



Revue Centrafricaine d'Anthropologie

RECAA > N° 2 | SORCELLERIE ET JUSTICE EN RÉPUBLIQUE CENTREAFRICAINNE

Acte du colloque de l'Université de Bangui, 1er et 2 août 2008.

<http://recaa.mms.h.univ-aix.fr/numeros/2/Pages/2-7.aspx>

MARTINELLI Bruno

La sorcellerie au tribunal

Mots-clés :

Anthropologie

Justice; Sorcellerie

Afrique; République centrafricaine; Bangui

Il est souvent question de « recrudescence » voire d'« épidémie » de sorcellerie en Afrique au cours de la période postcoloniale comme si l'Afrique retournait à ses vieux démons. Ce thème de conversation courante s'alimente de rumeurs orchestrées par les médias. Il est malheureusement repris sans recul critique par certains auteurs et n'est étayé d'aucune preuves ni de statistiques, au demeurant impossibles à établir. Le principal fondement de cette affirmation est une mémoire sélective ancrée dans une vision inquiète du monde contemporain. Plutôt que de recrudescence, terme orienté par une conviction préétablie, il conviendrait de parler (faute de mieux) d'effervescence si l'on entend par là une mobilisation périodique de débats et de comportements collectifs autour de cette question. Le XXe siècle connut des mouvements anti-sorciers de divers types. Aujourd'hui, les comportements collectifs débouchent sur des procédures et des débats publics, désormais orchestrés par les médias.

Pour de nombreux anthropologues, la sorcellerie est l'une des expressions caractéristiques des tensions, des crises et des contradictions qui traversent les sociétés africaines de la période coloniale jusqu'à la période postcoloniale contemporaine (Evans-Pritchard, 1937 ; Marwick 1952 & 1970 ; Brain, 1972 ; Goody, 1972 ; Jones, 1972, Dozon, 1974). L'anthropologie s'intéresse de longue date à la sorcellerie en tant que « fait social total » par ses dimensions multiples (M. Mauss, 1923) c'est-à-dire à

la fois comme élément structurant des représentations religieuses et comme l'un des révélateurs de crises de la société et, dans le contexte contemporain, de ses institutions. Comme il est quasiment impossible d'observer des « pratiques de sorcellerie », cette forme radicale de désignation de l'altérité a été essentiellement investiguée dans l'univers des croyances et des discours (Middleton & Fischer, 1964 : 4). Les phases d'effervescence se caractérisent par l'émergence de mouvements plus ou moins structurés de contre-sorcellerie visant des catégories sociales cibles. Ils mobilisent et actualisent les croyances et les discours dans des formes d'action agressives, défensives et répressives. Sorcellerie et contre-sorcellerie sont le plus souvent indissociables. Le phénomène anti-sorcier se fonde sur l'assignation et de la performance et produit les discours sur la sorcellerie. En tant que discours, récits et théories locales, les accusations sont des objets privilégiés d'analyse sémantique pour l'anthropologue. Les mouvements anti-sorciers suscitent des actes de violence en direction de catégories cibles qui se sont déplacées. Alors qu'au début du XXe siècle, il s'agissait des captifs, des groupes dominés ou asservis, des personnes présentant des difformités, des jumeaux, des étrangers etc., ce sont aujourd'hui des femmes, des vieillards et, plus récemment, des enfants. Dans la lignée de recherches menées sur ce type de violence en Inde (Pickup, 2001 ; Roy, 1998) et en Afrique du Sud (Niehaus, 1993), Mensah Adinkrah étudie le phénomène à partir d'une série d'homicides de femmes accusées de sorcellerie au Ghana (2004). Ces faits relèvent d'une « violence de genre » (2004 : 347) fondée sur des croyances, normes, stéréotypes et traditions discriminatives au sein de chaque société. M. Adinkrah observe que ces violences sont perpétrées dans la parenté la plus proche avec d'assez fréquents facteurs psychiatriques et qu'elles s'articulent à la violence ordinaire au sein des familles et des couples.

RECRUESCENCE OU EFFERVESCENCE ?

En des circonstances périodiques de crises politiques, économiques et sanitaires, on observe en Afrique, comme dans toutes les parties du monde, de fortes mobilisations des imaginaires symboliques et rituels. Le contenu et la forme adoptés par ces manifestations varient selon les pays et les époques. Comparons ces phénomènes dans l'Afrique et l'Europe modernes. L'Europe du XXe siècle a connu, en ses périodes les plus troublées (les guerres mondiales, les idéologies antagonistes de la guerre froide, les crises de démantèlement du bloc soviétique), une multiplication de phénomènes considérés comme « surnaturels », mis en valeur scénographique par les autorités religieuses. Durant les siècles antérieurs, le christianisme européen s'était concentrés sur la sorcellerie aboutissant à de célèbres procès (du XVe au XVIIe siècle). Débarrassée de la sorcellerie et du satanisme, l'Europe industrielle s'est tournée vers de nouveaux thèmes. Il s'agit des phénomènes de « visions » généralement prophétiques et d'« apparitions » miraculeuses (Lourdes, Fatima, Medjugorje etc.). Dans toutes les régions et périodes, les guerres (surtout les guerres civiles), les épidémies, la pauvreté, la famine, les franchissements de siècle et de millénaire etc. sont propices aux effervescences collectives autour de « phénomènes surnaturels ».

Chaque culture et chaque époque possède sa vision du surnaturel en fonction du contexte social, économique et politique ainsi que de l'évolution historique de la connaissance et de l'imaginaire. Tout en restant très prudent en matière de comparatisme historique, on peut remarquer que la rencontre des thèmes de la sorcellerie et du satanisme a marqué une période de l'histoire de l'Europe

du XVe au XVIIe siècle. On peut se demander si un processus homologue ne se produit pas en Afrique au XXe siècle. Quatre siècles plus tard et sur un autre continent, certains arguments se font écho dans la mise en scène de l'affrontement entre les défenseurs proclamés de l'ordre et de présumés responsables de la subversion morale.

Dans l'Afrique moderne, les évènements de sorcellerie et le déclenchement de mouvements anti-sorciers marquent la période des grandes crises postcoloniales, bien que les visions prophétiques (messianiques et apocalyptiques) et les apparitions mariales ou angéliques (R. Luneau, 2002) soient aussi de plus en plus présentes sur le continent. Comme les visions et les apparitions européennes, les mouvements anti-sorciers africains et leurs transpositions prophétiques sont liés à des situations de grande incertitude politique (Dozon, 1995). Ils mettent en œuvre des représentations collectives qui, lorsqu'on pourra prendre un recul suffisant aideront les historiens et les sociologues à comprendre la mutation des mentalités et des structures sociales qui s'est opérée au cours de cette période. On manque de ce recul lorsqu'on se place au cœur de l'évènement. C'est précisément le cas en ce qui concerne les phénomènes anti-sorciers contemporains de Centrafrique. Pour la clarté et l'avancée du débat que nous avons engagé, il importe donc de construire cette distance nécessaire. Il importe tout d'abord de clarifier l'approche anthropologique de ce débat.

QUESTIONS D'ÉTHIQUE ANTHROPOLOGIQUE À PROPOS DE LA SORCELLERIE

L'anthropologie est depuis ses origines préoccupée par les questions d'éthique et d'impact social de la recherche. Elle étudie la variation des systèmes éthiques en fonction de la diversité culturelle dans une perspective comparative. Mais de nouvelles questions se sont posées à l'horizon de l'anthropologie au cours des dernières décennies. Les domaines qui sont les plus concernés par les questions d'éthique sont aujourd'hui les applications de la recherche médicale, les droits de l'homme, les droits des minorités ethniques et sociales, les formes de l'intolérance ou de la violence mettant en cause des croyances, des coutumes locales ou des choix politiques s'ils sont attentatoires à des libertés fondamentales ou à des droits humains. Il est désormais recommandé qu'aucun programme de recherche ne néglige les problèmes d'éthique posés par l'enquête et la publication des résultats.

Etudier la sorcellerie et ses conséquences sociales et juridiques dans telle ou telle société contemporaine, soulève donc naturellement ce type d'interrogation. La question du traitement judiciaire de personnes et de faits à partir d'accusations populaires de sorcellerie pose des problèmes complexes d'éthique de la connaissance et de l'action tant pour le juriste que pour le scientifique observateur de la société, en l'occurrence l'anthropologue. Les questions d'éthique de la recherche sont complexes car elles nous confrontent à des conflits de valeurs. Il y a d'un côté les valeurs de la diversité culturelle portées par un point de vue « relativiste » plus ou moins radical selon lequel chaque culture ne peut être comprise qu'en fonction d'elle-même et de son contexte. Dans ce cas, le comparatisme interculturel ne serait que de portée limitée. D'un autre côté, il y a les valeurs d'universalité ou de transculturalité appliquées à des règles et des principes qui apparaissent communs à l'ensemble de l'humanité et se transposent à travers la diversité des cultures et des langues. L'anthropologie du XXe siècle a largement contribué à mettre en évidence ces différents points de vue sur l'homme et les cultures. L'anthropologie oscille entre le point de vue de « ils » ou

des « autres » et celui du « nous » dans la mesure où elle se définit à la fois par la « diversité des cultures » et par « l'unité de l'homme », deux points de vue qu'elle s'attache, depuis ses origines, à rendre compatibles. Ayant trouvé sa raison d'être dans une notion unitaire de l'homme qu'elle s'attache toujours à défendre (Leach, 1980, *L'unité de l'homme*), la « science de l'homme » ne peut manquer de se définir dans le contexte idéologique actuel, par rapport aux « droits de l'homme ». L'American Anthropological Association (AAA) , qui est la plus importante association professionnelle d'anthropologues , développe une importante problématique de l'éthique scientifique et considère la question des droits humains comme un objet de recherche anthropologique.

Dans le cas qui nous occupe présentement, le problème des « conflits d'intérêt » et de « valeurs » se pose à chaque chercheur dans la réalisation de son étude. Si le chercheur a un « vécu » de souffrance qui a été interprété par lui-même ou par son milieu social et familial comme une conséquence de la sorcellerie, son analyse risque d'en être influencée. L'initiation de l'anthropologue au savoir traditionnel et à la pratique de la lutte anti-sorcière, telle qu'elle est développée par des spécialistes, désignés du terme générique indifférencié de *nganga* en Afrique centrale, comme tout « emprise », « prise » (Favret-Saada, 1977) ou influence que peut exercer une théorie locale met en cause le programme d'objectivation du fait-sorcellerie. La référence explicite ou implicite à un dogme religieux (Rosny 1981, 2006) biaise par ailleurs toute entreprise de compréhension de la sorcellerie. Les résultats de travaux réalisés par des hommes d'églises faisant des références croisées à l'anthropologie et à l'action pastorale doivent être abordés avec prudence. Des conflits d'intérêt du même ordre peuvent aussi bien peser sur « l'intime conviction » du juge que sur l'intérêt « expérientiel » de l'anthropologue. L'anthropologie prône la construction d'une distance méthodologique et analytique afin de pouvoir aborder ces questions. L'implication personnelle, la croyance, l'adhésion à une idéologie soulèvent des problèmes d'éthique déterminants par rapport à la qualification des « connaissances » qui sont produites au titre de l'explication des faits. En tant que science sociale, l'anthropologie adopte une perspective explicative et s'y limite. L'inexplicable ou le « métaphysique », au sens propre du terme, n'est pas de son ressort.

LA SORCELLERIE DU POINT DE VUE DU RELATIVISME CULTUREL

La question qui vient en premier du point de vue anthropologique est celle du relativisme culturel. Elle est au centre des débats et des documents de l'AAA. On peut penser au racisme, aux droits de l'enfant qui sont des objets d'étude légitimes particulièrement exigeants en matière d'éthique car ils font l'objet de manipulations idéologiques dans les sociétés modernes. On peut aussi penser à l'excision et au mariage forcé dont l'interdiction légale et la pénalisation sont mises en œuvre pour des motifs de droits humains. En ce qui concerne la sorcellerie, c'est quelque peu différent. Le principe de responsabilité professionnelle de l'anthropologue est engagé au titre ce l'alinéa ci-dessous du rapport final de l'AAA.

« L'acceptation du "relativisme culturel" comme une recherche et / ou objet d'enseignement ne signifie pas qu'un chercheur ou un enseignant soit automatiquement d'accord avec tout ou partie des pratiques de la population à étudier ou enseigner, pas plus que toute personne est tenue

d'accepter chaque pratique de sa propre culture comme moralement acceptables » (AAA, Déclaration finale sur les « Statements on Ethics » de 1967, amendés en 1971 et 1990) .

Pour les uns, toute critique des procédures populaires ou judiciaires de répression de la sorcellerie réintroduirait des formes de néocolonialisme ou d'impérialisme intellectuel occidental. Pour dire les choses plus simplement, un tel débat relèverait de l'ingérence du point de vue occidental sur des réalités culturelles propres à l'Afrique. Pour d'autres chercheurs contemporains, les questions d'éthique constituent une évolution fondamentale de la discipline considérant que le repli dans une neutralité relativiste bienveillante risque de mettre en cause la signification de la recherche appliquée et son utilité sociale ou politique. Elle risquerait de conforter et de donner une légitimité à des abus de pouvoir sur des personnes fragilisées, favorisant des allégations mensongères, justifiant les recours à la violence pour confirmer des accusations et contraindre les personnes au consentement. Le relativisme culturel implique-t-il nécessairement un relativisme éthique ? Le passage de l'un à l'autre est-il évident et légitime ? C'est ce que nous allons examiner à travers les débats suscités aussi bien par la sorcellerie que par la contre-sorcellerie.

NOTION IMPORTÉE DE SORCELLERIE ET CODE PÉNAL

Sous réserve de pouvoir préciser le sens du terme, la sorcellerie relève de croyances magiques et religieuses d'une grande diversité selon les cultures et les époques. Les premiers théoriciens de l'anthropologie religieuse ont souligné que toute religion possède un versant pratique et est, de ce fait, associée à des activités de type magique (Durkheim, 1912/1985 ; Mauss & Hubert, 1950). Ces pratiques prétendent établir un contact direct avec la divinité par le sacrifice, la prière, la possession, l'extase et la magie sous ses diverses formes. Dans cet univers de représentations, la sorcellerie serait soit une magie illicite qui franchirait les limites des rituels et des interdits, soit une magie qui inverserait le sens des symboles rituels pour atteindre des forces et des pouvoirs plus grands. La « sorcellerie » ne serait alors que le nom donné à une magie de transgression du point de vue d'un dogme religieux qui décide des frontières entre le licite et l'illicite. Cette dénomination dont il serait utile de rappeler l'étymologie et l'histoire, a été superposée à celle de magie « noire » dans l'Europe médiévale et a été ensuite transportée dans d'autres régions francophones du monde.

Cette notion de sorcellerie aux contours imprécis et constituée d'éléments disparates, était très présente dans les descriptions faites par les premiers voyageurs et explorateurs de l'Afrique. Elle s'est imposée comme une clé explicative polyvalente dès l'époque des premiers contacts et le début de l'époque coloniale, tout particulièrement en Centrafrique, considérée par les européens du XIXe et du début du XXe siècle comme une terre de sauvagerie et de sorcellerie. Sous l'influence de la religion monothéiste importée, la notion européenne de sorcellerie a progressivement été réappropriée par les africains et intégrée au vocabulaire local le plus courant pour désigner le « monde de la nuit ». C'est une notion réductrice passe-partout ou attrape-tout qui couvre d'un voile de confusion une multiplicité de croyances et de pratiques. Pour P. Geschiere, cette notion est si confuse qu'elle exclut toute typologie cohérente de formes caractéristiques (2000).

Durant la période coloniale, dans la plupart des territoires sous son autorité, l'administration française a établi un code pénal comprenant un article qui sanctionne les pratiques de sorcellerie,

officialisant de facto et de jure la notion de sorcellerie. Alors que le code pénal était construit sur le modèle de celui de la France (le fameux code « Napoléon »), cet article a été spécialement conçu et réservé aux colonies d'Afrique et Madagascar. Il correspondait à la vision coloniale que la France avait des populations africaines au début du XXe siècle. Dans les territoires coloniaux sous administration britannique prévalait une juridiction marquée par le scepticisme britannique du Witchcraft Interdiction Act de 1899 à l'égard de croyance à la sorcellerie et un régime de condamnation (avec des peines pouvant aller jusqu'à 10 ans d'emprisonnement) qui mettait sur le même plan les accusations de sorcellerie et les pratiques magiques de sorcellerie comme d'antisorcellerie assimilées au charlatanisme. Par ailleurs, dans le cadre de l'indirect rule, la colonisation anglaise limitait les affaires de sorcellerie aux prérogatives des chefs locaux, ce qui entraînait une différence importante de régime judiciaire selon les territoires (Browne, 1935). Il en est résulté l'idée de longue portée selon laquelle, en refusant de condamner directement la sorcellerie, l'Etat colonial et les églises missionnaires auraient protégé les sorciers. L'Etat postcolonial se retrouverait aujourd'hui face à une épidémie sorcellaire difficile à endiguer. L'institutionnalisation judiciaire de la lutte anti-sorcière apparaît, dans ce contexte, comme l'un des révélateurs de l'africanisation de l'Etat (Rowlands & Warnier, 1988 ; Fisiy & Geschiere, 1990 ; Ciekawy & Geschiere, 1998). Certaines provinces d'Afrique du Sud, le Limpopo en particulier, en 1998, et l'Etat du Zimbabwe en 2006 ont amendé l'Interdiction act afin de porter certaines incriminations de sorcellerie devant la justice tout en entourant les procédures d'un ensemble de précautions juridiques (Geschiere, 2006).

Un nouveau champ de recherche anthropologique se déploie à travers l'institutionnalisation de la lutte anti-sorcière, celui des représentations générées par les procédures administratives, policières, judiciaires et religieuses modernes dans les affaires de sorcellerie. Du côté de l'Etat, ces procédures affichent divers objectifs dont ceux de s'opposer à la « justice populaire » et de préserver l'ordre public, reprenant à cette fin certaines argumentations des mouvements anti-sorciers. Il est bien évident que la prise en charge de cette question par l'Etat et ses institutions répressives transfère le débat dans l'espace public moderne, officialise les procédures de plaintes, d'enquêtes et de sanctions. Elle contribue à la production et la circulation de nouvelles idées et informations (écrites, codifiées, référencées) dans l'ensemble de la société. Elle amplifie un fait social jusque-là d'ampleur locale, lui donnant une dimension globale. On sait que certaines formes de présumée sorcellerie sont aujourd'hui de portée internationale comme les « enfants sorciers ».

On voit le problème sous l'angle de l'intervention de l'Etat dans un secteur jusque là administré par le pouvoir traditionnel local. Dans le cas des affaires de sorcellerie, on peut aussi inverser le point de vue et se demander comment la société ou certains de ses acteurs instrumentalisent l'Etat. La société élabore des dispositifs de représentations et d'action accusatrice autour des personnes qu'elle désigne comme des sorciers, en faisant intervenir des « spécialistes » présumés de ces questions : devins, voyants anti-sorcier, guérisseurs, prophètes, hommes d'église. Certains acteurs de la société locale diffusent ainsi une vision eschatologique du monde et de la société actuelle de la base jusqu'au sommet de la pyramide sociale. Cette information vise à la fois le milieu local et les centres de décision de l'autorité moderne. Ce processus qui reste à décrypter en prenant un recul suffisant est celui d'une institutionnalisation de l'action anti-sorcière dans l'appareil de l'Etat. Ceux qui « voient »

les sorciers à travers leurs « visions » ou leurs « rêves » qu'on appelle les *nganga* utilisent leur propre culture pour se faire reconnaître une légitimité au sein de l'appareil judiciaire. Cette démarche génère de nouveaux savoirs mixtes ou hybrides, comme dans d'autres domaines (biomédical par exemple avec les guérisseurs), à la fois traditionnel et moderne, ancien et nouveau, rituel et institutionnel. Cette tendance est concomitante de l'intervention des nouveaux mouvements religieux, mouvements prophétiques et messianiques purificateurs, anti-sorciers et anti-fétichistes (cas du prophète Ngoutide dans la préfecture de la Ouaka au début des années 1960), églises évangélistes de type charismatique et pentecôtistes, églises de guérison etc., dans la lutte anti-sorcière développant en particulier des interprétations satanistes de la sorcellerie (A. Mary, 1998 & 2000) : etc. On ne peut donc dissocier l'analyse des débats suscités par la sorcellerie d'une analyse globale de la société à travers les attitudes, conceptions et stratégies de ses divers acteurs : les membres de familles, quartiers, localités, les représentants de l'ordre, les médecins, les juges, les psychiatres, les journalistes, les hommes d'églises, les intellectuels y compris les anthropologues.

UNE FAUSSE NOTION CLAIRE

La « recrudescence de la sorcellerie » comme thème d'explication des malheurs du temps présent, et particulièrement des temps modernes, est récurrent depuis l'époque coloniale. C'est une grille de lecture et d'interprétation des crises sociales de la modernité sur tous les plans de clivages sociaux : rapports d'âge et de génération, rapports de genres, rapports de production et d'appropriation des ressources, rapports d'autorité et de pouvoir. La force de cette grille de lecture tient à la plasticité et à l'ambiguïté de la notion de sorcellerie. Certains auteurs (Abega & Abe, 200 : 33) ont mis en évidence l'absence de correspondance entre la notion européenne importée de sorcellerie et diverses notions africaines de pratiques ou de croyances magico-religieuses. Ils montrent que la notion de sorcellerie est une fausse notion claire, un signifiant vide dans lequel sont regroupées de nombreuses croyances très différentes les unes des autres. Les notions camerounaises examinées par Abega et Abe ne sont pas foncièrement différentes de celles du Centrafrique : croyance aux réunions cannibalique de sorciers livrant des membres de leurs familles, croyances en divers pouvoirs de métamorphose des sorciers, croyance à l'emprise sur l'âme d'autrui et à l'envoutement, à l'agression d'autrui par des moyens symboliques tels que les « fétiches » ou à la projection d'objets ou de sorts, croyance à la sorcellerie d'exploitation esclavagiste (modèle zombie), croyance au « blocage » des jeunes dans leur réussite scolaire ou professionnelle etc.

La notion européenne de sorcellerie prétend fournir, depuis l'époque coloniale, un dénominateur commun à l'ensemble de ces croyances sans cependant construire de cohérence ou de système. Ce dénominateur commun est réduit à sa plus simple expression : la volonté de nuire et de faire le mal comme explication générale du malheur et de l'infortune. De la volonté d'un individu, le glissement s'est rapidement opéré vers un principe générique du mal qu'est Satan. Cette conception manichéiste de l'existence a été introduite par les religions monothéistes, en particulier par le christianisme missionnaire dès les premiers temps de son action en terre africaine. Elle est revendiquée par l'anthropologue et jésuite Eric de Rosny qui, dans son principal ouvrage, « Les yeux de ma chèvre » (1981), présente son initiation auprès de devins et de guérisseurs *nganga* de l'Ouest du Cameroun, dans un contexte marqué d'accusations sorcellaires. E. de Rosny a réalisé son projet

dans un climat de méfiance. Il a été lui-même soupçonné de sorcellerie. Ce livre valorise le pouvoir traditionnel des nganga à travers leurs savoirs rituels des plantes, des écorces, des pierres et leurs procédures de traitement de la souffrance en relation avec une sorcellerie le plus souvent située dans le contexte familial. Au terme de cette initiation, « les yeux » d'E. de Rosny se seraient ouverts sur un monde de violence que chacun porterait en soi, dans son inconscient comme dans ses désirs. Si le « système » sorcellerie / contre-sorcellerie est, selon de Rosny, une réponse culturelle africaine « à la menace du mal pluriforme dont la société se sent porteuse », on pourrait inverser la question et se demander ce que signifie l'idée selon laquelle la société africaine véhiculerait l'idée d'un « mal fondamental », d'une « perversité » spécifique.

L'auteur décrit un monde dont il était préalablement convaincu et sa conviction a été renforcée par les représentations des nganga spécialistes de la contre-sorcellerie. 25 ans plus tard, E. de Rosny qui s'est consacré à la carrière pastorale au Cameroun, reprend ses thèses dans le texte d'ouverture des actes d'un colloque organisé à Yaoundé du 17 au 19 mars 2005, édité sous le titre « Justice et sorcellerie » (2006). Il ne dissimule pas sa clé d'interprétation de la sorcellerie. E. de Rosny se fonde sur le paradigme de compréhension de la sorcellerie comme forme du conflit et de sa résolution rituelle et thérapeutique dans le contexte d'un communautarisme lignager dominant. La famille structure et gère paradoxalement l'accusation de sorcellerie pour éviter un mal plus grand, l'éclatement. Dans ce contexte, il affirme que la sorcellerie existe et qu'elle est le produit d'une sorte d'instinct d'hostilité ou de perversité identifié comme principe du mal dans la culture religieuse africaine. E. de Rosny fait constamment référence à la figure chrétienne de Satan. « Puisque Dieu est plus fort que Satan, le croyant n'a pas à avoir peur de la sorcellerie » (2006 : 32). E. de Rosny passe ainsi du champ de la recherche anthropologique à celui de la théologie. Sa problématique est la conception d'une catéchèse adaptée à la crise de la société africaine moderne. Pour lui, l'institution du nganga est une référence essentielle pour la compréhension de la sorcellerie d'Afrique centrale car elle permet de travailler au cœur des représentations et de régler les conflits familiaux par le consentement et la conciliation, sans recours à la violence selon des modalités quasi thérapeutiques. Cette vision de la société et de ses mécanismes traditionnels de régulation des conflits a cependant été mise en cause par la multiplication des procédures judiciaires au Cameroun et l'observation de la situation centrafricaine.

ERIC DE ROSNY À BANGUI

En 1996, E. de Rosny fut invité par la conférence des évêques de République Centrafricaine, en présence du Nonce apostolique. Il découvrit une situation plus conflictuelle qu'au Cameroun du fait en particulier de la machine judiciaire centrafricaine. « Parmi les accusés trainés devant les tribunaux figurent des catéchistes que rien ne permettait d'incriminer au regard de leur comportement en paroisse » (2005). L'aveu judiciaire n'aurait pas le même sens que le consentement traditionnel car il est obtenu dans un contexte de violence institutionnelle. « Quand le verdict du tribunal tombe, écrit de Rosny, et que l'accusé (...) se voit condamné à une peine, lui qui se déclarait innocent, voici qu'il passe, le plus souvent aux aveux. (...) L'aveu peut s'expliquer de bien des manières, sans être une preuve de culpabilité. Il arrive que l'accusé préfère rester en prison plutôt que de regagner un village où son retour peut déclencher contre lui la colère populaire. (...) Ou bien l'accusé finit par se

persuader lui-même qu'il est un sorcier qui s'ignore ». Rosny conclut : « De cette rencontre, je suis sorti convaincu que les tribunaux n'étaient pas les lieux qui convenaient pour régler les affaires de sorcellerie faute de disposer des moyens adéquats pour discerner si quelqu'un était sorcier ou ne l'était pas. Comme le remarqua un magistrat avec quelque ironie au cours des débats : pour savoir qui est sorcier, il faut être sorcier soi-même » (2005 : 175).

Conforté dans sa thèse selon laquelle que les accusés de sorcellerie devraient être déférés devant la justice « traditionnelle » locale plutôt que la justice d'Etat, E. de Rosny mis en place un groupe de recherche dont les résultats furent exposés au colloque de Yaoundé de 2005. Ses conclusions sont que lorsque le conflit d'accusation de sorcellerie ne se règle plus au plan local, par la médiation des nganga traditionnels, et qu'il est transféré aux institutions répressives de l'Etat, la sorcellerie change de sens et d'enjeu. L'identification et la dénonciation de sorciers parmi les membres d'un groupe ou d'une famille avec lesquels on est en conflit, permet de s'en débarrasser radicalement par l'emprisonnement, le bannissement, la sanction financière. Cette position est aussi défendue par la juriste Maryse Raynal (1994) auteur d'une thèse sur la criminalité africaine essentiellement illustrée par des faits centrafricains. Après avoir diagnostiqué l'effondrement de la justice coutumière, qui est selon elle une justice de conciliation et de palliation dans un contexte d'interconnaissance qui est l'une des normes de la société « traditionnelle », elle relève qu'« avoir recours à la justice aux instances légales, c'est paradoxalement s'exposer à la justice privée. L'infraction atteint non seulement la victime mais rejailit aussi sur son groupe. La justice moderne a peut-être conscience de cette réalité mais elle ne peut la prendre en considération. Les parents de la victime se sentent donc toujours lésés. La vengeance privée est inéluctable. De fait, il arrive comme l'a relaté un juge coutumier en pays Zande, qu'un individu innocent accepte de verser une forte somme pour éviter qu'une vengeance privée ne s'exerce sur lui et sur les siens. Une telle solution serait inconcevable auprès des autorités judiciaires modernes (1994 : 306-308). Défendant une adaptation de la justice à la culture locale et à un besoin émergent d'apaisement de conflits plus que de répression, sans apporter de réponse à la question de savoir ce qui de l'imputation de sorcellerie relève de la culture, M. Raynal propose de développer comparatisme juridique africain afin de confronter les expériences menées dans divers pays africains.

Pour De Rosny et Raynal, les fonctions cathartiques, thérapeutiques et restauratrices d'ordre des rituels ne peuvent être assurées par les procédures judiciaires. La plainte portée devant le tribunal est portée à une échelle globale et publique de diffusion, gagnant sans cesse en extension et ouvrant des perspectives potentiellement dangereuses d'hostilité et d'ostracisme. La sorcellerie devient un signifiant disponible pour toutes sortes de conflits, du conflit familial au conflit de voisinage ou de cohabitation puis d'identité et d'appartenance comme on l'a vu au Rwanda de 1994. Il est disponible pour la stigmatisation de l'autre dans le contexte politique. A chaque niveau de clivage de la société, la sorcellerie peut intervenir pour justifier l'ostracisation et la stigmatisation de l'autre. Bien que je ne partage pas le modèle d'analyse d'Eric de Rosny en ce qui concerne la validation du concept de sorcellerie et sa référence privilégiée aux explications fournies par les nganga, sa conclusion recoupe largement la mienne en ce qui concerne le traitement judiciaire de l'accusation de sorcellerie.

CONCLUSION

Le processus de stigmatisation de la sorcellerie a été amorcé par la diabolisation des croyances et pratiques magico-religieuses traditionnelles africaines par les églises missionnaires, démarche qui rééditait sans le savoir l'histoire européenne de la diabolisation des pratiques sorcières du monde paysan du XVe au XVIIe siècle. Plus récemment, la rencontre entre la démonologie inspirée de certaines églises fondamentalistes américaines transplantées en Afrique et une sorcellerie africaine revisitée dans le contexte urbain moderne, tend à faire de Satan, comme principe fondamental de perversité, le principal personnage sur la nouvelle scène des croyances africaines. Les nouveaux missionnaires et les prophètes prétendent répondre aux problèmes des individus ou des familles en inscrivant leurs maux dans une dramaturgie universelle du Mal qui passe par le combat spirituel contre Satan et ses comparses sorciers.

L'abandon des pratiques socialement contrôlées d'accusation et de réintégration et peut-être la dissolution ou l'effacement d'une société familiale et villageoise exerçant un contrôle sur ses membres, consacrent-elles le triomphe d'un système foncièrement persécutif d'interprétation de l'infortune et le dérapage des imaginaires privés et collectifs vers une « ère du soupçon » généralisé? Dans la société africaine moderne, les discours sur la sorcellerie s'adaptent et se transforment très vite. La sorcellerie actuelle produit des schèmes d'accusations inédits que l'on peut éclairer par les travaux sur la politique moderne et la vie politique (Geschiere 1995 & 2001b ; Gruénais, Mouanda Mbambi & Tonda 1995), la production de la richesse (J. Comaroff et J.L. Comaroff, 2000) ou encore le développement récent des accusations portées à l'encontre d'enfants (De Boeck 2000 ; N'Koussou 2008 ; Tonda 2008 ; Yengo 2008), les rumeurs sur les trafics d'organes et de corps (Comaroff & Comaroff 1997), de zombies (Comaroff & Comaroff 1999) et les rétrécisseurs de sexe (Mandel 2008).

De nouvelles pratiques et croyances émergent si l'on en croit le recours systématique aux procédures d'exorcisme au sein des églises catholiques, de conjuration et de confession au sein des nouvelles églises prophétiques ou pentecôtistes et d'aveux dans les prétoires. L'accusation publique de sorcellerie qui était susceptible, ne l'oublions pas, depuis l'époque coloniale, de poursuites pour diffamation, acquiert une légitimité sans précédent dans l'espace judiciaire moderne par le biais de procès de sorcellerie d'un nouveau genre organisés sous le contrôle des juges. Comment de telles pratiques sont-elles possibles en régime de modernité? Parce ces images, idées et représentations renvoient à l'expérience européenne des débuts des temps industriels, la permanence de la sorcellerie en Afrique est l'un des arguments qui, depuis Hegel jusqu'à certains idéologues politiques contemporains, structurent l'idée que dans le monde moderne il y a un « grand partage » entre les sociétés, celles qui sont dans l'histoire et celles qui sont condamnées à rester hors de l'histoire.

Bibliographie

Abega, S. C. & Abe, C., 2006, « Approches anthropologiques de la sorcellerie », in E. de Rosny ed., Justice et sorcellerie, Paris Karthala

Adinkrah, M., 2004, « Witchcraft accusation and Female Homicide Victimization in Contemporary Ghana », Violence against women, vol. 10, n°4: 325-356

Browne, J. Orde, 1935, « Witchcraft and British Colonial Law », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 8, No. 4. (Oct., 1935) : 481-487

Douglas, M., ed., 1972, *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Roudledge

Ciekawy, D. & Geschiere, P., 1998, « Containing Witchcraft : Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa », *African Studies Review*, Vol. 41(3): 1-14

Comaroff, J. 1997, «Consuming Passions: Child Abuse, Fetishism, and “The New World Order”», in *Culture*, n° 17, pp. 7-19.

Comaroff, J. & Comaroff, J.L. 1999, « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony », in *American Ethnologist*, n° 26 (2), pp. 279-303.

Comaroff, J. & Comaroff, J.L. (dir.) 1993, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

Dozon, J.P., 1995, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'études africaines*, 138-139 XXXV-2-3 : 305-331

Durkheim, E., 1985 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF

Evans-Pritchard, E.E., 1937/1972, *Sorcellerie ; oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard

Favret-Saada, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris Gallimard

Fisiy, C.F. & Geschiere, P., 1990, « Judges and Witches or How is the State to deal with Witchcraft ? – Exemples from SouthEast Cameroon », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 118 : 135-156

Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques

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

Geschiere, P., 2006, « The State, Witchcraft and the Limits of the Law – Cameroon and South Africa », in E. de Rosny, *Sorcellerie et justice*, Paris, Karthala : 87-120

Leach, E, 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard

Luneau, R., 2002, *Comprendre l'Afrique – Evangile, modernité et mangeurs d'âme*, Paris, Karthala

Mandel, J.J. 2008, « Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 185-208.

Mary, A., 1998, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, n°18

Mary, A., 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris Editions du Cerf

Mauss, M., 1923/1968, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige

Mauss, M. & Hubert H., 1902/1968, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige

Niehaus, I. A., 1993, « Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-91 », *Africa*, 63, 498-530

Pickup, F., 2001, *Ending violence against women : A challenge for development and humanitarian work*. Herndon, VA: Oxfam

Raynal, M. 1994, *Justice traditionnelle, justice moderne – Le devin, le juge et le sorcier*, Paris, L'Harmatan.

Rosny de E., ed., 2006, *Justice et sorcellerie*, Paris Karthala

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

Rosny de E., 2005, « Justice et sorcellerie en Afrique », *Etudes*, tome 403 : 171-181

Rowlands, M. & Warnier, J.P., 1988, « Sorcery, Power and the Moderne State in Cameroon », *Man*, vol. 23 : 118-132

Roy, P., 1998, « Sanctioned violence: Development and the persecution of women as witches in South Bihar », *Development in Practice*, 8, 136-147.