



Le dessous de choses

Sorcellerie, violence et complicité ethnographique en Afrique de l'Ouest (Plateau Dogon)

Roberto Beneduce

Abstract. – Violence in its ritual expressions (witchcraft accusations, ritual murders, theft of bones in cemeteries, and so on) as well as ordinary violence have been scarcely investigated in the Dogon area. This is partially due to the nature itself of the witchcraft concept, a “slippery concept,” according to Geschiere. But other reasons can explain this silence. Starting from some episodes which occurred in recent years in Mali, the role of witchcraft accusations in penal codes and the author’s longtime field research on the Dogon plateau have raised the questions how the place of the ethnographer, his/her alliances as well as his/her own research’s interests can contribute to reveal or hide this kind of violence and the social uncertainty that feeds it. [*West Africa, Mali, Dogon, ethnography of witchcraft, ritual violence, traditional healing*]

Roberto Beneduce, est professeur d’anthropologie médicale et psychologique à l’Université de Turin, Dépt. Cultures, Politique et Sociétés. Il s’occupe en particulier des transformations de la médecine traditionnelle en Afrique subsaharienne (Mali, Cameroun, Ouganda), des différentes formes de violence sociale, ainsi que des réfugiés, de l’émigration et de ses vicissitudes. – Il a publié : “Soigner l’incertitude au Cameroun. Le théâtre épique des *nganga* face aux économies du miracle” (2010) ; “Frantz Fanon, un savoir insoumis. Du labyrinthe de la colonie à la souffrance postcoloniale” (2013) ; “Fantasmagories de la cure. Routinisation de la vision et ‘textes cachés’ dans les thérapies rituelles (Cameroun)” (2013) ; “L’Histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique” (2016). – Cf. aussi Références citées.

Si le moi est haïssable, il faut accorder une exception à l’ethnologue ... Aussi est-il nécessaire qu’il se “découvre” en même temps qu’il étudie les résultats de sa recherche. Il peut mener à bien une telle tentative, parallèlement au travail scientifique, s’il poursuit ce dernier dans tous ses prolongements, s’il révèle en quelque sorte le dessous des cartes
(Balandier 1957 : 14 s.).

Introduction

Ce qui bloque le débat anthropologique sur les économies occultes et les accusations de sorcellerie à l’encontre de toutes sortes d’individus (dames seules et âgées, enfants des rues, homosexuels, étrangers et immigrés, mais aussi hommes politiques, nouvelles élites et entrepreneurs à succès),¹ c’est l’impossibilité d’une interprétation commune du concept même de sorcellerie, terme “glissant” (Geschiere 2013 : 1) et souvent pris dans un faisceau de notions satellites (“sacrifices humains”, “juju doctor”, “crimes rituels”, “violence occulte”, voire “envoûtements” ou “mauvais œil” etc.). Et qu’un même fait puisse recevoir à son tour des interprétations différentes selon les tensions sociales du moment n’a pas manqué d’être souligné (Lindhardt 2012).

Ces notes proposent une réflexion autour des notions de sorcellerie en Afrique de l’Ouest et plus particulièrement sur les problèmes posés par les approches qui, en les réduisant à une pure question textuelle et discursive, risquent d’ignorer la violence réelle, ainsi que l’angoisse et l’incertitude qu’ils concurrent à nourrir. L’analyse comparée du rapport entre ces notions et l’espace du religieux, ainsi que des codes pénaux de deux pays où j’ai mené mes recherches (Mali et Cameroun), révèle la nécessité de reconnaître la violence réelle de l’imaginaire sorcellaire.

La deuxième partie examine comment les termes

1 Austen (1993) ; Comaroff and Comaroff (1999) ; Geschiere (1995) ; Rowlands and Warnier (1988) ; Siegel (2006).

majeurs du débat sur la sorcellerie participent paradoxalement d'un silence sur d'autres plans, et comment l'ethnologue n'arrive très souvent à les percevoir que quand sa position l'oblige à questionner autrement les relations sociales, son projet de recherche et les "proches" qui peuplent son terrain. Le silence sur la sorcellerie qui a caractérisé une bonne partie de l'ethnographie dogon de ces dernières années constituera un exemple particulier de ce que j'appelle "complicité ethnographique".²

Les malentendus d'une "parole qui insiste"

Secrecy secures, so to speak, the possibility of a second world alongside of the obvious world, and the latter is most strenuously affected by the former ... Secrecy is a universal sociological form, which, as such, has nothing to do with the moral valuations of its contents (Simmel 1906 : 462 s.).

Mary Douglas, dans son introduction à un ouvrage publié il y a plus de quarante ans, avait parlé de "confusion des paradigmes" (*paradigm confusion* ; 2004 : xxiv), en soutenant qu'une telle confusion avait donné origine à des interprétations partielles du travail d'Evans-Pritchard. Pour Douglas, le précieux apport d'Evans-Pritchard à la sociologie de la connaissance et de la perception avait été *trahi* par la multiplication d'analyses "micro-politiques". Ce qui est en jeu dans les discours sur la sorcellerie, c'est, rappelait-elle, des "pouvoirs humains": "Why should beliefs in invisible demons and gods, *mana* and *tabu*, have explanatory value? ... In an inquiry into witchcraft as a principle of causation, no mysterious spiritual beings are postulated, only the mysterious powers of humans The question then becomes one about rationality" (Douglas 2004 : xv s.).

Ces pouvoirs sont mystérieux sans doute, mais ils sont surtout, et plus largement, fabriqués et exercés par des êtres humains sur d'autres êtres humains. Étudier les processus d'acquisition et d'exercice de ces pouvoirs, à l'inverse de ce que Douglas avait suggéré, c'est justement rester dans le domaine du politique (ou du "micro-politique", pour reprendre son terme), puisqu'il s'agit de mettre au jour les conflits, les soupçons ainsi que les rapports de force et de pouvoir entre individus au sein d'un espace social précis (famille, lignage, voisinage, village).

² J'adopte cette expression pour souligner le risque de participer au silence et au secret autour de certains sujets, donc dans un sens différent de celui que lui donne Geertz (voir Marcus 1997).

Aussi le problème ne se limite-t-il pas *uniquement* à celui de la "rationalité", de la croyance ou de la nature de la perception : "Partout où elle s'exerce, c'est sur le terrain des rapports de force que la sorcellerie donne la mesure de sa réalité" (Adler 2006 : 9).

Mais, pour autant qu'on n'oublie pas la distinction entre "êtres spirituels mystérieux" et "mystérieux pouvoirs des humains", une autre approche théorique est possible, qui informe d'ailleurs le débat récent sur la signification sociale de la sorcellerie. J'entends évoquer ici le rapport entre sorcellerie et religion, une question qui remonte au moins au début du siècle dernier, si l'on se souvient que dès 1906, au moment de définir son projet, un auteur comme Dennett éprouvait déjà le besoin de rappeler l'existence d'une religiosité autonome chez les "natifs". Pour Dennett, il existait une véritable religion locale entrant *en concurrence* avec le fétichisme, ce pouvoir fondé sur des objets fabriqués par l'homme. Encore que l'importance du lien entre la manière dont les populations indigènes se représentaient le Dieu suprême et la possibilité, pour le King Office, de les gouverner, n'est pas moins capitale : le modèle de *indirect rule* trouvait là son meilleur fondement.³

D'ailleurs, cette *rivalité* entre différentes sources de pouvoir ne signifie pas que la sorcellerie obéisse à la même logique ou soit de même nature que le religieux. Car bien que sa sémantique et son imaginaire impliquent le "monde de l'invisible", ce dernier n'est pas peuplé de divinités ou d'esprits *mais uniquement d'autres hommes*. Ce trait définitoire qui surgit au long d'un "processus d'humanisation et de laïcisation", avait bien été souligné par un historien des religions tel que Ernesto de Martino, qui faisait remonter à Francis Bacon la "laïcisation de la fascination et de la sorcellerie, envisagées désormais comme *simple pouvoir psychologique*" (1999 : 165 s. ; italiques de l'auteur). Evans-Pritchard avait donc bien vu lorsqu'il résumait ainsi la conception zandé : "Un acte de *witchcraft* est un acte psychique" (1976 : 1). En d'autres termes, même si elle

³ "In the first place I wish to show that, concurrent with fetishism or Jujuism, there is in Africa a religion giving us a much higher conception of God than is generally acknowledged by writers on African modes of thought. ... Their higher conception of God cannot be separated from the kingly office, for the king is priest as well. Rotten and degenerate as an African kingdom may have become, its only hope of regeneration rests in the purification of the kingly office and of the ancient system of government attached to it. ... The disorganisation of the indigenous political fabric gives so great an opening for political adventurers of a cunning type to step in that the government of the country through the natives, on so-called native lines, becomes almost an impossibility for a foreign government" (Dennett 1906 : VI).

parle de forces et de pouvoirs *mystiques*, la sorcellerie fait toujours référence à des forces et à des pouvoirs *humains* : quand on l'évoque pour expliquer une maladie qui se répète, ou l'étrange malchance d'un individu ou d'une famille, on suppose toujours "quelque part un sujet qui le désire" (Favret-Saada 1977 : 23), un sujet en chair et en os qui interroge nos interprétations. Ce même trait explique peut-être la résistance tenace de la sorcellerie, analogue à celle du terme "fétiche" (Bernault 2013), ainsi que sa "modernité", que Geschiere (2013) a voulu positionner plus récemment par rapport à des concepts à la fois sociaux et psychologiques, tels que le concept de confiance et celui d'*Unheimliche* (inquiétante étrangeté).

Que le rapport entre la sorcellerie, les fétiches et le religieux continue à faire débat et reste profondément ambigu ne saurait toutefois s'expliquer par le seul héritage des préjugés coloniaux opposant le monde de la rationalité ou de la foi véritable – la foi chrétienne – à celui de l'obscurantisme, des simples croyances et de la superstition (Mudimbe 1988), même si c'est là une des racines de la persistance de la sorcellerie. Deux processus intimement liés l'un à l'autre entrent également en jeu, l'un d'ordre épistémologique, le second essentiellement sémantique.

S'agissant du premier, je rappellerai seulement que, s'il est impossible d'inscrire la sorcellerie dans un registre unique, qu'il soit religieux, politique ou thérapeutique, c'est parce qu'elle englobe, comme les cultes de possession, un ensemble de discours et de pratiques de nature variée, ce que tolèrent mal nos classifications académiques. Le cas du candomblé au Brésil ou du vaudou au Togo illustre parfaitement ces glissements (Geschiere 2013). Le débat contemporain, avec ses malentendus, ne fait souvent que reproduire cette obsession d'une classification définitive et claire même là où elle est impossible.

Ellis et Ter Haar (2007 : 389 s.) ont souligné la nécessité de prendre au sérieux la religion en Afrique en tant que "langage adopté pour interpréter le monde", ce qu'on peut bien accepter, mais au cours de leur analyse la sorcellerie est imaginée comme "l'expression d'une pensée et d'une pratique religieuse", au même titre que le pentecôtisme, ce qui pose plusieurs problèmes. Par contre je suis tout à fait d'accord avec leur critique des recherches et des approches qui font de la religion en Afrique rien d'autre que "a symbolic expression of destabilising forces such as globalisation, hegemonic power in postcolonial societies, and so on. This limits religion to a passive role as a 'function of signification'. It ignores that religion also constitutes a field of action that believers occupy and may control" (Ellis et Ter Haar 2004 : 15).

Certes, le pentecôtisme, quelle que soit son expression (Meyer 2004), insiste continuellement sur la responsabilité du fidèle concernant le cours de son propre destin (persévérance, prière, témoignage, pour recevoir les dons de Dieu et accéder aux richesses et à la prospérité), mais la source ultime du changement n'est que Dieu.

Si la sorcellerie ne peut être prise en compte sans considérer "la religion" ou la croyance dans l'existence de forces mystiques, les forces dont il est ici question sont au contraire des forces *d'origine humaine* : elles supposent un sujet en chair et en os qui *désire* le malheur de la victime, comme l'écrit Favret-Saada (1990). Et c'est là une différence à ne perdre pas de vue pour qui veut reconnaître, avec Ellis et Ter Haar, le sérieux du religieux dans les sociétés africaines, sans oublier que le langage de la sorcellerie ne constitue pas une interprétation du monde en général, mais d'un monde particulier : celui de la malchance, de la défaite ou de la mort, ou d'un bien-être, d'une réussite qui n'est pas compréhensible (mieux : qui dépasse ce qui est moralement acceptable, comme le suggère l'expression "économie morale de la sorcellerie" proposée par Austen 1993).

Le second processus qui mérite d'être évoqué concerne plutôt la longue transformation du "sacré" en "secret", parallèle à celle du concept de "mystique" (de Certeau 1982), une métamorphose que Ellis et Ter Haar ne semblent pas prendre en compte dans leur définition de forces mystiques (et de "religieux"). En effet, alors que le terme mystique, à un moment précis de l'histoire religieuse et culturelle européenne, a progressivement vu son usage passer de la forme adjectivale à la forme substantivée, en Afrique, c'est exactement l'inverse qui s'est produit. La forme adjectivale y a proliféré de manière anarchique dans le cadre d'une véritable inflation de l'invisible, et s'applique désormais à tout et n'importe quoi (on parle aussi bien de voyage ou maladie "mystiques" que de taxi, savon, écorce, tombeau ou fusil "mystiques" ; Beneduce 2010 : 159–163, pour ce qui concerne le Cameroun). Mais surtout, le terme a fini par partager le même noyau conceptuel que le *secret* et le *mystérieux*, convergence qu'avait déjà décrite Michel de Certeau à propos de l'Europe du XVI^e siècle.

En reprenant une définition d'Hersent, Michel de Certeau pointe trois éléments essentiels : le passage du sacré au secret, le caractère transdisciplinaire de la notion de mystique, et la séparation, ou plutôt la "barre entre savants (les 'gnostiques') et les vulgaires". Trois conditions qui permettent de confronter sorcellerie et religieux moins à partir de ce qui les rapproche ou les éloigne du point de vue

moral ou structurel, qu'à partir d'un *tertium comparationis*, qui serait, précisément, le territoire commun du "secret" et du "mystique". "Chaque terme connoté par 'mystique' devient en effet un roman policier en réduction, une énigme ; il oblige à chercher autre chose que ce qu'il dit ... Il se traduit aussi par une herméneutique baroque et flamboyante" (de Certeau 1982 : 133 s.). Rien ne décrit mieux que ces lignes ce qu'est aujourd'hui le *marché linguistique* de la sorcellerie, des crimes rituels, ou des économies occultes dans des pays comme le Cameroun, le Gabon, le Mali, ou l'Ouganda. La production artificielle du secret, d'une "herméneutique baroque et flamboyante" est en effet la caractéristique la plus évidente de la sorcellerie en Afrique.

Parler de secret nous impose d'évoquer un aspect de la sorcellerie qui la différencie d'autres formes de pouvoir : tandis que le pouvoir en général ne cherche qu'à se manifester, le pouvoir sorcier se clôt dans le secret, ses "organes" ne se dévoilant qu'à la mort, lors d'une éventuelle autopsie traditionnelle du présumé sorcier, comme on la pratique encore aujourd'hui au Cameroun. Et qu'il s'agisse de pouvoir et pas de simple savoir, Favret-Saada le souligne à plusieurs reprises, en rappelant aussi le problème particulier de l'ethnographie de la sorcellerie : "Pour que l'ethnographie soit possible, il fallait, au moins, que l'enquêteur et l'indigène s'accordent à reconnaître à la parole une fonction d'information Or la sorcellerie, c'est de la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information" (1977 : 26). Or c'est justement ce pouvoir qui résiste à notre épistémologie, et qui fait de l'ethnographie de la sorcellerie quelque chose de troublant, suspendu entre l'"affectation" et l'"opacité essentielle du sujet à lui-même" (Favret-Saada 1990 : 9).

La différence entre les ensorcelés Zandé étudiés par Evans-Pritchard et ceux du Bocage pris en compte par Favret-Saada tire sa source première de l'expérience même de l'ensorcellement : là où les premiers se percevaient à plein titre en tant que membres de leur groupe, les seconds se sentaient en rupture avec le discours de la science (et son principe de causalité) et dans l'impossibilité de dire ce qui leur arrivait dans le langage de la sorcellerie. Mais la différence la plus importante est peut-être elle qui existe entre Evans-Pritchard et Favret-Saada elle-même : entre un "prince sans portefeuille" accueilli dans l'espace de la sorcellerie sans pouvoir ni faire de mal ni soigner, et quelqu'un qui affirme ne pouvoir rien comprendre de cette dernière sans devenir elle-même "partie prenante". Si Evans-Pritchard affirmait n'avoir jamais aussi bien réussi à "penser Noir", à "se sentir Noir" que dans la sphère

de la sorcellerie,⁴ Favret-Saada se projette bien au-delà de cette expérience, en donnant toute autre dimension à la place que le chercheur doit occuper pour comprendre la logique de la sorcellerie : "Autant dire qu'il n'y a pas de position neutre de la parole : en sorcellerie la parole c'est la guerre. Qui-conque en parle est un belligérant *et l'ethnologue comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé*". Déchiffrer la sorcellerie ne serait donc possible pour le chercheur que dans la mesure où il y serait "pris" : "Le bon sens et les manuels lui enseignent les vertus de la distance". Mais "prétendre ... qu'on veut entendre parler de sorcellerie paysanne et y rester étranger, c'est se condamner à n'entendre que des déclarations objectivistes, à collectionner des historiettes fantastiques" (1977 : 37). Pas de position *innocente* face à un pouvoir qui ne l'est pas !

Il s'agit là de difficultés que nombre de chercheurs (Jackson, Stoller, West, van Binsbergen etc.) ont décrites lors de leurs enquêtes sur la sorcellerie en Afrique, les mêmes que Favret-Saada a rencontrées dans le Bocage.⁵ Avant d'avancer dans ce

4 "In no department of their life was I more successful in 'thinking black,' or as it should more correctly be said 'feeling black,' than in the sphere of witchcraft" (Evans-Pritchard 1976 : 45).

5 En commentant le travail de Favret-Saada, Olivier de Sardan écrit : "La stratégie de l'implication directe mise en œuvre par Favret-Saada répondrait donc d'abord et avant tout à une contrainte de la situation. Pour réussir son enquête, le chercheur doit 'jouer le jeu' ('faire la guerre') et apparaître aux enquêtés comme engagé à leurs côtés, du même bord qu'eux. Ce type de contrainte pourrait d'ailleurs amener en toute logique le chercheur à se 'déguiser' (comme l'ont fait certains journalistes pour des enquêtes 'participantes' célèbres sur les Turcs en Allemagne, ou le Front national). Une telle solution poserait évidemment de réels problèmes déontologiques, mais c'est une autre histoire. Le déguisement anthropologique ou sociologique ne va guère jusqu'au changement complet d'identité, et se restreint plus souvent à une plus innocente tromperie sur la croyance, une sorte de cynisme méthodologique où l'on ferait croire aux autres que l'on croit comme eux. Mais l'implication directe selon Favret-Saada ne se veut pas une forme atténuée de déguisement. Au contraire, loin de 'tromper' les gens en faisant croire qu'elle est de leur bord, Favret-Saada affirme se mettre vraiment de leur côté. Le chercheur 'fait la guerre avec eux', pour de vrai. Pour de vrai ? Ce n'est pas si sûr, et ce type d'implication directe est chargé d'ambiguïté. Treize années plus tard, Favret-Saada n'écrit-elle pas : 'Bien sûr, je n'ai jamais cru comme à une proposition vraie qu'un sorcier puisse me nuire en posant des charmes ou en prononçant des incantations, mais je doute que les paysans eux-mêmes y aient cru de cette façon'" (Olivier de Sardan 2000 : 427 s.). Quant à moi, je parle ici premièrement et surtout d'une violence qui, même si elle est dite à travers le langage mystique de la sorcellerie, est bien réelle. Et c'est intentionnellement que je ne fais pas de différence entre une mort ou une maladie *interprétée* comme la conséquence d'une attaque sorcière, et une mort, une agression ou

territoire où l'expression même d'observation *participante* pose, par son deuxième terme, problème, je voudrais proposer quelques considérations sur la réalité judiciaire (et pas seulement discursive ou linguistique) de la sorcellerie.

Face aux “concepts vides”, des lois bien réelles. La sorcellerie dans les codes pénaux africains

Les remarques de Boyer sur les “mana terms”, dont l'*evur* – mot fang traduit comme “sorcellerie” – ouvrent une perspective originale fondée sur la prise en compte des situations discursives concrètes où ces termes apparaissent, sont acquis par les *nganga*, puis interprétés. Selon Boyer, ce ne sont pas des “noms communs”, dans la mesure où ils ne se réfèrent pas à des “objets concrets” (*concrete things*) mais à des “objets intentionnels” (*intentional objects*) ; de surcroît, ils ne sont pas compréhensibles indépendamment du laborieux processus d'apprentissage individuel (Boyer 1986 : 51–59) et des expériences qui les conditionnent.

Favret-Saada souligne aussi la nature discursive de la sorcellerie au Bocage, qui se résume dans l'acte de prononcer des mots lors d'une “crise”. La force des mots, leur efficacité, *est* la réalité de la sorcellerie, conclusion reprise aussi plus récemment par West (2007 : 56 s.).

En Afrique ces conclusions exigent une annotation supplémentaire : l'angoisse sorcellaire ne se nourrit pas seulement de “mots” et de “sorts”, de maladies étranges ou de mésaventures connectées *a posteriori* à ces mots, mais aussi de menaces directes, de haines et de violences matérielles, faites sur des corps vivants ou sur des cadavres. Autrement dit, l'analyse linguistique ne dit pas tout sur ce qui arrive aux tombes outragées lors de certains rituels, aux soi-disant victimes de sorcellerie, ou à l'inverse, aux accusés de sorcellerie, qu'ils aient été condamnés par la justice, ou agressés et tués en raison de leur culpabilité supposée.

J'aimerais notamment évoquer ici les codes pénaux et les lois portant sur le délit de sorcellerie en vigueur dans mes terrains de recherche (le Cameroun et le Mali), pour y trouver d'autres traces d'une violence et d'une angoisse qui n'est pas seulement de l'ordre du discours. Il ne s'agit ni d'une enquête historique sur l'évolution des lois, des termes adoptés ou de l'héritage colonial, ni d'une analyse des

changements dont ces articles sont parsemés. Plus simplement je me borne ici à considérer un territoire où la sorcellerie trouve sa pleine *reconnaissance*, reconnaissance dont elle semble tirer une réalité implacable, comme le rappellent les personnes interviewées par Daniel Bocado dans son film documentaire “World of Witchcraft”. Au fond, l'anthropologie ne peut pas échapper à ce dialogue avec les mots utilisés par la loi.

Même si dans son cas il s'agissait de loi “coutumière”, un des premiers travaux sur la sorcellerie, celui de Stevenson sur les *Zuñi* du Nouveau-Mexique (1904), repris par Lévi-Strauss dans son célèbre article “Le sorcier et sa magie” (1949), mettait aussi en scène le rapport entre l'anthropologue et les conséquences de la condamnation à mort d'un jeune sorcier présumé : des conséquences que Matilda Coxe Stevenson prit la responsabilité de contre-carrier en menaçant d'appeler l'armée des États Unis (Stevenson 1904 : 406).⁶

Dans notre cas il ne s'agit pas de loi coutumière mais de codes du droit moderne, ce qui par certains aspects rend encore plus denses cette enquête et ce dialogue.

Le paragraphe VI “De la sorcellerie – De la magie – Du charlatanisme” de l'article 281 du Code Pénal du Mali⁷ prévoit que “Quiconque se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme, susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à leur propriété, sera puni de six mois à deux ans d'emprisonnement sans préjudice, le cas échéant, des peines de l'escroquerie”. Ici, aucun embarras concernant la nature des preuves ou le lien de causalité : dans le langage sec d'un code pénal, tout se passe comme si les pratiques de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme, peu importe leurs différences, peuvent causer des problèmes indiscutables aux personnes ou à leurs biens, et ceux qui en sont responsables doivent donc être punis.

D'où une première observation : si un code pénal parle de “pratiques de sorcellerie” et d’“atteinte aux personnes”, s'il prévoit des peines précises comme pour n'importe quel autre comportement dont la responsabilité dans la production de dommages est

l'expulsion du village de quelqu'un accusé d'être sorcier, les deux cas relevant toujours d'une réalité qui demande à être prise en compte. Voir aussi Cefai et Amiraux (2002) et, pour le concept de “violences ordinaires”, Janin (2003).

6 De cet exemple d'observation bien plus que *participante* dans l'histoire de notre discipline, Lévi-Strauss ne fait pas mention. Stevenson précise que tant qu'elle avait vécu parmi les Indiens, la menace de faire intervenir l'armée n'avait jamais été mise en œuvre, mais qu'après son départ (1896), plusieurs Indiens, ainsi que le chef du village, avaient été arrêtés et emprisonnés à Albuquerque pour avoir mis à mort par pendaison une femme accusée d'être sorcière (1904 : 406).

7 Code pénal. Loi n° 01-079 du 20 août 2001. *Journal officiel de la République du Mali* 43 (01.02.2002) : 48.

donnée pour acquise, n'est-ce pas que la sorcellerie *existe* vraiment, qu'elle a une réelle *efficacité* ? Sa réalité ontologique semble ici comme produite *ex lege*, attestée par un code pénal. La croyance dans la sorcellerie n'est plus du côté de l'opinion publique ou d'une paysannerie superstitieuse, de l'imaginaire ou de l'ordre du discours, mais bien codifiée dans les mots de l'État moderne.

Une comparaison même rapide entre les différentes législations africaines (objet d'un travail en cours) nous permet de mieux saisir ces problématiques. Par exemple, selon l'article 251 du Code pénal camerounais, "[e]st puni d'un emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende de 5.000 à 100.000 francs celui qui se livre à des pratiques de sorcellerie, magie ou divination susceptibles de troubler l'ordre ou la tranquillité publics ou de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui même sous forme de rétribution".⁸ Ici, il n'est plus question de "charlatanisme" mais plutôt de "divination", pratique dont l'histoire fut marquée, surtout dans l'ouest du pays, par des tensions multiples avec le pouvoir politique.⁹ Par contre, dans le code pénal ougandais, le choix du terme "empoisonnement" au lieu de "sorcellerie" dès l'époque coloniale, témoigne de la primauté d'une *raison pratique*, les accusations d'empoisonnement étant plus faciles à prouver que celles de sorcellerie (Behrend 1997).

Le code pénal camerounais prévoit en outre une aggravation de la peine et, respectivement, la peine d'"emprisonnement à vie" (art. 278 et 279) si des blessures ou un décès résultent de violences survenues au cours d'"une pratique de sorcellerie, magie ou divination". Par cette peine, le législateur camerounais oppose aux délits ou crimes non prémédités ceux qui interviennent dans le cadre de la sorcellerie, distinguant par là-même la faute générique (avec ses conséquences involontaires) et le crime de sorcellerie, et apparentant ce dernier à un délit frauduleux avec circonstances aggravantes (intentionnalité et préméditation). La loi confère ainsi une réalité objective à la sorcellerie (Stewart and Strathern 2004), en traduisant en termes juridiques

la responsabilité (Favret-Saada aurait pu dire : le "désir") du sorcier.

Un article du code pénal du Mali (art. 204, section II) concerne quant à lui la violation des tombes et le trafic d'ossements et d'organes humains, pratique à l'origine d'une forte angoisse sociale, au point que les familles veillent plusieurs jours les défunts récemment enterrés pour décourager les sorciers et empêcher la profanation des cadavres (Beneduce 2012). Le code pénal du Cameroun (art. 274) éprouve quant à lui le besoin de distinguer les profanateurs de cadavres agissant en vue de pratiques magiques de ceux qui le font "dans l'intérêt de la science, ... conformément aux règlements en vigueur" – distinction compréhensible si l'on se souvient que les autopsies "traditionnelles" sont encore pratiquées dans l'ouest du pays (Pinghane Yonta 2010).

Loin d'être confiné au domaine des croyances et de l'inquiétude sociale, l'imaginaire de la sorcellerie pénètre ainsi de plus en plus souvent dans les salles d'audience des tribunaux – d'où la nécessité, pour les anthropologues, de l'étudier cette fois en regard de la violence des codes et des institutions ainsi que de ce que les juges pensent et font des accusations de sorcellerie (Fisiy and Geschiere 1990 ; Rosny 2005). Mais quelle est la place du chercheur pris dans l'oscillation d'une étude des croyances et une loi qui reconnaît, à ces mêmes croyances, à ces mêmes imaginaires, le pouvoir de nuire et de déclencher une violence réelle au sein des familles et de la société ? Autour de quel secret tourne cette violence insaisissable et mise en forme par des soupçons, des rancunes indicibles, des silences infranchissables (voir aussi, sur ethnographie et soupçon, Moore 2009) ? Finalement, quelle est la signification de la dimension évoquée par Favret-Saada (1990) "être pris", être "affectés" comme condition d'une ethnographie de la sorcellerie ? Tout en respectant la nécessité de toujours situer les discours sur la sorcellerie à l'intérieur d'un cadre historique et social précis, et l'obligation de ne pas classer sous la même étiquette des "faits divers", je rappelle d'ores et déjà que l'analyse anthropologique sur le terrain se trouve confrontée justement à cette fluidité temporelle des imaginaires et, encore plus, à une fluidité sémantique qui défie tout volonté classificatoire. Que le prélèvement du sang de la victime au cours d'un homicide (ce qu'on définit souvent comme "crime rituel", et que tout le monde affirme être plus fréquent avant les élections) soit mis sur le même plan que l'empoisonnement (terme qui traduit dans les langues dogon la notion de sorcellerie) ou du vol d'ossements humains dans les cimetières, défie sans doute notre esprit taxinomique, mais au

8 Code Penal. N° 67/LF/1 12 juin 1967. Livre Premier : La Loi Pénale. *Journal Officiel de la République du Cameroun*, Chapitre II, Des atteintes à la paix publique.

9 Voir à ce propos, Rosny (1981) et Zeitlyn (1993). Pour la notion de fétiche, on ne saurait proposer ici une bibliographie, compte tenu de la quantité de travaux concernant ce thème. Je me borne à citer la trilogie de Pietz (1985, 1987, 1988), l'article de Jędrej (1976) concernant la notion de fétiche et de sociétés secrètes parmi les Mendés (Sierra Leone), et le travail que de Surgy (1995) a consacré à la définition et à la classification des fétiches en Afrique noire.

fond dit bien la violence sociale, la profondeur des jalousies et la crise morale qui font la matière et la psychologie de l'univers sorcellaire.

Le spectre de la sorcellerie sur le haut plateau dogon, ou “du silence de l’ethnographie”

Bien qu’omniprésents dans toute la littérature sur les Dogons, les discours sur la sorcellerie et les différentes formes de violence rituelle (sacrifices humains etc.) n’ont pourtant jamais pris l’importance qu’ils ont pour les autres aires géographiques. Tout se passe comme si la société dogon était plus ou moins épargnée par ce type de menace (comme si on avait écrit une autre “romance” en milieu dogon ; Coffey 1999). Or, eu égard à l’ampleur de la production ethnographique sur les Dogons, ce constat est d’autant plus frappant et constitue une véritable énigme.

Pourtant, une lecture attentive des textes montre que malgré ce relatif silence, le thème de la sorcellerie y revient sans cesse, trahissant du même coup des zones de malaise et de conflit au sein de cette société (Michel-Jones 1978).

Dans l’une des pages les plus célèbres de son journal intime “L’Afrique fantôme”, publié pour la première fois en 1934, Michel Leiris rapporte la description, faite par un enfant, de sacrifices humains selon un rite (*pégou*) consistant à enfoncer un clou dans le crâne de la victime, enterrée vivante en position verticale. Un peu plus loin, après l’une de ces phrases choc qui ont fait la célébrité du texte,¹⁰ on apprend que l’un de ses informateurs avait refusé d’aller en un lieu où se trouvaient des sorciers à cause de sa possession d’amulettes anti-sorciers (1981 : 121–129). “Antres de sorciers” et “sacrifices humains” sont très souvent mentionnés dans le texte, autant de thèmes sur lesquels Leiris reviendra dans son non moins célèbre ouvrage sur la langue secrète des Sigui. Il y rappelle notamment la fonction judiciaire de la Société Awa, ou société des masques, cette institution initiatique purement masculine “qui punit (ou punissait) de mort certains crimes de sorcellerie” (1948 : 80). Un autre passage insiste sur la nécessité, après un enterrement, de surveiller le cimetière cinq jours durant (soit la durée d’une semaine dogon), “afin que le mort soit protégé

contre les entreprises des sorciers qui pourraient venir violer la sépulture et tirer du cadavre des matériaux propices à leurs maléfices” (1948 : 212 s.). Impératif toujours observé aujourd’hui, avons-nous dit, y compris dans les cimetières catholiques.

Dans les mêmes années, Labouret (1941 : 193 s.) rapporte quant à lui un certain nombre de “faits” étranges ayant eu lieu dans le Cercle de Bandiagara, essentiellement des découvertes d’ossements humains d’origine obscure, des enlèvements d’enfants, des mises à mort sacrificielles d’une femme et d’un enfant. “Les sacrifices humains ont certainement été pratiqués de façon régulière parmi toutes les populations du Soudan occidental ; ils se produisent encore aujourd’hui dans certaines circonstances exceptionnelles, malgré la surveillance exercée par les autorités administratives, comme le montrent quelques faits relevés par nous au cours d’une enquête chez les Dogon du cercle de Bandiagara (Soudan Français)”.

Ces faits, pourtant fort différents les uns des autres, l’auteur n’hésite pas à les regrouper sous une étiquette commune (celle de “sacrifices humains”). En ressort l’image d’une société qui met en œuvre diverses formes de violence rituelle, parfois dans le cadre d’une activité religieuse (comme dans le cas des sacrifices humains offerts aux dieux du village de Sokolo) tout en manifestant un silence complice face à ces drames – ce qui, soit dit en passant car cela nous mènerait trop loin, fait également apparaître la complexité des rapports avec l’administration coloniale.

Dans “Masques dogons”, Griaule (1938 : 552–556) indique que la particularité du masque du guérisseur est d’être surmonté, à son extrémité supérieure, d’une petite figurine “représentant le sorcier mythique”. Cette proximité entre les rôles de sorcier et de guérisseur¹¹ n’a rien de surprenant. Griaule identifie ces figures à plusieurs reprises, afin d’entériner irrécusablement leur parenté. Depuis, d’autres travaux sont revenus sur cette proximité structurelle entre des pratiques et des savoirs qu’on a en vain tenté de séparer. Car ce sont bien des “remèdes” que le “sorcier” offre aux malades, comme le rappelle un mythe (Paulme 1988 : 280 s.).¹²

L’ambivalence de la figure du guérisseur est également au centre d’un article célèbre sur le mythe de l’homme-hyène (Calame-Griaule et Ligiers 1961) : les auteurs y approfondissent la question des pouvoirs de métamorphose animale – l’un des princi-

10 “Par ailleurs, je souhaiterais être un missionnaire catholique appliquant les principes du plus pur syncrétisme, enseignant que Jésus-Christ est l’inventeur du rite *pégou*, la Sainte Vierge la mère du masque” (Leiris 1981 : 128). Sur Leiris et son écriture, voir Coge (1999).

11 Sur la sorcellerie comme “côté sombre et maléfique” de la médecine, voir Calame-Griaule (1965 : 159) et Calame-Griaule et Ligiers (1961 : 117).

12 Sur le chasseur comme figure de passage entre le village et la brousse, voir aussi Bouju (1984 : 30).

paux piliers de l'imaginaire sorcellaire –, de l'art de la cure et de l'ambiguïté de certaines créatures plus ou moins en marge des règles sociales, en les reliant à la lumière des personnages de la littérature orale dogon. Or on constate que la trame de nombreux mythes, cérémonies rituelles et récits repose très régulièrement sur la présence massive de sorciers et de sacrifices humains, lesquels semblent donc cerner de toutes parts la société dogon. C'est en tout cas ce qu'attestent, bien plus qu'on ne le dit, sa mémoire mythique et le bruissement de la vie quotidienne, alors même que prévaut l'image d'une société où les dissensions sont rares, où la violence sorcellaire reste marginale, et où le mal, sauf exception, se voit confiné dans un réseau d'interdits et de savoirs recouvrant savamment les rapports sociaux. Mais contrairement à d'autres sociétés, la violence, loin d'être décrite par les ethnographes comme une menace sérieuse, y apparaîtrait comme irréaliste, ou exceptionnelle. Car, ajoute Calame-Griaule, s'il est souvent question, dans les discours quotidiens, de "sorciers que l'on craint de rencontrer la nuit", l'impression dominante est qu'il s'agit d'un phénomène "peu développé chez les Dogon et que ces personnages étaient plus imaginaires que réels" (1965 : 300). Un silence comparable concerne une autre forme de violence, la violence sexuelle ; celle-ci n'interviendrait qu'exceptionnellement, et uniquement dans un cadre rituel, lié à la figure de *yapilu*, la "femme blanche".¹³

Il faut attendre la fin des années quatre-vingt, et les travaux de Paulme (1988), puis de Van Beek (1991) et Jolly (1994, 1998), pour que le sujet de la sorcellerie soit traité en détail.

Jolly en analyse le rapport avec le rôle de certaines confréries (celles des *ara-môjnu-nā*, les bouffons rituels), plus particulièrement avec celles dont les cultes de possession soignent les victimes de sorcellerie (*juru*, et *ina*, selon le "sexe" de leur fétiche, le village d'origine et, surtout, les manifestations de la crise). Il s'agit d'un culte apparu au début des années 1950, et qui, malgré une diffusion très vaste en l'espace de deux ou trois ans, a disparu rapidement :

Très schématiquement, l'individu possédé par les *juru* délivre un message pour dénoncer les sorciers, les maléfiques ou plus généralement tout fauteur de désordre. Les autres membres de la société peuvent alors intervenir, mais c'est

très souvent le *juru* lui-même qui agit, en agressant et en tuant le coupable au terme d'une chasse aérienne, nocturne et invisible. En revanche, dans le cas du *ina*, le possédé ne prête pas sa voix mais son corps à la puissance qui l'investit : il frappe aveuglément autour de lui et court dans tous les sens pour découvrir et détruire les objets maléfiques cachés par les sorciers (Jolly 1994 : 6 s.).

Ce qui est frappant ici, c'est la punition sévère infligée à quiconque est accusé de sorcellerie, mais aussi d'autres délits tels que ceux "d'indiscrétion, de trahison, de désobéissance" (Paulme 1988 : 253). Et l'exemple cité par Paulme, la mort d'un enfant dont la cause est attribuée à la sorcellerie de sa mère, n'en est pas moins éloquent.¹⁴

Jolly rend quant à lui parfaitement compte de la complexité des origines extrinsèques de la chasse aux sorciers et de son caractère historique, dont les finalités multiples sont, entre autres, d'éliminer toute forme de transgression et de contrer l'affaiblissement des institutions telles que l'autorité traditionnelle (*ogo*) ou la société des masques (*awa*). Mais cette furie meurtrière obéissait également à d'autres dynamiques et révélait d'autres lignes de conflit (en particulier des conflits de générations, entre les jeunes et les anciens) : "Même sous leur aspect de sociétés structurées, garantes de l'ordre établi, le *juru* et le *ina* attireraient essentiellement des jeunes ; et les sorciers dénoncés par les possédés étaient pre[s]que exclusivement des hommes ou des femmes d'âge mûr, de la génération supérieure" (Jolly 1994 : 11).

Si ce rapide passage en revue a permis de mettre en lumière la question de la violence rituelle et de la sorcellerie dogon, l'aspect méthodologiquement plus complexe – en tout cas dans mon expérience, au cours de mes recherches à Bandiagara et dans d'autres villages du haut plateau (Ondogou, Ningari, etc.) – c'est de comprendre pourquoi cette violence demeure relativement invisible, pourquoi souvenirs et angoisses se heurtent à un silence qui contribue par là même à en reproduire la nature spectrale, au sens que Derrida a donné à cette expression (1993). D'où l'objet de mes remarques finales : quel est le sens de cette opacité ? Les spécialistes du monde

¹³ Ce terme désigne une femme morte au cours de sa grossesse ou de son accouchement, qu'on recouvre pour cette raison d'un linceul blanc, et non bleu, comme c'est l'usage. L'époux de la défunte doit alors violenter une autre femme, de préférence peul, afin de se libérer de sa semence néfaste (Beneduce 1995).

¹⁴ "Sans plus tarder, sans entendre l'accusée ni lui faire connaître la charge qui l'écrase, le tribunal tient séance et, à l'unanimité, condamne la femme à mort Un exécuteur est désigné aussitôt. Ayant revêtu un insigne des masques ..., il attend à la porte de sa maison la condamnée, qui ignore l'arrêt qui la frappe, et l'égorge lorsqu'elle sort. Le corps, abandonné sur place, reste exposé, redoutable exemple de la justice des masques" (Paulme 1988 : 254). Voir aussi la collection récemment publiée des cahiers de la mission Dakar-Djibouti (Griaule et al. 2015).

dogon ont eu dans le passé sans doute un rôle dans la reproduction de cette opacité. Dévorés par la honte de leur filiation académique (ils sont considérés d'une manière ou d'une autre comme les descendants de l'école de Griaule, ce qui a signifié pour beaucoup d'entre eux une véritable blessure épistémologique à refouler), ils se sont concentrés – sauf quelques exceptions – sur des questions méthodologiques ou d'archives (la construction virtuelle d'une entité “dogon”, la circulation de certains imaginaires concernant les masques ou le mythe de la création, l'utilisation du *brand* dogon parmi les intellectuels noirs et les Africains de la diaspora, etc.). Ces travaux, tout à fait décisifs pour comprendre ce qu'est la réalité des “cultures” et leur “branchement” dans le marché global où circulent leurs symboles et leurs produits (Jolly 2014), ont bien mis en évidence les erreurs d'une certaine anthropologie, ainsi que les manipulations et les appropriations stratégiques de l'*identité dogon*, mais ils ont parfois oublié d'autres Dogon et d'autres silences, en se contentant d'une ethnographie dont le but était essentiellement de démasquer Griaule et ses complices.

Les Dogon qui n'ont pas trouvé leur place dans les circuits internationaux ou dans les réseaux internet, les vaincus de cette nouvelle emprise post-ethnologique et ceux qui sont aujourd'hui aux prises avec les problèmes ordinaires de la pauvreté ou avec la crise du tourisme provoquée par la guerre dans le nord du pays, ou encore les paysans qui luttent contre la diminution des terres cultivables pour cause de désertification, ont été comme oubliés par cette ethnographie essentiellement textuelle. Les accusations que les quartiers de Ogol-Djonu (Ogol du bas) et Ogol-Na (Ogol du haut) se sont lancées réciproquement au cours de ces dernières années à cause des pluies insuffisantes, et tout ce qui peut s'en suivre, constituent une image exemplaire de l'incertitude à laquelle je pense et à la violence dont il est ici question. Mais ces thèmes sont laissés souvent dans l'ombre, comme si toute enquête de terrain risquait de renouveler encore une fois la “faute griaulienne”. Ainsi, si les masques, Sirius et le “nyama” semblaient auparavant dire la totalité du monde dogon, aujourd'hui on en parle seulement pour adresser des reproches à la fable griaulienne et aux “malentendus productifs” qu'elle a engendrés, en oubliant d'enquêter sur les conséquences de la guerre, les intérêts des pays étrangers dans l'affaire, ou la participation des Dogon (d'un côté et de l'autre ...) à cette même guerre. Il s'agit là par contre d'un territoire qui attend d'être exploré : qu'il s'agisse du Peul qui veut islamiser, ou du colonisateur, de l'entrepreneur, du tourisme ou

du coopérant, il faudra se poser la question – un jour ou l'autre – des nouvelles formes de subjectivité, des mensonges et des miroitements qui ne cessent d'être produits lors de ces rencontres (hier, face à Griaule, aujourd'hui, face aux post-griauliens). Jeux de masques et de démasquements infinis, l'ethnographie ne peut que suivre les cheminements infinis de la rencontre et de ses échecs partiels. Une société obligée de se reconnaître désormais à partir de son “patrimoine culturel-matériel et immatériel”, ne peut néanmoins oublier ses contradictions, ses conflits, coûte que coûte.¹⁵

Secret, pouvoir et complicité ethnographique

Quand la parole, c'est la guerre totale, il faut bien se résoudre à pratiquer une autre ethnographie (Favret-Saada 1977 : 30).

Il y a quelques années, Van Beek s'est attaqué au fondement même de certains concepts de l'ethnographie dogon, dont lui-même dit n'avoir trouvé aucune trace bien qu'il ait mené ses recherches dans les mêmes zones que Griaule et Dieterlen – c'est le cas par exemple de la notion de *njama*, force vitale.¹⁶ Mais c'est surtout l'absence de référence explicite à la notion de sorcellerie qui attire ses critiques et qui nous intéresse plus particulièrement :¹⁷ “The general value of overt harmony prevents manifestations of this kind from erupting publicly, as any

15 Voilà resurgir alors à l'arrière-plan de ces malentendus l'histoire de l'intellectuel et écrivain dogon Yambo Ouologuem : à considérer comme une allégorie parfaite du destin réservé à qui ose révéler certains secrets et certaines complicités (Wise 1998).

16 J'ai par contre bien trouvé dans ma recherche des références à ce mot, qui est d'ailleurs un mot bamanan et non dogon. En langue djamsay (une des langues dogon), on dit *yanma* ou *yama*. Il s'agit d'une force différente de la force physique, nommée quant à elle *panya* en djamsay et *sembe* en tommo so. Dans cette dernière langue dogon, le sens du mot *yanma*, une force présente aussi dans les plantes, les poisons, les animaux, les corps des cadavres, est rendu par l'expression “quelque chose qui est mélangé”, *leguidou*.

17 Par ailleurs, dénoncer l'“absence of any reference to the witchcraft in the writings of Griaule and Dieterlen” (Van Beek 1991 : 145 ; note 9 ; italiques de l'auteur) est un faux procès, en partie contredit par les travaux évoqués plus haut. Griaule mentionne en effet à plusieurs reprises la figure du sorcier dans les mythes et la vie sociale, et Dieterlen y fait explicitement référence à propos d'un type d'autel (*ommolo*) utilisé pour demander de l'aide contre les sorciers ou esprits néfastes (Dieterlen 1941 : 175, note 4). Ce qui fait défaut dans l'école de Griaule, c'est plutôt d'avoir donné un rôle précis à cet imaginaire et à ces discours dans la vie quotidienne, dont le caractère harmonieux est présenté comme le trait structurel de cette société.

accusation shames both parties and an unfounded one results in serious loss of face Nevertheless, both altars and specially made objects may be used for anti-social private rituals, and witchcraft, in its specific Dogon definition as the use of real or supernatural ‘poison,’^[18] is a considerable counterpoint in Dogon culture” (1991 : 145).

C’est là une remarque essentielle, et Van Beek a raison de mettre au premier plan l’idée d’harmonie sociale, valeur effectivement propre à la société dogon, et non simple projection des anthropologues. Cette valeur se reconnaît dans ce qu’on peut appeler une véritable liturgie de l’euphémisme : en situation de communication sociale, tout contenu potentiellement offensif est revêtu de métaphores élégantes, et les modalités d’énonciation elles-mêmes visent à prévenir le conflit, l’insulte, le grief. L’euphémisme (“parole qui est dans le nid”, “nom qui cache”) protège, car évoquer un objet, un animal, un sorcier équivaut à le montrer, à lui donner sa réalité par la simple prononciation de son nom (Calame-Griaule 1965 : 360–364). La défense de l’harmonie sociale exige le respect de certaines règles, au premier rang desquelles le secret.¹⁹ L’idéo-logique (Augé) de l’harmonie ne saurait dès lors tolérer que des informations sur des faits moralement répréhensibles, sinon des accusations infondées circuleraient librement :

[T]he secrets of Dogon society are not at all of the initiatory kind. The knowledge defined by the Dogon as secret is, in fact, of the “skeleton in the cupboard” variety.

18 Le terme *dugo*, “poison”, désigne la sorcellerie et celui de *dugone* signifie “sorcier”. Les termes peuvent varier d’une aire linguistique à l’autre : “sorcière” se dit différemment dans l’aire linguistique Nyambeej, de Ficko et dans la région Ambaleenge, à Kema, où l’on utilise respectivement *kolomijga* et *kolomuŋga* (Bench and Douyon 2005). Dans son “Dictionnaire Dogon”, Calame-Griaule traduit le terme *dúgo* par “empoisonner, ensorceler” et *dudúgune* par “sorcière” (1968 : 78). Voir également Bouju (1991) pour un commentaire du travail de Van Beek dont l’esprit est très proche de ces considérations.

19 Sur cet aspect de la question, voir Tait (1950). Calame-Griaule fait une remarque précieuse à ce propos : “L’emploi d’un langage secret ou conventionnel apparaît donc dans la société dogon comme un moyen de renforcer les liens de solidarité à l’intérieur d’un groupe restreint, et de *manifestation agressive à l’égard de ceux qui n’en font pas partie*, en les tenant ostensiblement à l’écart” (1965 : 395). On pourrait en tirer la conclusion que même l’ethnographie de Calame-Griaule a pu tomber victime de ces secrets, laissant de côté ce qui n’était qu’un recueil fragmentaire ou incompréhensible, et donnant au contraire une image de cohérence, ce qui a été remarqué à propos de “Dieu d’eau” par Doquet (1999 : 90.s.) et souligné par Van Beek (2004 : 59). Sur le langage comme manière de garder ses distances par rapport aux autres, et comme secret, voir l’étude de Hantgan sur les Bangime de Bounou (2013).

The best-guarded secrets in Dogon society pertain to facts that shame them as members of their families or lineages, such as divisive past quarrels, or to the mechanisms and trappings of witchcraft and sorcery. Shame (*dogo*) being a crucial concept (neglected by Griaule), the less wholesome aspects of Dogon culture are continually swept under the carpet in dealings with foreigners. Even among themselves the Dogon hardly talk about past quarrels or present suspicions of witchcraft. It would be shameful both for them and for any audience to talk about undesirable things As the paramount vice in Dogon culture is false accusation, causing undeserved loss of face for the wrongfully accused, people are very careful with spoken words (Van Beek 1991 : 150).

Ce que montre ce souci d’éviter toute allusion à des accusations qui pourraient se révéler fausses ou à des faits qui pourraient perturber les rapports sociaux, c’est aussi que la réserve, l’euphémisme, la menace de la honte, le refus d’évoquer certains aspects de la vie familiale devant un étranger peuvent presque imperceptiblement glisser vers l’omertà, et contribuer à manipuler ou dissimuler des données que l’ethnographe, prêt à déployer toutes les stratégies de “séduction” possibles (Naepels 1998), prétend quant à lui porter au jour. (Ibrahima Kassambara, jeune chercheur et interprète du Centre Régional de Médecine Traditionnelle de Bandiagara malheureusement décédé, m’avait révélé un jour que les recettes données par les guérisseurs au sujet du traitement de la folie à un chercheur étaient à demi fausses pour masquer le nom des plantes réellement utilisées. Ce que Ibrahima prit le soin de dire seulement après la publication de son livre.) Et pour peu que ces données concernent des pratiques comme la sorcellerie ou d’autres formes de violence, l’ethnographe peut rapidement devenir le complice inconscient de ce silence et participer ainsi à la perpétuation de l’image harmonieuse de la société qu’il observe et où il vit, en passant à côté de tout ce qu’impliquent également les valeurs de réserve ou de discrétion, dont on pourrait penser qu’elles ne concourent qu’à un certain ethos de l’équilibre et du consensus. Sans doute est-ce là que s’écrit l’un des chapitres les plus complexes de l’ethnographie de la sorcellerie : lorsque les difficultés de la recherche proviennent moins des obstacles de nature linguistique ou cognitive que de la question du secret.

J’ai été confronté à ce problème lors d’un épisode très singulier de ma vie de chercheur. Comme j’avais beaucoup travaillé sur les représentations de la maladie et les modèles traditionnels de cure (Beneduce, Salamanta et Fiore 1990 ; Beneduce 1996, 1997, 2004), j’avais fini par me concentrer, presque sans m’en apercevoir, sur les seules *forces réparatrices* à l’œuvre dans la société dogon, sur les savoirs

de recomposition familiale et sociale, au détriment de ce qu'on peut appeler les *techniques de destruction, de soupçon et de mort* (dont, précisément, la sorcellerie). Tout a changé radicalement quand ma situation a évolué : après avoir opéré dans un groupe de chercheurs travaillant sur la médecine traditionnelle dogon, j'ai pris mon indépendance, quitte à me retrouver parfois en conflit avec quelques membres de l'équipe. Après quelques années de pause, j'ai finalement décidé de reprendre mes recherches, ce qui a sans doute contribué à faire naître de nouvelles tensions avec certains collègues.²⁰ Une atmosphère de malaise et d'hostilité accompagnait désormais mon travail, et celle-ci redoubla de manière plus évidente encore lorsque je décidai d'acheter une maison qui – je le découvris tout de suite après – se trouvait être au centre d'un véritable imbroglio d'intérêts et d'appétits personnels (ce qui me permit de prendre conscience d'autres rivalités). Ainsi, la décision prise par la propriétaire de la vendre à moi et à personne d'autre fut ponctuée par des événements bien étranges : on retrouva dans le jardin de la maison un coq vivant suspendu à un arbre, ainsi que le corps d'un rongeur mort, la bouche ligotée par une corde, déposé à l'entrée de la maison. Selon M. S. et M. Y., guérisseurs, originaires respectivement de Koro et de Ningari (le premier chrétien et président de l'association locale des tradipraticiens, le deuxième musulman), l'image du coq pendu vivant constitue une menace très claire dans le langage sorcellaire : l'objectif était d'effrayer et d'éloigner. Quant au deuxième animal, le rongeur tué la bouche muselée, sa signification renvoie à une symbolique plus complexe : le rongeur dont il est ici question, *goudou-goudou*,²¹ est considéré comme capable de survivre pendant des jours même s'il est piégé dans un trou, en imbibant la terre de salive et en l'avalant pour satisfaire sa faim. Le museler et le tuer visent à ôter toute possibilité de survie à un animal considéré comme très obstiné et résistant : mais à la différence de la logique sacrificielle, ici la mort de l'animal ne prend pas sur elle la mort de l'homme, elle l'anticipe seulement. Un épisode de maladie convainquit définitivement la propriétaire qu'elle devait se défaire de cette maison et accélérer la transaction. Cet achat me plongea de fait dans un véritable conflit, notamment avec ceux qui pensaient précisément pouvoir acquérir ou occuper cette maison après que sa propriétaire l'aurait abandonnée.

20 Rares sont les réflexions de ce type sur la pratique de la recherche et les rapports au sein de l'équipe. Pourtant, faute de cet effort réflexif, tout travail sur la sorcellerie et ses effets sur les rapports interpersonnels reste superficiel.

21 Ce rongeur tire son nom du redoublement du mot *goudou*, "eau", considérée comme très dure, pour souligner sa force.

Or c'est précisément cette nouvelle position qui m'a "ouvert les yeux" sur toute une série d'éléments auxquels je n'avais jusque-là jamais prêté attention. Non seulement certains événements prirent un tour particulièrement sordide et culminèrent dans ce qui était manifestement une menace, mieux, une tentative d'"intimidation" pure et simple, mais des tensions de plus en plus évidentes se firent jour avec un ancien guérisseur, avec qui j'avais longtemps collaboré et que je tenais pour l'une des voix les plus authentiques du savoir traditionnel, mais dont j'avais de toute évidence ignoré d'autres facettes. Une menace concernant ma décision d'acheter la maison ("Cette terre t'appartient, mais tu ne pourras jamais l'emporter avec toi") avait brutalement trahi le rêve longtemps caressé de prendre possession de ce minuscule lopin de terre. Pourtant, ce n'est qu'après sa mort que d'autres énigmes apparurent.

Les deux fils du guérisseur, ayant appris ma décision, s'étaient installés à côté de la maison, surveillant mes mouvements, me toisant toujours avec hostilité et occupant de fait le jardin. Refusant tout compromis, ils prétendaient s'installer dans ce que naïvement j'avais pensé acheter de manière légitime, à savoir par un acte administratif enregistré au cadastre, un acte faisant référence à la rationalité de la loi moderne, mais qui ne tenait évidemment pas compte d'autres contraintes. Bref, je fus obligé d'avoir recours à la "justice", en gagnant sans problème mon procès mais en restant aux prises avec d'autres controverses et rumeurs.

Gravement malade, le vieux guérisseur avait été presque complètement oublié par sa famille, ce que, pour ma part, je ne m'expliquais pas. A son décès, l'indifférence de sa femme et de sa fille avait pris une forme inhabituelle, ajoutant par là même au mystère. Mais surtout, de sinistres rumeurs sur son comportement et sur des objets cachés chez lui commencèrent à circuler peu après sa mort. Quand on découvrit, dans les murs de sa maison décrépite et dans le jardin adjacent, des récipients de toutes sortes et pas mal d'ossements, ces rumeurs prirent pour moi une toute autre épaisseur, d'autant plus qu'on m'insinua, comme d'habitude de façon détournée, de ne parler à personne de ces découvertes. Mais au fur et à mesure que mon projet de recherche se poursuivait, étayé de surcroît par l'achat de la maison, d'autres mots commençaient à circuler, m'obligeant à prendre conscience d'un négatif que jusqu'alors j'avais refoulé.

Le plus jeune fils du vieux guérisseur eut un petit accident qui l'obligea à interrompre son travail pendant des mois et à rester loin du village. Quelques temps plus tard, on me communiquait que l'aîné était tombé malade : ses conditions s'aggravèrent et

il mourut juste six mois après la mort de son père. La famille de mes “ennemis” avait connu pas mal de problèmes. Le maçon qui travaillait à ce moment-là chez moi ne put s’empêcher de m’accueillir un jour en me disant “tu es un sorcier !”, une phrase dont je n’arrivais à prendre toute la mesure que quelque temps plus tard, quand un message sur mon portable, écrit par une femme qui travaillait avec moi comme interprète, me disait de manière laconique et comme toujours masquée : “Aujourd’hui il s’est passé quelque chose d’étrange. Le troupeau qui passe d’habitude devant la maison n’est pas arrivé ... On verra ...” (D., Bandiagara 2008).

La mort du guérisseur et celle de l’un de ses fils avaient été interprétées par certains comme le signe évident qu’il avait rencontré quelqu’un de “plus puissant que lui” sur son chemin. Et les questions de la terre, à peine évoquées parmi les images de maladie et de mort, étaient là pour me rappeler de quoi peuvent se nourrir les imaginaires sorcellaires.

Quelques mois avaient suffi pour que se révèle à moi tout un horizon d’inquiétudes, de soupçons et de violences dont je n’avais jamais eu la moindre idée toutes ces années. Ma décision d’acheter une maison avait fait ressurgir d’un coup les problèmes relatifs à la question de la propriété foncière. En vertu du droit et de la législation modernes, la terre finit bien souvent aux mains de ceux qui en ont les moyens financiers, au détriment de ceux qui s’estiment en droit de se l’approprier sur la base d’autres principes et de règles non écrites, mais qui n’ont pas les moyens de l’acheter. Les affrontements entre les familles Yalcouye et les familles Kansaye, qui ont fait plusieurs blessés et un mort à Ningari, non loin de Bandiagara, il y a quelques temps, illustrent parfaitement la manière dont la question foncière et les effets de la désertification massive dans cette région nourrissent des rancœurs et des conflits dont l’imaginaire sorcellaire s’empare souvent avec une facilité confondante (Bouju 1998).

Mais s’ajoutaient à cela d’autres questions, à la fois contingentes et méthodologiques. Les projets de coopération qui, dans la région de Bandiagara, avaient permis des années durant de “promouvoir” la médecine traditionnelle et de faire “reconnaître” par le Ministère de la Santé de nombreux guérisseurs, avaient aussi occasionné ressentiments et jalousies chez ceux qui n’en avaient rien retiré ou n’avaient pas su profiter du projet. Ils avaient contribué à semer, comme les nouveaux toits en tôle dont parlait Ardener au sujet de la sorcellerie bakwéri (1970), le germe de la sorcellerie.

Tous les chercheurs de l’équipe, et moi aussi avec les autres, étaient de fait *situés* et *perçus* en fonction des alliances et des liens établis avec les

uns et les autres, avec les représentants officiels de l’“Association des Tradipraticiens” ou avec ceux qui refusaient d’en faire partie. Au fond, comment se faisait-il que certains guérisseurs se soient vu offrir argent, soutien, visibilité, parfois même une moto, quand d’autres avaient été laissés en marge alors qu’ils avaient eux aussi collaboré et étaient considérés par les habitants comme dotés d’une science plus profonde ? Qu’est-ce qui pouvait expliquer ces différences de “traitement”, sinon le recours à des pouvoirs occultes ? Comment un projet de coopération sanitaire avait-il pu entraîner toute une série de “privilèges” et de conflits ? Autant de questions tout à fait révélatrices des effets indirects que peut avoir un projet de coopération au développement. Des bruits avaient notamment couru lorsque les guérisseurs invités à d’importantes conférences internationales étaient tombés malades ou décédés à leur retour : n’était-ce pas la preuve tangible d’une *hybris* qui les avaient exposés à être punis de leur arrogance ?

Pour finir, l’essentiel ici – et cela n’a vraiment rien de secondaire –, c’est l’incroyable capacité de nombre de mes connaissances et amis à me cacher obstinément toutes les rumeurs et soupçons qui entouraient la conduite morale du vieux guérisseur, dont je ne m’étais jamais demandé pourquoi il vivait sans sa famille. J’avais longtemps travaillé avec lui, je l’avais interrogé sur tel ou tel aspect des rituels thérapeutiques, des plantes et maladies dont il était spécialiste, et pourtant, je ne m’étais jamais aperçu de son côté obscur – comment était-ce possible ? La toute première leçon de cette expérience, outre qu’elle éclaire la psychologie des individus communément soupçonnés de sorcellerie, c’est peut-être que souvent la position même du chercheur lui permet ou au contraire l’empêche de percevoir les recoins les plus des rapports sociaux ; peut-être aussi n’est-ce que lorsque ces conflits nous effleurent, que nous sommes nous-mêmes exposés à la rage d’autrui (ou l’éprouvons nous-mêmes) que nous devenons enfin sensibles à d’autres violences, à d’autres contradictions. Et cela nous amène à considérer de plus près les plans méthodologiques.

L’ethnographie de la sorcellerie est faite pour engendrer des incertitudes en tout genre, une liminalité inquiétante et persistée, comme le dit Jackson (2010) en évoquant l’angoisse du chercheur étudiée par Devereux (1980). Entre le chercheur qui s’efforce de comprendre l’imaginaire de la sorcellerie, d’en enregistrer les mots, de le décrire, et l’autre (guérisseur, voisin, sorcier) qui n’a qu’un seul but : influencer, affecter, séduire ou menacer selon le cas, quelque chose résiste à toute réduction, donnant lieu à une perturbation réciproque qui fait basculer les

positions d'observateur et d'observé. Le pouvoir de la sorcellerie interroge le chercheur, et comme je me suis efforcé de le démontrer, peut aussi arriver à engendrer une expérience de malaise par rapport à laquelle notre épistémologie essaye en vain de nous rassurer : un “résidu” qui résiste à l'explication et “fait échouer les efforts des modernisateurs les plus acharnés pour contenir ce qu'ils considèrent comme les illusions de la sorcellerie” (Ashforth 2000 : 168 s.).

Ce résidu rebelle à la compréhension fait de l'ethnographie une pratique qui bascule entre l'“affectation” et l'“opacité essentielle du sujet à lui-même” (Favret-Saada 1990 : 9). Dans la proximité de la communication, l'ethnologue et son interlocuteur sont affectés chacun par les intérêts de l'autre ; ils sont fragilisés dans leurs épistémès respectives, contraints de s'adapter à ce qui est dit et à suivre la trace labile de ce qui demeure un non-dit. Ils perçoivent et vivent chacun comme une provocation l'épistémè de l'autre. On peut décrire cette provocation, en suivant Georges Devereux, qui, dans “De l'angoisse à la méthode”, adapte au contexte ethnographique le principe d'incertitude et le langage psychanalytique, comme une relation de “transfert” et de “contre-transfert”. L'ethnologue et son interlocuteur sont chacun pour lui-même l'“observateur” et pour l'autre l'“observé” : la dialectique entre ces positions respectives implique prise de conscience réciproque et auto-observation (1980 : 61). L'observation entraîne des “perturbations” qui se manifestent chez chacun des deux observateurs.

En guise de conclusion : scènes de violence et images de rédemption

La découverte de la violence sorcellaire et rituelle sur le haut plateau dogon, y compris dans ses formes les plus brutales, m'a conduit à repenser à nouveaux frais bien des discours sur le mal et ses traitements, mon objet d'étude depuis plus de 25 ans. Les soupçons de sorcellerie et les crimes rituels, qui englobent actuellement un vaste ensemble de relations, d'institutions et d'acteurs sociaux, passent souvent inaperçus sous l'effet d'une complicité inquiétante qui leur permet de se perpétuer sans être punis, comme dans le cas du garçon tué en 2008, dont le corps fut trouvé non loin de la ville de Bandiagara, vidé de son sang.²² Je voudrais pour finir évoquer un épisode de 2005 que m'ont relaté des

religieux catholiques.²³ Il témoigne aussi d'une atmosphère d'incertitude et de violence qui, bien que masquée, et dans ce cas sans un lien direct avec le territoire de la sorcellerie, opprime la vie quotidienne sur le plateau et ses alentours, une atmosphère qui demande à être interrogée, et cela bien au delà de la vérité ou de la fausseté de ce témoignage (d'ailleurs, pour avoir pu circuler, il a dû bien compter sur un “capital de crédibilité”). Voici un extrait de ce long témoignage, très proche d'un récit évoqué dans un travail précédent :

Le récit qui suit est horrible ... Le jeune de 26 ans, ancien élève, de parents catholiques, lui-même catholique, est forcé par ses oncles musulmans à devenir musulman et à poursuivre ses études dans une médersa au Mali après le décès de ses 2 parents. Il arrive à cacher son identité de chrétien et son passé scolaire. Il tient le coup 2 ans et 3 mois, puis avec un ancien et les deux petits, ils prennent la fuite. Le soir en causant assis sur la natte, je lui demande de mettre par écrit son récit. Le lendemain il s'y met pendant que les 2 enfants font des dessins sur un tableau avec de la craie de couleur.

Témoignage du jeune homme de 26 ans :

J'arrivais en 2nde et pendant le 2^e trimestre mon père est décédé d'une maladie. Jusque là c'était ma mère qui vendait du *dolo* [bière de mil] pour payer mes études.

J'ai été pris en charge par mon oncle qui m'a dit qu'il ne pouvait pas payer mes études puisqu'il était musulman. Il m'a dit de me convertir à l'Islam, sans quoi je devrais quitter sa maison ; comme je ne savais pas où aller, j'ai été obligé de faire ce qu'il me demandait.

Nous étions soumis à toutes les épreuves ... La souffrance était notre devise. C'était une autre forme d'esclavage, les plus petits étaient toujours malades, sans médicaments. Beaucoup mouraient, on les enterrait clandestinement, dans les ordures souvent ou dans la brousse ; ceux qui avaient entre 13 et 15 ans étaient mis dans un sac, on les jetait dans l'eau ; c'était le travail des anciens élèves qui avaient fait 2 à 5 ans d'études. Au bout d'une année j'ai commencé à comprendre ce qui se passait.

Au fur et à mesure que le récit continue, les faits racontés sont de plus en plus horribles, les violences encore plus macabres. Bien au-delà de la question de la vérité ou de la fausseté des faits racontés, ce

22 Sauf celui qui a été considéré comme l'exécuteur matériel du délit, tous les mandataires et les complices présumés ont été libérés.

23 Pour des raisons évidentes, je ne retranscris ici que ce qui est racontable sans risque, et je reste moi-même très prudent devant des faits aussi délicats, dont je n'ai pris connaissance que par hasard en 2008 et sur lesquels je n'ai pu encore enquêter. J'ajoute que cette histoire recueillie par des missionnaires catholiques et qui a pour toile de fond une école coranique doit être replacée dans le contexte particulièrement complexe et tendu du “dialogue religieux” dans presque tous les pays d'Afrique sub-saharienne. J'en profite pour remercier ici les religieux qui m'ont offert ce témoignage.

qui interpelle, c'est cette atmosphère de peur, de subjugation, de menace que relate l'auteur de cet écrit. Fût-elle partiellement ou totalement inventée, cette narration fait émerger un monde sinistre, dont la valeur anthropologique demeure intacte, ou mieux, grandit, même s'il s'agissait d'un "document psychopathologique", comme le disait Ernesto de Martino (1977).

J'ai alors repensé à ce qu'Éric de Rosny (1981 ; voir aussi Beneduce 2016) dit de son expérience d'apprenti-*nganga* et du fait qu'à la fin de son initiation par l'aide de son maître, Din, il commençait à "voir" clairement le mal et la violence autour de lui. La violence sorcellaire semble se propager plus facilement dans les espaces de la vie sociale aujourd'hui rongés par l'angoisse du succès personnel et par une solitude qui touche désormais autant les milieux urbains et villageois. Le scénario est d'ailleurs assez similaire au Mali, sur le haut plateau dogon : en érodant les liens sociaux, l'instabilité économique croissante nourrit la violence dite "rituelle", une violence dont la grammaire fonctionne essentiellement sur le double principe d'une *dislocation de la responsabilité individuelle* (le re-

cours à un imaginaire rituel, vrai ou faux, renvoie toujours à une technique, à un passé mythique, à un savoir supposé), et de la *reproduction d'un secret* (trait commun des "économies occultes"). L'ethnographie de la sorcellerie risque parfois de perdre de vue jusqu'où s'étend cette grammaire cachée, y compris dans les chuchotements autour d'un projet de développement, de "promotion de la médecine traditionnelle" ou dans les différends avec les étrangers et les chercheurs. Parce qu'ils témoignent d'une conscience supérieure à ce qu'on a souvent imaginé des processus psychiques et sociaux les plus obscurs, les discours sur la sorcellerie actuellement en circulation laissent penser qu'ils sont le fruit d'une "école du soupçon" remarquablement efficace.

Connaître et comprendre la menace de la violence sorcellaire est du reste la tâche des guérisseurs confrontés à l'angoisse et à la souffrance, bien conscients que l'agressivité peut saper sans qu'on s'en aperçoive la confiance et les liens familiaux : la sorcellerie n'est rien d'autre que le nom qu'on donne à ce sentiment de menace, à ce conflit indicible, au désir de mort circulant parmi ceux qui nous sont proches. Favret-Saada exprime bien cet aspect

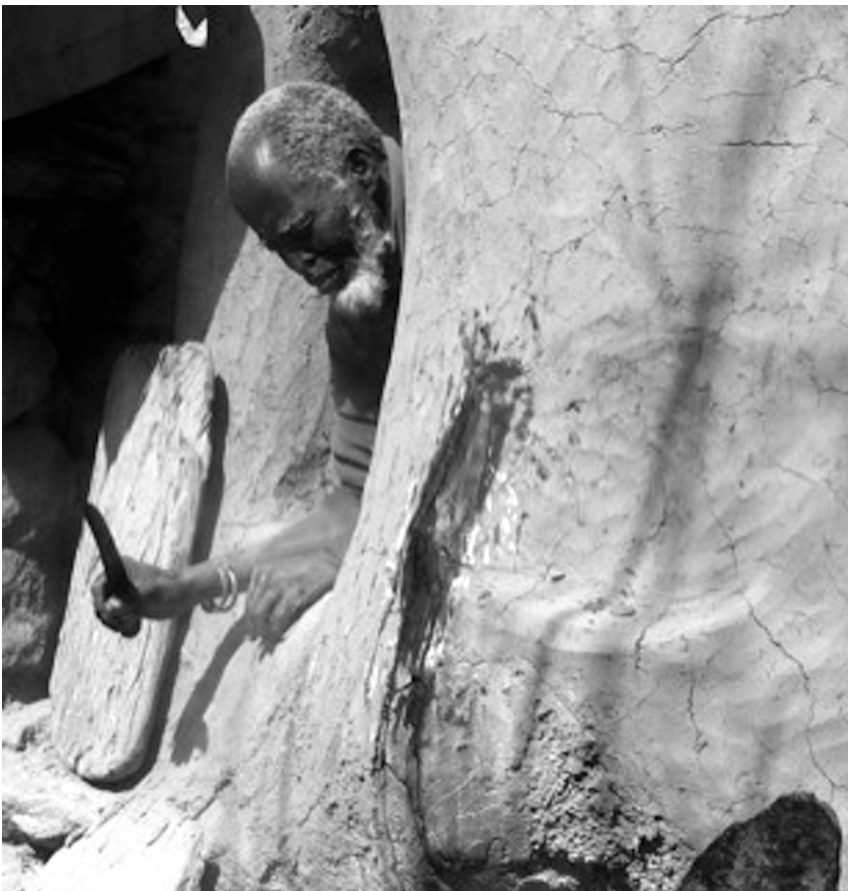


Fig. 1. Ambaindé, célèbre chaman dogon, ici en train de sortir la tête de la caverne aux fétiches, pour se reposer un moment du long rituel au cours duquel, dès l'aube, il donne à boire et à manger aux autels (l'éperon en bas à droite de la photo en est un) ; son couteau est couvert du sang de poulet dont il vient d'asperger les fétiches (© Beneduce 2008).

lorsqu'elle remarque que les histoires de sorcellerie fascinent dans la mesure où elles parlent d'une "expérience réelle, encore que subjective, que chacun peut faire, en diverses occasions de son existence, de ces situations où il n'y a pas place pour deux" (1977 : 128). Toute théorie voulant distinguer une sorcellerie où l'ennemi serait "interne" et une sorcellerie où la menace viendrait de l'extérieur, ne ferait qu'introduire une dichotomie artificielle (Geschiere 2013), dont la rigidité oublie ce que la sorcellerie fait : repenser sans cesse les frontières mobiles du public et du privé, les sentiments qui y circulent et les obligations qui les définissent par rapport au politique, au social, à l'État.

Attentifs à repérer les effets quotidiens de ces configurations et toutes les manifestations violentes dans les rapports sociaux, ce sont les guérisseurs qui combattent les sorciers (et les sentiments hostiles qu'ils incorporent) chaque fois que quelqu'un montre un signe de faiblesse ou de défaite, entravant leurs projets funestes avec l'aide des esprits et des fétiches, ces instances de pouvoirs dont l'aventure missionnaire a partout voulu effacer l'action. Mais l'analyse des discours et des angoisses liés à la question de la sorcellerie, ainsi que la logique du secret et l'idéologie de la honte et de l'euphémisme que ces lignes ont cherché à tracer, avaient aussi un autre but : repenser l'héritage théorique de Griaule dans le même sillage que la réflexion proposée par Apter (2005).

Je voudrais finir en citant un fragment tiré d'une longue mélodie d'un guérisseur dogon, Ambainde, dont j'étudie le travail depuis 20 ans.²⁴ Chanté pendant un rituel thérapeutique, ce texte particulièrement dense, truffé de métaphores historico-mythiques et de références à des pouvoirs invisibles ou à des lieux sacrés, raconte un combat contre des sorciers retenant "prisonnier" en ville un jeune homme dont la mère réclame le retour au village. Où l'on voit que la lutte contre la violence de la sorcellerie (sa "cure"), tout en s'articulant sur les incertitudes du présent (celles liées à la migration, par exemple), exige d'être tout aussi violente qu'elle.

Le sorcier, le traître ne peut rien faire [maintenant], parce que [le génie-arbre] est fort comme la pierre d'appui qu'on trouve au bord de la route et qu'on touche en passant.^[25]

Fétiche *damu* [toi qui peux faire gagner la course du *damu*],^[26]

toi qui connais les poisons. Dans ton sac en peau tu pourras mettre tellement de gibier que le sang va couler, goutte à goutte.^[27]

Les plumes des poulets égorgés en sacrifice sont si nombreuses

qu'elles se rassemblent au son du mil, emporté par le vent sur la place de battage.

Acceptez donc [vous les fétiches] d'adopter cet orphelin [le jeune homme retenu prisonnier des sorciers].

Il n'y a aucune chose qui n'ait pas de parent maternel.

Fétiches *nambe* [mères] venez vous allier avec nous ...

Cette race de feu rouge [les sorciers].

Vous [les génies] que pouvez tous détruire, en arrachant branches sèches et fraîches [vieux et jeunes].

Vous [les génies], faites que le sorcier soit détruit et s'éteigne spontanément.^[28]

Cette recherche a pu être réalisée grâce au soutien du Ministère des Affaires Étrangères italien (MAE) – Mission Ethnologique Italienne en Afrique Subsaharienne et au projet ANR "L'État et les institutions face à la sorcellerie" (coordonné par Sandra Fancello, EInSA 2012–2016). Je tiens à remercier le prof. Gilles Bibeau pour ses suggestions très précieuses concernant cette recherche et cet article.

Références citées

Adler, Alfred

2006 Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire. Paris : Éditions du Félin.

Apter, Andrew

2005 Griaule's Legacy. Rethinking "la parole claire" in Dogon Studies. *Cahiers d'Études africaines* 45/177 : 95–129.

Ardener, Edwin

1970 Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief. In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*; pp. 141–160. London: Routledge.

Ashforth, Adam

2000 Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto). *Politique africaine* 77 : 143–169.

Austen, Ralph A.

1993 The Moral Economy of Witchcraft. An Essay in Comparative History. In: J. Comaroff and J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Post-colonial Africa*; pp. 89–110. Chicago: The University of Chicago Press.

mais c'est aussi le nom du fétiche qui, dans la région du Wadoub, donne le pouvoir de gagner la course.

27 Le fétiche a été efficace : il a pu remplir son sac pendant la "chasse" (métaphore désignant le combat contre les sorciers) en sorte que le sang de son abondant gibier (sous-entendu : le nombre de sorciers tués) coule goutte à goutte.

28 Sur la notion de "fétiche néfaste", voir Devisch (2002).

24 L'analyse de ce texte particulièrement complexe, long de 300 vers environ, est l'objet d'un travail en cours. Les ajouts entre crochets éclairent certaines obscurités du texte.

25 Allusion à un fétiche situé à l'entrée du village.

26 *Damu* désigne une course populaire qui a lieu pendant la grande chasse, *tala*, à la saison sèche (entre mars et avril),

Balandier, George

1957 Afrique ambiguë. Paris : Librairie Plon.

Behrend, Heike

1997 La guerre des esprits en Ouganda. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena (1985–1996). Paris : Éditions L'Harmattan.

Beneduce, Roberto

1995 I-nanbè, "le madri". Malattia, mito e riproduzione sociale fra i Dogon (Mali). In: R. Beneduce e R. Collignon (curatori), Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa; pp. 251–284. Napoli: Liguori. (Biblioteca Anthropos, 28)

1996 Mental Health Disorders and Traditional Healing Systems among the Dogon (Mali, West Africa). *Transcultural Psychiatry* 33/3: 189–220.

1997 Maîtriser le vent. Comment les guérisseurs dogon traitent les troubles mentaux. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 34 : 135–158.

2010 Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun. Torino : Bollati Boringhieri.

2012 Un imaginaire qui tue. Réflexions sur sorcellerie, violence et pouvoir (Cameroun et Mali). In : B. Martinelli et J. Bouju (éds.), Sorcellerie et violence en Afrique ; pp. 309–328. Paris : Éditions Karthala.

2016 Le théâtre de la guérison entre images de combat et rédemption du passé, ou du désir de soigner. In : G. Séraphin (dir.), Religion, guérison et forces occultes en Afrique. Le regard du jésuite Eric de Rosny ; pp. 29–46. Paris : Karthala.

Beneduce, Roberto, Ousmane Salamanta et Barbara Fiore

1990 L'épilepsie en pays dogon. Une approche médico-anthropologique. In : P. Coppo et A. Keita (éds.), Médecine traditionnelle. Acteurs, itinéraires thérapeutiques ; pp. 193–243. Trieste : Edizioni E. (Collection scientifique, 1)

Bernault, Florence

2013 Witchcraft and the Colonial Life of the Fetish. In: B. Meier and A. S. Steinforth (eds.), Spirits in Politics. Uncertainties of Power and Healing in African Societies; pp. 53–74. Frankfurt: Campus Verlag.

Blench, Roger, and Denis Douyon

2005 Ambaleenge of Kema, a Language of the Dogon Group in Northern Mali and Its Affinities. [Draft Manuscript March 18, 2005]

Bocado, Daniel

2009 World of Witchcraft. [Documentary Film]

Bouju, Jacky

1984 Graine de l'homme, enfant du mil. Paris : Société d'Ethnographie. (Sociétés africaines, 6)

1991 Comments on: Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule by W. E. A. van Beek. *Current Anthropology* 32/2: 159–160.

1998 Tutelle clientéliste, despotisme et Patrimonialisme : quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons. *Clio en @frique* 5 : 64–80.

Boyer, Pascal

1986 The "Empty" Concepts of Traditional Thinking. A Semantic and Pragmatic Description. *Man* (N. S.) 21/1: 50–64.

Calame-Griaule, Geneviève

1965 Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris : Gallimard.

1968 Dictionnaire Dogon (Dialecte Tɔɔɔ). Langue et Civilisation. Paris : Librairie C. Klincksieck. (Langue et Littératures de l'Afrique noire, 4)

Calame-Griaule, Geneviève, et Z. Ligés

1961 L'homme-hyène dans la tradition soudanaise. *L'Homme* 1/2 : 89–118.

Cefai, Daniel, et Valérie Amiraux

2002 Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales. Partie 1. *Cultures & Conflits* 47 : 2–11.

Certeau, Michel de

1982 La fable mystique (XVIe–XVIIe siècle). Paris : Gallimard.

Coffey, Amanda

1999 The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity. London: Sage Publications.

Cogez, Gérard

1999 Objet cherché, accord perdu. Michel Leiris et l'Afrique. *L'Homme* 151 : 237–255.

Comaroff, Jean, and John L. Comaroff

1999 Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist* 26/2: 279–303.

De Martino, Ernesto

1977 La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: G. Einaudi. (Nuova biblioteca scientifica Einaudi, 59)

1999 Italie du sud et magie. Paris : Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo.

Dennett, Richard E.

1906 At the Back of the Black Man's Mind, or Notes on the Kingly Office in West Africa. London: MacMillan.

Derrida, Jacques

1993 Spectres de Marx. Paris : Galilée.

Devereux, Georges

1980 De l'angoisse à la méthode. Paris : Flammarion.

Devisch, René

2002 Maleficent Fetishes and the Sensual Order of the Uncanny in South-West Congo. *Social Analysis* 46/3: 175–197.

Dieterlen, Germaine

1941 Les âmes des Dogons. Paris : Institut d'Ethnologie. (Traux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 40)

Doquet, Ann

1999 Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone. Paris : Karthala.

Douglas, Mary

2004 Introduction. Thirty Years after *Witchcraft, Oracles, and Magic*. In: M Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions, and Accusations*; pp. xiii–xxxviii. London: Routledge. (Routledge Library Editions, 2) [1970]

Ellis, Stephen, and Gerrie ter Haar

2004 Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa. Oxford: Oxford University Press. (Series in Contemporary History and World Affairs, 1)

2007 Religion and Politics. Taking African Epistemologies Seriously. *The Journal of Modern African Studies* 45: 385–401.

Evans-Pritchard, Edward E.

1976 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.* (Abridged with an Introd. by E. Gillies.) Oxford: Clarendon Press. [1937]

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts.* Paris : Gallimard.
1990 *Être affecté. Gradhiva* 8 : 3–9.

Fisiy, Cyprian F., and Peter Geschiere

1990 Judges and Witches, or How Is the State to Deal with Witchcraft? *Cahiers d'Études africaines* 118/30(2): 135–156.

Geschiere, Peter

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres.* Paris : Éditions Karthala.
2013 *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison.* Chicago: The University of Chicago Press.

Griaule, Marcel

1938 *Masques dogon.* Paris : Institut d'Ethnologie. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 33)

Griaule, Marcel, Michel Leiris, Deborah Lifchitz, Éric Lutten, Jean Mouchet, Gaston-Louis Roux et André Schaeffner

2015 *Cahier Dakar-Djibouti.* (Édition établie par Éric Jolly et Marianne Lemaire, avec la collaboration de Julien Bondaz, Claire Bosc-Tiessé, Marie Gautheron, Brice Gérard, Jean Jamin, Makeda Ketcham, Cécile Van den Avenne, Anaïs Wion.) Paris: CNRS-IMAF-EHESS.

Hantgan, Abbie

2013 *Aspects of Bangime Phonology, Morphology, and Morphosyntax.* Bloomington. [PhD Thesis, Dept. of Linguistics, Indiana University]

Jackson, Michael

2010 From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork. An Appraisal of Georges Devereux's Enduring Ideas. In: J. Davies and D. Spencer (eds.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*; pp. 35–54. Stanford: Stanford University Press.

Janin, Pierre

2003 *Vivre ensemble ou la douleur d'être "en grande famille". Politique africaine* 91 : 33–50.

Jedrej, M. Charles

1976 *Medicine, Fetish, and Secret Society in a West African Culture. Africa* 46 : 247–257.

Jolly, Éric

1994 Diffusion de trois cultes dans le sud du pays dogon. *Juru, ija et ara-mənu-nā. Journal des Africanistes* 64/2 : 3–38.
1998 Chefs sacrés et chefs de guerre dogons. Deux pôles du pouvoir. *Clio en @frique* 5 : 5–46.
2014 Dogon virtuels et contre-cultures. *L'Homme* 211/3 : 41–74.

Labouret, Henri

1941 *Sacrifices humains en Afrique occidentale. Journal de la Société des Africanistes* 11 : 193–196.

Leiris, Michel

1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français).* Paris : Institut d'Ethnologie. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 50)
1981 *L'Afrique fantôme.* Paris : Gallimard. [1934]

Lévi-Strauss, Claude

1949 *Le sorcier et sa magie. Les Temps Modernes* 4/41 : 385–406.

Lindhardt, Martin

2012 Who Bewitched the Pastor and Why Did He Survive the Witchcraft Attack? Micro-politics and the Creativity of Indeterminacy in Tanzanian Discourses on Witchcraft. *Canadian Journal of African Studies* 46: 215–232.

Marcus, E. George

1997 The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork. *Representations* 59: 85–108. [Special Issue: The Fate of "Culture." Geertz and Beyond]

Meyer, Birgit

2004 Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33 : 447–474.

Michel-Jones, Françoise

1978 *Retour aux Dogon. Figures du double et ambivalence.* Paris : Le Sycomore.

Moore, Sally Falk

2009 Encounter and Suspicion in Tanzania. In: J. Borneman and A. Hammoudi (eds.), *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*; pp. 151–182. Berkeley: University of California Press.

Mudimbe, Y. Valentin

1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Bloomington: Indiana University Press.

Naepels, Michel

1998 Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique. *L'Homme* 38/148 : 185–199.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

2000 Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue française de sociologie* 41/3 : 417–445.

Paulme, Denise

1988 *Organisation sociale des Dogon.* Paris : Éditions Jean-Michel Place. [1940]

Pietz, William

1985 The Problem of the Fetish. I. *RES – Anthropology and Aesthetics* 9 : 5–17.
1987 The Problem of the Fetish. II: The Origin of the Fetish. *RES – Anthropology and Aesthetics* 13: 23–45.
1988 The Problem of the Fetish. IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *RES – Anthropology and Aesthetics* 16: 105–124.

Pinghane Yonta, M. Achille

2010 L'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun : enjeux et perspectives. In : Ludovic Lado (éd.), *Le pluralisme médical en Afrique* ; pp. 69–83. Paris : Karthala.

Rosny, Éric de

1981 *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun).* Paris : Librairie Plon.
2005 Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé, 17–19 mars 2005. Paris : Karthala.

Rowlands, Michael, and Jean-Pierre Warnier

1988 Sorcery, Power, and the Modern State in Cameroon. *Man* (N. S.) 23): 118–132.

Siegel, James T.

2006 *Naming the Witch.* Stanford: Stanford University Press.

Simmel, Georg

1906 The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. *American Journal of Sociology* 11: 441–498.

Stevenson, Matilda Coxe E.

1904 The Zuni Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution* 23: 5–634.

Stewart, Pamela J., and Andrew Strathern

2004 Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossips. Cambridge: The University of Chicago Press.

Surgy, Albert de

1995 La voie des fétiches. Essai sur le fondement théorique et la perspective mystique des pratiques des féticheurs. Paris : Éditions L'Harmattan.

Tait, David

1950 An Analytical Commentary on the Social Structure of the Dogon. *Africa* 20/3: 175–199.

Van Beek, Walter E. A.

1991 Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule. (With Comments and Reply.) *Current Anthropology* 32/2: 139–167.

2004 Haunting Griaule. Experiences from the Restudy of the Dogon. *History in Africa* 31: 43–68.

West, Harry G.

2007 Ethnographic Sorcery. Chicago: The University of Chicago Press.

Wise, Christopher

1998 In Search of Yambo Ouologuem. *Research in African Literatures* 29/2: 159–182.

Zeitlyn, David

1993 Spiders in and out of Court, or, “The Long Legs of the Law.” Styles of Spider Divination in Their Sociological Contexts. *Africa* 63/2: 219–240.