Une femme dogon face à la justice malienne : du soupçon de sorcellerie à la disculpation

A Dogon Woman Confronted with Malian Justice. From Suspicion of Witchcraft to Exoneration

Éric Jolly

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22262>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.22262

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 623-645

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Éric Jolly, « Une femme dogon face à la justice malienne : du soupçon de sorcellerie à la disculpation », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 231-232 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22262> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22262>

Une femme dogon face à la justice malienne

Du soupçon de sorcellerie à la disculpation

Aujourd'hui comme hier, les affaires de sorcellerie sont fréquentes en pays dogon et, quels que soient les discours qui les portent, de la simple allusion à l'accusation publique, elles occupent une place centrale dans les propos couramment échangés à l'intérieur d'un village. En zone rurale, il est toutefois très rare que les victimes présumées de sorcellerie ou leurs proches saisissent délibérément la justice malienne pour exiger une enquête ou demander réparation. Il est encore plus exceptionnel qu'une personne accusée d'acte de sorcellerie s'adresse à la gendarmerie ou à la justice pour tenter de se disculper. En dehors de villes comme Bandiagara, les seuls événements attribués localement à la sorcellerie et rapportés à l'administration concernent presque exclusivement les disparitions inexplicables d'enfants ou d'adultes, c'est-à-dire des faits patents qui peuvent être (et qui seront) examinés judiciairement sous l'angle de l'enlèvement, de la fuite, de l'accident ou du meurtre, et non sous l'angle de la sorcellerie¹.

En effet, le code pénal malien ignore la sorcellerie de type *witchcraft* et ne réprime qu'une sorcellerie instrumentale assimilée clairement à du charlatanisme, autrement dit à une activité frauduleuse dénuée de toute dimension occulte ou métaphysique. Dans le Code pénal malien du 3 août 1961, l'article de loi 209 évoquant ce type de tromperie délictueuse se situe d'ailleurs entre un article sur l'abus de blanc-seing et un autre sur l'abus de confiance. Il stipule : « Quiconque se sera livré au trafic d'ossements humains ainsi qu'à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété, sera puni de six mois à deux ans d'emprisonnement sans préjudice, le cas échéant, des peines de l'escroquerie. » Placé ensuite juste après un paragraphe sur

1. À l'époque coloniale, l'administration française attribue les disparitions survenues à Bandiagara à des meurtres rituels, c'est-à-dire à des sacrifices humains, et non à des actes de sorcellerie (LABOURET 1941).

la publicité mensongère, l'article 282 du nouveau Code pénal du 20 août 2001 reprend l'énoncé précédent en supprimant simplement la référence au trafic d'ossements humains, mentionné désormais dans l'article 204 sur la profanation de cadavre. Attesté dans d'autres pays francophones d'Afrique de l'Ouest, ce texte de loi, révisé ou non, copie presque mot pour mot un article du Code pénal français ajouté le 19 novembre 1947 et applicable uniquement aux colonies (Bi Oula 2005 : 206 ; Cimpric 2012 : 135).

Pour les législateurs français puis maliens, tenants de la raison et de la science, la sorcellerie correspond à une escroquerie basée sur des superstitions et ne peut donc être condamnée qu'en apportant la preuve tangible de ce délit. En outre, contrairement à la législation coloniale britannique (Orde Browne 1935 ; Cimpric 2012 : 134-135), les textes mentionnés ne prévoient pas de sanctionner les contre-sorciers qui prétendent détecter et dénoncer un sorcier ou une sorcière. Cette occultation législative d'une sorcellerie ou d'une contre-sorcellerie efficiente explique en partie pourquoi les villageois dogon s'en remettent rarement à la justice malienne lorsqu'ils s'estiment victimes d'une attaque ou d'une accusation de sorcellerie. Mais il existe deux autres raisons à cet évitement : la méfiance générale des villageois vis-à-vis des autorités administratives, souvent soupçonnées de corruption, ainsi que leur réticence à faire étalage à l'extérieur de leurs problèmes, *a fortiori* devant un tribunal. Hors de l'espace urbain, les soupçons et accusations de sorcellerie sont indissociables des conflits et des rapports de pouvoir internes au lignage ou au village : ils s'y inscrivent et y participent. Face aux gendarmes ou aux juges, ces discours privés ou publics circonscrits à la parenté ou à l'espace villageois perdent donc leur sens ou leur portée dans un contexte où les références culturelles, les modes d'énonciation et les rapports de pouvoir sont relativement différents.

S'ils sont exceptionnels, les actes de sorcellerie présumée ayant débouché sur un procès n'en sont pas moins riches d'enseignements sur les stratégies discursives des différents acteurs locaux, sur les représentations dogon de la sorcellerie, et sur l'écart entre ces représentations ou ces discours et les pratiques judiciaires d'administration de la preuve. Dans le village dogon de Nangalou, cette situation ne s'est présentée qu'une seule fois en l'espace de trente-cinq ans, au cours de l'année 1987, après la disparition d'un nouveau-né. C'est ce cas de figure que je vais présenter et analyser ici. Pour relater cette affaire, dont j'ai été partiellement témoin et qui a connu un important retentissement régional, j'ai choisi de modifier le nom de toutes les personnes et de tous les villages cités. J'ai bien conscience que ce procédé d'anonymisation ne suffit pas à interdire toute identification, en raison des éléments de contexte fournis, et c'est pour cette raison que j'ai attendu trente ans et la disparition

des principaux protagonistes avant de me décider à évoquer cette histoire par écrit².

Avant de reconstituer l'enchaînement des événements, depuis les soupçons pesant localement sur une sorcière présumée jusqu'à la condamnation judiciaire de trois autres personnes pour enlèvement, il est nécessaire d'apporter un certain nombre d'informations historiques, politiques, culturelles et biographiques sur la répression de la sorcellerie et sur les figures de sorcier, de sorcière et de contre-sorcier dans le village dogon concerné. Comme les discours sur la sorcellerie sont essentiellement des discours sur le pouvoir (de soi ou des autres), la puissance attribuée au sorcier et à celui qui le combat varie en effet sensiblement d'une région dogon à une autre en fonction de l'histoire politique de cette zone, même si l'ensemble du pays dogon partage un imaginaire similaire sur la sorcellerie.

Les anciennes chefferies *tenge* et la répression de la sorcellerie

La localité de Nangalou est le centre d'une ancienne petite chefferie regroupant plusieurs villages. Celle-ci avait pour chef politico-religieux un hogon (ɔgɔ)³ choisi vers l'âge de cinquante ans dans le groupe des conquérants, selon le modèle propre à toutes les chefferies de la région *tenge*⁴. Ce chef, qui relevait de la figure bien connue du « roi sacré », était le seul détenteur du pouvoir judiciaire. Il avait notamment pour prérogative de juger et de sanctionner un sorcier présumé en s'appuyant sur ses assistants, les ɔgɔ *kaana*, chargés d'appliquer ses décisions. La condamnation était irrévocable et aucune confession n'était requise⁵. Pour un homme ou une femme reconnu coupable de sorcellerie par le hogon, la peine encourue n'était jamais la mort, mais une amende ou la confiscation des biens, combinée ou non avec une mesure de bannissement selon la gravité des faits reprochés ou selon la puissance supposée du condamné. Les amendes ou les biens confisqués revenaient

2. En revanche, je m'étais autorisé à présenter oralement cette étude de cas dès 1999 dans le cadre de journées d'études intitulées « Perspectives sur le sujet en Afrique et en Amazonie » (Ivry/Villejuif, 26-27 mai).

3. Tous les termes dogon reproduits dans ce texte relèvent d'une variante dialectale du *tenge kan*.

4. Sur le hogon des chefferies *tenge*, voir notamment É. JOLLY & N. GUINDO (2003).

5. Centrale dans d'autres régions d'Afrique, la confession publique ne joue pratiquement aucun rôle dans les procédures d'accusation de sorcellerie en pays dogon. Les seuls aveux de sorcellerie rapportés par la tradition orale ne sont pas obtenus en réponse à une accusation directe, mais sous l'effet de l'ivresse ou d'une agonie douloureuse au moment, dit-on, où les forces vengeresses des victimes viennent attaquer le sorcier en profitant de son état de faiblesse.

intégralement au hogon et à ses assistants, et non aux victimes présumées. S'il ne payait pas l'amende infligée, le coupable devenait alors le captif du hogon jusqu'au règlement de sa dette.

Il faut préciser que les amendes s'appliquaient avant tout aux femmes condamnées pour sorcellerie, alors que la confiscation des biens et le bannissement concernaient toujours des hommes riches et puissants, comme le confirment les quelques exemples rapportés par les habitants de Nangalou pour la période du début du xx^e siècle⁶. En effet, de tels hommes étaient souvent accusés d'avoir accumulé richesses et pouvoirs par des procédés occultes, à l'opposé des règles de solidarité et de redistribution. En outre, le hogon, garant et symbole de prospérité⁷, tolérait difficilement des hommes dont l'opulence ou la puissance rivalisait avec la sienne. Confisquer leurs biens lui permettait à la fois de se débarrasser de ces rivaux et d'accroître sa propre richesse.

Dans ce type de chefferie et contrairement à d'autres régions dogon, la sorcellerie était traitée comme une infraction d'ordre social, voire politique, et non comme un crime indicible contre la Terre ou contre l'ordre naturel (à l'exception du sorcier censé retenir la pluie). « Démasqué » de son vivant ou après sa mort, le sorcier *tenge* pouvait donc être enterré et devenir ancêtre, alors que cela lui était refusé dans les fédérations dogon de la région *tomo*, plus au sud. Après la colonisation du pays dogon par les Français en 1893, et surtout après l'instauration d'une administration directe en 1902, les hogon des chefferies *tenge* sont peu à peu dépossédés de leurs prérogatives judiciaires et policières au profit des chefs de canton imposés par les colonisateurs. Privés de la plupart de leurs pouvoirs sur les hommes, ils sont rarement remplacés après leur mort à partir des années 1930⁸ et, avec eux, disparaît la figure politique du contre-sorcier dont les pouvoirs surpassent nécessairement ceux des sorciers.

Au début des années 1950, un culte de contre-sorcellerie venu du sud — le *juru* — s'implante toutefois en région *tenge*, mais de façon éphémère et en attirant essentiellement des hommes d'une vingtaine ou d'une trentaine d'années⁹. Possédés par l'entité du *juru*, ces jeunes se chargent de détruire tous les objets magico-religieux puissants et redoutables qu'ils découvrent, y

6. L'un de ces hommes riches, bannis pour sorcellerie par le hogon, était le grand-père paternel du mari de la femme soupçonnée d'avoir « mangé » l'enfant disparu. Il était parti s'installer plus au nord dans un village *toro* de la falaise, mais, à sa mort, ses enfants étaient revenus à Nangalou.

7. Linguistiquement, le terme dogon désignant la « richesse », « *ɔgo-i* », est d'ailleurs étroitement lié à celui désignant le hogon, *ɔgo*.

8. C'est le cas du dernier hogon de Nangalou, décédé vers 1932.

9. Sur ce mouvement de contre-sorcellerie, voir É. JOLLY (1994). À titre de comparaison, un culte similaire s'est répandu à la même époque au Mali et dans les pays voisins (ROYER 1999).

compris ceux de cultes familiaux autrefois licites mais soudainement assimilés à du matériel de sorcellerie en raison de leur caractère menaçant ou ambivalent. En ciblant ces objets rituels détenus essentiellement par les hommes les plus âgés, les jeunes s'attachent en fait à réduire et à contester l'autorité et l'emprise de leurs aînés dans un contexte où le rapport de pouvoir entre les générations est en train de changer. Expression d'une volonté d'émancipation, cette évolution du regard porté sur certains objets et sur leurs propriétaires confirme ainsi qu'être sorcier n'est qu'une affaire de point de vue ou de discours variable selon les locuteurs, le contexte politique ou religieux et les rapports de force entre les individus ou entre les groupes.

En fonction de la situation d'énonciation, un locuteur peut même qualifier un homme de sorcier tel jour puis le traiter de contre-sorcier le lendemain, *a fortiori* si la personne ainsi désignée est le détenteur d'objets culturels particulièrement « chargés » et ambivalents, capables à la fois de transmettre et de guérir une maladie létale ou fortement invalidante (par exemple dans le cas du culte du *ya-piri* et du *tɔn*). Cette remarque s'applique en particulier aux régions *tɔrɔ*, *jamsay* et *dono* où, en l'absence de pouvoir centralisé et donc de figure politique de contre-sorcier ou de roi-sorcier, un même individu peut cumuler les figures de sorcier, de guérisseur et de contre-sorcier.

Dans les anciennes chefferies *tenge*, la disparition successive des hogon et du *juru* va permettre l'émergence de personnages singuliers, hommes ou femmes, cultivant eux-mêmes leur réputation de grand sorcier ou jouant à leur profit avec les représentations de la sorcellerie afin de s'imposer localement comme des hommes forts ou des femmes libres, à la fois craints et admirés. S'ils sont l'objet d'un grand nombre de soupçons et de rumeurs, ces individus découragent toute accusation publique puisque personne n'a ou ne pense avoir le statut ou la puissance nécessaire pour se mesurer à eux. Et comme ils occupent une position dominante et font figure de champion sans rival équivalent, ces sorciers et sorcières réputés ont tendance à occuper une position unique au sein de la population masculine ou féminine de leur village, tout en étant au centre des conflits et de la vie publique locale. C'était d'ailleurs le cas à Nangalou dans les décennies 1980-1990, comme nous le verrons plus loin.

Sorcellerie masculine

En pays dogon, il n'existe pas de distinction claire entre sorcellerie innée ou héritée (de type *witchcraft*) et sorcellerie instrumentale (de type *sorcery*). Dans l'imaginaire dogon, le sorcier *dudugin*, quel que soit son sexe, est toujours un

mélange de *witch* et de *sorcerer* : il se dédouble la nuit pour s'envoler et se nourrir de ses victimes au cours de festins nocturnes, de façon consciente ou inconsciente ; mais il est censé également manipuler sciemment des poisons ou des objets maléfiques (visibles ou invisibles)¹⁰. De ce point de vue, ses actions ne sont donc jamais totalement indépendantes de sa volonté et de sa personnalité. La distinction pertinente en pays dogon n'est donc pas entre *witchcraft* et *sorcery*, mais entre sorcellerie masculine et féminine, comme certaines informations précédentes le suggéraient déjà.

Selon les représentations dogon, le sorcier de sexe masculin n'est ni un ogre cuisinant ses propres enfants ni un empoisonneur, contrairement à l'image de la sorcière. Il est avant tout un chasseur, un prédateur ou un combattant nocturne utilisant des armes magiques pour piéger et vaincre ses proies adultes, presque exclusivement masculines, à l'issue parfois d'un duel invisible en brousse dont l'issue est censée témoigner des rapports de force entre les deux combattants. L'euphémisme le plus courant pour désigner le sorcier masculin est d'ailleurs l'expression « chasseur nocturne » (« *yaŋa dana* ») tandis que sa proie humaine est qualifiée de « gibier nu » (« *nawa oro* »). Les sorciers sont également considérés comme les alliés des chasseurs et sont traités comme tels lors de certains rituels, notamment lors des levées de deuil (Jolly 2004 : 283)¹¹. Autre trait récurrent du sorcier masculin dans l'imaginaire dogon : sa puissance repose sur la possession réelle ou supposée d'objets magico-religieux redoutables susceptibles de tuer une victime désignée en agissant eux aussi sur le mode de la prédation (ou sur le mode de la contamination dans le cas de maléfices enterrés). Certains de ces objets, comme les pinces sorcières en fer (*jɔɔ*)¹², sont censés ramper jusqu'à leur victime pour la pénétrer et boire son sang pendant son sommeil, en la vidant ainsi de sa force au profit du sorcier.

À la métaphore de la chasse s'ajoute en effet une forme de vampirisme sorcier, spécifiquement masculin. Le sorcier de sexe masculin boit plus qu'il ne mange sa victime, contrairement aux sorcières, et il vise toujours un gain au détriment de sa victime masculine : s'appropriier sa force et ses richesses (réelles ou occultes) avec l'objectif de devenir toujours plus riche et plus puissant par spoliation et accumulation successives¹³. C'est vrai d'ailleurs pour le sorcier comme pour son matériel magique : plus ils ont tué et bu un

10. Sur les représentations de la sorcellerie en pays dogon, voir notamment W. VAN BEEK (1994) et É. JOLLY (2004 : 250-257).

11. Sur l'alliance entre chasseurs et sorciers, voir également D. PAULME (1940 : 280).

12. Constitué d'une pince pointue et d'une chaîne en fer, cet objet se retrouve, avec des noms et des représentations similaires, dans toutes les populations voisines des Dogon. Sur cette pince sorcière, voir notamment W. VAN BEEK (1994 : 210).

13. Du fait de ces représentations, murmurer à propos d'un homme qu'il « est riche » (« *ɔg i* ») est souvent un euphémisme suggérant qu'il s'agit d'un sorcier, d'autant que cette expression

grand nombre de victimes, en s'appropriant ainsi leurs forces, plus ils sont puissants et efficaces.

Or, cet imaginaire est la traduction substantialiste d'un phénomène bien réel, à savoir l'effet cumulatif des discours sur le pouvoir du sorcier et de son matériel : plus la rumeur attribue de victimes à un sorcier présumé et à son matériel, plus ce sorcier et ce matériel acquièrent de puissance aux yeux des Dogon. C'est ainsi que se construit la réputation des « sorciers lourds » (« *dudugi dogu* »), réputés invulnérables et que personne n'ose affronter ou accuser publiquement. Les Dogon ont d'ailleurs bien conscience que le langage de la sorcellerie est un moyen de montrer sa force et son pouvoir occulte, notamment lorsqu'ils suggèrent à dessein ne pas craindre les sorciers, les combattre ou au contraire être l'un d'entre eux. Mais, bien entendu, les imputations de sorcellerie et de contre-sorcellerie masculine ne témoignent pas seulement de rapports de force ou de domination entre les hommes adultes ; elles vont aussi les renforcer, les modifier ou les subvertir. On comprend dès lors pourquoi l'idée d'un enfant sorcier coupable de meurtre est totalement inconcevable en pays dogon. Un sorcier, de son vivant, ne peut être une personne faible et vulnérable, contrairement à sa victime. D'ailleurs, le sorcier prédateur ou son matériel n'est censé pouvoir agir sur sa proie que s'il lui inspire de la peur.

Il faut ajouter que, dans la plupart des cas, la sorcellerie masculine est un endo-cannibalisme ou un endo-vampirisme limité à la sphère des agnats, dans cette société patrilinéaire et patrilocale. Plus précisément, les victimes présumées d'un sorcier sont presque exclusivement des hommes de son lignage, en raison de la logique d'accumulation et de captation associée à la sorcellerie masculine¹⁴. Selon les Dogon, l'objectif concret du sorcier est en effet de s'appropriier les champs et le bétail des membres de sa parenté agnatique par la menace ou par ses actions meurtrières. Tout décès d'un homme impliqué dans un conflit foncier au sein de son lignage sera d'ailleurs attribué à un acte de sorcellerie. Dans le vocabulaire de la sorcellerie, manger l'autre de l'intérieur ou le vider de son sang signifie autant le vaincre que se nourrir de ses biens.

À Nangalou, l'homme le plus riche et le plus puissant — Dogolé — était considéré de façon presque unanime comme *le* sorcier lourd du village, et lui-même le laissait entendre, du moins des années 1980 jusqu'au début des années 2000. Il est mort en 2015 à l'âge de quatre-vingt-deux ans environ

s'emploie avant tout pour une richesse obtenue non par le travail mais grâce à une bonne fortune, un don divin ou des procédés occultes.

14. Dans un contexte urbain, la sorcellerie reste également perçue comme une force d'accumulation des richesses et des pouvoirs par les nouvelles élites économiques et politiques africaines (COMAROFF & COMAROFF 1993 ; GESCHIERE 1995).

après une longue maladie qui le faisait souffrir, et cette fin douloureuse fut immédiatement interprétée comme la preuve qu'il avait cessé d'être le plus puissant et qu'il était désormais attaqué par ses anciennes victimes ou par d'autres sorciers.

Dogolé était soupçonné de plusieurs meurtres et tentatives de meurtres pour s'emparer des champs ou du bétail de ses victimes, et il avait effectivement dépossédé plusieurs personnes de son lignage de leurs terres (ou menaçait explicitement de le faire) en jouant simplement sur la peur qu'il inspirait. Car personne n'osait lui résister et l'accuser publiquement, à deux exceptions près : le fils de son frère décédé, malade et victime présumée de son oncle, et les parents utérins de ce jeune homme. Dans les deux cas, Dogolé a détourné ou retourné l'accusation portée contre lui, d'une part en accusant une femme du côté utérin d'avoir tué elle-même le père de ce jeune homme¹⁵ et, d'autre part, en obtenant que les vieux du village condamnent son neveu pour l'avoir diffamé alors que sa jeunesse et sa position de fils classificatoire le lui interdisait. Sa réputation de toute puissance et d'invulnérabilité se nourrissait de ces accusations vaines, mais aussi des rumeurs qui le visaient, du matériel magico-religieux qu'il se vantait de posséder, ou encore des supplications des mères qui venaient le prier publiquement d'épargner leur fils de peur que Dogolé s'en prenne à leur enfant à la suite d'une altercation ou d'un différend entre les deux hommes.

Cela n'est pas spécifique au pays dogon, bien sûr. Contrairement à la vision fonctionnaliste qui a prévalu dans les années 1960-1970¹⁶, la sorcellerie n'est pas réductible à un mécanisme de contrôle social et de résolution des conflits fondé sur l'accusation (ou sur la peur de l'être). Par les discours qu'elle suscite et les craintes ou les soupçons qu'elle inspire, la sorcellerie existe en deçà de ces accusations et elle est au cœur de stratégies visant à se singulariser, à contester l'ordre établi ou à accroître sa domination et ses richesses. Comme Marc Augé (1975 : 105-106) l'a montré dès 1975, un sorcier soupçonné sans jamais être accusé est le contraire d'un bouc émissaire ou d'une victime passive, sacrifiée pour dénouer un conflit ou rétablir la cohésion sociale. Il peut s'agir d'un homme fort occupant une position dominante au sein de son lignage ou de son village, ou encore d'un roi considéré par ses sujets comme

15. La contre-accusation ne portait donc pas sur l'empoisonnement du neveu mais sur le meurtre de son père. En contexte dogon, accuser directement un parent utérin de sorcellerie ne serait guère crédible. Dans cette société patrilinéaire, les utérins sont justement exempts de tout soupçon de sorcellerie et, à ce titre, ils sont souvent sollicités pour protéger leur neveu des sorciers (y compris pour veiller son corps juste après son décès, pendant sa toilette mortuaire et durant les trois jours qui suivent son enterrement).

16. Voir notamment les travaux de M. MARWICK (1965 : 283-291).

le plus grand des sorciers (et la sorcellerie qu'on lui impute est alors une composante de son pouvoir politique)¹⁷.

Sorcellerie féminine

Selon les discours dogon, la sorcellerie typiquement féminine est associée à des pratiques de dévoration ou d'empoisonnement. À l'inverse de la mère nourricière et donneuse de vie, la sorcière est une femme ogresse qui mange avant tout ses propres enfants ou les enfants des autres après les avoir égor-gés et « pilés ». Elle est aussi une spécialiste des poisons et cuisine divers ingrédients relevant de la mort, de la stérilité et de l'anti-nourriture pour empoisonner en priorité les parents de son mari. Parmi ces ingrédients figurent notamment différents organes prélevés sur les morts, en particulier, le foie, les organes génitaux et le nombril de ses victimes ou d'un défunt. En outre, le seul matériel offensif ou la seule arme métaphorique des sorcières est une tige en fer pointue pour égrener le coton (*legĩ*), outil typiquement féminin reconverti dans l'imaginaire dogon en une arme perforante servant à tuer et à émasculer les hommes ou à les rendre impuissants¹⁸. La sorcière incarne ainsi l'envers des fonctions procréatrices et culinaires des femmes. Au lieu de nourrir les hommes et de leur donner des enfants, elle les empoisonne, les castré ou dévore leur progéniture.

Selon ces points de vue, la figure de la sorcière renvoie à une forme de contestation fantasmatique de la domination masculine avec l'image classique d'une femme ogresse qui menace le pouvoir, la virilité et la descendance des hommes. C'est d'ailleurs une image récurrente dans la littérature orale dogon¹⁹ et, en tout état de cause, une sorcière présumée ne peut être un individu faible, falot ou ordinaire puisqu'elle est censée prendre le dessus sur ses victimes masculines. La sorcellerie féminine est donc perçue comme une forme de subversion du pouvoir des hommes sur les femmes. Dans des régions dogon voisines, en particulier en zone dono, la répression de la sorcellerie féminine

17. Sur la figure du roi sorcier, voir A. ADLER (2006).

18. La symbolique de cet objet phallique est liée à sa forme et à son utilisation. Substitut ou rival féminin du pénis et du pouvoir masculin, il sert aussi bien à sortir les graines de coton de leur enveloppe qu'à émasculer les hommes, à pénétrer leurs corps par l'un de leurs orifices pour les tuer, ou encore à les frapper pour les rendre impuissants. Enjambrer cette tige de fer rendrait également impuissant. Voir D. DOLO (1936 : 47) et É. JOLLY (2004 : 147).

19. Sur ce fantasme de la mère dévorante et de la sorcière ogresse, notamment dans les contes dogon, voir les analyses de G. CALAME-GRIAULE (1972) et de D. PAULME (1976).

était d'ailleurs l'œuvre de la société masculine des masques, garante justement de ce pouvoir masculin.

Ces représentations ont leur importance pour comprendre les imputations de sorcellerie visant les femmes. Être stérile, à rebours de l'image attendue de la mère, ne suffit pas pour qu'une femme dogon soit soupçonnée ou accusée de sorcellerie, même si cet indice est fréquemment mis en avant. Il faut aussi que la femme soit considérée comme une menace par les hommes en raison d'un comportement jugé trop libre ou provocant. On verra plus loin que deux femmes vont se trouver au centre de l'affaire d'enlèvement analysée ici. Or toutes deux sont stériles et sans enfants, mais l'une, image de l'épouse soumise, est une femme que l'on plaint pour son infortune sans jamais la soupçonner de sorcellerie, tandis que l'autre, image de la femme étrangère et libre qui domine son époux et collectionne les amants, est considérée comme la principale sorcière du village.

À l'époque des faits, cette sorcière présumée, Yawalou, est âgée d'environ quarante ans et elle est l'unique épouse du chef de village de Nangalou. Elle vient de la localité voisine de Nambourou et, dans le village de son mari, elle est donc considérée comme une « femme étrangère » (« *ya yere* »), toujours plus suspecte de sorcellerie qu'une femme native de Nangalou²⁰. Par ailleurs, elle n'a jamais eu d'enfant alors que son mari a eu un fils et une fille d'un précédent mariage. Elle est en outre la sœur de l'une des deux épouses de Dogolé et sa proximité avec le principal sorcier du village lui vaudra d'être soupçonnée de connivence lors de l'empoisonnement supposé du neveu de son beau-frère. Mais cela ne suffit pas à expliquer sa réputation de puissante sorcière. Les rumeurs qui la visent se nourrissent avant tout de sa forte personnalité et de son comportement de femme libre et indépendante, n'ayant peur de rien, disant ce qu'elle pense, tenant tête aux hommes et prenant de nombreuses responsabilités.

En d'autres termes, Yawalou est une femme qui en impose aux hommes, en général, et à son mari, en particulier. Elle a ouvertement une liaison avec un homme d'un village voisin et elle est censée avoir fait avaler à son époux un charme d'amour²¹ particulièrement puissant pour que celui-ci soit passionnément amoureux et sous sa coupe. Tout le monde le dit ou le sous-entend, y compris son propre mari, parce que cela lui permet de justifier un attachement

20. Comme la localité de Nangalou est formée de deux lignages exogames, de nombreuses femmes de ce village se marient à des hommes de l'autre lignage.

21. Composé généralement de plantes non toxiques mélangées aux sécrétions ou aux poils de la préparatrice, le philtre (*pagu*, « attachement ») est un produit ambivalent, à cheval entre la magie licite et la sorcellerie. Selon les Dogon, il est fabriqué uniquement par les femmes et, du point de vue des hommes, il témoigne autant d'une ruse féminine acceptable, sans intention malveillante, que d'une volonté de domination, plus inquiétante.

qui paraîtrait sinon aberrant, d'autant qu'il fait tout pour conserver cette femme. En 1985, après un séjour prolongé de Yawalou chez son amant, il n'a pas hésité à s'humilier publiquement en se roulant par terre en plein marché pour tenter de la récupérer. Subversion de l'autorité masculine, stérilité, liberté sexuelle, utilisation supposée de philtre : cela suffit pour que Yadinge soit associée localement à l'image de la sorcière et de la femme ogresse à l'appétit sexuel dévorant, mais cela ne l'empêche pas, bien au contraire, de cumuler différentes responsabilités villageoises en raison justement de son aplomb et de sa forte personnalité.

Au début des années 1980, Yawalou est nommée responsable villageoise de l'Union nationale des femmes du Mali (UNFM), branche féminine du parti unique avant la chute de Moussa Traoré. Quelques années plus tard, elle devient également présidente de la première coopérative féminine de Nangalou, en étant elle-même l'une des commerçantes les plus entreprenantes de cette localité. Elle est une outre une dolotière²² réputée jusqu'à sa conversion à l'islam vers le milieu des années 1990. Enfin, bravant là encore le qu'en-dira-t-on, elle se rapproche volontairement de l'ethnologue qui séjourne régulièrement à Nangalou depuis le milieu des années 1980 : elle lui apporte quotidiennement de l'eau de sa propre initiative et devient l'une de ses « informatrices », notamment à propos de la fabrication de la bière de mil. Yawalou est donc à l'opposé de l'image de la sorcière associable, marginalisée ou ostracisée. Il faut ajouter que, contrairement à Dogolé, cette rumeur persistante de sorcellerie visant Yawalou est loin de faire l'unanimité parmi les femmes du village, mais cela n'a rien d'étonnant puisque les représentations de la sorcellerie féminine témoignent avant tout d'un point de vue masculin.

Un enfant né sans cordon ombilical ?

En 1987, le garçon nouveau-né de l'une des familles les plus pauvres du village disparaît subitement durant la nuit et pendant le sommeil de ses parents, quelques jours après sa naissance. Handicapé d'un bras à la suite d'un accident, le père, Anlèwè, est âgé à l'époque de quarante ans environ et a trois autres enfants : deux filles et un garçon trop jeune encore pour l'épauler efficacement au cours des travaux agricoles. Il appartient au lignage Yalaguru et a construit sa maison dans le nouveau quartier de Nangalou, sur le rebord du plateau. Discrète, son unique épouse, Yamara, est originaire d'une localité assez éloignée et a donc peu de soutien au sein du village de son mari. Par ailleurs, les deux parents sont membres de la minorité catholique

22. Dolotière : fabricante et vendeuse de bière de mil.

du village. Au terme de vaines recherches, Anlèwè se rend à Gourou pour voir le chef d'arrondissement afin de prévenir les autorités de cette disparition qui commence déjà à s'ébruiter, mais, en dépit des rumeurs, il se plaint uniquement de « vol d'enfant » sans jamais évoquer explicitement un acte de sorcellerie. Cette première démarche auprès de l'administration n'avait rien d'extraordinaire au regard des faits présumés, mais elle aboutit à l'intervention des forces de l'ordre et suscite rétrospectivement les reproches de certains villageois, mécontents de voir cette affaire échapper à tout contrôle ou arbitrage interne.

À la suite du dépôt de plainte, des gendarmes se rendent à Nangalou en voiture depuis la ville voisine de Bandiagara et en repartent avec trois personnes, dont le père de l'enfant disparu, afin de les interroger comme témoins ou comme suspects. Manifestement, ils ciblent déjà des personnes précises, sans doute en fonction des premiers soupçons ou hypothèses recueillis sur place ou auprès du père. Dans un premier temps, les gendarmes semblent en effet vérifier les rumeurs de sorcellerie qui entourent cette affaire en auditionnant à la fois Dogolé, sorcier présumé, et Ankormo, unique devin et guérisseur du village. Cette impression ou interprétation est néanmoins sujette à caution car il est difficile de savoir, à ce stade, si ces deux personnes sont interrogées parce qu'elles sont suspectes ou parce qu'elles sont censées connaître tous les petits « secrets » du village en tant que devin-guérisseur ou notabilité locale. Les événements ultérieurs permettront de répondre en partie à cette question. Quoi qu'il en soit, Anlèwè, Dogolé et Ankormo sont relâchés une quinzaine de jours après leur audition.

Inquiets de la tournure prise par cette affaire après l'intervention des gendarmes, les villageois, à l'exclusion des femmes, se réunissent quelques jours plus tard sous l'abri des hommes du nouveau quartier pour discuter des actions à envisager. C'est à cette occasion que plusieurs des personnes assises sous ce *togu-na* prononcent pour la première fois des accusations publiques plus ou moins voilées contre Yawalou, en laissant entendre qu'elle a « mangé » l'enfant et qu'elle ferait mieux de se dénoncer aux autorités pour mettre un terme aux investigations et aux pressions des forces de l'ordre. Dans ce contexte, cette mise en cause aux allures de sommation est assez compréhensible : comme je l'ai souligné précédemment, « manger » un nouveau-né relève davantage de la sorcellerie féminine que masculine et, en tout état de cause, il est plus facile pour les hommes de dénigrer et d'accuser une femme originaire d'un autre village plutôt qu'un des leurs présents à la réunion, surtout s'il s'agit d'un personnage aussi redouté que Dogolé.

Cependant, il ne faut pas en déduire l'existence d'un large consensus pour accuser Yawalou. De même, il serait injustifié d'assimiler cette réunion

publique à une forme de tribunal masculin ayant l'autorité ou la cohésion nécessaire pour prendre une décision ou pour juger une personne. Lorsqu'il s'agit de débattre publiquement d'une affaire de sorcellerie, surtout devant les proches du coupable présumé, les discussions vont rarement au-delà des on-dit, des accusations formulées à demi-mots, des murmures approbateurs, des mises en garde, des menaces allusives et des silences gênés. De fait, d'après les témoins que j'ai pu interroger, le nom de Yawalou n'est jamais prononcé au cours des débats, même si la rumeur et les sous-entendus la désignent clairement comme la cible des accusations proférées à cette occasion²³.

Mais un coup de théâtre survient lorsque Yawalou, dont la cour est à portée de voix du *togu-na*, vient de son propre chef apostropher les hommes rassemblés sous cet abri. Pour une femme, se mêler aux conversations des hommes sous le *togu-na* est strictement interdit, mais dans le cas de Yawalou, ce comportement transgressif est finalement conforme à sa réputation de femme libre et effrontée, défiant le pouvoir des hommes et les normes de genre. À son auditoire masculin interloqué, elle annonce qu'elle va effectivement se rendre à Bandiagara, en faisant mine d'accéder à l'une de leurs demandes, mais elle adresse simultanément des menaces voilées aux hommes présents en sous-entendant que les coupables se trouvent en fait parmi eux. Elle leur envoie donc des messages contradictoires, entre reconnaissance de culpabilité sous la pression et retournement de l'accusation qui la vise.

À la suite de cet esclandre, Yawalou part bien à Bandiagara, mais s'arrête d'abord dans son village d'origine, peut-être pour y demander conseil. Lorsqu'elle arrive enfin en ville, elle dénonce aux gendarmes une autre femme de Nangalou — Yapaye — âgée d'un peu moins de trente ans. Elle l'accuse d'avoir volé le nourrisson après avoir simulé une grossesse et un accouchement avec la complicité de son mari Ogobara, avec qui elle n'arrivait pas à avoir d'enfants. Elle accuse aussi le devin-guérisseur Ankormo d'avoir été payé pour kidnapper l'enfant dans le nouveau quartier, où il réside, afin de l'apporter au couple en question dans l'ancien quartier situé en contrebas. Contrairement au nourrisson disparu, membre du lignage Yalaguru, Ogobara et Ankormo appartiennent tous deux à l'autre lignage du village, Sidyéri.

Quelques jours après la déposition de Yawalou, les gendarmes de Bandiagara se rendent en nombre à Nangalou pour embarquer les suspects désignés ainsi que le père et la mère du nourrisson. Ils raflent également au

23. En public, les précautions oratoires propres à tout discours sur les sorciers présumés trahissent certes une forme de réserve face aux pouvoirs supposés ou aux réactions éventuelles des personnes visées, mais cette prudence ne cache aucun secret : la sorcellerie alimente, au contraire, les discussions quotidiennes et la plupart des rumeurs villageoises en étant au cœur des explications sur les malheurs et les réussites de chacun. C'est d'ailleurs pour cette raison que les allusions et les euphémismes employés sont compris de tous.

hasard une vingtaine de personnes dont le statut ambigu oscille entre témoin, complice et otage. Selon les commentaires locaux, cette arrestation de masse a un double objectif : obtenir des informations sous la pression, mais aussi monnayer la libération de ces villageois.

Simultanément, plusieurs enquêtes sont diligentées à Bandiagara sous l'autorité du juge en charge de l'affaire. Après examen, une sage-femme conclut que Yapaye, la femme dénoncée par Yawalou, n'a pas de lait maternel, n'a jamais eu d'enfant et ne pourra jamais en avoir. Exigeant une preuve de son accouchement, les enquêteurs demandent à Yapaye de révéler le lieu où elle a enterré le cordon ombilical de son enfant. Pour éviter tout acte de sorcellerie, il est en effet de règle que le cordon ombilical d'un nouveau-né soit enterré discrètement à l'intérieur de la cour de la famille, généralement dans la douche extérieure. Incapable de répondre à la question posée, Yapay prétend d'abord que son bébé est un enfant de génie né sans cordon ombilical²⁴, mais quelques jours plus tard, elle avoue que le nouveau-né n'est pas le sien, reconnaît la complicité de son mari et désigne le devin Ankormo comme l'intermédiaire ayant enlevé l'enfant. La culpabilité de Yapaye, Ogobara et Ankormo ne faisant plus de doute du point de vue de la justice, les autres villageois retenus à Bandiagara sont relâchés un peu plus tard, plusieurs semaines après leur rafle. Quant à l'enfant, il est rendu à sa mère biologique, mais, comme il avait été nourri exclusivement avec du lait en poudre acheté au marché, il meurt malheureusement très peu de temps après, victime de malnutrition.

Pour ma part, j'arrive au village de Nangalou en juillet 1987, quelques jours avant le retour des villageois retenus à Bandiagara. À l'approche du véhicule que j'avais emprunté, les habitants commencent d'ailleurs à fuir en brousse de crainte d'une nouvelle rafle de la part des gendarmes, et cette anecdote traduit assez bien les relations de méfiance ou de peur que le monde rural entretient avec les forces de l'ordre ou les autorités administratives. Je suis à peine installé que mon logeur et ami dogon m'interroge soudainement en me demandant, hors de propos, si un enfant peut naître sans cordon ombilical. Ne connaissant pas tous les détails de l'affaire en cours, je ne comprends pas sur le moment la raison de cette question et je réponds simplement par la négative. Or cette interrogation montre, qu'à ce stade, la plupart des villageois ne savent pas encore quoi penser et hésitent entre deux scénarios interprétatifs : soit l'enlèvement de l'enfant de Yamara par une femme en mal de maternité (en l'occurrence

24. Selon les Dogon, les génies chtoniens *yewên* peuvent féconder une femme assoupie en brousse ou, dans le cas d'une femme enceinte, substituer un petit *yewên* à l'enfant qu'elle porte. Après la naissance, le bébé présente différents handicaps et, s'il n'est pas abandonné en brousse, il finit par mourir faute d'appartenir au monde humain. Sur ces représentations, voir notamment D. PAULME (1940 : 409) et M. GRIAULE (1938 : 154).

Yapaye), soit la dévoration de ce même nouveau-né par la sorcière Yawalou et la mise au monde par Yapaye d'un enfant génie dépourvu de cordon ombilical. En effet, tout peut être interprété dans un sens ou dans un autre. Pour les uns, le dépérissement et la mort du nourrisson prouvent par exemple qu'il s'agit bien d'un enfant de génie qui, par nature, reste peu de temps dans le monde des hommes, tandis que pour les autres, les mêmes faits démontrent que Yapaye n'avait pas pu allaiter le nouveau-né qu'elle avait volé.

Cependant, ces interprétations opposées ne résultent pas seulement d'une lecture divergente des événements ; elles témoignent aussi des rapports de force et des solidarités familiales ou lignagères à l'œuvre au sein du village. Les parents des deux suspects emprisonnés soutiennent avant tout la version qui disculpe leurs proches et incrimine une étrangère. Or, sur le plan démographique et financier, leurs familles respectives — en particulier celle d'Ogobara — ont le poids nécessaire pour influencer les discours et les opinions qui s'expriment, contrairement à la famille de l'enfant enlevé. Il ne faut pas oublier que les imputations de sorcellerie relèvent toujours de rapports de force et s'inscrivent donc souvent dans des stratégies personnelles ou familiales de dénigrement des autres et de promotion de soi ou de ses proches. Dans le cas de cette affaire, cette solidarité familiale se traduit également, de manière classique, par le rassemblement d'une importante enveloppe d'argent (300 000 francs CFA) destinée à corrompre le juge ou les forces de l'ordre, mais, en définitive, cette somme ne sera jamais remise à son destinataire. En poste à l'époque à Bandiagara, le seul intellectuel originaire de Nangalou intercepte en effet le jeune qui apporte l'argent et déjoue la tentative de corruption, par souci de justice.

Le jugement est prononcé après mon départ : Yapaye, Ogobara et Ankormo sont reconnus coupables d'enlèvement et sont condamnés à plusieurs années de prison. Le devin Ankormo est relâché le premier, mais décède peu de temps après son retour au village. Quant au couple formé par Ogobara et Yapaye, il part après sa libération en Côte d'Ivoire et s'établit durablement à Bouaké sans jamais revenir à Nangalou. Peut-être parce qu'ils ne peuvent pas être remis en cause, le jugement et l'emprisonnement de ces trois personnes vont influencer les points de vue des villageois, convaincus désormais dans leur immense majorité de la culpabilité des personnes condamnées et, par voie de conséquence, de l'innocence de la femme qui avait été soupçonnée de sorcellerie. En revanche, dans les villages alentours, la rumeur d'un enfant mangé par une sorcière subsistera pendant plusieurs années et, par métonymie, Nangalou sera assimilé durablement à une localité de sorciers dans les discours des Dogon de cette région.

Épilogue

Si la majorité des habitants de Nangalou pense en définitive que Yawalou est innocente des faits qui lui étaient reprochés, cette affaire a malgré tout renforcé sa réputation de femme libre, puissante, incontrôlable et hors norme, tenant tête aux hommes et se jouant d'eux, soit une image proche de celle de la sorcière dans l'imaginaire masculin. Or, Yawalou joue elle-même avec cette image en ayant pleinement conscience du point de vue des autres. Son objectif n'est pas de s'affranchir de tout soupçon en déniait explicitement être une sorcière ; elle cultive au contraire une réputation ambivalente et cherche simplement à décourager toute accusation publique ou à la retourner contre ses auteurs afin de s'imposer comme une femme de pouvoir et une actrice majeure du jeu social, au lieu de rester prisonnière d'un statut marginal et peu enviable de femme stérile et sans enfant.

Un an plus tard, Yawalou est d'ailleurs à nouveau suspectée de sorcellerie dans une affaire d'empoisonnement qui implique simultanément le principal sorcier présumé du village, Dogolé. Malade, un jeune d'environ vingt-cinq ans accuse Yawalou de lui avoir cuisiné et apporté un plat empoisonné à l'initiative de son oncle paternel, Dogolé, désigné nommément comme le commanditaire. Cette autre affaire de sorcellerie, dont j'ai été un témoin direct et proche, mériterait là encore un long développement puisqu'elle rend compte aussi bien de conflits familiaux, intergénérationnels et inter-religieux que de représentations et de pratiques (réelles ou supposées) liées à la maladie, à la sorcellerie masculine, à la sorcellerie féminine et à la contre-sorcellerie. Bien plus que l'exemple précédent, elle démontre également que l'ethnologue est forcément pris dans les jeux de pouvoir et de rapports de force propres à tout discours sur la sorcellerie, en particulier lorsque celui-ci est proche à la fois des victimes et des coupables présumés.

Yawalou meurt au printemps 2004, dans la nuit, et la rumeur attribue son décès à son « piétinement » (« *namu* ») par les jeunes hommes du village voisin de Borou qui l'auraient surprise — elle ou son double — en train de déterrer un défunt pour prélever ses organes génitaux et son nombril. Sur la suite, les versions divergent : pour les uns, le piétinement du double de Yawalou a entraîné trois jours plus tard le décès de cette femme à l'intérieur de sa maison et, pour les autres, convaincus de sa présence en chair et en os sur les lieux de son méfait, son corps a d'abord été transporté par les jeunes chez un « neveu utérin »²⁵ de Borou avant d'être rapporté à son mari.

25. Il ne s'agit pas ici d'un parent de Yawalou mais d'un homme dont la mère vient du village de Nangalou.

Ce récit relativement banal est fondé en partie sur des faits invérifiables survenus dans un monde invisible ou parallèle et il permet de justifier après coup la réputation de Yawalou en lui attribuant à la fois des pratiques et une fin caractéristiques des sorcières. En effet, selon les représentations dogon, piétiner quelqu'un en brousse jusqu'à la mort (puis éventuellement lui transpercer le crâne avec un clou en fer) est une forme de lynchage réservée aux sorcières, et il faut peut-être interpréter cette action violente comme une revanche masculine aboutissant au rétablissement de la domination des hommes sur une femme jugée trop émancipée. En français comme en dogon, « piétiner quelqu'un » au sens figuré signifie en effet l'écraser et le dominer.

Un tel lynchage métaphorique a aussi des allures de justice populaire, mais il ne correspond à aucune pratique réelle en zone rurale dogon à l'exception de la courte période durant laquelle le culte de contre-sorcellerie du *juru* a été actif, au début des années 1950. Dans ce contexte particulier, les jeunes membres du *juru* ont parfois frappé en plein jour de présumés sorciers ou sorcières et ces bastonnades ont débouché sur le décès d'une femme, entraînant alors l'action répressive des autorités coloniales envers les meurtriers et les responsables de ce culte (Jolly 1994 : 10). Possédés par l'esprit du *juru*, les auteurs de ces violences antisorcellaires se présentaient toutefois comme les instruments d'une justice surnaturelle et non comme les acteurs d'une justice populaire. Leurs victimes, en revanche, les percevaient généralement comme des simulateurs et les agressions ou les destructions commises au nom du *juru* ont donc été une source durable de rancœurs et de conflits à l'intérieur des villages, en particulier dans le nord-est du pays dogon.

La justice malienne a traité la disparition du nouveau-né de Nangalou comme un enlèvement classique sans jamais prendre en compte l'hypothèse sorcellaire, contrairement aux pratiques judiciaires de nombreux États d'Afrique centrale (Fisiy & Geschiere 1990 ; Cimpric 2012 ; Ngovon 2012 ; Martinelli 2015). Elle a même réfuté les suspicions et les interprétations villageoises se référant au monde invisible et inversé des sorciers et des génies en apportant des preuves contraires. Les enquêteurs de Bandiagara ont d'ailleurs pris soin de s'appuyer sur des expertises scientifiques d'ordre médical ou biologique (examen gynécologique, recherche du cordon ombilical) afin de substituer un discours et une méthode en apparence rationnelle aux rumeurs de sorcellerie et aux allégations de grossesse « surnaturelle ». Ce refus d'une étiologie sorcellaire est en partie l'héritage des lois et des pratiques judiciaires des

colonisateurs français, comme le suggère la comparaison avec un meurtre d'enfant rapporté en 1941 à l'administration coloniale ivoirienne (Jacob 1997). En dépit d'un dénouement différent, les deux affaires présentent en effet de nombreuses similitudes : disparition d'un enfant pendant le sommeil de ses parents, plainte à l'administration, pression villageoise pour que la « sorcière » présumée se dénonce, incrédulité de l'administration face à l'explication sorcellaire, recherche de preuves concrètes et enfin disculpation de la prétendue sorcière.

Toutefois, il serait faux d'opposer deux discours interprétatifs, l'un purement rationnel fondé sur des faits, et l'autre irrationnel fondé sur des croyances et des rumeurs. Forces de l'ordre et juges maliens ne sont pas toujours incorruptibles et leurs opinions et leurs jugements peuvent être influencés, voire dictés, par les rapports de force politiques ou financiers en présence. Du reste, si les personnes en charge de l'affaire avaient reçu l'importante somme d'argent rassemblée par le lignage des suspects, l'enquête ou le jugement aurait peut-être été différent. En outre, est-il besoin de faire remarquer que les rumeurs les plus folles, loin de se limiter aux zones rurales, se propagent avec davantage de facilité encore en ville en touchant toutes les couches sociales, en Afrique comme en Europe²⁶ ?

Quant aux habitants de Nangalou, il va de soi qu'ils ne sont pas prisonniers collectivement de croyances déterminant l'ensemble de leurs jugements ou de leurs discours. Au cours de cette affaire, ils ont non seulement alimenté des rumeurs de sorcellerie à des fins de stratégies personnelles ou familiales sans forcément croire à ce qu'ils disaient, mais ils ont aussi constamment réévalué leurs points de vue au fur et à mesure que de nouveaux faits étaient révélés, à tel point que la plupart d'entre eux ont finalement rejeté l'interprétation sorcellaire au terme du procès. Par ailleurs, les habitants de Nangalou sont susceptibles eux aussi d'avoir un regard critique et subjectif sur la sincérité et l'efficacité réelle de certaines pratiques locales thérapeutiques, magiques ou divinatoires.

Guérisseur (*jō jəŋə*) et devin par les cauris²⁷ (*keeri manja*), Ankormo était ainsi perçu par de nombreux villageois comme un piètre praticien aux compétences limitées. Certains d'entre eux le considéraient même comme un « charlatan » (« *dabu daba* », « celui qui fait semblant ») simulant un savoir ou

26. Voir par exemple J.-J. MANDEL (2008) et J. BONHOMME (2009). Sur la rumeur de sorcellerie qui a parcouru la ville de Bandiagara en 2008 à la suite du meurtre d'un enfant, voir également R. BENEDUCE (2012 : 322).

27. De toutes les formes de divination pratiquées en pays dogon, la divination par les cauris est l'une des moins valorisée, surtout si le devin, à l'instar d'Ankormo, ne s'appuie sur aucun matériel rituel (statuette, outil lithique trouvés en brousse...) pour exercer son art et légitimer sa clairvoyance.

un pouvoir qu'il n'a pas pour des raisons purement mercantiles²⁸. D'ailleurs, après sa mise en cause par la justice, une rumeur suggérait qu'Ankormo avait accepté ou proposé de kidnapper l'enfant d'Anlèwè après avoir échoué à tenir sa promesse de guérir la stérilité de Yapaye. En revanche, il n'avait jamais été suspecté de sorcellerie puisque de tels soupçons visent avant tout les guérisseurs renommés auxquels on attribue des pouvoirs importants et forcément ambigus²⁹.

Au sein du village, cette histoire témoigne doublement de la puissance respective, réelle ou supposée, des différents acteurs de ce drame. Dans l'imaginaire dogon, on l'a vu, le sorcier choisit toujours une victime plus faible que lui et à qui il fait peur, pour être sûr de la dominer et de la vaincre, mais, dans la vie sociale réelle, c'est la même stratégie pragmatique d'intimidation, le même calcul de risques et le même rapport de force qui s'appliquent pour s'approprier indûment les « richesses » des autres, qu'il s'agisse de champs, de bétail ou de personnes. C'est particulièrement flagrant dans cette affaire, quelle que soit l'interprétation donnée à ces événements. Selon la rumeur initiale, une sorcière réputée puissante s'est attaquée au nouveau-né sans défense d'un père handicapé dépourvu de ressource et de soutien. Et selon les faits établis par la justice, un couple relativement riche et entouré a choisi d'enlever l'enfant de la famille la plus pauvre du village en pensant probablement qu'elle n'aurait pas les moyens de se défendre, ni même de protester. En outre, les proches de ce couple se sont servis des représentations de la sorcellerie pour essayer de diriger les soupçons vers une « étrangère », originaire d'un autre village, mais la manœuvre a échoué et s'est même retournée contre ses auteurs après le refus de cette femme influente d'endosser passivement le rôle de bouc émissaire.

Un autre enseignement peut justement être tiré du comportement de Yawalou. Si les représentations dogon concernant la sorcellerie expliquent en partie les suspicions ou accusations visant telle ou telle personne, elles ne permettent pas, en revanche, de saisir les rapports de force qui s'expriment à travers ces discours et, de façon connexe, elles donnent également une vision tronquée de l'insertion sociale du sorcier présumé dans le monde réel. Comme le soulignait déjà Marc Augé (1977 : 108-109), la personne suspectée de sorcellerie est rarement perçue comme la figure inversée ou comme la face cachée et sombre de l'individu normal, en dépit de son éventuelle singularité et d'une apparente dangerosité³⁰. Dans la vie quotidienne, Yawalou

28. Sur la figure du guérisseur charlatan, voir notamment S. TINTA (1993 : 217).

29. Sur l'ambivalence du guérisseur dogon, voir G. CALAME-GRIAULE & Z. LIGERS (1961 : 104, 117) et R. BENEDECUE (2016, 2017).

30. L'inversion et la noirceur sont deux grandes caractéristiques attribuées au sorcier dans les représentations locales ou même régionales. Lorsqu'il s'envole de nuit après avoir quitté

agit au grand jour et au village, et non en secret, de nuit et en brousse. Elle n'est pas davantage une marginale asociale ou acariâtre, ni même un modèle d'individualisme. En quête constante de reconnaissance sociale et de prestige, elle cumule au contraire différentes positions de responsabilité ou d'autorité, participe pleinement à la vie locale, ou encore se met gracieusement au service de l'ethnologue blanc. Cet écart entre l'image « traditionnelle » du sorcier et son incarnation dans l'espace social ne doit pas surprendre : les représentations archétypales du sorcier construisent un contre-modèle déviant et impersonnel, celui d'un individu malfaisant et antisocial, alors que le langage de la sorcellerie, qui est aussi celui du pouvoir et de l'individuation, construit la figure beaucoup plus ambivalente, mais parfois tout aussi inquiétante, de l'homme (trop) riche et puissant ou de la femme (trop) libre et influente.

Institut des mondes africains (IMAF), CNRS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A., 2006, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, Éditions du Félin.
- AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann.
— 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.
- VAN BEEK W., 1994, « The Innocent Sorcerer : Coping with Evil in Two African Societies (Kapsiki & Dogon) », in T. BLAKELY, W. VAN BEEK & D. THOMPSON (eds.), *Religion in Africa, Experience & Expression*, London, James Currey; Portsmouth, Heinemann : 196-228.
- BENEDUCE R., 2012, « Un imaginaire qui tue. Réflexions sur sorcellerie, violence et pouvoir (Cameroun et Mali) », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (eds.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 309-328.
— 2016, « Le dessous des choses. Sorcellerie, violence et complicité ethnographique en Afrique de l'Ouest (Plateau dogon) », *Anthropos*, 111 : 479-496.
— 2017, « Fields of Experience. In between Healing and Harming. On Conversation between Dogon Healers and Sorcerers », in M. PAVANELLO (ed.), *Perspectives on African Witchcraft*, London-New York, Routledge : 200-217.

son enveloppe charnelle, le sorcier dogon est d'ailleurs censé se déplacer la tête en bas et les pieds en l'air sous forme de tourbillon.

- BI OULA K., 2005, « L'appréhension de la sorcellerie par le droit ivoirien », in É. de ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie*, Yaoundé, UCAC ; Paris, Karthala : 203-223.
- BONHOMME J., 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- CALAME-GRIAULE G., 1972, « Une affaire de famille : réflexions sur quelques thèmes de cannibalisme dans les contes africains », *Nouvelle revue de psychanalyse*, VI : 171-202.
- CALAME-GRIAULE G. & LIGERS Z., 1961, « L'homme-hyène dans la tradition soudanaise », *L'Homme*, I (2) : 89-118.
- CIMPRIC A., 2012, « Le magistrat et le sorcier. Les *talimbi* devant le tribunal centrafricain », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 131-152.
- COMAROFF J. & COMAROFF J. (EDS.), 1993, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- DOLO D., 1936, « Monographie d'un village : Sangha (Soudan français) », *L'éducation africaine*, 95 : 25-49.
- FISIY C. & GESCHIERE P., 1990, « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft ? Examples from Southeast Cameroon », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (2), 118 : 135-156.
- GESCHIERE P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- GRIAULE M., 1938, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie.
- JACOB J.-P., 1997, « L'administration coloniale comme puissance antisorcellaire. Un crime rituel en pays winye (Haute-Côte d'Ivoire) pendant le Seconde Guerre mondiale », in J. HAINARD & R. KAEHR (dir.), *Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne, Payot : 291-308.
- JOLLY É., 1994, « Diffusion de trois cultes dans le sud du pays dogon : *juru*, *ina* et *ara-m̃ju-nā* », *Journal des africanistes*, 64 (2) : 3-38.
— 2004, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- JOLLY É. & GUINDO N., 2003, *Le pouvoir en miettes, récits d'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, Paris, Classiques africains.
- LABOURET H., 1941, « Sacrifices humains en Afrique occidentale », *Journal de la Société des africanistes*, XI : 193-196.
- MANDEL J.-J., 2008, « Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 185-208.

- MARTINELLI B., 2015, « Juger la sorcellerie. Un ethnographe dans l'institution judiciaire centrafricaine », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 47-82.
- MARWICK M., 1965, *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester, Manchester University Press.
- NGOVON G., 2012, « La sorcellerie au sein du prétoire en Centrafrique. Illustration d'une session criminelle », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 153-172.
- ORDE BROWNE G. St J., 1935, « Witchcraft and British Colonial Law », *Africa*, VIII (4) : 481-487.
- PAULME D., 1940, *Organisation sociale des Dogon*, Paris Domat-Montchrestien.
— 1976, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.
- ROYER P., 1999, « Le Massa et l'eau de Moussa. Cultes régionaux, "traditions" locales et sorcellerie en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIX (2), 154 : 337-366.
- TINTA S., 1993, « Les services de santé du cercle de Bandiagara », in J. BRUNET-JAILLY (dir.), *Se soigner au Mali. Une contribution des sciences sociales*, Paris, Karthala-ORSTOM : 211-227.

RÉSUMÉ

En 1987, un nouveau-né disparaît en pleine nuit dans une localité dogon du Mali. Cet article analyse les différents jugements ou discours explicatifs qui ont suivi cet événement, depuis les soupçons ou accusations locales de sorcellerie envers une femme du village jusqu'au verdict rendu par la justice malienne. Dans cet exemple, les rumeurs initiales ne traduisent pas seulement les représentations dogon concernant la sorcellerie féminine; elles témoignent aussi des rapports de force entre sexes, familles et individus. Incarnation de la femme libre et puissante, la présumée sorcière n'a rien d'un bouc émissaire passif et c'est elle qui oriente la justice malienne vers d'autres suspects, condamnés finalement pour enlèvement d'enfant et non pour sorcellerie.

Mots-clés : Mali, Bandiagara, Dogon, accusation, genre, justice, sorcellerie, soupçon.

ABSTRACT

A Dogon Woman Confronted with Malian Justice. From Suspicion of Witchcraft to Exoneration. — In 1987, a newborn baby disappeared during the night in a Dogon village (Mali). This article studies the different judgments or discursive explanations about this event concerning one woman, from local suspicions or accusations of witchcraft to the verdict rendered by the Malian justice system. In this example, the initial rumors not only reflect Dogon representations of female witchcraft, but also show the power relations between genders, families and individuals. Incarnating a free and powerful woman, the alleged witch is not a passive scapegoat as she is the one who ultimately orients judicial authorities to investigate other suspects who are subsequently convicted of child abduction and not witchcraft.

Keywords: Mali, Bandiagara, Dogon, gender, imputation, justice, suspicion, witchcraft.