

Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village

EN Afrique postcoloniale, le rapport entre sorcellerie et politique se renouvelle sans cesse, pas seulement sur le plan local, mais aussi au niveau national et même international. Avec le recul, on peut se demander pourquoi les sciences sociales ont si longtemps boudé ce sujet, l'abandonnant aux journalistes et à Radio Trottoir (1). Certains observateurs — dont moi-même — ont suggéré que la pérennité de l'importance de la sorcellerie pour le politique en Afrique était liée aux paroxysmes autoritaires de nombreux régimes. Malheureusement, il s'avère de plus en plus clair que les récents efforts tâtonnants de démocratisation y contribuent tout autant à leur façon. Il n'est, par exemple, pas surprenant que deux articles du numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* consacrés à « la démocratie déclinée » ont comme sujet le rôle de l'occulte — sujet, que l'on retrouve par ailleurs dans d'autres articles.

Les journaux, aussi bien en Afrique qu'en Occident, continuent à faire état de cas sensationnels de sorcellerie : on citera aussi les mésaventures du président Soglo au Bénin, un des rares à avoir été élu démocratiquement et qui a failli ne pas assister à sa propre intronisation à cause du *çakatu* et qui, par la suite, a essayé en vain de consolider sa position par le biais des prêtres *vodun* ; on évoquera les meurtres rituels des prêtres catholiques au Cameroun — meurtres qui seraient liés aux rosicruciens, proches du régime Biya ; les « *muti murders* » et les chasses aux sorcières par des jeunes de l'ANC en Afrique du Sud ; ou enfin la prolifération des mouvements de contre-sorcellerie qui prennent des formes de plus en plus farfelues partout sur le continent (2).

En soi, cette forte présence de l'occulte dans la politique n'est guère surprenante : les discours sur la sorcellerie ont toujours fourni un des idiomes préférés de l'interprétation du pouvoir et surtout de l'explication des inégalités de pouvoir en Afrique (3). Eu égard à l'avalanche récente des nouvelles toujours plus sensationnelles sur ce sujet, il importe cependant de souligner que l'Afrique n'est pas si spéciale à cet égard. N'en

déplaise à une certaine sociologie de la modernisation, il semble bien que modernité et magie se déclinent ensemble, ailleurs qu'en Afrique. L'essor économique des « tigres asiatiques » ne paraît pas être freiné par leurs pratiques occultes. Au contraire, les entrepreneurs occidentaux continuent à être surpris par la « superstition » de leurs homologues thaïlandais ou taïwanais, pourtant si dynamiques. C'est justement cet étonnement de la part des Occidentaux qui peut étonner, car la modernité occidentale semble être elle aussi marquée par sa magie à elle (4).

Une telle perspective plus générale évoque tout de même la question de savoir dans quelle mesure les discours africains sur la sorcellerie ont un impact spécifique sur le politique. Sans doute faut-il se féliciter que la dynamique moderne de la sorcellerie et son rôle dans la politique soient maintenant pris au sérieux, même par les chercheurs scientifiques. Il importe cependant de dépasser une certaine tendance à la traiter comme un facteur qui va de soi. Ce renouveau d'intérêt pour les aspects occultes du politique risque de mener à un nouvel exotisme si l'on se contente d'énumérer les rumeurs de sorcellerie sans entrer dans la cohérence spécifique de ses discours. Les travaux scientifiques sur l'Afrique devraient éviter que la sorcellerie ne serve d'explication universelle, la « énième » preuve que l'Afrique est autre (5).

Il est vrai que ces discours changeants sur la sorcellerie sont souvent d'une apparence peu systématique. Leur dynamique récente et leur capa-

(1) Il y a eu récemment un changement abrupt à cet égard. A la fin des années 80, lorsque Cyprian Fisiy et moi commençons à publier sur sorcellerie, politique et nouveaux modes d'accumulation au Cameroun, nous ne trouvons guère d'études comparatives (voir P. Geschiere, 1988 ; C. Fisiy & P. Geschiere, 1990 et 1993). L'article de M. Rowlands & J.-P. Warnier de 1988 peut être considéré comme un précurseur à cet égard (voir aussi pour le Cameroun, E. de Rosny, 1981). Pour les années 90, on peut mentionner le recueil important de J. & J. Comaroff (1993), le livre sous presse de R. Shaw et les articles de I. Niehaus (1993), D. Ciekawy (1989), R. Devisch (1995), A. Ashforth (1996), et beaucoup d'autres.

(2) Voir, entre autres, sur le Bénin : U. Sulikowski, 1993, K. Elwert-Kretschmer, 1995 et E. Tall, 1995 ; sur l'Afrique du Sud : I. Niehaus, 1993 et I. van Kessel, 1993 ; sur politique et mouvements de contre-sorcellerie I. Löffler, 1983, C. Fisiy, 1990 et D. Ciekawy, 1989.

(3) Une note rapide sur la terminologie s'impose ici. Des termes comme sorcellerie, *witchcraft* ou *sorcery* sont des traductions hautement problématiques des notions africaines qui ont souvent une signification beaucoup plus large. Une difficulté en est surtout la teneur péjorative de ces termes occidentaux.

Ainsi, ils risquent de réduire une cosmologie riche, où tout l'environnement de l'homme semble être animé par des forces spirituelles, à un noyau noir et menaçant. Une traduction plus large — par exemple par « forces occultes » — pourrait être préférable. Le problème est pourtant que des termes comme sorcellerie ou *witchcraft* ont été appropriés par les Africains eux-mêmes. Ces termes sont devenus courants. Les sciences sociales ne peuvent donc guère les éviter.

(4) Je travaille actuellement sur un article sur « Witch doctors and Spin doctors », dans lequel je veux établir les parallèles frappants entre le rôle des magiciens derrière les présidents et autres politiciens en Afrique et celui des experts de la « pub » dans les démocraties modernes de l'Occident (je dois déjà ici remercier Peter Schrader de m'avoir suggéré ce titre provocant).

(5) A cet égard, il y a, par exemple, un contraste remarquable dans le numéro spécial, déjà cité, de *Cahiers d'études africaines* sur « La démocratie déclinée » entre l'article de E. Tall qui, en effet, se rend compte des spécificités du *vodun* au Bénin par rapport à la politique ; et l'article de M.-E. Gruénais, F. Mouanda et J. Tonda qui s'en tient aux rumeurs sur l'engagement des hommes politiques au Congo-Brazzaville dans la sorcellerie. Leur article n'approfondit pas le rôle des forces occultes.

cité assez inquiétante à assimiler rapidement les changements modernes en Afrique ne sont sans doute pas nouvelles. Une constante de ces discours semble, en effet, être la volonté de surprendre l'adversaire, ce qui engendre une quête systématique d'innovation par des emprunts à d'autres discours. Ainsi la sorcellerie est sujette à des modes qui peuvent changer rapidement. Néanmoins, malgré ce flou et cette dynamique, ces discours ont leurs caractéristiques, leurs lieux propres et leurs logiques spécifiques. Et c'est seulement lorsque l'on rend compte de ces spécificités que l'on peut arriver à une analyse utile du rapport entre sorcellerie et politique.

Pour l'Afrique, le lieu par excellence de la sorcellerie semble être la parenté ou la « maison ». Les Maka de l'est du Cameroun, où j'ai fait mon « terrain », le résumant succinctement en affirmant que le *djambe* le *djaw*, « la sorcellerie de la maison » — c'est-à-dire l'agression occulte qui vient du dedans — est la plus dangereuse : c'est le prototype même du *djambe*. Une des caractéristiques universelles de ces discours sur la sorcellerie est qu'ils se rapportent à l'intimité. Le rapport entre client et spécialiste semble être partout marqué par une intimité hautement ambiguë et même dangereuse. En Afrique, cette intimité est surtout celle de la famille et de la maison. Les sorciers sont censés avoir une prise spéciale sur leurs parents. Par bien des égards, la sorcellerie semble être le revers de la parenté : la réalisation effrayante qu'il y a de l'agression cachée à l'intérieur de ce cercle intime où ne devait régner que solidarité et confiance (6). Une image symbole, véritable obsession — et qui pourrait bien être générale pour l'Afrique — est celle des rencontres nocturnes des sorciers qui, chacun à leur tour, offrent un parent à manger à leurs acolytes (7).

Ceci soulève une question importante quant au rapport entre sorcellerie et politique. On utilise un discours qui se réfère aux cadres domestiques de la famille ou du village pour interpréter des processus politiques d'une échelle beaucoup plus large, tels que les vicissitudes de la politique nationale ou l'essor d'inégalités toutes nouvelles par leur ampleur et leur manifestation. Cette extension du concept de sorcellerie fait problème. Il y a, par exemple, une tendance frappante à globaliser ces discours : à Douala, les rumeurs relient maintenant les sorciers à la mafia en Italie ; et un abbé catholique du Sud-Cameroun me racontait longuement comment il a pu sauver un jeune garçon poursuivi par des « fantômes » envoyés par « un grand sorcier blanc » d'Europe avec qui le jeune aurait conclu un pacte macabre. On remarquera cependant que, malgré leur « extension », ces discours restent greffés sur les cadres familiaux avec leurs spécificités propres.

Cette tension fait ressortir l'importance d'une focalisation plus précise sur les dynamiques des rapports entre sorcellerie et politique moderne.

(6) Ce thème de base a été vivement évoqué dans les études fascinantes du père Éric de Rosny (1982 et 1992) sur Douala, mais il revient dans d'autres études sur le continent.

(7) A cet égard, il pourrait y avoir un contraste avec l'Europe, où — en tout cas

lors des grandes chasses aux sorcières des XVI^e et XVII^e siècles — les accusations de sorcellerie se réfèrent plutôt au voisinage et où le lien profond avec la parenté paraît être absent (voir Peter Geschiere, 1995). Voir à ce sujet ma réponse aux critiques de R. Buijtenhuijs dans *Politique africaine* (59, 1995).

Des sites cruciaux d'articulation sont le rapport entre nouvelle élite et village d'origine, car cette élite est au croisement de la parenté et des nouveaux rapports de pouvoir et richesse. Ces « évolués » — terme assez choquant qui est pourtant toujours courant en Afrique francophone — sont à la fois des parents, donc accessibles par la sorcellerie, et des représentants des nouveaux modes d'accumulation — suspects mais hautement séduisants. Dans de nombreuses régions d'Afrique, les citadins restent étroitement liés à leur terroir d'origine. Souvent il ne s'agit pas tant d'un intérêt économique pour la terre que de besoins bien plus subjectifs : par exemple, la tradition veut qu'un « grand » soit enterré chez lui au village et non pas en ville (8). Les villageois de leur côté voient « leurs » élites urbaines comme les défenseurs attirés de leurs intérêts à l'extérieur. Ainsi le rapport entre élite et village devient un rapport clef, miné d'ambigüités mais d'une signification profonde pour les deux partis.

Il est bien sûr logique que ce rapport se prête particulièrement bien à des interprétations de sorcellerie. Nous avons essayé de démontrer ailleurs que celle-ci reflète souvent une tension entre jalousie et ambition (C. Fisiy & P. Geschiere, 1993 ; P. Geschiere, 1995). La sorcellerie est censée servir à la fois aux « petits », comme arme égalisatrice contre les « grands », et aux « grands » eux-mêmes qui cherchent à consolider leur ascendant et à réaliser leurs ambitions. Cette tension est très présente dans les rapports entre le village et ses élites nouvelles, dont le succès dépasse les bornes familiales et attire jalousie, ce qui débouche sur la sorcellerie (sous son aspect « égalisateur »). L'origine inconnue et donc suspecte de leurs nouvelles fortunes place l'élite elle-même automatiquement dans l'aire de la sorcellerie (cette fois-ci sous sa forme « accumulatrice »). Ainsi ce rapport devient un véritable nœud dans l'articulation entre la sorcellerie et les nouveaux rapports de pouvoir.

L'étude de ce rapport peut aussi faire ressortir les trajectoires différentes de cette articulation entre sorcellerie et pouvoir. A l'évidence, les modes d'organisation domestique, et partant les discours sur la sorcellerie, diffèrent considérablement à travers l'Afrique. Ces différences régionales influent sur la dynamique moderne de ces discours et sur leur impact politique. Dans le reste de cet article, je me propose donc d'explorer une trajectoire spécifique, celle des sociétés de la forêt méridionale du Cameroun et de la comparer brièvement avec les dynamiques d'autres régions de ce pays. L'analyse des spécificités des rapports entre (nouvelle) élite et village dans ces régions différentes peut permettre une compréhension plus nuancée de la prolifération des rumeurs sur le lien entre sorcellerie et politique.

Sorcellerie et autoritarisme

Un des aspects frappants des rapports entre village et État au pays maka en 1971, à l'époque où je commençais mes recherches, était en

(8) Cette obligation, lourde de sens, est souvent une sanction ultime pour les villageois dans leurs rapports avec l'élite en ville. Ainsi l'enterrement au village devient un règlement de comptes final (voir l'exemple dramatique de K.A. Appiah, 1993, sur l'enterrement de son père). Évidemment,

cette obligation joue beaucoup moins dans des régions islamisées où l'on doit enterrer dans un délai très bref et où les rites funèbres sont souvent moins élaborés. Et d'ailleurs, le rôle de la sorcellerie dans la société moderne paraît être très différent dès que l'islam est présent.

effet l'omniprésence de la sorcellerie dans tout ce qui était politique. Elle ne marquait pas seulement la politique du village — par exemple les confrontations entre « grandes familles » autour de la chefferie — mais aussi et même surtout les rapports avec l'État. Le sous-préfet se plaignait de ce que les villageois bloquaient les projets du gouvernement par la sorcellerie. Par ailleurs, le rôle des politiciens régionaux en tant qu'intermédiaires entre État et village faisait amplement l'objet d'allusions aux forces occultes. La sorcellerie dans la vie quotidienne ressemble souvent à une sorte de jeu de poker. J'écrivais alors :

A l'époque tout le monde était d'accord, par exemple, qu'il y avait une explication simple à ce que M. Malouma, déjà député de la région depuis plus de dix ans, réussisse encore et toujours à déjouer ses rivaux et à accumuler toutes les positions importantes dans le parti unique pour cette région : il s'était assuré des services du meilleur nganga (« féticheur ») de l'Est ; et c'est pour cela que toutes les attaques de ses concurrents et tous leurs efforts pour le rendre suspect auprès du sommet du parti, afin d'être « investi » à sa place, étaient en vain. En effet, il y avait une compétition féroce entre politiciens ambitieux pour monter dans la hiérarchie du parti, la seule voie d'ascension politique possible. Et ces confrontations violentes étaient généralement expliquées par des complots de sorcellerie — pour lesquels les nganga jouaient un rôle clef.

Ce qui était encore plus frappant c'est que ces explications n'étaient pas avancées seulement par les villageois mais tout autant par les politiciens eux-mêmes, souvent des gens qui avaient fréquenté des écoles modernes pendant de longues années.

J'expliquais alors cette osmose entre sorcellerie et nouveaux rapports politiques surtout par le poids lourd de l'autoritarisme du régime Ahidjo et sa tendance à la dissimulation. Ces années constituaient en effet l'apogée de l'autoritarisme de l'État, qui se manifestait notamment dans la région de la forêt. Comme les autres sociétés de la zone forestière, les Maka étaient organisés en société fortement segmentaire qui, jusqu'à la conquête coloniale (après 1905), n'avait guère connu de formes centralisées de pouvoir. Aussi, la confrontation avec l'État colonial fut-elle particulièrement violente. Aujourd'hui encore, l'écart entre les formes locales d'organisation et les rapports autoritaires imposés par l'État reste particulièrement manifeste.

A cet égard, l'indépendance ne constitua pas une vraie rupture. L'État postcolonial hérita de l'autoritarisme marqué de son prédécesseur colonial. Il est vrai qu'une nouvelle dimension politique s'ajouta aux rapports bureaucratiques entre population et État, mais le régime Ahidjo fit tout pour la bureaucratiser. Le parti unique devint une organisation extrêmement centralisée au sein de laquelle une petite clique au sommet décidait de tout, même des candidatures aux postes de base de la hiérarchie. Population et surtout politiciens étaient sans cesse rappelés à l'ordre : il fallait à tout prix maintenir l'unité au sein du parti et derrière le Père de la Nation (Ahidjo).

Pourtant cette unité était hautement précaire à cause de la politique

de cooptation d'Ahidjo. Poursuivant une politique bien déterminée, que Jean-François Bayart (1979) a décrite comme « l'assimilation moléculaire des élites », Ahidjo chercha à intégrer les élites de tous les groupes et régions du pays dans son parti. Il réussit en quelques années seulement (surtout entre 1960 et 1962) à donner à son parti des assises vraiment nationales. Ce succès eut un prix : les nombreuses dissensions entre les élites diverses furent incorporées au sein du parti, de sorte que l'unité, idéal tant glorifié, était en pratique gravement menacée — surtout au niveau des régions, où des politiciens ambitieux se battaient par tous les moyens pour obtenir « l'investiture » du parti par le sommet pour un de ces postes tant prisés.

Le sommet cherchait à résoudre ces tensions par une discipline très stricte et une centralisation toujours plus poussée. Les politiciens étaient sans cesse rappelés à l'ordre : ils devaient leur investiture au sommet et tout effort de mobilisation populaire était perçu comme une tendance à la subversion — accusation particulièrement dangereuse sous le régime Ahidjo. Les conflits devaient être résolus à huis clos et par un représentant du sommet. Dans la région maka, ceci signifiait que, dès qu'il y avait des rumeurs sur un conflit quelconque entre les cadres du parti dans la région, les villageois voyaient passer la Mercedes de M. Malouma, en route pour discipliner les mauvaises têtes qui avaient osé rompre l'unité du parti. Ni les villageois ni les autres politiciens ne savaient cependant ce qui se passait exactement : les comptes étaient réglés en cachette et sous le contrôle très strict du sommet.

Dans un tel climat autoritaire et opaque, les confrontations politiques se confondent en effet aisément avec les histoires des batailles nocturnes que les sorciers se livrent entre eux. Politique et sorcellerie sont difficiles à séparer. La conclusion que je tirais de la situation à l'époque était que le lien étroit entre les deux ne pourrait se défaire que par une ouverture qui rendrait la compétition politique plus transparente et par une rupture de l'autoritarisme et de sa manie de dissimulation (P. Geschiere, 1988).

Logiques segmentaires : les associations d'élites

On a vu que les efforts de démocratisation récents n'ont pas eu cet effet. Pourtant, même au Cameroun — et ce malgré la résistance tenace du régime Biya et le fait que le parti unique a su se maintenir au pouvoir — la démocratisation a mené à une certaine ouverture politique (9). Les gens peuvent maintenant faire un choix entre différents partis et les élections ont de nouveau une signification politique réelle. Les politiciens doivent donc se préoccuper davantage de leur assise populaire. Les conflits ne peuvent plus être réglés à huis clos par le sommet du parti, parce que le vote populaire compte et oblige à une certaine transparence. Néanmoins, malgré cette ouverture, la sorcellerie reste autant présente qu'avant.

La démocratisation se déroule au Cameroun, en particulier dans la

(9) Voir G. Courade & L. Sindjoun (1996) ainsi que J.-F. Bayart (1993) et A. Mbembe (1996a).

région forestière, selon un scénario assez particulier. Les provinces, surtout celles du Sud, Centre et Est constituent toujours de vraies forteresses du RDPC, l'ex-parti unique, et les effets directs du multipartisme y demeurent restreints (10). Le plus grand changement dans ces régions a été le nouvel essor des associations d'élite, désormais encouragées par le régime. Auparavant, comme on vient de le voir, le sommet politique décourageait les politiciens régionaux de chercher à se créer un support populaire, celui-ci étant perçu comme une tentative de subversion de l'unité nationale et du parti unique.

Autour de 1990, cette réserve officielle disparaît brusquement, à tel point que, dans les régions où de telles associations d'élite n'existaient guère — chez les sociétés segmentaires de la forêt, par exemple —, les élites urbaines furent fortement encouragées à s'organiser et à s'occuper davantage du développement de leur région. Ce qui autrefois était stigmatisé comme subversion devenait alors obligation civique. La raison de cette volte-face est claire : le régime cherchait manifestement d'autres moyens d'« encadrer » la population. L'avènement du multipartisme signifiait donc que les structures du parti au pouvoir devenaient moins fiables : les politiciens déçus pouvaient maintenant s'offrir à d'autres partis. Le régime détenait cependant toujours un contrôle strict sur les élites urbaines — et en particulier celles des régions forestières qui sont en grande majorité des fonctionnaires et qui dépendent donc du gouvernement pour leur poste et salaire. Ces élites ont joué un rôle important dans les élections présidentielles d'octobre 1992.

Le Président d'une des associations des élites de l'Est me racontait comment son organisation avait connu un essor soudain. Au cours de l'été de 1992, il avait reçu l'ordre de ses supérieurs — à l'époque il avait une position importante dans un ministère à Yaoundé — d'organiser la campagne électorale du candidat du RDPC, Paul Biya lui-même, dans les villages le long de « sa » piste. C'était clair : il ne pouvait pas refuser. Il disait maintenant qu'il hésiterait la prochaine fois, parce que les promesses qu'il avait dû faire au nom du parti n'avaient guère été réalisées. Mais lorsque je lui demandais si, en tant que fonctionnaire, il pourrait en effet refuser, il ne dit rien.

La campagne avait eu un certain succès, surtout parce que le parti lui avait donné les moyens d'offrir « une réception convenable » aux villageois. Et évidemment, en tant que fils de la région, il disposait d'un grand prestige parmi les siens. Le problème était toutefois que les gens continuaient à lui rappeler les promesses qu'il avait faites au nom du parti. En dépit de ceci, les gens avaient été très contents de voir tant d'élites « originaires » descendre sur la région. Depuis, son association, comme celles des autres « pistes » de la région, avait connu un essor net. Encouragées par le gouvernement, les élites pouvaient enfin assumer leur rôle propre dans le développement de la région.

(10) Toutefois, lors des dernières élections municipales (1996), le SDF, principal parti de l'opposition, avec de fortes assises dans

la partie anglophone du pays, a pu gagner dans plusieurs villes du Centre et de l'Est.

Il est clair que le régime est maintenant prêt à encourager ces associations d'élites parce qu'elles sont un moyen de limiter les effets du multipartisme au niveau local (11). L'essor nouveau de ces associations a des incidences toutes aussi claires sur le rapport entre sorcellerie et politique. J'ai déjà dit que la relation entre élite urbaine et village d'origine est un véritable foyer de rumeurs de sorcellerie. Ceci vaut par excellence pour les sociétés segmentaires de la forêt, marquées par une forte idéologie égalitaire. Pourtant, ces sociétés ne sont certainement pas des sociétés réellement égalitaires, privilégiant autant que d'autres l'ambition personnelle, mais la contrôlant toujours par des mécanismes nivelants redoutables (12).

Cet équilibre précaire entre ambition et égalité se reflète dans les discours de parenté et sorcellerie propres à ces sociétés. Le *djambe* des Maka, comme l'*evu* des Beti — termes qui se traduisent maintenant généralement par « sorcellerie » — sont des forces diffuses qui se prêtent à toutes sortes de fins. En principe ce sont des forces négatives : l'instinct des sorciers est de dévoyer leurs propres parents vers leurs acolytes lors des festins cannibales nocturnes. Mais les mêmes forces se prêtent aussi à des emplois constructifs. Les *nganga* (guérisseurs) ne peuvent guérir que par un *evu* hautement développé. En principe l'*evu*, comme le *djambe*, est indispensable à tout homme ambitieux qui veut acquérir pouvoir ou richesse (13).

Dans cet équilibre précaire, l'accumulation de richesse et de pouvoir par l'élite nouvelle constitue un grand problème. S'appuyant sur l'État, cette élite réussit à dépasser, et de façon ostentatoire, les limites anciennes. Peu étonnant donc que cette accumulation nouvelle engendre une vraie prolifération des rumeurs de sorcellerie. Leur réussite spectaculaire place ces élites automatiquement sous le sceau de la sorcellerie. Aujourd'hui, il y a, dans toute cette région, de plus en plus d'accusations de *kong* contre ces nouveaux riches. Ce *kong* est en effet la variante régionale de la représentation d'une nouvelle forme de sorcellerie de la richesse, qui s'est répandue dans tout le Sud et l'Ouest du pays. Sa nouveauté réside en ce que les sorciers ne mangent plus leurs victimes mais les transforment en « zombies » pour exploiter leur main-d'œuvre. Les élites, pour leur part, se sentent menacées par la sorcellerie des villageois qui, dans ces sociétés, est toujours la force égalisatrice la plus redoutable à cause de l'emprise que des parents jaloux sont supposés avoir sur leur « fils » ou « frère » ambitieux. C'est surtout dans cette région que les nouveaux riches disent éviter des contacts trop intimes avec leurs parents au village par peur d'être « mangés », expression qui se réfère directement à la sorcellerie.

En pratique, la pression lourde qu'exercent les villageois sur « leurs

(11) Voir les analyses par F. Nyamnjoh & M. Rowlands (s.p.), et celle de P. Konings (1996) sur la SWELA, association des élites de la province du Sud-Ouest, où les efforts du régime pour contrôler l'association mènent à toute une série de fissions entre factions pour et contre le gouvernement.

(12) Voir P. Geschiere (1982) sur cette tension entre idéologie égalitaire et ambition

personnelle. Dans une même perspective, Jane Guyer (1993) caractérise les sociétés de l'Afrique équatoriale par une forte tendance à « *multiple self-realization* ».

(13) Voir L. Mallart (1981) qui résume très bien l'ambivalence de l'*evu* dans le titre de son livre, *Ni dos, ni ventre*. Voir aussi Ph. Laburthe-Tolra (1981 et 1988).

« fils en ville » pour qu'ils redistribuent leurs nouvelles richesses semble avoir l'effet inverse. Dans cette région, l'élite semble en effet garder une certaine distance vis-à-vis du village. Les villageois ne cessent de se plaindre que leurs « évolués » négligent le village : qu'ils n'y construisent même pas une maison convenable — ceci par contraste avec les élites des Bami-léké ou des Bamenda de l'Ouest du pays qui, eux, n'hésiteraient pas à investir concrètement dans le développement de leur terroir. C'est aussi dans la région forestière que la prolifération des rumeurs de sorcellerie engendre une véritable panique. Les élites et les villageois sont même prêts à faire pression sur l'État pour qu'il intervienne, les anciennes sanctions contre la sorcellerie ne suffisant plus. D'où toute une série de procès contre des prétendus sorciers devant les tribunaux de l'État, tribunaux qui les ont, en effet, condamnés à de lourdes peines de prison (C. Fisiy & P. Geschiere, 1990).

L'essor des associations d'élite, sur lequel la variante camerounaise de la démocratisation s'appuie, pose des problèmes particuliers. Libérés des soupçons du régime, les membres de l'élite semblent être prêts à s'occuper davantage de leur village. Dans la région maka, je fus en effet surpris de constater que les élites commençaient partout à ériger des villas impressionnantes dans leur village. Il est clair, cependant, que leur rôle politique rencontre des obstacles formidables, dont le plus sérieux est sans doute l'ancienne tendance segmentaire qui s'est rapidement manifestée dans ce nouveau contexte politique.

Pour le président de l'association cité ci-dessus, la grande question était en effet de savoir pourquoi l'élite maka était toujours si divisée. À la fin des années 80, il avait été membre d'une association à Yaoundé qui prétendait réunir toutes les élites maka. Mais cette association s'était rapidement scindée entre les différents arrondissements. Et maintenant il était président d'une association qui ne représentait plus qu'une des trois « pistes » de son arrondissement.

L'obstacle le plus redoutable reste encore la sorcellerie. L'engagement des élites au village n'a pas dissipé l'ancienne méfiance. Au contraire, les accusations de sorcellerie continuent. Ce même président me raconta que lui aussi avait été accusé de *kong* par certains villageois. En ville, les membres de l'élite parlent entre eux de pareilles accusations avec une certaine ironie. Mais il est évident qu'ils sont inquiets. Ils voient la jalousie des villageois, qui engendre si facilement la sorcellerie, pas seulement comme l'obstacle principal du développement au village, mais aussi comme une menace, menace d'autant plus grave qu'elles sont désormais plus régulièrement présentes au village. En 1995, lorsque je fus invité par des élites maka à Yaoundé à parler de mes études, la sorcellerie en fut le sujet principal. Le président d'une autre association résumait très bien ce qu'il voyait comme le problème de base : « Comment pourrions-nous jamais faire quoi que ce soit au village si cette maudite sorcellerie continue à miner tous nos plans ? ». Et l'anthropologue n'eut guère de réponse.

Le nouvel essor des associations d'élite contribue sans doute à une certaine ouverture politique car il n'est pas uniquement dû aux manipulations politiques du régime. Il est aussi le fait de l'encouragement des

ONG, des institutions internationales de développement et, surtout, de l'enthousiasme réel des élites à s'occuper de leur région d'origine. Mais puisque cette ouverture est greffée sur le rapport ambigu entre village et élite urbaine, elle est automatiquement envahie par la sorcellerie. A cet égard, une telle ouverture ne dépasse pas le rapport entre politique et sorcellerie mais le complique.

Un autre modèle : le chef blanchisseur

L'ambiguïté du rapport entre élites et village semble inévitablement mener au modèle esquissé ci-dessus dans lequel le paradoxe de la distance et de l'engagement affectif au village favorise l'épanouissement de la sorcellerie (14). Il y a néanmoins d'autres trajectoires possibles — comme il m'apparut récemment au cours d'une soutenance de thèse que j'ai eu l'honneur de présider à l'Université de Yaoundé. La thèse portait sur les funérailles chez les Ewondo (groupe beti). Un des membres du jury, un vieux professeur originaire d'un autre groupe beti, fit état de la situation difficile des élites qui se doivent d'assister aux funérailles au village. Il résuma ces difficultés ainsi : « C'est comme ça chez nous : celui qui se détache doit s'excuser constamment auprès de ceux qui n'émergent pas ». A ce moment, un autre membre du jury, originaire de l'ouest, se pencha vers moi et chuchota : « Tu vois, c'est pour ça qu'il faut qu'ils mangent l'État. Chez nous, c'est différent. »

Les rapports entre les nouvelles élites et leur village dans les anciennes chefferies des Grassfields de l'ouest et du nord-ouest (Bamiléké et Bamenda) sont en effet différents. Dans ces sociétés très hiérarchisées, le chef joue toujours un rôle central. C'est dans ces sociétés qu'une véritable bourgeoisie d'entrepreneurs a émergé, surtout depuis la fin de la période coloniale. La forte émigration de ces régions était à la base de cet essor économique et les entrepreneurs se sont enrichis surtout ailleurs dans le pays. Ceci rendait leur nouvelle fortune d'autant plus suspecte puisque accumulée en dehors du contrôle du chef. Ici aussi les nouvelles fortunes attirent donc une vraie prolifération de rumeurs sur la sorcellerie de la richesse (ici appelée *famla*, l'équivalent du *kong* de la région forestière).

La grande différence en est, cependant, que dans les sociétés hiérarchisées des Grassfields, les chefs pouvaient légitimer — « blanchir », comme le dit Cyprian Fisiy — les nouvelles fortunes. Les chefs s'efforçaient de réintégrer les nouveaux riches, souvent d'origine modeste, dans les associations de la Cour. Ils créaient des titres pseudo-traditionnels que ces nouvelles élites pouvaient ainsi acheter (cf. M. Goheen, 1996). Cette collaboration était à l'avantage des deux parties : les chefs pouvaient profiter ainsi des nouvelles possibilités d'enrichissement en ville et les élites urbaines voyaient leur succès légitimé en termes traditionnels. Ce sont d'ailleurs ces nouveaux riches qui se sont efforcés de restaurer la cheffe-

(14) Voir l'étude perspicace de M. Bastian (1993) qui esquisse le même modèle pour les Igbo (Nigeria de l'est) et P. Geschiere & J. Gugler s.p. pour une comparai-

son des différentes trajectoires régionales du rapport entre urbains et villageois en Afrique.

rie au pays bamiléké lorsque, suite aux troubles des années 60, celle-ci était en déliquescence (15).

En effet, Jean-Pierre Warnier, auteur d'un livre pionnier sur *L'esprit d'entreprise au Cameroun* (1993), caractérise la chefferie de cette région comme une « coquille vidée de sa substance » et de nouveau « remplie » par les élites urbaines. Il note avec un peu de surprise que la prolifération des rumeurs de *famla* autour des entrepreneurs bamiléké ne paraît pas entraver leur réussite économique et sociale. Dans cette région, l'inquiétude quant à ces nouvelles formes de sorcellerie semble en effet ne pas mener à la panique suscitée dans les sociétés de la forêt. A l'évidence, la sorcellerie ne paraît pas encore être « en liberté » en pays bamiléké (16).

Pourtant, on peut se demander si cet équilibre pourra résister longtemps aux circonstances changeantes actuelles. Un certain nombre de chercheurs ont noté que « le modèle migratoire bamiléké », au sein duquel la chefferie du lieu d'origine a un rôle si crucial à jouer, est sous pression (17). Ici aussi, l'introduction du multipartisme a eu des effets imprévus. Dans toute la région des Grassfields, le régime essaie maintenant de s'appuyer sur les chefs coutumiers, comme contrepoids aux partis d'opposition. Cet intérêt nouveau de la part du régime met les chefs dans une position délicate (18). Ils dépendent du régime pour leur légitimation officielle et leur salaire. Aussi plusieurs chefs ont-ils accepté de faire campagne pour le RDPC. Mais ils se rendent ainsi impopulaires auprès de leurs sujets qui soutiennent en grande majorité l'opposition. Déjà, des chefs ont été humiliés en public, ce qui aurait été impensable il y a dix ans. On peut donc se demander si les chefs retiendront l'autorité morale nécessaire pour continuer à « blanchir » les modes d'accumulation actuels.

* * * *

Cette esquisse, sans doute trop rapide, des trajectoires différentes de l'articulation entre sorcellerie et nouveaux rapports de pouvoir montre bien qu'une même tension de base se résout selon des scénarios propres à

(15) Ces troubles étaient liés à la guérilla de l'UPC, mouvement nationaliste, dans cette région (voir sur la naissance de l'UPC le livre récent d'A. Mbembe 1996b).

(16) « La sorcellerie en liberté » est le titre évocateur du dernier chapitre du livre de Georges Dupré (1982) sur les Nzabi du Congo-Brazzaville. La capacité des chefs des Grassfields à blanchir les nouvelles richesses et à canaliser les rumeurs sur la sorcellerie paraît être liée au caractère plus structuré — on pourrait dire plus « compartimenté » — des discours sur l'occulte dans cette région. A cet égard, il y a une différence frappante avec les discours plus diffus des sociétés forestières où des notions comme *evu* coifent toutes les modalités de l'occulte et ainsi servent à relativiser des distinctions conceptuelles dans ce domaine.

(17) Voir la thèse en préparation de Timothée Tabappsi (à l'Université de Leiden) sur la désintégration du « modèle migratoire bamiléké ». Voir aussi l'étude très intéressante de Basile Ndjio sur des efforts précaires récents de plusieurs chefs bamiléké pour réaffirmer leur autorité avec l'aide des élites urbaines au moyen de la renaissance forcée du *ngru*, ancien rite contre la sorcellerie.

(18) A cet égard aussi le régime a fait une vraie volte-face. Dans son livre de 1986, le président Paul Biya se permettait encore d'attaquer la chefferie traditionnelle comme une entrave au développement d'une « société politique nouvelle » (p. 56), ce qui, à l'époque, n'a pas failli d'inquiéter les ressortissants des régions où les chefs ont toujours des assises populaires fortes (l'Ouest mais aussi le Nord).

chaque société. Ainsi, les transformations actuelles de la sorcellerie reflètent la plasticité des dynamiques du rapport entre élites et village dans le cadre de nouveaux rapports politiques à une échelle plus large.

A certains égards, l'emprise persistante de la sorcellerie en Afrique reflète la perennité de la parenté comme principe de base de sécurité sociale. Ceci ne signifie certainement pas que la parenté soit une réalité statique. Au contraire, elle a ses dynamiques propres et elle se redéfinit en fonction des nouvelles inégalités. On pourrait donc parler d'un « étirement » de la parenté. Les rapports humains se produisent à une échelle élargie et de nouvelles différences émergent. On continue pourtant d'essayer de capter ces réseaux plus larges dans le cadre de la parenté. Le discours de la parenté se doit toujours de combler les nouvelles distances — entre ville et campagne, entre élite et gens du commun. Tant que de nouvelles formes de sécurité sociale n'offriront pas une alternative réelle, il sera difficile de dépasser les discours de la parenté et, par là même, la logique de la sorcellerie. C'est cet « étirement », sans qu'une vraie rupture se produise, qui s'exprime par l'inquiétude générale sur la prolifération de la sorcellerie et les rumeurs de plus en plus farfelues qu'elle engendre (19).

J'ai souligné que le rapport élite/village constituait un rapport clef dans l'articulation de la sorcellerie et du politique. Bien évidemment ce n'est pas le seul lieu de cette articulation. Au niveau de la concurrence entre politiciens, on semble en effet dépasser la parenté (même s'il y a toujours référence à celle-ci). Dans ce cadre élargi d'action politique d'autres formes d'intimité jouent et, elles aussi, imposent leurs limites. Il en est ainsi, par exemple, de l'intimité entre *nganga* (spécialiste) et client — les politiciens craignent souvent les interdictions imposées par leur spécialiste.

Un trait universel des discours sur la sorcellerie pourrait être qu'ils reflètent toujours un équilibre précaire entre intimité et ouverture publique. C'est dans ce sens que l'on peut étudier la sorcellerie, surtout dans le contexte politique, comme un « secret public » (M. Taussig, 1993 et A. Ashforth, 1996). Celle-ci se réfère toujours à l'intimité du secret, mais elle a nécessairement besoin d'une certaine ouverture pour être opératoire. Pourtant cet équilibre précaire entre l'intime et le public se décline selon des scénarios différents et, surtout, changeants. C'est par une analyse de ces trajectoires variables qu'on peut arriver à une compréhension plus nuancée du rôle de la sorcellerie dans le politique. Vu sous cet angle, il s'avère que l'Afrique n'est pas radicalement différente à cet égard. Magie et modernité s'articulent partout selon des modalités propres au contexte local.

Peter Geschiere
Université de Leiden

(19) Mes informateurs dans différentes régions du Cameroun insistaient toujours sur le lien étroit entre sorcellerie et parenté même si quelques-uns se demandent si les

nouvelles formes de la sorcellerie ne dépassent pas la parenté. Misty Bastian (1993) rapporte une incertitude semblable chez ses informateurs igbo.

Bibliographie

- Appiah, Kwame A., *In My Father's House, What Does It Mean to Be an African Today?*, Londres, Methuen, 1992.
- Ashforth, Adam, « Of Secrecy and Commonplace : Witchcraft in Soweto », *Social Research*, à paraître en 1996.
- Bastian, Misty L., « "Bloodhounds Who Have No Friends" : Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press », in Jean & John Comaroff, éd., *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 129-166.
- Bayart, Jean-François, *L'État au Cameroun*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1979.
- « Conclusions », in P. Geschiere & P. Konings, éd., *Les itinéraires de l'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993, pp. 335-344.
- Biya, Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Lausanne, P.-M. Favre, 1986.
- Buijtenhuijs, Robert, « De la sorcellerie comme mode populaire d'action politique », *Politique africaine*, 59, 1995, pp. 133-139.
- Ciekawy, Diane, « Witchcraft and Development in Kenyan Politics : Complementary or Conflicting Ideologies », *American Anthropological Association*, San Francisco, 1989.
- Comaroff, Jean & John, *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Courade, Georges et Luc Sindjoun, éd., « Le Cameroun dans l'entre-deux », *Politique africaine*, 62, 1996.
- Devisch, René, « Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa », *Public Culture*, 7, 1995, pp. 593-629.
- Dupré, Georges, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, 1982.
- Elwert-Kretschmer, Karola, « Vodun et contrôle social au village », *Politique africaine*, 59, 1995, pp. 102-119.
- Englund, Harri. s.p., « Witchcraft, Modernity and the Person : The Morality of Accumulation in Central Malawi », *Critique of Anthropology*.
- Fisiy, Cyprian F., « Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun », *Politique africaine*, 40, 1990, pp. 60-72.
- Fisiy, Cyprian F. et Peter Geschiere, « Judges and witches, or how is the State to deal with witchcraft ? — Examples from Southeastern Cameroon », *Cahiers d'études africaines*, 118, 1990, pp. 135-156.
- « Sorcellerie et accumulation », in Peter Geschiere et Piet Konings, éd., *Les itinéraires de l'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993, pp. 99-131.
- Geschiere, Peter, *Village Communities and the State : Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon*, Londres, Kegan Paul, 1982.
- Sorcellerie et politique en Afrique : La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
- S.p., *The Modernity of Witchcraft, Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press.

- Geschiere, Peter et Joseph Gugler, éd(s), s.p., « The Urban-Rural Connection in Africa : Different Trajectories, Different Moralities », numéro spécial, *African Rural and Urban Studies*.
- Goheen, Miriam, *Men Own the Fields, Women Own the Crops : Gender and Power in the Cameroon Highlands*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.
- Gruenais, Marc-Eric, Florent Mouanda Mbambi & Joseph Tonda, « Mes-sies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, pp. 163-195.
- Guyer, Jane I., « Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa », *Man* (n.s.) 28 (2), 1993, pp. 243-265.
- Kessel (van), Ineke, « "From Confusion to Lusaka" : The Youth Revolt in Sekhukhuneland », *Journal of Southern African Studies* 19(4), 1993, pp. 593-614.
- Konings, Piet, « Le "problème anglophone" au Cameroun dans les années 1990 », *Politique africaine*, 62, 1996, pp. 25-35.
- Laburthe-Tolra, Philippe, *Les seigneurs de la forêt*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.
- Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala, 1988.
- Löffler, Irene, « Hexerei, Staat und Religion in Gabun », *Peripherie*, 12 (3), 1983, pp. 77-88.
- Mallart Guimera, Luis, *Ni dos, ni ventre*, Paris, Société d'ethnographie, 1981.
- Mbembe, Achille, « Une économie de prédation. Les rapports entre la rareté matérielle et la démocratie en Afrique subsaharienne », *Foi et développement*, 241, 1996, pp. 1-7.
- La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, 1996.
- Ndjo, Basile, « Sorcellerie, pouvoir et accumulation en pays bamiléké : Cas du Ngru », Yaoundé, 1995.
- Niehaus, Isaac A., « Witch-Hunting and Political Legitimacy : Continuity and Change in Green Valley, Lebowa, 1930-1991 », *Africa*, 63 (4), 1993, pp. 498-529.
- Nyamnjoh, Frances et Michael Rowlands, i.p., « Elite Associations and Political Identities in Cameroon », *African Rural and Urban Studies* (numéro spécial sur « The Rural-Urban Connection in Africa »).
- Rosny (de), Eric, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Paris, Plon, 1981.
- L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992.
- Rowlands, Michael et Jean-Pierre Warnier, « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23, 1992, pp. 118-132.
- Shaw, Rosalind s.p., *The Dangers of Temne Divination : Ritual Memories of the Slave Trade in West Africa*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1992.
- Sulikowski, Ulrike, « "Eating the Flesh, Eating the Soul" : Reflections on Politics, Sorcery and Vodun in Contemporary Benin », in Jean-Pierre Chrétien, C.-H. Perrot et F. Raison-Jourde, éd(s), *L'invention religieuse en Afrique : Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1995, pp. 379-391.

- Tall, Emmanuelle K., « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, pp. 195-209.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Londres, Routledge, 1993.
- Warnier, Jean-Pierre, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.