour l'aider. Je fais mes excuses et je m'éclipse.

Une demi-heure plus tard, lorsque Alphonse est parti, je retourne sur les lieux afin d'aider Justin à mon tour. Justin me dit qu'il est en bonne position de savoir qu'Alphonse est plus ou moins connu comme sorcier (« Sa mère est allée en mariage chez mes oncles maternels ; tu vois bien ? »), et qu'il estime qu'il s'en est bien sorti de sa confrontation avec lui (« Il m'a mis des bâtons dans les roues, mais aucune phalange n'a été coupée »). Je m'aperçois alors qu'à l'endroit où Alphonse était assis, il y avait laissé son mégot de tabac local. Je suis pris par un sentiment de vertige. Je pense : abandonner la moitié d'un « roulé » ne se fait pas (un amateur de tabac local le consomme jusqu'au bout). Tout d'un coup, je ne vois dans les actes et paroles d'Alphonse que les indices d'un non-dit sorcellaire : il me regarde sans dire un mot (qu'est ce qu'il me veut ?), il parle de son verre qui ne le quitte jamais, mais qu'il n'a pas sur lui (pour qu'on ne le regarde pas de près ?), il serait à la tête d'une grande famille qu'il a été obligé d'abandonner (de vendre ?), il affirme qu'il ne peut pas se permettre d'entrer dans des conflits qu'il ne cesse pourtant d'éveiller, il se montre peu affecté par les propos de Justin qu'il « sait » avoir peur de lui, il revient par deux fois sur la soudaine maladie de Raphaël, il dit ne rien connaître aux affaires de la nuit avec une phrase toute faite (« ni vu, ni connu »), etc. J'y vois un tel cumul de maladresses et d'incohérences que je pense : il le fait exprès. S'il ne s'estime pas sorcier, il reconnaît tout du moins (que nous reconnaissons) qu'il a un pouvoir de nous affecter malgré nous, et il en jouit. On dit communément que les sorciers cherchent à provoquer des réactions de suspicion, de rejet ou de colère chez autrui de manière à justifier leurs propres actions maléfiques. Est-ce ce qu'aurait visé Alphonse ? Je retrouve tous ces sentiments et spéculations dans mon carnet de terrain. Mais ce que j'ai omis de noter est que j'ai subrepticement et méthodiquement détruit le mégot laissé par Alphonse avant que Justin ne le voie. Je me suis alors senti soulagé.

Quelques semaines plus tard, j'ai pu demander à Raphaël sa version des faits. Il a raconté qu'il était en train de verser le vin chez Justin. L'infirmier boulou avait été invité et il est venu avec l'accoucheur et Alphonse. Ce dernier, « qui se promène toujours avec son verre, demande qu'on lui verse le vin dans son verre ». Raphaël, qui avait « déjà la frousse », qui « sentait qu'il y a quelque chose qui ne va pas », refuse. C'est alors Alphonse qui refuse d'être servi. Raphaël lui dit : « Ce que tu as dans la poche désoblige. Il y a des gens et des gens. Ici on te dépasse. » Alphonse n'a rien dit. Raphaël lui dit : « Pars ». Il part. Raphaël conclut en remarquant qu'Alphonse a « amené les mêmes choses » (la sorcellerie) à un village plus à l'Est où il a été gravement battu : « C'est un policier-soldat.



C'est un vrai sorcier ». J'ajoute mon grain de sel en signalant que je l'ai également entrevu dans un autre village encore plus à l'Est, laissant entendre qu'il se promène trop, qu'il se trouve partout. Marika (mon épouse) clôt la discussion en soulignant combien il s'était mal comporté lors de la fête : « Il est étrange ».

Bien que connaissant à peine l'Alphonse en question, et malgré le fait que je m'estimais, en tant que Blanc, plus ou moins extérieur au système sorcellaire local (conviction que partageaient mes hôtes), j'ai été indéniablement « attrapé » lors de ma rencontre avec lui. Je n'y étais pas tant saisi par la sorcellerie d'Alphonse que par ce qui en serait une condition nécessaire : le sentiment que j'aurais pu (ou que Justin aurait pu) l'être. Il me semble à présent que cela était dû moins aux particularités de notre discussion qu'à leur évaluation à la lumière d'un ensemble de présupposés relationnels d'ordre général qui, à force de fréquenter mes hôtes, sont devenus provisoirement les miens. Je tiens à préciser qu'il ne s'agit pas de « croyances » que l'on pourrait exprimer ou rendre sous la forme de propositions spécifiques (du genre « Certains individus sont capables d'agressions invisibles », « Un sorcier regarde fixement sa future victime », etc.) mais d'anticipations pragmatiques largement tacites qui, en régissant l'interaction ordinaire, fournissent en même temps les conditions favorisant l'émergence d'accusations sorcellaires. Essayer d'explicitier cet ensemble de présupposés revient à vouloir sonder, ne serait-ce que de façon grossière, un des ressorts essentiels des paroles de sorcellerie que laissent dans l'ombre les analyses d'inspiration fonctionnaliste, à savoir l'existence d'une prédilection à nourrir des hypothèses sur l'aptitude qu'auraient certains à poursuivre des actions malveillantes non perceptibles envers d'autres.

Précisons le problème. Que quelqu'un puisse penser qu'un autre individu lui veuille du mal est un fait universellement partagé, simple conséquence du principe de commutativité que suppose toute interaction ordinaire : dans la mesure où j'éprouve des mauvaises (ou des bonnes) intentions envers autrui, il est raisonnable de s'attendre à ce que d'autres puissent en faire de même à mon égard. Il est également assez banal que l'on attribue aux malheurs que l'on subit des causes extérieures —circonstances défavorables, hostilité d'autrui, etc.— sans que les mécanismes en jeu soient aisément vérifiables. Mais qu'est-ce qui fait que dans certains contextes culturels, ces potentialités générales de la communication humaine deviennent les ressorts d'un *système* sorcellaire impliquant des pratiques, des personnages et des représentations distinctives (cf. Geschiere 2013) ? Ma réponse (à titre d'hypothèse) : la prégnance d'une détermination interpersonnelle de l'expérience de soi.

À l'instar de la Grèce Antique où « l'individu se cherche et se trouve dans autrui » (Vernant 1989 : 224), et comme dans bon nombre de communautés de par le monde, la socialité Beti privilégie une définition relationnelle des personnes :



l'identité de chacun procède en grande partie de ce qu'il perçoit de lui dans le regard des autres. Cela n'empêche pas un individu d'avoir une perspective qu'il ressent comme étant la sienne propre, mais ajoute, comme aspect constitutif de son état de sujet, une dimension supplémentaire, éminemment sociale. Ainsi, toute personne est à même de faire la part entre son propre point de vue sur lui-même et ceux d'autrui dans lesquels elle peut se percevoir. Chacun, en mobilisant ses capacités inférentielles et empathiques, expérimente les écarts qui peuvent exister entre le "soi" qu'il éprouve et le "soi" qu'il éprouve que d'autres éprouvent de lui, et c'est la présence simultanée de ces deux expériences de soi, l'une faisant appel à l'introspection, l'autre à une réflexivité alter-centrée, qui régit les négociations que comportent les interactions quotidiennes.

Il est vrai qu'en soi, cette dynamique interpersonnelle —une stéréoscopie ou « double description » (Bateson 1982) identitaire— n'est pas le propre de certaines cultures ; on la retrouve partout, même en Occident. Mais tandis que certains contextes culturels, comme les sociétés occidentales contemporaines, semblent conforter davantage le versant introspectif ou égocentré de l'identité personnelle, au Sud Cameroun, c'est son versant allo-réflexif qui est fortement privilégié. Ainsi, en durcissant le trait, on peut dire que si le danger qui guette l'individu dans le premier cas est l'isolement social et le repli sur soi, dans le second, c'est de se perdre dans la perception d'autrui, de s'aliéner à l'image de soi qu'offre la vision d'un autre. C'est ce qui m'est arrivé lorsque je me suis fait prendre par Alphonse : l'épaisseur introspective de mon état de sujet (Je suis ethnologue, Américain, témoin d'une accusation de sorcellerie, etc.) s'est momentanément dissoute en faveur de la perception réductrice que j'ai cru voir dans son regard (Je suis sous l'influence de quelqu'un que l'on qualifie de sorcier). D'où mon désarroi. Pendant quelques secondes, il n'y avait que lui et moi au monde, et dans ce face-à-face exclusif je m'identifiais non pas à lui, mais à ce que je pouvais être pour lui. Bref, comme diraient les américanistes perspectivistes (voir Viveiros de Castro 1998 entre autres), je suis devenu, avec mon hôte Justin, une proie possible.

Chez les Beti, mais également ailleurs en Afrique, un des dispositifs qui contribue à déjouer des captations de ce genre, et qui de façon générale régule à la fois la séparation et la mise en relation de ces deux vécus identitaires (introspectif et allo-réflexif), est le souci dont font constamment preuve les gens d'instaurer des relations ternaires. Dans la vie quotidienne, il est rare, par exemple, qu'un individu parle publiquement en son propre nom ; il sera en principe représenté par un tiers (un frère aîné, un père, un hôte, un allié, etc.). Similairement, face à quelqu'un engagé dans une dispute avec son frère, par exemple, des membres de son entourage s'empresseront d'ouvrir la focale interpersonnelle en lui rappelant qu'il n'est pas seulement un germain mais également un enfant, un parent, un conjoint, etc. De manière générale, on ne se parle pas les yeux dans les yeux, et la



confrontation physique, très mal vue, est exceptionnelle. Cet effort continu de triangulation et d'évitement d'interactions purement duelles est en effet un des principaux garants de la complexité identitaire dont jouit tout individu en pleine possession de ses moyens relationnels, à même de s'assumer en tant que personne à part entière. Dès lors, on comprend mieux non seulement que Jean ait été si réticent à se confronter directement au présumé assassin de son fils, mais aussi que Tobias soit intervenu pour seconder Raphaël au cours de la fête, que Justin ait tenu à parler avec Alphonse en ma présence, qu'Alphonse réponde à Justin en s'adressant à moi, que j'ai moi-même fait part de ma rencontre avec lui à ma femme, etc.

Evidemment, ce recours à des tiers a aussi une dimension que l'on peut qualifier d'offensive ; en multipliant des perspectives convergentes, il contribue de façon significative à la stabilisation des imputations sorcellaires : Justin, Raphaël, mon épouse et moi-même avons facilement convenu ensemble, en confrontant nos points de vue sur les bases de quelques événements fugitifs et des témoignages des uns et des autres, qu'Alphonse était « un vrai sorcier », ou tout du moins qu'il était « étrange ». D'ailleurs, ce tiers par excellence qu'est le guérisseur, qui se targue de voir dans « la nuit » sans toutefois y agir, ne fait pas autre chose : grâce à son *evu*, il serait doté d'une capacité de perception hors du commun lui permettant d'identifier les éventuels malfaiteurs beaucoup mieux que n'en sont à même les individus ordinaires. Ainsi, les imputations de sorcellerie ont tendance à s'enchaîner de façon cumulative, de sorte que certains individus en deviennent les cibles de prédilection. Si la durée et l'incidence de telles désignations consensuelles varient d'un cas à l'autre, notamment en fonction de la pérennité des malheurs et des conflits qui les occasionnent et des jugements émis par des guérisseurs, il reste que n'importe quelle accusation de sorcellerie, surtout lorsqu'elle est partagée, porte à conséquence. Pour des personnes comme Maurice et Pierre qui ont été à plusieurs reprises formellement dénoncés comme des « hommes de la nuit », il est difficile d'échapper à l'étiquette de « sorcier » qui leur a été apposée. Pour d'autres, les retombées d'une accusation sont plus incertaines et dépendent dans une large mesure de l'attitude de l'accusé et de son entourage.

La situation est délicate, surtout si des personnes présentes ne réagissent pas, comme c'est généralement le cas, pour contester la calomnie — ce qui est en soi hautement significatif. Chercher simplement à nier les faits ne permet pas de lever la suspicion ; comme le suggère la rencontre avec Alphonse, elle aurait plutôt tendance à l'affermir. Il vaut mieux traiter l'accusation de manifestement absurde, ou encore, formuler immédiatement une ou plusieurs contre-accusations. Il incombe en effet à l'accusé de montrer, inévitablement avec une part de violence, qu'il est réellement *affecté* par une attaque verbale et qu'il ne saurait, en conséquence, la prendre à la légère, soit en ripostant, soit en s'en remettant à la



bonne foi de l'assistance. Autrement dit, il s'agit pour lui de faire valoir, dans un même geste, les *deux* versants, alter-centré et ego-centré, de sa personne. Ainsi, la voie royale de la disculpation, qui a lieu presque toujours dans un contexte ritualisé, consiste à se soumettre de son plein gré au jugement des autres : voient-ils quelque chose en moi que j'ignore ? Si oui, je veux qu'on m'en délivre. C'est un procédé que prévoit la prise en charge d'une maladie chez un guérisseur et qui trouve son expression exemplaire dans le rite *esie*, mise en acte du proverbe « Ce que tu couvres, pourrit ; ce que tu exposes au soleil, sèche » (Mallart Guimera 2003 : 135-149). En faisant ainsi amende honorable sous la forme d'une auto-accusation inclusive, l'incrimination n'est pas effacée, mais elle cesse d'être d'actualité. Un soi-disant sorcier qui ne veut pas l'être est plus ou moins destiné à rejoindre les rangs des sorciers en puissance que nous sommes tous.

Mais il existe aussi un tout autre type de réponse. La personne incriminée admet la pertinence du point de vue d'autrui, non pour afficher sa volonté de s'affranchir de ce qu'un autre aurait vu en lui, mais pour tirer profit de la perspective de celui-ci en la confortant. Il me semble que c'est ce que j'ai expérimenté avec Alphonse. J'ai été « pris » par lui en constatant la présence de son mégot abandonné. Cet événement, somme toute assez banal, m'est apparu comme une incongruité incompréhensible dont la recherche de sens a précipité une réévaluation rétrospective à la lumière de laquelle les éventuelles incohérences que j'ai pu lire dans ses propos me sont apparues comme autant d'indices supplémentaires de ses mauvaises intentions et de ses pouvoirs hors du commun. Si un simple mégot délaissé a pu s'imposer à moi avec autant de force et de signification, c'est que cette seconde « rencontre » avec Alphonse a été puissamment conditionnée par la première : l'accusation de sorcellerie de Justin mais surtout la réaction d'Alphonse. Je pense en effet que l'épisode qui a enclenché ma « prise » (le mégot abandonné) était en soi plus ou moins contingent, reflétant davantage mes propres sensibilités et préoccupations qu'autre chose : d'autres personnes auraient interprété d'autres événements de façon similaire. Par ailleurs, comme je l'ai déjà indiqué, des imputations de sorcellerie n'ont rien d'exceptionnel dans la société Beti. En revanche, la différence qui a réellement fait une différence (c'est ainsi que Gregory Bateson définit l'information [Bateson 1972 : 315]), et qui m'a conduit à voir dans ce pauvre mégot la réponse intrusive à la question tacitement posée par Justin —Alphonse était-il un sorcier ?— résidait en l'*absence* de quelque chose dans la réaction de l'intéressé. Ce qui faisait défaut dans la réplique d'Alphonse n'était pas tant une explication satisfaisante (celle qu'il a fournie était en soi parfaitement acceptable) qu'une attitude adéquate : il ne s'y est pas montré affectivement investi. Loin de manifester l'indignation, le dédain ou le désarroi auquel on pouvait s'attendre face aux propos brutaux de Justin, il est apparu peu touché par l'accusation qui lui était adressée, se contentant d'offrir sa version des faits et d'affirmer ses bonnes intentions. Ce serait exagéré de dire



que j'avais l'impression qu'Alphonse cachait quelque chose, mais je me souviens avoir ressenti qu'il y avait quelque chose qui clochait. En un mot, il paraissait trop lisse. Je dirais maintenant que son positionnement de sujet introspectif était resté comme voilé derrière l'identité allo-réflexive (celle d'un éventuel sorcier) qu'offrait l'image qu'il percevait que l'on pouvait avoir de lui. En l'absence d'un engagement émotionnel probant, il ne nous renvoyait, à la manière d'un miroir, que notre perception potentiellement diffamatoire. Ce faisant, il nous invitait tacitement à nous y reconnaître à la fois de notre propre point de vue (nous l'accusions de sorcellerie) et de celui que l'on était prêts à lui reconnaître (nous étions ses victimes possibles). De cette façon, Alphonse semblait endosser implicitement, comme un non-dit, le pouvoir que l'acte d'accusation lui attribuait. Ce qui était particulièrement troublant était le vague sentiment, nourri par son apparent manque d'affect et par sa mauvaise foi communicationnelle, qu'il était parfaitement conscient de ce qu'il faisait.

Je dois supposer que l'absence d'Alphonse en tant que personne à part entière malgré sa présence physique parmi nous, couplée avec ce jeu de miroir dont il s'est montré maître, a eu sur moi un effet d'amorçage. Ainsi, lorsque par la suite, en l'absence physique d'Alphonse, j'ai reconnu sa présence parmi nous sous la forme de son mégot, une certaine boucle a été bouclée : c'était comme s'il s'était enfin dévoilé pour ce que l'on avait imaginé qu'il puisse être. Il était en effet facile pour moi de penser que les intentions malfaisantes que j'attribuais dès lors à Alphonse puissent prendre la forme d'une agression invisible. Au cours de nos discussions, j'éprouvais un certain malaise : quelque chose n'était pas clair chez lui, mais j'étais incapable d'en saisir la nature. En même temps, j'avais la nette impression non seulement qu'il ne partageait pas cette incertitude, mais que le trouble qu'occasionnait sa façon de répondre à l'accusation de Justin, loin de le déranger, était au contraire une source de satisfaction. En somme, c'était comme si la situation était plus intelligible pour lui qu'elle ne l'était pour nous. Il pouvait percevoir ce que l'on ne percevait pas. Par la suite, en me trouvant face au mégot qu'il semblait avoir discrètement laissé, je n'ai pas fait autre chose qu'envisager le corrélat actif de cette ascendance qu'Alphonse avait sur nous : il pouvait agir (sur nous ou d'autres) d'une façon dont nous ne le pouvions pas. Son geste s'est ainsi imposé à moi comme une provocation visant à nous faire d'autant mieux sentir l'étendue de son invisible puissance. Et hop : il est devenu sorcier pour moi.

En dépit de ma position d'étranger quelque peu exceptionnelle, je ne pense pas que ma réaction à la réaction d'Alphonse ait été si singulière dans ce contexte socioculturel. J'ai plutôt tendance à penser que les situations de ce genre, dans lesquelles une mise en accusation est retournée contre ses auteurs sous la forme d'une menace implicite, interviennent régulièrement pour justifier, après-coup, des allégations sorcellaires. De pareilles « preuves » de sorcellerie, particulièrement saisissantes sur le plan expérientiel, sont d'autant plus persuasives qu'elles sont difficiles à réfuter. Elles



s'appuient non pas sur quelque chose de physiquement présent mais sur quelque chose de relationnellement absent (le manque d'investissement affectif de l'accusé). La signification de cette absence est rétrospectivement rapportée à un indice matériel dont le caractère aléatoire ne fait qu'obscurcir encore davantage les fondements d'une dénonciation dont la justesse a pourtant été intimement éprouvée. Ainsi, tout en reconnaissant que des circonstances équivoques et des conflits récurrents peuvent favoriser des imputations sorcellaires, j'estime que des réponses à des accusations de sorcellerie qui s'apparentent à celle avancée par Alphonse jouent un rôle majeur dans la focalisation de ces imputations sur certains individus. Relayées par des tiers, de telles ripostes qui corroborent tacitement les accusations font des personnes concernées des cibles privilégiées autour desquelles des spéculations sorcellaires peuvent d'autant plus facilement s'accumuler.

Enfin, il est raisonnable de penser que si certains individus se singularisent en agissant de la sorte, c'est qu'elles se sentent plus ou moins acculées à le faire, soit en raison des querelles qui les opposent à d'autres, soit en raison de leur marginalisation effective. C'est vraisemblablement dans cet esprit que Maurice et Pierre, par exemple, se seraient risqués à faire valoir, lors d'assemblées funéraires, leur part de responsabilité dans la mort de certains membres de leur famille. Devançant les médisances dont ils ne pouvaient pas ou ne voulaient pas se dédouaner, cette surenchère leur donnait les moyens de s'imposer à ceux qui de toutes les façons auraient eu une attitude malveillante à leur égard. C'est aussi dans cette perspective que l'on peut comprendre l'attitude provocatrice qu'adoptaient les deux frères en public : les proclamations grandiloquentes de Maurice, le sourire en coin de Pierre. Car de tels actes d'auto-exclusion sont en même temps des reprises de pouvoir en miniatures là où ces individus n'en ont aucun. Cette stratégie face à l'accusation de sorcellerie — « c'est vous qui le dites » — serait en effet l'arme défensive de prédilection non seulement des individus démunis, mais aussi des personnes bénéficiant d'une prééminence exceptionnelle (cf. Jolly 1999), c'est-à-dire de tous ceux qui auraient les meilleures raisons du monde de craindre le jugement malintentionné de la collectivité.

Conclusion

Partant de l'énigme que représentait pour moi l'attitude ambivalente d'un ami face à l'envoûtement supposé de son fils, je me suis penché sur l'histoire des deux « sorciers » que j'ai le mieux connus lors de mes séjours au Cameroun. Il m'a alors semblé intéressant d'envisager la sorcellerie beti, ou plus exactement l'émergence et la stabilisation de paroles de sorcellerie dans une communauté beti, non comme une aberration sociale, mais comme la conséquence naturelle d'un certain nombre de dynamiques sociales d'ordre général. Trois types de ressorts relationnels ont été identifiés. Le premier, d'inspiration fonctionnaliste,



se situe à un niveau intermédiaire entre les deux autres ; il renvoie à la cohérence sociologique des imputations de sorcellerie : loin de se produire au hasard, elles épousent les lignes de tension —les conflits et les ambiguïtés structurelles— qui traversent le tissu social. Le second, qui englobe le premier en favorisant l'expression de ces tensions sous la forme d'accusations sorcellaires, est un régime de socialité particulier dans lequel l'allo-réflexivité interpersonnelle est fortement mobilisée comme source d'identité individuelle. C'est parce que chacun peut si aisément se reconnaître dans la perception malveillante que lui renvoie le regard des autres que tout le monde peut être considéré comme virtuellement sorcier. Le troisième, qui joue le rôle d'embrayeur en favorisant la focalisation de dénonciations sorcellaires sur des individus particuliers, réside en la réaction —émotionnellement désinvestie— qu'ont ces personnes face aux accusations qui leur sont adressées. Ce n'est qu'en tenant compte de ces trois types de considérations que j'arrive à comprendre, comme relevant d'un même système, les différents éléments qui ont retenu mon attention sur le terrain : la banalité des imputations de sorcellerie, l'unité des parcours de grands sorciers comme Maurice et Pierre, le retenue dont a fait preuve Jean face au meurtrier présumé de son fils, ma propre aptitude à pouvoir être « pris ».

Ce système de la sorcellerie, avec ses corrélats institutionnels et représentationnels (pratiques de guérison, discours sur le « monde de la nuit », etc.), est propre à certains contextes culturels. Toutefois, bon nombre des dynamiques qu'il mobilise —la sensibilité collective aux conflits potentiels, l'allo-réflexivité à double tranchant, la médiation triangulaire, la surenchère provocatrice à laquelle se livrent des individus singularisés, etc.— sont des caractéristiques générales de l'interaction sociale qui peuvent se combiner ailleurs sous des formes différentes. C'est ainsi que la perspective esquissée ici invite à envisager d'autres pratiques culturelles, en apparence très éloignées, comme des modulations possibles de la configuration sorcellaire. À titre de suggestion, je ne prendrai qu'un exemple extrême, tiré des sociétés occidentales contemporaines. En complément de la prééminence qu'elles accordent à l'identité introspective des individus, ces sociétés reconnaissent une place essentielle à l'allo-réflexivité médiatisée par des tiers impersonnels (Moisseeff 2010). Travailleurs sociaux et « psy » en tous genres, mais aussi instances bureaucratiques, institution scolaire, récits fictionnels, industrie du divertissement, Internet, sont autant de dispositifs qui y soutiennent une construction de soi fondée sur la médiation dépersonnalisée. Dans ce contexte, ce sont les phénomènes de la mode et de la publicité qui peuvent être appréciés comme relevant d'un système analogue à la sorcellerie : des individus peuvent facilement se perdre dans l'image réductrice que leur offre le regard (impersonnel) de médias qui ne cessent d'attirer la foudre de gens bien-pensants. Dans la perspective de rapprochements de ce genre, on peut estimer que la pensée sorcellaire, au Cameroun comme ailleurs, a de beaux jours devant elle.



Bibliographie

- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Random House.
- (1982). Difference, Double Description and the Interactive Designation of Self. In F.A. Hanson (Ed.), *Studies in Symbolism and Cultural Communication*. Lawrence, University of Kansas Publications in Anthropology n°14.
- Bonhomme, J. (2005). Voir par-derrrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon. *Social Anthropology*. 13 (3), 259-273.
- Evans-Pritchard, E. (1976). *Witchcraft, oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press [1937].
- Favret-Saada, J. (2009). *Désorcèler*. Paris, Editions de l'Olivier.
- Geschiere, P. (2013). *Witchcraft, Intimacy and Trust*. Chicago, University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1993). La communication en défaut. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 100, 66-72 [1953].
- Houseman, M. (1988). Social Structure Is Where the Hearth Is : A 'Woman's Place' in Beti Society. *Africa*. 58 (1), 51-69.
- Jolly, E. (1999). Sorcier dogon et enrichissement du sujet. Communication aux journées d'études « Perspectives sur le sujet en Afrique et en Amazonie », SPAN/EREA, 26-27 mai, Ivry/Villejuif.
- Mallart Guimera, Ll. (1981). *Ni dos ni ventre*. Paris, Société d'ethnographie.
- (2003). *La forêt de nos ancêtres. Le savoir botanique evuzok*. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Marwick, P. (Ed.). (1970). *Witchcraft and Sorcery*. Londres, Penguin Books.
- Moisseeff, M. (2010). Apprivoiser la métamorphose pubertaire. *Ethnologie française* 40, 75-84.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S. 4 (3), 469-488.
- Vernant, J.-P. (1989). *L'individu, la mort, l'amour*. Paris, Gallimard.