

Histoire d'un trouble : la sorcellerie comme obscurité épistémique et régénération [par l']imaginaire

Roberto Beneduce
Université de Turin

Simona Taliani
Université de Turin

Sociétés politiques comparées, 58, septembre-décembre 2022

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Roberto Beneduce et Simona Taliani, « Histoire d'un trouble : la sorcellerie comme obscurité épistémique et régénération [par l']imaginaire », *Sociétés politiques comparées*, 58, septembre/décembre 2022, http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n58.pdf



Histoire d'un trouble : la sorcellerie comme obscurité épistémique et régénération [par l']imaginaire

Résumé

La sorcellerie a été décrite par Geschiere comme quelque chose qui résiste à la connaissance. En utilisant leurs notes de terrain sur la sorcellerie, l'aliénation et la violence en Afrique subsaharienne (Sud Cameroun), les auteurs considèrent l'*obscurité épistémique* de la sorcellerie comme l'expression d'une difficulté spécifique, liée en bonne partie à la traduction. D'ailleurs, le monde et les questions dévoilés par les débats contemporains sur la « modernité de la sorcellerie » semblent dépasser les limites d'une simple question de traduction, révélant plutôt une lutte constante épistémique *et* politique à la fois que les auteurs mêmes ont connue lors de leur recherche avec les guérisseurs (*nganga*) du Cameroun en se confrontant avec cet espace d'indiscernabilité. Les auteurs essaient avec prudence de donner une nouvelle vie à leurs données ethnographiques recueillies il y a vingt ans. Après avoir discuté certains travaux récents sur ce sujet, ils s'appuient sur des dessins d'enfants d'une école primaire de Mbom, un petit village proche de Sangmélina, pour interpeller à nouveau la perspective théorique de Peter Geschiere.



History of a Turmoil: Witchcraft as Epistemic Obscurity and [Imaginary] Regeneration through the Imaginary

Abstract

Witchcraft has been described by Geschiere as something that *resists* knowledge. Starting from their field research on witchcraft, alienation, and violence in Sub-Saharan Africa (Southern Cameroon), the authors consider the epistemic obscurity of witchcraft as an expression of a specific difficulty, largely related to translation. Indeed, the world and issues revealed by the contemporary debate on the “modernity of witchcraft” seem to go beyond the limits of a simple question of translation, revealing rather an ongoing epistemic and political struggle at the same time, which the authors themselves experienced in their research with the healers (*Nganga*) of Cameroon in confronting this space of indiscernibility. After discussing some recent work on this topic, they consider the drawings of children from a primary school in Mbom, a small village near Sangmélina, to again challenge Peter Geschiere's theoretical perspective.



Mots-clés

Angoisse sorcellaire ; Cameroun ; énonciation visuelle ; *evu* ; savoirs mineurs ; terrains ethnographiques.



Keywords

Cameroon; ethnographic fieldwork; *evu*; minor knowledge; visual enunciation; witchcraft anxiety.

« Je ne veux rien ajouter que ceci :
pour moi le monde est une défiance du sens commun¹. »

EN DIALOGUANT AVEC PETER GESCHIERE

En défiant notre épistémologie, en contaminant nos enquêtes par un flux chaotique d'impressions et d'émotions (comme l'ennui, la peur, la confusion, l'inquiétude, la curiosité, etc.), la sorcellerie, quelle que soit la définition adoptée, nous oblige à reconnaître la place de notre expérience personnelle dans la théorie que nous allons bâtir. Elle ne révèle son fonctionnement qu'*en révélant* quelque chose de celui ou celle qui la décrit et l'interprète, ce qui n'est pas très loin de la perspective suggérée, il y a maintenant presque cinquante ans, par Jeanne Favret-Saada dans ses recherches sur le bocage². On finit par s'occuper de la sorcellerie non du fait d'un choix délibéré mais parce que tout ou presque conduit vers elle (préoccupations de nos interlocuteurs, accidents imprévus, épisodes de maladie, allusions surgissant lors des entretiens), telles des rivières ayant des tailles et des origines différentes qui, d'une manière ou d'une autre, avant ou après, finissent par confluer vers un delta commun. De ces premières remarques on pourrait tirer une conclusion provisoire : la sorcellerie est moins un « objet » d'étude qu'un *sujet* questionnant notre langage et nos modes de connaissance³, et peut-être le reflet d'une « lutte autour de problèmes inhérents à toute société humaine⁴ ».

En s'appuyant sur un travail de Bogumil Jewsiewicki⁵, dans lequel il souligne la nécessité d'adopter un « pluralisme méthodologique » finalement libéré de la logique dichotomique de l'*aut aut*, Peter Geschiere revient, dans un article paru en 2001, sur les épreuves auxquelles il a dû faire face au Cameroun parmi le Maka, lorsqu'il abordait la sorcellerie en l'associant à la notion de modernité, conscient de se lancer dans un projet « schizophrénique⁶ ». La méthodologie à suivre est fondée, nous dit-il, sur une « histoire kaléidoscopique de cette notion avec des analyses détaillées de cas de la vie quotidienne⁷ ». La première question que nous nous posons est donc la suivante : a-t-on déjà tout dit de « la modernité de la sorcellerie » ou reste-t-il encore quelque chose à découvrir, comme dans les meilleurs romans noirs où seul le coup de théâtre final permet de mettre à leur place tous les acteurs et les fragments contradictoires attendant jusqu'alors d'être interprétés ?

Contrairement à Edward E. Evans-Pritchard refusant de croire en la réalité des pouvoirs du sorcier⁸ ou à la prise de distance de certains auteurs par rapport à la prolifération des études sur la sorcellerie

¹ René Magritte, *Écrits complets*, Paris, Flammarion, 1970, p. 719.

² Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

³ « Cependant, cela n'offre certainement pas de solution définitive à nos problèmes. Le défi fondamental posé par une notion telle que celle de sorcellerie – et la raison probable de la fascination qu'elle exerce sur le public en Occident comme ailleurs – vient du fait qu'elle promet d'accéder au savoir de quelque chose qui se refuse à la connaissance. Les chercheurs sont censés rendre possible l'accès aux choses en les mettant en ordre. Mais la "sorcellerie" tient ses pouvoirs spéciaux très précisément de ces désordres. » Peter Geschiere, « La sorcellerie : un savoir qui se refuse à la connaissance ? », *Politique africaine*, n° 148, 2017, pp. 158-163.

⁴ Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, p. 286.

⁵ Bogumil Jewsiewicki, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 3, n° 56, 2001, pp. 625-641.

⁶ Peter Geschiere, « Regard académique, sorcellerie et schizophrénie (commentaire) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 3, n° 56, 2001, pp. 643-649.

⁷ Peter Geschiere, « La sorcellerie : un savoir... », *op. cit.*, pp. 161-162.

⁸ Il faut d'ailleurs se souvenir qu'Edward E. Evans-Pritchard est dans de nombreux passages bien hésitant et, que dans l'annexe II de son livre sur les Azande, il admet : « *Perhaps it would be better to say that one lives in two different worlds of thought at the same time, in categories and concepts and values which often cannot easily be reconciled. One becomes, at least temporarily, a sort of double marginal man, alienated from both worlds [...]. I have often been asked whether, when I was among the Azande, I got to accept their ideas about witchcraft. This is a difficult question to answer. I suppose you can say I accepted them; I had no choice. In my own culture, in the climate of thought I was born into and brought up in and have been conditioned by, I rejected, and reject, Zande* ».

considérées comme étant à l'origine d'une véritable « théologie de la sorcellerie⁹ », Geschiere a décidé de prendre au sérieux la sorcellerie, d'écouter ses rumeurs, tout en étant surpris par la position de Warnier¹⁰, qui a récemment souligné la rareté des « crises sorcellaires » (seulement trois¹¹) auxquelles il a été confronté au long d'un terrain de recherche datant de presque quarante ans.

La thèse de Geschiere, et cela en fait l'une de ses originalités, est que la structure du discours sorcellaire se nourrit d'une opacité épistémologique singulière, ainsi que d'une logique du secret. Dans ses pages, le discours sorcellaire rejoint *naturellement* la modernité néolibérale et ses principes fondateurs : le manque de règles (dont la « débrouillardise » est un reflet), la violence, l'obsession pour l'accumulation. La sorcellerie parle toujours aussi de pouvoir, d'assujettissement et, surtout, d'éclatement des relations sociales et familiales, ainsi que de maladie ou de mort, tout en introduisant son caractère unique. Son mouvement, à la différence du sacrifice et du don, ne serait-il pas l'inverse de la dépense ? Mais la modernité, dont la sorcellerie se fait le miroir, nous parle aussi du triomphe de l'individualisme, de la corruption des institutions étatiques, du cynisme de l'économie marchande. D'ailleurs, il est nécessaire d'historiciser « aussi bien la sorcellerie que la modernité », afin de se garder d'oublier la complexité mouvante de ces deux univers. Mais il y a d'autres choses encore.

Geschiere nous rappelle, avec d'autres, combien le discours sorcellaire est capable de topographier la violence et les conflits qui assiègent la famille (elle ne serait alors que son « côté obscur¹² »), tout en mettant en scène une représentation de la « personne », du « corps » et de la « relation » qui ne coïncide pas nécessairement avec les notions d'individu ou de liens interpersonnels prises en considération par la psychologie et la philosophie occidentales. Cet aspect ouvrirait-il de nouvelles pistes afin de penser autrement la connexion entre modernité et sorcellerie ?

Marquons une pause et, pour un instant, intéressons-nous au débat créé récemment par un livre portant sur un terrain ethnographique différent de ceux qui se situent en Afrique, avec lequel Geschiere

notions of witchcraft. In their culture, in the set of ideas I then lived in, I accepted them; in a kind of way I believed them. Azandé were talking about witchcraft daily, both among themselves and to me; any communication was wellnigh impossible unless one took witchcraft for granted. » [« Il serait peut-être plus judicieux de dire que l'on vit, au même moment, dans deux mondes de pensées différents, parmi des catégories, des concepts et des valeurs qui, souvent, ne peuvent être aisément conciliés. On devient, temporairement du moins, une sorte d'être marginal double, aliéné par rapport aux deux mondes. [...] On m'a souvent demandé si, lorsque j'étais parmi les Azandé, j'en étais venu à accepter leurs vues sur la sorcellerie. C'est une question à laquelle il est difficile de répondre. Je pense qu'on peut dire que je les ai acceptées ; je n'avais pas le choix. Dans ma propre culture et les courants de pensées dans lesquels je suis né, j'ai été élevé et conditionné, j'ai refusé, et je refuse, les notions zandé de sorcellerie. Immérgé par la suite dans leur culture, je les ai acceptées ; d'une certaine manière, j'y ai cru. Les Azandé parlaient quotidiennement de sorcellerie, entre eux comme avec moi ; toute communication était presque impossible, sauf à considérer la sorcellerie comme allant de soi. »] Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1976, pp. 243-244. C'est nous qui soulignons. La perspective « schizophrénique » évoquée par Geschiere semble renvoyer au moins partiellement à l'expérience d'Evans-Pritchard, qui avouait se sentir comme un homme deux fois marginalisé, aliéné et de son monde et du monde de sa recherche.

⁹ « Je pense que quelques fois les anthropologues ont construit une sorte de théologie de la sorcellerie qui n'existait pas, c'est-à-dire un système de représentation cloisonné. Alors je me suis demandé si, plutôt que de renforcer les gens dans leurs convictions, est-ce qu'il ne fallait pas justement travailler sur ce doute et leur dire : "Écoutez ! Là vous voyez, il n'y a pas vraiment de preuve. Vous ne pouvez-vous plaindre d'une sorcière volante, c'est un peu difficile à en établir la réalité. Par contre, là il y a des herbes qui ont été utilisées et on peut peut-être faire une expertise." » », Alban Bensa, « Discussion », in Éric de Rosny (dir.), *Justice et sorcellerie*, Paris/Yaoundé, Karthala/Presses de l'UCAC, 2006, p. 545. C'est nous qui soulignons. Les mots de Bensa, en tant qu'anthropologue, surprennent le lecteur pour plusieurs raisons, mais nous ne prenons pas en compte cette perspective ici qui, bien plus que de renverser le principe de charité épistémologique, semble vouloir résoudre les problèmes de la sorcellerie avec une pointe de paternalisme.

¹⁰ Jean-Pierre Warnier, « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie », *Politique africaine*, n° 146, 2017, pp. 125-141.

¹¹ « Je dois aussi avouer être surpris que Warnier, au cours de ses longues années de présence intensive au Cameroun, ne soit tombé que sur trois crises de sorcellerie. Ici, le problème se situe peut-être dans l'usage du terme "sorcellerie" (*witchcraft*) qui continue de hanter nos recherches sur cet aspect de l'existence. » Peter Geschiere, « La sorcellerie : un savoir... », *op. cit.*, p. 160.

¹² Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, *op. cit.* ; Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago, Chicago University Press, 2013.

dialogue volontiers : l'Indonésie. Il s'agit de *The Empty Seashell* de Nils Bubandt¹³ qui traite de ce qui lui apparaît comme les caractéristiques les plus fondamentales des discours sorcellaires sur l'île de Halmahera : l'opacité, l'incertitude, l'aporie. Pour Nils Bubandt, la sorcellerie semble partager une logique commune avec deux des menaces les plus répandues aujourd'hui, à savoir le terrorisme et la guerre nucléaire :

Les deux, en premier lieu, *sont apparemment partout et nulle part à la fois*. Le sorcier, comme le terroriste, est l'Autre radical, à la fois réel et unimaginable [...]. En deuxième lieu, comme le terrorisme, la sorcellerie aussi est particulièrement pernicieuse lorsqu'elle recrute *au sein de son propre groupe de confiance* [...], de sorte que *l'Autre radical peut en fait être comme moi*. En troisième lieu, comme dans la guerre contre le terrorisme, où le contre-terrorisme semble engendrer et raviver le terrorisme, les tentatives visant à nier, à combattre et à éradiquer l'autre radical de la sorcellerie [...] *semblent reproduire historiquement et socialement le problème même qu'ils cherchent à bannir*¹⁴.

L'analogie proposée nous incite à scruter d'autres changements et à ancrer également l'opacité du discours sorcellaire dans l'histoire récente de l'Indonésie (qui se souvient de la conférence de Bandung en pensant à l'Indonésie d'aujourd'hui ? Que reste-t-il de la lutte coloniale et du mouvement des « non-alignés » après les années de violence de l'« Ordre nouveau » de Suharto et dans un pays qui connaît aujourd'hui une explosion des accusations de sorcellerie ?) et à dire que – bien plus que de simples analogies – il s'agit d'un scénario où la violence politique et la terreur, ou la menace nucléaire, *cohabitent* désormais de manière structurelle avec l'angoisse sorcellaire, qui se basent sur les mêmes soubassements faits d'incertitude, de peur, de soupçon¹⁵. Mais ce que Nils Bubandt suggère n'est pas moins important d'un point de vue épistémologique, du fait de la centralité que l'auteur accorde à la notion d'aporie, qu'il emprunte à Derrida¹⁶ :

Ontologiquement, les sorciers sont réels, mais cette réalité a elle-même un statut ambigu car elle s'exprime *autant dans l'absence que dans la présence*. Cela signifie que l'épistémologie de la sorcellerie, les conditions permettant de savoir quoi que ce soit sur les sorciers, sont toujours, au mieux, tendues et criblées de contradictions. La sorcellerie implique une expérience extrêmement corporelle [...] mais en même temps la réalité du *gua* [sorcier cannibale] s'absente de l'expérience humaine, des sens humains, et est en pratique inaccessible à celle-ci. Cette (ir)réalité ne sert paradoxalement qu'à exacerber sa menace. En ce sens, le fait que je n'ai pas vu de *gua* cette nuit-là était à peu près aussi proche de la réalité de la sorcellerie que pour n'importe quelle personne qui vient à Buli. La réalité corporelle et expérientielle de la sorcellerie est plus fidèlement suggérée par un récit mentionnant son absence et des doutes à son sujet que par un récit rapportant des croyances sur sa présence. La sorcellerie n'est pas un objet de croyance mais une aporie expérientielle. C'est un problème insoluble, une expérience qui n'a pas de point culminant significatif. La présence du *gua* est aussi réelle qu'impossible. Son absence, quant à elle, est aussi frustrante qu'attendue avec impatience. En matière de sorcellerie, rien n'est sûr¹⁷.

Ce qui nous semble intéressant de souligner ici est que la modernité de la sorcellerie apparaît donc aussi comme une modernité « épistémologique », qui recoupe et multiplie les crises de classements, des dichotomies (nature/culture, mondain/mystique, évident/invisible, sujet/objet) et des catégories de

¹³ Nils Bubandt, *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

¹⁴ *Ibid.*, pp. XII-XII. C'est nous qui soulignons.

¹⁵ Qu'on pense ici à la terreur générée par les forces de police ou des milices, à l'état des prisons et des droits humains, à la violence politique, ou encore aux angoisses engendrées par les projets nucléaires gouvernementaux dans un pays qui se trouve au cœur du Pacific Ring of Fire (soit une zone où 90 % des tremblements de terre de la planète se produisent), on aimerait suggérer que le sorcier invisible et intime est de fait le corps de l'État...

¹⁶ Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

¹⁷ Nils Bubandt, *The Empty Seashell*..., *op. cit.*, p. XIV. C'est nous qui soulignons.

notre épistème, faisant écho à la crise aujourd'hui au cœur du débat philosophique et anthropologique¹⁸.

Se définissant comme le lieu par excellence de l'incertitude (sur la réalité des choses, l'origine des événements, l'intention des autres), la sorcellerie s'affirme, dans le discours de Nils Bubandt, comme un véritable « savoir du doute », mais l'importance donnée à la notion d'aporie – des signes, de l'expérience ainsi que de l'altérité et de l'autre – risque de placer la sorcellerie dans le cadre d'un débat purement logico-linguistique, en le situant en d'autres mots dans le seul registre du symbolique. C'est l'une des critiques que Marco Motta fait à ce livre¹⁹.

Dans une analyse très brillante, Marco Motta soutient que le travail de Nils Bubandt, en s'arrêtant au seuil de l'impuissance cognitive qui rend impossible ou difficile le fait de connaître les pensées ou les sentiments des autres (une version extrême de l'idée wittgensteinienne du « langage privé²⁰ »), finit par « nourrir le doute sceptique qu'il prétend vaincre », et par confondre le doute (ontologique) sur l'existence des objets dans la réalité avec les doutes sur la possibilité de connaître ce que pensent les autres²¹. Les questions soulevées par Marco Motta sont fondamentales et au cœur de l'histoire de l'anthropologie, depuis que Bronislaw Malinowski fixait justement comme objectif à cette discipline de « saisir le point de vue du natif [...] sa vision de son monde²² ». Mais la critique de Marco Motta envers Nils Bubandt, ainsi que le livre de ce dernier nous semblent oublier des questions importantes. Il suffit d'en mentionner rapidement trois.

QUE RISQUE-T-ON D'OUBLIER DANS LE DISCOURS SORCELLAIRE ?

La première question a trait aux conséquences de la relation entre perception, expérience et souffrance. Nos terrains au Cameroun et au Mali nous ont souvent mis face à ce problème. Le fait de *reconnaître* dans une guêpe *curieuse et ennuyante* bien plus qu'une *simple guêpe* (ce qui n'a rien d'étonnant si on croit que les sorciers *existent* et si on affirme qu'ils peuvent prendre des formes non humaines) ou dans une plaie bien plus qu'une *simple plaie* (une plaie qui, étant au contraire la conséquence d'un sort, sera difficile ou impossible à soigner par des moyens ordinaires) engendre des

¹⁸ Il faut se souvenir que, comme le fait également remarquer Nils Bubandt, Edward E. Evans-Pritchard avait déjà souligné les limites de nos dichotomies : « Or la sorcellerie, aux yeux des Azandé, est un événement ordinaire et non point extraordinaire, encore qu'en certaines conditions il puisse être peu fréquent. C'est une survenance normale et non point anormale. Mais s'ils ne donnent pas au naturel et au surnaturel les significations que les Européens cultivés leur donnent, ils n'en distinguent pas moins entre les deux. Autant dire que notre question pourrait être et devrait être formulée différemment. Nous devrions plutôt nous demander si les peuples primitifs perçoivent une différence entre les survenances que nous, observateurs de leur culture, classons comme naturelles, et les survenances que nous classons comme mystiques. Il est hors de doute que les Azandé perçoivent une différence entre ce que nous regardons comme l'action de la nature d'une part, et l'action de la magie, des esprits et de la sorcellerie d'autre part, même si, faute d'une doctrine explicite de la loi naturelle, ils n'expriment pas et ne peuvent exprimer la différence comme nous le faisons. » Edward E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé*, traduit de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972, pp. 115-116 [Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic...*, *op. cit.*, pp. 30-31].

¹⁹ Marco Motta, « The bewitchment of our intelligence: scepticism about other minds in anthropology », *Anthropological Theory*, 2022, URL : <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/14634996221080578> (consulté le 22/11/2022).

²⁰ Denis Sauvé, « Le problème du "langage privé" et la conception wittgensteinienne du langage », *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, vol. 27, n   3, 1988, pp. 417-449.

²¹ Marco Motta, « The bewitchment of our intelligence... », *op. cit.* La volonté de connaître la pensée des autres, de rentrer dans leur monde (sauf pour en découvrir l'impossibilité ou l'incompatibilité avec la connaissance de nous-même, comme le « double aliéné » d'Edward E. Evans-Pritchard le laissait déjà entendre), a été définie comme une « intropathie » par Guillermo Figueredo (« Towards a pragmatist anthropology: objectivity, relativism, ethnocentrism, and intropathy », *Anthropological Theory*, vol. 22, n   2, 2022, pp. 176-200).

²² Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 2005, p. 20.

formes de souffrance pour laquelle le seul recours à la philosophie oxonienne n'offre pas de solutions satisfaisantes²³.

Bien réelle et à même de faire éclater des relations familiales ou d'engendrer une de ces « crises sorcellaires » auxquelles nous ne cessons d'être confrontés sur nos terrains de recherche, en Afrique comme chez les migrants que l'on rencontre dans les villes européennes²⁴, cette souffrance pose un problème à notre anthropologie et à la manière dont nous pensons le défi de la sorcellerie ; elle n'est pas seulement un fascinant casse-tête logique ou linguistique par rapport auquel nous devons trouver la distance appropriée afin de ne pas devenir sa proie et être ainsi « ensorcelés par le langage », comme le soulignait Ludwig Wittgenstein²⁵ et comme le rappelle Marco Motta²⁶ ; c'est aussi une question qui parle de violences, de ruptures, de solitudes. Face à ces dernières, il ne suffira pas de rassurer nos interlocuteurs, comme le suggérerait Bensa²⁷. Le fait que ce qui est pour nous, les anthropologues, un problème essentiellement « épistémique » demeure en même temps pour les autres une question de vie ou de mort, comme l'a souvent écrit Éric de Rosny²⁸, ouvre (ou mieux, « impose », dirait peut-être Rita Laura Segato²⁹) un chantier de questions qu'il nous a paru opportun au moins d'évoquer.

La deuxième question concerne la notion même de sorcellerie – dans les codes pénaux comme dans les prières néo-pentecôtistes ou dans les mots des *nganga* (« guérisseurs ») – qui met en scène, de manière obstinée et cohérente, une définition de la personne bien différente de l'individu célébré par l'État néolibéral. Il s'agit d'une personne considérée comme composée, fluide, situationnelle³⁰, faisant référence à des « techniques de fabrication » (tel est le cas de l'*evu*) : bref, une personne pensée comme ontologiquement divisée (« *dividual* » pour reprendre le mot de Strathern ou de Vilaça³¹), qui doit être considérée dans son autonomie conceptuelle et dans sa complexité sans avoir peur d'être accusés de primitivisme ou de culturalisme.

Au fond, le fait de remettre au centre de la scène sorcellaire une notion de personne, d'agentivité et de corps qui a *résisté* au christianisme et aux décrets de l'administration coloniale, ainsi qu'aux constitutions de l'État postcolonial et à l'hégémonie des modèles psychologiques occidentaux (ce qui est en soi une véritable contre-épistémologie du Sujet), nous interroge sur la forme particulière prise par l'imbrication des temporalités et des historicités qui caractérise la sorcellerie³², une imbrication au moins inquiète, serait-on tentés de dire, où le « passé » convoqué dans ces corps, dans ces langages de la souffrance et dans ces modes d'action s'affirme aussi comme *demande* et comme *refus*³³.

²³ Roberto Beneduce, « Enigmi dell'esperienza », in Roberto Beneduce et Elisabeth Roudinesco (dir.), *Antropologia della cura*, Turin, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 234-304.

²⁴ Il est très fréquent que des femmes et des hommes venant du Nigeria, du Mali, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire, ayant expérimenté une crise, une maladie, ou ayant appris une mauvaise nouvelle, nous disent tout simplement : « Docteur, on m'a ensorcelé ! »

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basic Blackwell, 1986, p. 109, p. 47.

²⁶ Marco Motta, « The bewitchment of our intelligence... », *op. cit.*

²⁷ Alban Bensa, « Discussion », *op. cit.*, pp. 544-545.

²⁸ Éric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon, 1981.

²⁹ Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

³⁰ Germaine Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS, 1981.

³¹ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society*, Berkeley, University of California, 1988 ; Aparecida Vilaça, « Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 2, 2011, pp. 243-262

³² Jean-François Bayart, « Société civile et imbrication des durées en Afrique : un retour sur le "politique par le bas" », *Politique africaine*, n° 161-162, pp. 139-162.

³³ Massimiliano Tomba nous rappelle le problème posé par la présence de temporalités différentes, mieux, par différentes « couches du temps » en conflit et coexistant entre elles, que le capitalisme cherche « à effacer » pour les fondre au sein d'une idée linéaire et

En troisième lieu, nous avons pu mesurer au fil du temps la nécessité et l'importance de retourner à l'examen des situations concrètes au sein desquelles les récits sur la sorcellerie sont construits, énoncés et mis en scène. Il faut en d'autres mots envisager ces récits comme des « produits³⁴ », dont la production sociale doit être analysée au même titre que la forme et le contexte de leur énonciation. Mais à côté de cette première règle, une autre, encore plus essentielle, nous a accompagnés dans nos enquêtes : la nécessité d'étudier d'autres moyens expressifs qui, en échappant au pouvoir du langage et à ses sortilèges, pourraient aider à saisir, à capter, d'autres dimensions de la *matière sorcellaire*. Les dessins d'enfants que nous allons maintenant vous présenter ont en cela un double avantage ; ils nous indiquent un cheminement autre pour nous rapprocher de l'expérience de la sorcellerie (celui des images), tout en évitant le piège de formules ou de mots utilisés souvent de manière stéréotypée ou surchargés de signifiés difficiles à démêler, mais ils nous permettent aussi d'apprendre *chez les enfants* leur manière à eux de s'approprier le monde, de le penser, de l'habiter.

MORPHOLOGIE DE L'EVU

Lorsque nous avons eu sous les yeux le dessin d'un enfant qui était à l'école primaire représentant l'*evu*, avec ses attributs animaux habituels (le crabe-araignée), accompagné de la légende soulignant la nature humaine de cet être (« C'est un homme »), nous avons éprouvé un malaise assez proche, par certains aspects, de celui que l'on éprouve devant le tableau de Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, analysé par Michel Foucault dans son essai au titre éponyme³⁵, même si on ne peut pas entièrement le mettre en parallèle avec cette expérience et ces réflexions.

Il existe en effet une différence fondamentale et évidente entre le tableau de Magritte et le dessin de l'enfant. Si le titre du premier *nie* l'identité de l'objet reproduit sur l'image, la phrase de l'enfant affirme quant à elle une identité troublante entre l'être représenté et une nature humaine qu'aucun de ses traits n'autoriserait à lui reconnaître. Reste, chez l'un comme chez l'autre, « la gêne indéfinie » (dit Foucault³⁶) éprouvée par l'observateur. Pourquoi cette gêne ?

Il semble que l'*evu* soit l'élément culturel le plus constant des Beti, des Boulou et des Faʿa et que le discours portant sur lui soit demeuré *intact* malgré les profonds changements qui ont bouleversé le pays au XX^e siècle. Les *cartes ethnographiques* permettant de le retrouver ne manquent pas, et c'est grâce à elles que tout nouveau chercheur, bon gré mal gré, apprend à s'orienter³⁷.

homogène. Voir Massimiliano Tomba, *Strati del tempo. Karl Marx materialista storico*, Milan, Jaca Book, 2011. Dans sa critique de la temporalité coloniale, Rolando Vázquez parvient à penser le rôle du passé et du savoir ancestral comme un « moyen de lutte » pour qui voit niée son existence dans le présent. Rolando Vázquez, « Towards a decolonial critique of modernity *Buen Vivir*, relationality and the task of listening », in Raúl Fornet-Betancourt (dir.), *Capital, Poverty, Development. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und interkulturalität*, Aix-la-Chapelle, Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 241-252.

³⁴ Jean Bazin, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, n° 73-76, 1979, pp. 435-483.

³⁵ Michel Foucault et René Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 2010, p. 16 (1^{re} édition : 1973).

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Il en va ainsi de Peter Geschiere qui, lorsqu'il a introduit le *djambe*, a recouru à « des parallèles étroits [...] avec le discours sur l'*evu* chez le Beti, les voisins des Maka ». Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, *op. cit.*, p. 83.



Figure 1. « C'est un homme »

Cet animal – pourvu de pattes, d'une bouche et d'une langue, et capable de se déplacer dans tout le corps – avait aussi des dents qui lui permettaient de mordre et de manger, de même qu'il avait des yeux pour voir. Au sens littéral, *evu* désigne l'estomac d'un animal. Selon Georges Balandier, l'*evu* fang était un « génie » que l'on pouvait retrouver physiquement dans le corps de son propriétaire³⁸. Pour Fernandez³⁹, qui rappelle ce que dit Bekale⁴⁰, l'*evu* a eu tendance à devenir, selon les milieux les mieux informés, un monstre spirituel, à la tête et aux ailes de chauve-souris, aux cheveux d'homme, aux yeux de hibou, et dont le reste du corps ressemble à celui d'un crabe ou d'un crapaud. D'après Lluís Mallart-Guimera, on peut l'associer au concept de *mangu* chez les Zande⁴¹, qu'Edward E. Evans-Pritchard a décrit comme une substance ensorcelante⁴² : *evu* est ce que l'on peut loger dans le bas-ventre des enfants à travers le moignon du cordon ombilical non encore cicatrisé, en altérant ainsi leur nature humaine et en multipliant leurs pouvoirs et leurs possibilités. De plus, d'après Philippe Laburthe-Tolra, l'*evu* pouvait être identifié au cours d'une autopsie sous forme de polypes, de tumeurs, de kystes ou de fibromes⁴³. Tout récemment, Patrice Awondo rappelle qu'on peut reconnaître l'*evu* dans le clitoris : une sorte de sexe invisible (selon la définition efficace de Séverin Cécile Abega⁴⁴) qui permettait, et permet encore aujourd'hui, d'appréhender l'homosexualité comme un amour hétérosexuel dans le monde double de la sorcellerie⁴⁵. L'association entre l'*evu* et une sexualité

³⁸ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955, p. 155.

³⁹ James W. Fernandez, « Christian acculturation and Fang witchcraft », *Cahiers d'études africaines*, n° 6, 1961, pp. 244-270.

⁴⁰ Édouard Mwanga N'Sole Bekale, *Méditation métaphysique sur la population gabonaise*, Mémoire de candidature au CHEAM Berbérati, 1959 Archives inédites du CHEAM, dossiers verts cote 3064, cité in James W. Fernandez, « Christian acculturation... », *op. cit.*, p. 257.

⁴¹ Lluís Mallart-Guimera, *Ni dos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie, 1981.

⁴² Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic...*, *op. cit.*

⁴³ Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985.

⁴⁴ Séverin Cécile Abega, *Les violences sexuelles et l'État au Cameroun*, Paris, Karthala, 2007.

⁴⁵ Les travaux de Patrice Awondo ont fait l'objet d'une publication en 2019 (*Le sexe et ses doubles. (Homo)sexualités en postcolonie*, Lyon, ENS éditions). Le passage sur l'*evu*-clitoris est emprunté à l'ouvrage de Philippe Laburthe-Tolra, qui rappelait à son tour l'ethnographie de Lluís Mallart-Guimera : « À la suite de certaines confidences, corroborées par Mallart (*Magie et sorcellerie evuzok*, thèse de III cycle sous la dir. de Denise Paulme, EPHE, 1971, pp. 59-60), j'ai tout lieu de croire que cette opération "classique" consiste en l'ablation du clitoris considéré comme l'*evu*, et qu'on "retourne" en l'insérant dans l'anus. », Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, *op. cit.*, p. 98. Peter Geschiere a récemment parlé d'« anusocratie » : « On dit maintenant au

précoce, transgressive ou déviante est explicite dans de nombreuses conversations, de même que le lien entre l'*evu* et un objet appelé *nkuk* dans l'aire boulo (esprit, zombie ou relique dans les langues Faṅ du Gabon dont parle aussi Joseph Tonda⁴⁶). Il s'agit le plus souvent d'un animal, presque toujours un serpent, ou bien d'une partie du corps humain, un os par exemple, dont la détention permet à son propriétaire d'accomplir des faits extraordinaires. Parmi les prouesses possibles, *nkuk* donne le pouvoir de se transformer en différents animaux. Mais sa protection, de même que celle d'*evu*, est conditionnelle, et les rapports de force entre objet et personne, maître et serviteur, contenu et contenant peuvent toujours basculer.

Mais revenons au dessin de l'« *evu*-homme ». Pourquoi cette gêne ressentie devant des lignes tracées sur le papier ? Il ne suffit pas de liquider cette diablerie en déclarant simplement que la contradiction ne se situe qu'au plan formel. Qui peut dire en effet sérieusement que ces coups de crayons au-dessus du texte *sont vraiment* un homme ? À la rigueur, quand bien même le dessin représenterait un crabe (ou une araignée), il ne serait pas lui-même à son tour un crabe (ou une araignée), exactement comme le dessin représentant une pipe n'est pas lui-même une pipe (Magritte disait qu'« en aucun cas, l'image peinte n'est à confondre avec la chose représentée »). Le problème est que, dans le dessin scolaire et schématique, il y a, d'après Foucault, une habitude de langage qui vient à manquer, exactement comme chez Magritte⁴⁷. L'habitude dont il parle naît du fait que ces dessins devraient permettre de reconnaître (mieux, de voir, retrouver, toucher) sans détour – à savoir montrer sans équivoque ni hésitation ce qu'ils représentent, en éliminant toute incertitude chez l'observateur. Tandis que, dans notre cas, le rapport conventionnel entre langage et image est fortement *perturbé* et que l'observateur est saisi par de multiples hésitations. De quel type d'homme s'agit-il ? Comment le classer ? Quelle identité lui attribuer ?

C'est le texte que l'enfant écrit sous le dessin qui rend l'ensemble doublement paradoxal, car au moment même où il se propose de nommer ce qui n'aurait pas besoin de l'être (la forme de l'animal est en fait connue), il le fait non seulement en niant le fait qu'il est ce qu'il est, mais surtout en lui attribuant une *autre* identité (humaine). Comme dans un calligramme, en traquant deux fois la chose dont ils parlent, le dessin et la légende lui tendent le plus parfait des pièges. En effet, l'ensemble « par sa double entrée garantit cette capture dont le discours à lui seul ou le pur dessin ne sont pas capables », affirmait Foucault dans son *Calligramme défait*⁴⁸.

Procédant à l'inverse de ce que l'on attendrait d'un dessin schématique et scolaire, l'enfant produit en toute simplicité un effet dérangent, *en rendant étranger ce qui est familier* : après avoir lu la légende, ce n'est plus un crabe que l'on regarde, et ce que l'observateur est appelé à voir est quelque chose

Cameroun qu'on vit sous une "anusocratie" (les Gabonais parlent plutôt d'une "anustocratie" – apparemment, ils jouent plutôt avec le mot "aristocratie" que démocratie). » Peter Geschiere, « Liberté, censure, autocensure : les défis de la recherche. Un hommage Fariba Adelkhah », *Sociétés politiques comparées*, n° 55, 2021, URL : http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria2_n55.pdf (consulté le 21/11/2022). Voir aussi ici Peter Geschiere, « A "vortex of identities": freemasonry, witchcraft, and postcolonial homophobia », *African Studies Review*, vol. 60, n° 2, 2017, pp. 7-35 ; Peter Geschiere, « Anusocratie? Freemasonry, sexual transgression and illicit enrichment in postcolonial Africa », *Africa*, vol. 90, n° 5, 2020, URL : <https://www.cambridge.org/core/journals/africa/article/anusocratie-freemasonry-sexual-transgression-and-illicit-enrichment-in-postcolonial-africa/C2DD2CD20FDC2434420025D15DDEDFB3> (consulté le 21/11/2022). Quant à l'absence de référence à la relation entre dimensions économiques et homosexualité dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* (Paris, Gallimard, 1989 [1905]), il faut se souvenir que Freud, dans un article paru trois ans après en 1908, avait bien souligné le rapport entre accumulation, avarice et « caractère anal » : S. Freud, « Charakter und Analerotik », *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, vol. 52, n° 9, 1908, pp. 465-467.

⁴⁶ Joseph Tonda, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

⁴⁷ Michel Foucault et René Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, op. cit.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

d'inattendu⁴⁹. Il est superflu d'ajouter que le sentiment d'incertitude que nous éprouvons face à ces lignes de crayon trouve également son origine dans une autre source ; l'invitation à *voir* et à interpellier la nature cachée des choses (une épistémologie subtile de la perception) ne vient pas d'un philosophe, n'est pas prononcée par un *nganga* ou par un vieux savant, mais nous parvient sous la plume d'un gamin. Pourtant, malgré cette inscription, ce n'est pas encore un homme qu'on entrevoit entre les lignes. Le point fort de ce dessin, par rapport aux autres collectés, est probablement de nous montrer clairement *ce que les objets reconnaissables et les profils familiers cachent, ce qu'ils empêchent de voir, ou ce qu'ils rendent invisible*.

C'est là pour Foucault un privilège que seul l'art de la similitude peut apporter, avec sa force explosive qui permet de dédoubler et de briser les identités, de multiplier les affirmations différentes, de démarrer le jeu des métamorphoses, des transformations, des similarités, des identifications partielles et instables⁵⁰. Contrairement à la ressemblance (qui engendre des représentations hiérarchisées et des copies d'un sujet original), l'art de la similitude ne ferait pas reconnaître dans le dessin ce qui est bien visible – et ne satisferait donc pas les attentes du spectateur – mais serait en revanche capable de dévoiler les parties cachées des objets familiers, en rendant l'invisible visible, un peu comme dans une anamorphose. C'est ce qui se passe apparemment dans le jeu pictural magrittien, jeu de miroirs infini, comme dans les prototypes sorcellaires de ces enfants d'école primaire, effets d'optique en écho (que Jean-François Bayart a qualifiés de véritables « jeux vidéo boulo⁵¹ »).

Il est temps maintenant de considérer deux objections. La première est celle que Magritte oppose à Michel Foucault dans sa lettre du 23 mai 1996 accompagnée, nous rappelle Dominique Chateau⁵², de plusieurs reproductions de ses œuvres (parmi lesquelles justement une copie de *Ceci n'est pas une pipe* avec écrit au verso : « le titre ne contredit pas le dessin ; il affirme autrement »). D'après Magritte, Michel Foucault n'aurait pas suffisamment distingué la ressemblance de la similitude – « une objection qui ne peut manquer d'étonner le lecteur », commente Dominique Chateau, même si à vrai dire Michel Foucault évolue dans cette direction après la lettre en question, qui lui servira d'aiguillon pour creuser ce qu'il avait développé dans *Les mots et les choses*⁵³. Mais, bien que Foucault s'attache à faire la différence entre le semblable et l'identique, comme nous l'avons vu auparavant, la réflexion de Magritte se situe à un tout autre niveau. Pour le peintre en effet, dans un dessin ou un tableau, les mots ont la même consistance que les lignes ; il n'y aurait donc dans un calligramme aucune différence entre l'inscription et la représentation graphique : en d'autres termes, il n'y aurait pas de double entrée. Pour Magritte, la différence entre ressemblance et similitude tiendrait plutôt dans le rapport que cette dernière établit entre les choses, tandis que la ressemblance serait plutôt un « acte de l'esprit » qui les approche et cherche à leur « ressembler » pour les connaître⁵⁴. « Il n'appartient qu'à la pensée d'être ressemblante », écrit-il à Foucault.

⁴⁹ Peter Geschiere (*Witchcraft, Intimacy, and Trust...*, *op. cit.*) ainsi que Nils Bubandt (*The Empty Seashell...*, *op. cit.*) insistent beaucoup sur cette dimension d'inquiétante étrangeté (*uncanny*, en anglais) du discours sorcellaire, dimension que Marco Motta (« The bewitchment of our intelligence... », *op. cit.*) estime pour sa part trop soulignée.

⁵⁰ Michel Foucault et René Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, *op. cit.*

⁵¹ C'est grâce à Jean-François Bayart que l'un des auteurs de cet article a repris ce matériel ethnographique il y a quelques années, en intervenant lors de la table ronde « Croire ou ne pas croire en la sorcellerie ? », 1^{re} avril 2017, Genève, Institut de hautes études internationales et du développement (Intervenants : Simona Taliani, Jean-François Bayart et Patrice Yengo).

⁵² Dominique Chateau, « De la ressemblance : un dialogue Foucault-Magritte », in Thierry Lanain (dir.), *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, 1997, pp. 98-108.

⁵³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

⁵⁴ Pour approfondir la question, nous renvoyons à Dominique Chateau, « De la ressemblance... », *op. cit.* (notamment p. 95 et p. 100). L'échange entre Michel Foucault et René Magritte est dans Michel Foucault et René Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, *op. cit.*

Magritte bouleverse les rapports de force entre ressemblance et similitude et nous incite à penser que ce qui est en jeu lorsqu'on regarde un dessin comme celui de l'homme-*evu*, c'est la prise de connaissance d'un sujet : nous voyons la pensée de l'enfant à l'œuvre, dans son effort pour *affirmer* le monde et tout ce qui peut y exister *autrement* au regard des attentes du spectateur ; et finalement le spectateur lui aussi comprend et connaît *autrement*. Ce dessin permet de voir en filigrane l'esprit qui s'est appliqué à inventer le réel. Cet enfant a inventé pour nous une réalité possible, combinatoire, transférable, qui existe désormais et *qui continue d'exister par le fait même d'avoir été pensée*. D'autres chercheurs, à différents moments et avec des outils différents, ont observé des démystifications semblables concernant à la fois l'*evu* et l'objet *nkuk* (« Vous croyez que c'est un os », disait un ancien initié au rite Ngi à Laburthe-Tolra, dans le village de Mekamba, en prenant en main le tibia d'un jumeau mort : « C'est un homme (*mod*)⁵⁵ »).

Ce que nous retrouvons ici est une question déjà posée par Geschiere au début de son enquête sur le *djambe* parmi les Maka, lorsqu'il affirme, en citant Mbembe, que nous devons élaborer ensemble « d'autres langages sur le pouvoir⁵⁶ » :

Qu'ils soient enracinés dans le réel et le concret, ils doivent naître de la vie quotidienne des gens du commun, assumer les angoisses de cette vie quotidienne, ses principaux cauchemars, les images dans lesquelles les gens du commun les expriment ou alors rêvent. Il faut capter, puis valoriser, la part de rêve et de désir, d'idéal moral et d'imagination présente dans nos gens en montrant qu'elle est de l'ordre du réalisable⁵⁷.

Définir, nommer, imaginer constituent d'ailleurs le degré zéro du pouvoir...

La deuxième objection est pour ainsi dire plus radicale, dans la mesure où elle tente de revenir sur la question aussi bien du « rejet radical » d'une expérience dérangeante que celle d'une « traduction radicale » du sentiment qui nous gagne devant un récit ou un dessin nous obligeant à réfléchir sur la *transformation des choses en personnes ou des personnes en animaux* dans le monde sorcellaire.

Geschiere nous accompagne au long de ce sentier en ajoutant à sa manière deux fragments fort précieux, tirés le premier de Hegba et le deuxième d'Appiah. Le premier, jésuite camerounais qui n'a pas épargné de son ironie les ethnologues s'efforçant de comprendre la sorcellerie, rappelait la tendance, « chez presque tous les chercheurs, à nier la réalité de la sorcellerie » pour « se rassurer⁵⁸ ». Quant à Appiah, Geschiere cite le passage où cet auteur trouve « très insatisfaisante l'attitude de traiter un système de propositions comme symbolique lorsque les personnes dont elles sont extraites le traitent par contre littéralement⁵⁹ ». Nous ne sommes pas loin de ce qu'avait suggéré Harry G. West dans sa recherche sur le plateau Mueda au Mozambique⁶⁰. Lorsqu'il définissait les « lions fabriqués » (c'est-à-dire des sorciers) comme une métaphore du pouvoir politique, son interlocuteur lui rappelait calmement qu'à la différence des lions, les métaphores ne tuent pas... La force des mots, la séduction des images, où comment l'expérience fait le réel.

⁵⁵ Voir Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, op. cit. (en particulier p. 91).

⁵⁶ Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, op. cit., p. 95.

⁵⁷ Achille Mbembe, « Interview », *Challenge-Hebdo*, n° 79, 22 juillet 1992, p. 9, cité in Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, op. cit., p. 13.

⁵⁸ Meinrad Hegba, *Sorcellerie, chimère dangereuse ?*, Abidjan, Institut national pour le développement économique et social, 1979, cité in Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, op. cit., p. 30.

⁵⁹ Kwame A. Appiah, *In my Father's House: What Does it Mean to Be an African Today*, Londres, Methuen, 1992, cité in Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, op. cit., p. 31.

⁶⁰ Harry G. West, *Ethnographic Sorcery*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

ÉNONCIATIONS VISUELLES

Pour conclure, nous souhaitons proposer une interprétation au moins en partie « réaliste » de ces dessins et de ces discours « mineurs », tout en prenant le risque d'être critiqués par Peter Geschiere. Si nous nous efforçons un instant de ne pas considérer uniquement ce matériau comme des « travaux d'enfants », peut-être exécutés à contrecœur ou sans en comprendre la raison profonde, nous pouvons éventuellement voir autrement l'objet-en-soi comme le prototype d'une œuvre artistique ou magique.

Ce n'est pas tant ce qu'il représente qui compte, mais peut-être le dessin en lui-même, entre fusain et cellulose, une feuille-fétiche qui commence à se comporter comme tel, ou bien, en d'autres termes, ces lignes tracées sur un morceau de papier ordinaire nous influencent au point de nous *lier*. Elles se sont chargées de nos intentions, de nos motivations, de nos volontés et de tous les autres non-dits qui traversent toute communication humaine, toute question et toute requête (lorsque nous avons demandé aux enfants de « dessiner la sorcellerie » sur une feuille de papier, notre intention implicite était de mesurer l'emprise que cet imaginaire exerçait sur leurs jeunes existences et qu'à partir de là il aurait aussi sur nous). Pour penser autrement ces dessins et leur puissance, tout comme on a pris l'habitude de rappeler l'importance de l'énonciation au-delà des contenus énoncés, nous nous avançons à suggérer ici la formule peut-être un peu lourde d'« énonciation visuelle ».

Ces lignes véhiculent aussi des changements de main, des achats, des échanges et des cadeaux. L'*evu* et l'objet *nkuk* ont-ils été seulement *représentés* il y a vingt ans de cela, ou bien ce qui a été produit le temps d'une rencontre *a-t-il fait naître*, chez les uns et les autres, des liens et des engagements, des souvenirs et des désirs, des actes manqués ou encore à venir, au point que le dessin en lui-même est désormais un objet à part doté d'une vie autonome ?



Figure 2. « L'homme-nkuk »

Ne tirons-nous pas un peu trop sur la corde si nous nous demandons s'il vaut la peine de prendre le tableau pour l'homme-*nkuk*, l'« *a ne evu* » pour « une fille sorcière », au même titre qu'une coque de cacahuète peut être considérée comme un avion mystique⁶¹ ?

Il peut arriver d'entendre bien des histoires concernant une forme de sorcellerie qui circule sur les bancs des écoles. Certains enfants seraient en effet attaqués et affaiblis justement pendant les cours, ce qui provoquerait une diminution radicale de leurs résultats. Il suffit d'accepter un stylo en cadeau de la part d'un camarade ou de perdre un cahier pour devenir la victime de sorciers de son âge, prêts à s'emparer des capacités et des dons d'un élève ignorant ce qu'il est en train de lui arriver, en travaillant le papier et le stylo, l'encre et la cellulose.



Figure 3. « Une fille sorcière : *a ne evu* »

Certes, tout le monde n'est pas sorcier et on ne doit pas trop concéder aux métonymies – prudence qui nous a été rendue familière par les derniers travaux de Joseph Tonda⁶² et Patrice Yengo⁶³ – mais il est

⁶¹ Le terme mystique, utilisé comme adjectif, désigne des objets communs, même d'usage quotidien (savon, bougies, écorces d'arbres) lorsqu'ils sont dotés de pouvoirs magiques. Le terme désigne aussi les actions extraordinaires des matières et des objets ainsi définis, dans le monde de la sorcellerie : une tige de mil peut alors devenir une « flèche mystique » à même de tuer ou de faire tomber malade la victime, et une coque de cacahuète pourra – en tant qu'« avion » ou « hélicoptère mystique » – transporter des sorciers (voir à ce propos le discours de la vieille femme dont Geschiere rapporte les mots concernant son activité nocturne de pilote d'un avion mystique dans *Sorcellerie et politique...*, *op. cit.*, chapitre 1 ; ou encore le docu-film *Un œil dans les ténèbres* de Dieudonné Cyrille Bitting, 1995). Dans ces cas, l'adjectif mystique définit en même temps et la modalité de fonctionnement non ordinaire d'un objet commun et sa métamorphose.

⁶² Joseph Tonda, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

⁶³ Patrice Yengo, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala, 2018.

également vrai que l'herméneutique de la sorcellerie ou du fétiche est situationniste et rétrospective, c'est-à-dire qu'elle fonctionne à certaines conditions et à reculons. Et, si l'on regarde en arrière, lequel/laquelle de ceux ou celles qui ont effectué des recherches sur ces thèmes et sur ces terrains ne conserve pas, parmi mille paperasses poussiéreuses, quelque chose qui *nous a colonisés* jusqu'à la moelle ? Bien que la recommandant chaudement, Peter Pels mettait en garde contre une « traduction radicale », à même selon lui de conduire à la psychothérapie ou à la conversion, jusqu'au seuil de la folie⁶⁴.

Il nous semble que suivre ce chemin nous met dans les pas de Peter Geschiere. Cela ne veut pas dire accorder du crédit à chaque commérage, aux extravagances, aux rumeurs que nous entendons *jusqu'à la nausée* lorsque nous travaillons sur le terrain, bien au contraire, mais plutôt nous pencher longuement sur des « problèmes inhérents à toute société humaine », et donc à nous-même, les anthropologues.

LES AUTEURS

Roberto Beneduce, anthropologue, est professeur d'anthropologie médicale et psychologique et d'anthropologie du corps et de la violence à l'université de Turin, et fondateur du Centre Frantz Fanon (Turin), un centre consacré à la recherche et à la prise en charge des immigrés et des demandeurs d'asile. Ses champs de recherche et ses terrains concernent l'histoire de l'ethnopsychiatrie, l'anthropologie de la mémoire et de la violence, les transformations des savoirs thérapeutiques et des imaginaires religieux en Afrique subsaharienne (Cameroun, Mali, Sénégal, RDC, Érythrée et Mozambique). Sur ces thèmes, il a publié dans plusieurs revues (*Politique africaine*, *Medical Anthropology*, *Cahiers d'études africaines*, *Anthropos*, *Cahiers d'anthropologie sociale*, *Transcultural Psychiatry*, etc.). Parmi ses ouvrages récents, on peut mentionner *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (Fribourg, Fribourg Academic Press, 2016) et, avec Nigel C. Gibson, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics* (Londres, Rowan et Littlefield, 2017).

Simona Taliani est professeure associée à l'université de Turin où elle enseigne l'anthropologie de l'enfance et où elle coordonne le Laboratoire d'anthropologie critique des migrations. Elle a mené ses recherches de terrain en Italie, parmi les femmes migrantes nigérianes, sur les fétiches, le rituel et la dette, et au Cameroun. Plus récemment, elle a travaillé sur les transformations du système local de santé au Mozambique. Depuis 2009 et après quatre années de formation au Laboratoire freudien de Milan et Paris, elle pratique aussi la psychothérapie psychoanalytique. Elle collabore activement au Centre Frantz Fanon de Turin. Elle a publié dans *Africa*, *Journal des Africanistes*, *Cahiers d'études africaines*, *Social Compass*, et elle est l'auteur d'*Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione* (Vérone, Ombre Corte, 2019).

⁶⁴ « It shows that present-day attempts at radical translation of African "witchcraft" must not only negotiate novel Western categories of the occult but might also take one into a phenomenology of perception that suspends our everyday classifications of factuality, what we regard as the bedrock of sensory perception. But that suspension, of course, is terrifying: it may be a signpost on the road to psychotherapy, conversion, or mad. » [« Cela montre que, de nos jours, les tentatives de traduction radicale de la "sorcellerie" africaine doivent non seulement prendre en compte les nouvelles catégories occidentales de l'occulte, mais qu'elles peuvent également nous conduire vers une phénoménologie de la perception qui laisse en suspens nos classifications courantes de la factualité, ce que nous considérons comme le fondement de la perception sensorielle. Mais cette mise en suspens est, bien entendu, terrifiante : tel un poteau indicateur qui nous engagerait vers la psychothérapie, la conversion, ou la folie. »]. Peter Pels, « The magic of Africa: reflections on a Western commonplace », *African Studies Review*, vol. 41, n° 3, 1998, p. 206. C'est nous qui soulignons.

ABOUT THE AUTHORS

Roberto Beneduce, PhD, MD, anthropologist, is full professor of Medical and Psychological Anthropology and Anthropology of Body and Violence at the University of Turin, and founder of the Frantz Fanon Center (Turin, 1996), a centre devoted to research and clinical intervention in the area of migration and asylum seekers. His research engages various intellectual terrains and fields (history of ethnopsychiatry; anthropology of memory and violence; religious imaginaries and changes in local healing knowledge). He conducted his field research in Cameroon, DRC, Mali, Senegal, Eritrea, and Mozambique. He has published in different international journals (*Politique africaine*, *Medical Anthropology*, *Cahiers d'études africaines*, *Anthropos*, *Ethnologie française*, *Cahiers d'anthropologie sociale*, *Transcultural Psychiatry*, etc.); he recently authored the books *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (Fribourg, Fribourg Academic Press, 2016) and, with Nigel C. Gibson, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics* (London, Rowan et Littlefield, 2017).

Simona Taliani (PhD) is associate professor at the University of Turin, where she teaches Anthropology of Childhood, and she coordinates the Laboratory of Critical Anthropology of Migration. She has conducted field research in Italy among Nigerian immigrant women on fetishes, ritual and debt, and in Cameroon and most recently in Mozambique on the transformation of the local health care system. Since 2009 she also practices as psychoanalytical psychotherapist, after four years of training at Laboratorio Freudiano (Milan/Paris). She actively collaborates with the Frantz Fanon Center in Turin. She has published on *Africa*, *Journal des Africanistes*, *Cahiers d'études africaines*, *Social Compass*, and she is the author of *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione* (Verona, Ombre Corte, 2019).