De la violence de l'imaginaire à la violence des images

Le métier d'anthropologue à l'épreuve de la sorcellerie

From the Violence of the Imagination to the Violence of Images. The Anthropologist Tested by Witchcraft

Sandra Fancello

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22870>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.22870

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 975-999

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sandra Fancello, « De la violence de l'imaginaire à la violence des images », *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/22870> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22870>

De la violence de l'imaginaire à la violence des images

Le métier d'anthropologue à l'épreuve de la sorcellerie*

L'approche de la sorcellerie en Afrique est l'un des défis les plus délicats à relever pour l'anthropologue, aussi bien du point de vue de la définition de l'objet, polémique et polysémique, relevant essentiellement des catégories du discours et de l'imaginaire, que de la méthode ethnographique et de la posture de l'observateur observant l'invisible. L'enjeu est d'autant plus fort qu'on assiste à une globalisation des schèmes et une hybridation des savoirs qui donnent à la sorcellerie contemporaine de nouvelles dimensions, transversales et transnationales et renvoient à des phénomènes combinés, tels que l'irruption des églises évangéliques et de leur démonologie sur la scène africaine, ou les violences de l'économie néolibérale. Autant de « phénomènes qui ne se laissent pas aisément observer à travers l'objectif de l'ethnographe parce que l'échelle à laquelle ils se déploient est intrinsèquement bancale », constatent J. et J. Comaroff (2010 : 31) depuis l'Afrique du Sud. La nature des enjeux anthropologiques liés à la violence des représentations et des accusations sorcellaires oblige bien souvent l'ethnographe à contourner l'objet premier de sa recherche par des effets de langage, à l'image des périphrases du parler indigène, et à privilégier une approche biaisée mais assumée des relations intimes et complexes qui conduisent à formuler une accusation de sorcellerie et à produire ses réponses, la contre-attaque et la mort.

Mes recherches se situent dans une mouvance religieuse connue pour son offre thérapeutique, c'est-à-dire la délivrance et l'exorcisme des « mauvais esprits » considérés comme responsables de la maladie, des maux et des malheurs¹. Cette grille d'interprétation sorcellaire des événements a placé

* Je tiens à remercier Jean-Claude Penrad et André Mary pour leur relecture attentive de ce texte et leurs critiques constructives.

1. Après plusieurs années d'enquêtes au sein des Églises pentecôtistes africaines, j'ai élargi mon champ d'investigation aux prêtres-exorcistes de la mouvance catholique charismatique

d'emblée et malgré moi mes recherches au cœur des enjeux anthropologiques des réponses à la maladie que les pasteurs attribuent au démon ou à une attaque en sorcellerie. Pour les chrétiens évangéliques, la guérison et la délivrance passent par l'expulsion du Mal, l'exorcisme, la chasse aux sorciers et le traitement des corps « possédés », renforcés par toute une rhétorique qui relève de la contre-sorcellerie. C'est ainsi que la sorcellerie, qui n'était pas mon objet premier, est apparue très tôt comme un thème récurrent dans les entretiens menés auprès des fidèles et s'est progressivement imposée dans toutes les dimensions de mes enquêtes ethnographiques. La récurrence des prêches mentionnant des attaques de sorciers, les diagnostics de sorcellerie prononcés par les pasteurs au cours de consultations, et la nomination parfois publique des « sorciers » ciblant l'univers familial des convertis, ont alimenté mes premières intuitions sur le rôle de ces acteurs religieux dans l'accélération des violences liées aux accusations de sorcellerie. En effet, ces pratiques spectaculaires ne se jouent pas uniquement dans le huis clos des situations d'énonciation (et de dénonciation) et les interactions privées, mais également dans le corps-à-corps ou les témoignages publics.

J'exposerai ici comment les violences verbales et sociales associées aux accusations publiques de sorcellerie interpellent de manière de plus en plus pressante l'apport de l'anthropologie à la compréhension des représentations de la sorcellerie dans le champ religieux contemporain, mais également le métier d'anthropologue, dans sa dimension éthique. Les chercheurs confrontés à ces affaires se voient imputés une responsabilité d'acteurs et sont interpellés, comme les juges et les médecins², par ces processus de pénalisation et de médicalisation, sinon de politisation de la sorcellerie. L'enjeu n'est pas tant celui de l'irrationalité d'un système de croyances ni seulement celui d'une modernité insécurisée sur le plan spirituel, mais celui de la caution morale apportée, sous couvert de respect de l'altérité culturelle, à des procès de sorcellerie qui passent par la diabolisation de l'autre et la négation des droits de la personne. Dans ce contexte, l'ethnologue se trouve dans une posture de mise à l'épreuve de lui-même autant que des règles éthiques de la profession. Je tenterai d'analyser ici les dilemmes éthiques auxquels se voit confrontée une anthropologie de la violence dans ce contexte particulier.

et aux pratiques des guérisseurs « traditionnels », les *nganga*, connus pour leurs diagnostics de sorcellerie et leur rôle de contre-sorciers. Voir FANCELLO (2012, 2015, 2016).

2. Comme l'illustre le malentendu de la première rencontre de Jeanne Favret-Saada (1977) avec les Babin à l'hôpital d'Alençon, son seul intérêt pour ce « sujet » lui assigne une place dans l'imaginaire et les attentes de ceux qui sont « pris dedans ».

L'ethnologue diabolisé

L'ethnologue qui cherche à comprendre les ressorts de la conversion pentecôtiste est rapidement confronté à des représentations de la sorcellerie sans cesse reformulées dans un milieu largement alimenté par la littérature évangélique qui inonde le continent africain des *best-sellers* de la mouvance fondamentaliste américaine. Sur le terrain de la sorcellerie et de la délivrance, la compréhension de cette menace sorcellaire qui se niche dans l'intimité des individus et des familles implique une sorte d'incorporation des catégories mentales de l'imaginaire pentecôtiste que l'anthropologue doit parvenir à mobiliser dans le dialogue, car la sorcellerie est une réalité dont « on parle », et de manière très directe dans les assemblées pentecôtistes, à la différence de la discrétion du parler des échanges quotidiens. La sorcellerie diabolique constitue en effet un thème récurrent et l'objet de prêches enflammés qui ont précisément pour but de renforcer le sentiment d'une menace omniprésente. Comme l'avait déjà relevé André Mary (1998), le meilleur agent de la conversion, dans ces milieux, c'est le diable, « l'agent double de la conversion », selon un schéma persécutif qui pousse à chercher guérison et protection dans un pouvoir plus fort que celui de l'agresseur. Mais l'envers de la conversion c'est l'exclusion, l'agressivité vis-à-vis de l'autre inconverti, comme en témoigne la violence des « techniques du corps » mobilisées au cours des séances de délivrance collective³. J'y reviendrai.

J'avais déjà analysé la manière dont l'anthropologue « non converti » peut parvenir malgré tout à négocier sa présence, et même à obtenir une certaine liberté de travail, dans un tel milieu, prosélyte et manichéen, qui considère tout non converti comme un « ennemi » potentiel, un diable (Fancello 2008b). Dans les pays où la pluralité religieuse se traduit par une cohabitation pacifique, y compris entre chrétiens et musulmans, comme au Burkina Faso par exemple, les pentecôtistes se distinguent par la violence de leur discours à l'égard de la religion traditionnelle, de l'islam, majoritaire dans ce pays, et même de la religion catholique, très minoritaire mais qui compose l'essentiel de l'élite politique. Dans un contexte de méfiance réciproque qu'ils ont contribué à créer, ces adeptes de la « conversion radicale »⁴ peinent à tolérer les ressortissants d'autres mouvances religieuses, d'autant plus s'ils résistent à

3. La multiplication des camps de délivrance dans de nombreux pays africains depuis les années 1990 mobilise des dispositifs de confession, d'aveu ou d'accusation associés à des formes de prise en charge des « victimes » et d'exorcisme des « sorciers ».

4. On peut reprendre ce terme de « radicalisation » que l'on associe trop souvent principalement à l'islam alors qu'il peut tout à fait s'appliquer à la conception fondamentaliste de la foi pentecôtiste.

leurs injonctions de conversion. Mais plus encore que d'être fidèle à d'autres dieux, c'est déclarer n'en avoir aucun qui constitue la pire des offenses pour ces chrétiens. Bien que l'athéisme soit une option difficilement soutenable dans de nombreux pays, j'ai résolu d'emblée de refuser toute simulation d'appartenance religieuse et d'assumer ma posture de recul, à bonne distance, sans culture religieuse ni baptême d'aucune sorte, ce qui, à leurs yeux, fit de moi une totale étrangère à plus d'un titre, voire une personne dangereuse pour certains — les pasteurs le plus souvent — qui ne conçoivent pas de moralité autrement que chevillée à une adhésion religieuse. La présence d'une jeune femme européenne, diplômée, célibataire, voyageant seule, sans la moindre concession à une autorité religieuse, constituait une grave atteinte aux valeurs morales ainsi qu'aux représentations des rôles féminins de ces communautés de convertis. Or, sans surprise dans ce milieu qui se distingue par son conservatisme, les femmes insoumises sont considérées comme diaboliques, vecteur du Mal et de la sorcellerie. Si aucun propos direct n'a jamais traduit ma présence en ces termes, la désapprobation et le conflit moral qui agitaient l'esprit de certains pasteurs, et même de certaines femmes dirigeantes⁵, vis-à-vis de ma liberté de mouvement, n'en furent que plus évidents, et ce malgré les gages de respect que je m'efforçais de donner, comme l'assiduité au programme quotidien de l'Église en toutes circonstances, le respect des codes de conduite et de quelques normes vestimentaires imposées aux femmes, alors même que n'étant pas membre de la communauté des convertis, je n'y étais pas tenue. Toutes choses qui font partie des règles tacites de l'immersion sur le terrain. Même si elles ne relevaient pas ici d'un impératif méthodologique, je m'en fis une obligation morale, quelque contraignante qu'elle fut, comme prix de mon insertion dans ce milieu.

Si la sorcellerie est un sujet central dans la rhétorique pentecôtiste et que la théâtralité des séances de délivrance collective ou de conversion des sorciers donne matière à une extrême spectacularisation du combat spirituel, il n'est sans doute pas de sujet plus délicat à aborder en tant « qu'étranger », tant la crispation qu'il suscite est plus difficile à surmonter que la pudeur du langage dans bien des domaines. Les pasteurs, même les plus prolixes sur le sujet, n'apprécient guère qu'un observateur assiste à des scènes de délivrance publique et encore moins à des consultations, non pas tant pour des raisons de confidentialité qui ne sont pas prises en considération dans la relation aux fidèles, mais parce que l'écoute et l'observation renvoient à une posture d'extériorité que ces chrétiens supportent mal. Comme le rappelle Bénédicte Meiers (2015 : 272), l'une des possibilités pour ces chrétiens d'accepter la présence d'une étrangère à leurs côtés est de « considérer sa présence comme

5. Des femmes de pasteurs ou responsables du groupe des femmes.

un signe » : le signe d'un plan divin qui donne sens à l'intérêt du chercheur pour ces élus de Dieu et qui doit logiquement aboutir à la conviction de vérité puis à la conversion de l'ethnologue. Lors de ma première mission au Burkina Faso, en février 1999, le pasteur du village où je m'étais installée présenta aux fidèles mon voyage « à travers les nuages et le désert de plusieurs pays » et le choix de leur village comme le signe que ma venue jusqu'à eux relevait de la volonté de Dieu. Plus tard en Côte d'Ivoire, alors que je plaisantais avec un pasteur sur le fait que j'étais moi aussi « née deux fois »⁶, son visage s'illumina pour me dire que c'était là un signe divin ! Ces éléments furtifs, qui échappent en partie à l'ethnologue, constituent autant de paliers successifs par lesquels il accède à un statut précaire, fait d'accommodements réciproques, ouvrant la voie à une immersion aussi fragile qu'ambigüe.

L'anthropologue centrafricain Jean-Bruno Ngouflo, qui avait entamé une enquête sur les liens entre sorcellerie et technologies dans l'usine centrafricaine d'électricité (l'ENERCA), entreprit d'analyser les défis d'une anthropologie de la sorcellerie « chez soi »⁷. Dans un climat social où « le développement des croyances et des accusations de sorcellerie dans les entreprises est sensiblement favorisé par l'accroissement sans précédent de risques d'accidents de travail », l'irruption d'un anthropologue eut pour effet de raviver les tensions : Il se vit accusé de « regarder avec les yeux des Blancs » et donc de se désolidariser de sa propre culture par sa démarche d'objectivation de la sorcellerie. « La crainte et la méfiance s'installaient progressivement dans mes relations avec les employés malgré leur attitude apparemment cordiale » explique l'auteur, qui constate que « la posture scientifique du chercheur qui aborde les phénomènes sociaux liés à la sorcellerie est le premier obstacle, en particulier pour l'anthropologue centrafricain dont les questionnements sont mal reçus » (Ngouflo 2015 : 201). La posture scientifique « objectivante » est encore plus mal reçue dans les milieux religieux où il n'est pas admis qu'un observateur extérieur puisse comprendre ce qui relève de la foi sans être lui-même converti.

La violence de la délivrance

L'étude des catégories de la sorcellerie telles qu'elles sont réélaborées dans ce milieu implique une ethnographie inscrite dans la longue durée et une présence quotidienne ou régulière au sein des communautés de fidèles. L'imprégnation

6. Née en l'état de « mort apparente » avant d'être réanimée.

7. La démarche est certes différente mais comme le rappelle l'auteur, « la notion de frontières territoriales ou culturelles que le chercheur partage avec les groupes sociaux au sein desquels il mène ses enquêtes n'est que l'une des facettes de l'anthropologie "chez soi" » (NGOUFLO 2015 : 188).

progressive passe par le fait d'assister à un nombre important de séances de délivrance, parfois précédées de confessions et d'aveux publics, voire d'une prédication musclée, qui sont les phases les plus verbales d'un processus d'expression et de libération à dominante corporelle. Confronté d'abord à un vocabulaire nouveau, au cours d'entretiens directs, de prédications, de témoignages de sorcellerie (du point de vue des victimes) mais également à un stock d'images mentales, le chercheur se voit lui-même envahi par l'omniprésence de la sorcellerie. Car en faisant de celle-ci la cause de tous les maux, ces acteurs livrent la vision d'un monde « peuplé de sorciers » selon l'expression d'Adam Ashforth (2005). Dans de nombreux pays africains, ces militants de la « guerre spirituelle » étant désormais les plus sérieux concurrents des guérisseurs contre-sorciers, voient la menace de la sorcellerie dans toutes les sphères de la vie sociale, politique et familiale au point d'en faire la cause explicative de la maladie, mais également du chômage ou de la guerre. Cette exacerbation de l'imaginaire sorcellaire se traduit régulièrement par des passages à l'acte, des accusations directes, voire des agressions de personnes accusées d'être des sorciers et donc responsables du malheur des autres, sans que la responsabilité morale ou pénale des « soldats de Dieu » ne soit clarifiée.

La violence de la sorcellerie ne peut s'appréhender uniquement à partir de la parole des « victimes » et de leurs énoncés accusateurs mais inclut également son pendant, la bataille de la contre-sorcellerie et de la guérison. La délivrance est une technique d'exorcisme qui passe par un corps-à-corps pasteur/possédé, impliquant le plus souvent le corps des femmes, et au cours duquel se déploie toute une panoplie de techniques gestuelles et de postures témoignant d'un rapport dominant/dominé(e), homme/femme, bien/mal. Cette mise en scène prend place au sein même du temple ou bien d'une assemblée de fidèles et se caractérise par une démonstration de force illustrée par une succession rapide de gestes et la brutalité opposée aux contorsions du corps. Cette violence rituelle n'est en principe pas destinée au corps « malade », perçu ici comme un « corps du diable », mais aux « mauvais esprits » qui l'habitent, qui le « tiennent », selon le langage de la sorcellerie. C'est cette rhétorique du combat et de la guerre, martelée par les chants collectifs, qui justifie l'apparente brutalité de ces scènes parfois très longues et pénibles pour l'observateur, sinon pour les acteurs.

La brutalité de certaines scènes de délivrance rend parfois difficile une posture d'observation ou une prise d'images en toute sécurité. Les techniques du corps mobilisées dans la délivrance ne laissent plus place au privilège de l'énonciation. Dans ces scènes fortes, même l'aveu est un cri du corps. C'est la raison pour laquelle les séances collectives de délivrance mobilisent beaucoup d'intervenants autour d'un « possédé » — parfois jusqu'à cinq

FIG. 1-2. — L'AGITATION DU CORPS ET LES CRIS SONT FERMEMENT MAÎTRISÉS
PAR LES INTERCESSEURS QUI L'INTERPRÈTENT
COMME LA MANIFESTATION D'UNE POSSESSION DÉMONIAQUE

FIG. 3. — UNE ASSISTANTE DU PASTEUR IMMOBILISE LA FIDÈLE
EN S'APPUYANT SUR SES JAMBES

Photographies de S. Fancello, Bangui, 2012.

personnes — multipliant les gestes, comme des coups portés, assortis de cris dans les oreilles, tandis que les « possédés » sont fermement tenus par les bras et qu'une personne s'assied sur leurs jambes pour les immobiliser au sol. L'ensemble de la scène, associé aux cris des possédés et aux corps qui se tordent, est parfois à la limite du soutenable et fait prendre le risque que la prise d'images soit taxée de voyeurisme⁸. Dans ce contexte, l'ethnologue est aussi confronté au contrôle et à la compréhension de ses propres affects suscités par la violence de la délivrance.

Plus en amont de ces pratiques, l'accusation ou la dénonciation de l'autre diabolisé soulèvent également un vrai débat de conscience, surtout quand elles affectent les relations interpersonnelles. Certains anthropologues, confrontés à ce conflit de posture face à l'accusation de sorcellerie, font état de leur malaise en situation (Favret-Saada 1977 ; Lallemand 1988 ; Beneduce 2012 ; Houseman 2014). Comme l'explique Suzanne Lallemand (1988 : 11), l'ethnologue n'a pas vraiment de place assignée dans ce type de dispositif, il en est toujours un spectateur extérieur : « Lorsque l'observateur ne peut être que lui-même [...] il n'y a que l'événement indissimulable pour lui offrir une place qu'il partage avec pas mal d'autres personnes [...] moins intégrées au drame qui se joue : celle, modeste, mais inespérée, de spectateur bouleversé ». Plus récemment, et spécifiquement face aux scènes publiques de conjurations du Mal, d'autres chercheurs ont eu l'occasion d'exprimer leur malaise.

L'ethnologue et ses protections

Les « techniques du corps » que l'on peut observer dans les scènes de délivrance incluent tout un ensemble de gestes et de postures plus ou moins intériorisés par l'apprentissage ou codifiés par la pratique, qu'il s'agisse des fidèles comme des pasteurs, puisque la délivrance se joue au moins à deux, en interaction. Les postures du corps sont les positions qu'une fidèle (cas le plus fréquent) peut adopter dans la prière de guérison ou les mouvements qu'elle déploie face au pasteur qui, à son tour, répond par d'autres gestes. Certains chercheurs ont souligné le rôle indirect de la caméra dans la mise en scène de soi de l'ethnologue sur le terrain. Dans le contexte d'une enquête ethnographique au sein

8. Les séances de délivrance observées à Boston par T. CSORDAS (1994) ou celles que nous avons observées en Europe (FANCELLO 2006a) tendent à modérer ou contrôler ces débordements inconsidérés du « langage des corps » qui se donnent en spectacle et sont perçus comme portant atteinte à la dignité de la personne, même si plus tard, les enquêtes de D. MOTTIER (2015) en région parisienne ont fait état de séances plus agitées. Pour des images de séances de délivrance, voir quelques vidéos : <<https://www.youtube.com/user/SandraFancello/videos>>.

d'assemblées pentecôtistes, un milieu où la non-conversion de l'ethnologue pose problème, Damien Mottier analyse l'incidence de l'approche filmique sur son étude de la Communauté de Sion et en conclut que « le changement de statut de l'ethnologue à celui du cinéaste a, comme souvent, été décisif ». Outre que sa « démarche filmique a contribué à justifier [sa] présence sur le terrain », elle lui a également permis de « mettre en scène la distance sociale d'observation » (Mottier 2012 : 136) en jouant précisément de sa double compétence de documentariste et d'ethnologue. D. Mottier parle « d'insertion instrumentale sur le terrain » fondée sur un « rapport différencié aux images » vis-à-vis des fidèles, illustrant par-là le « double-je » méthodologique analysé par Olivier de Sardan (2000). À tel point que la présence de l'ethnologue prend un nouveau sens aux yeux des fidèles : « Je faisais désormais partie du plan de Dieu et non plus de celui de Satan » (Mottier 2012 : 248). Le matériel permet également une distanciation commode (physique et psychologique) face à la violence de certaines scènes. La prise d'images ne constitue pas seulement un outil d'analyse mais instaure une matérialité intermédiaire entre l'ethnologue, la scène et ses acteurs, comme un sas qui permet de rassembler tous les sens de l'observation sans le parasitage des affects qui entretiennent un doute permanent sur la nécessité de filmer.

Cette pratique analytique pose, en effet, un certain nombre de questions sur la posture méthodologique mais également éthique de l'anthropologue en tant que « sujet photographiant » dont les choix de prises de vues déterminent les contenus de ces matériaux visuels (Conord 2002). Si mes premières images n'avaient pas de finalité précise excepté la compilation de données visuelles sans projet préconçu, c'est l'approche de la délivrance, au début des années 2000, qui a intensifié ma démarche réflexive sur le rapport à l'image. Je continuais à prendre des photos dans la perspective d'une analyse *a posteriori* de techniques du corps qui échappent à la vision immédiate, et poussée par une vague intuition des potentialités de l'image dans la restitution d'observations, certes ethnographiques, mais figées, « qui ne répondent pas à un scénario explicite mais reposent sur une empathie événementielle à caractère intuitif » comme dirait B. Buob (2016 : 36). Des photos souvent inesthétiques et sans mise en scène, mais où la restitution visuelle des techniques déployées allait servir une analyse systématique et comparative dans plusieurs pays. De l'Afrique de l'Ouest à l'Afrique centrale, l'analyse des scènes de délivrance n'est rendue possible que par le recours aux techniques de l'image. Mais l'approche photographique atteint pourtant ses limites face au caractère collectif et multidimensionnel de la délivrance. Aussi j'adoptais progressivement et simultanément le recours à l'image filmée qui ouvrait à son tour de nouvelles perspectives assorties de nouveaux défis.

En tant que technique du corps, l'imposition des mains obéit à de grandes variations. Pour beaucoup de guérisseurs, le sens culturel de ces variations n'est élaboré que de façon très minimale, si ce n'est pas du tout. Bien que les manuels de délivrance, souvent en provenance des États-Unis, mais également produits par certains auteurs africains, envahissent le marché religieux, destinés aux assistants-pasteurs, cette pratique s'apprend d'abord par mimétisme auprès des *leaders*. Si certains gestes se retrouvent dans quelques vidéos d'évangélistes américains qui circulent sur le continent africain, l'essentiel de la transmission se fait, en pratique, si loin de ses sources que les pasteurs sont le plus souvent incapables d'en mentionner l'origine. De plus, la rhétorique pentecôtiste du « don » aboutit à un discours de déni de l'apprentissage au profit d'un savoir incorporé, transmis par Dieu lui-même. Comme bien souvent, l'anthropologue se trouve être le seul à tenter de rationaliser ou de codifier une pratique que les acteurs se refusent à analyser. C'est donc le montage filmique et les photogrammes qui révèlent les techniques gestuelles qui peuvent alors être décrites et comparées de manière plus ou moins systématique et détaillée. Par exemple, le choix de la main qui prie est indifférent aux règles qui régissent habituellement les usages respectifs des mains et qui font de la main gauche l'impure. Comme si l'instrumentalisation du corps du pasteur par le pouvoir divin dont il est le vecteur, le réceptacle, ôtait du même coup l'impureté qui le caractérise habituellement. De même, l'imposition des mains cible des parties du corps (le ventre, la poitrine, le cou) qu'une femme n'exposerait pas aux mains d'un homme anonyme s'il ne s'agissait d'un *leader*, instrument du divin, au cours d'une prière de guérison.

La gestuelle déployée par les pasteurs, autant que par les fidèles, dans les pays africains et, dans une moindre mesure, européens, interroge également sur la circulation des savoirs (supports vidéo, Internet, films, DVD) et la grammaire corporelle de la délivrance. Nous savons que le Ghana et le Nigéria constituent des centres de diffusion influents en Afrique de l'Ouest pour la littérature évangélique d'origine américaine et pour la production de films mettant en scène les combats contre le Diable. Dans le même temps, la culture de l'image vidéo et l'usage des témoignages filmés font partie de l'apprentissage et de la vie quotidienne du converti comme des pasteurs : les églises ont régulièrement recours, parfois pendant le culte, à ces scènes enregistrées pour leur propre publicité. En effet, les usages stratégiques de l'image n'ont pas échappé aux fondateurs d'Églises qui ont compris très tôt l'importance du recours aux médias de communication (chaînes de télévision, supports vidéo, Internet, etc.)⁹ mais également aux techniques d'enregistrement des cultes destiné à

9. C'est souvent un des ressorts de leur ouverture par rapport à l'arrivée ou l'entrée de l'ethnologue cinéaste, voir le film documentaire *Prophète(s)* de D. MOTTIER (2007).

leur diffusion. Comme le constatait déjà André Mary (2000 : 126) au début des années 2000, « l'ethnologue est désormais précédé, accompagné ou doublé par des photographes ou cadreurs qui occupent le terrain et font en quelque sorte partie intégrante de la scène liturgique ». Les Églises internationales se sont également donné les moyens de faire leur apparition sur « la toile », se dotant ainsi d'une surface visuelle — et virtuelle — transnationale¹⁰. Ce recours stratégique aux nouvelles technologies constitue une donnée en soi et une source d'information non négligeable qui, si elle ne remplace aucunement l'accès au terrain, peut se concevoir comme un « nouveau terrain de recherche possible pour l'ethnologue » (Capone 1999 : 48). Il impose cependant des changements de focale importants entre le quotidien des convertis et la communauté transnationale à laquelle ils s'identifient, et des changements de méthodes adaptées à chaque situation¹¹.

Certains pays africains comme le Nigéria et le Ghana en Afrique de l'Ouest, ou le Cameroun et l'Afrique du Sud, sont aujourd'hui de grands producteurs de fictions chrétiennes prosélytes mettant en scène les puissances du Mal, la sorcellerie, le Diable, Satan, etc. et la victoire du dieu chrétien. Puissant vecteur de communication, le succès de cette nouvelle imagerie du Diable auprès du public contribue à une généralisation de l'imaginaire sorcellaire et à une domestication par la fiction de la démonologie dans toutes les sphères de la vie sociale. Le succès des films chrétiens a contribué, par la voie du divertissement, à banaliser la vision d'un monde peuplé de démons tandis que la représentation fictionnelle de Satan et des forces du Mal, viennent renforcer la conviction de son pouvoir. Comme l'explique Birgit Meyer (2008 : 38), pour ces chrétiens, il ne s'agit pas de fiction et la mise en scène de la menace ne la rend que plus réelle : « Les images du mal ne se trouvent pas uniquement du côté de la représentation, elles contribuent aussi aux manifestations véritables des pouvoirs maléfiques mis en scène. D'où une étrange confusion entre le signifiant et le signifié, dans laquelle ce qui n'est, au départ, qu'une simple invention de l'esprit devient en fin de compte réel. » L'audience télévisuelle et radiophonique des messages publicitaires livrés par les églises pentecôtistes et leurs témoignages de guérison contribuent ainsi à renforcer la conviction d'une menace permanente qui appelle la délivrance et l'exorcisme. Outil d'évangélisation et de publicité à destination du public, outil de formation

10. J'ai analysé par ailleurs les stratégies déployées par une église africaine, la Church of Pentecost, pour assurer sa visibilité sur le Net (FANCELLO 2006b).

11. Cette approche constitue en somme un terrain glissant qui se déploie sur une double scène, de l'Afrique à l'Europe, de l'approche de la conversion à l'irruption de la sorcellerie, de la présence dans le temple au visionnage simultané des enregistrements qui contribue à faire du culte « une sorte de réalité virtuelle » (MARY 2000 : 126) et enfin d'une posture d'observateur à la prise d'images.

à destination des pasteurs, outil d'analyse pour l'observateur, les usages de l'image dans les Églises pentecôtistes africaines répondent à des intérêts différenciés et ambivalents.

Cette méthode d'observation implique la mobilisation, de la part du chercheur comme des acteurs religieux, des ressources analytiques et des usages réflexifs de l'image. En effet, la posture de l'anthropologue et la médiation d'objets technologiques dans son propre rapport au terrain, à l'observation directe, appellent plusieurs interrogations sur la nature de l'observation et le degré d'implication de l'observateur, ainsi que sur le rapport des acteurs à leur propre corps, en situation filmique. L'image ethnographique n'implique pas le même impératif de qualité esthétique que l'image artistique ou journalistique, même si l'ethnographe aimerait qu'elle comporte certaines qualités qui la rendent appréciable aux yeux d'un public, elle est avant tout technique. Pour des raisons éthiques cette fois, le travail de l'ethnologue preneur d'images débouche parfois sur une autocensure par respect des acteurs figurant sur l'image dans des postures douloureuses et peu flatteuses. Car, comme l'a souligné Baptiste Buob (2016 : 38), « ce n'est pas tant la caméra elle-même qui modifie la situation mais la présence virtuelle du destinataire trouble qu'elle fait advenir ». En effet, « le dispositif filmique, en créant les conditions d'une possible mise en public de l'action filmée, rend virtuellement présent un spectateur au caractère mal défini au côté de l'observateur et l'observé ».

Filmer et donner à voir la violence

L'étude de la sorcellerie confronte d'emblée le chercheur à ce paradoxe que la sorcellerie n'est pas en soi visible et que l'ethnologue lui-même ne peut voir et donner à voir que des actes et pratiques de contre-sorcellerie. Par leur lutte contre la sorcellerie, les églises pentecôtistes entretiennent la crainte d'une menace sorcellaire omniprésente, aussi bien par leurs prédications que par leurs supports de productions visuelles. De même, les médias audiovisuels africains, locaux et globaux, se font les vecteurs de la violence associée à la sorcellerie, livrant à profusion témoignages, documents et fictions, nous l'avons vu. Le recours à l'image est ainsi directement mis en cause par des pratiques anti-sorcières qui visent la spectacularisation et l'exemplification. L'ethnographe est alors amené à s'interroger sur la légitimité de sa posture éthique et méthodologique face à ces scènes de violence. En quoi sa prise d'images est-elle différente de celle de ces acteurs militants ? Comment filme-t-on les jeux d'acteurs liés à la lutte contre la sorcellerie ? Quelle place occupent l'anthropologue et ses appareils dans la mise en scène de la violence ?

Ces questions posent des problèmes d'éthique professionnelle révélant des conflits de posture, mais soulèvent également un problème juridique : Filmer la violence est-il légitime et jusqu'où peut-on filmer ? L'ethnologue preneur d'images doit-il se censurer pour ne pas porter atteinte au respect des personnes ou ne pas trahir la communauté qui l'a accueilli ? Et si l'anthropologue était amené à assister à (ou à filmer) un accident, comme il s'en est produit parfois, au cours d'une séance de délivrance ? À quel moment bascule-t-il de l'observation à la complicité passive face à ces situations extrêmes ? Avec le recul, quels usages, éventuellement pédagogiques, militants, peuvent être faits des vidéos témoignant de telles scènes de violence ? Si les données d'observation, le discours engagé du chercheur et le choc des images pouvaient servir la cause des droits humains, en Afrique ou ailleurs, le métier d'anthropologue en serait profondément transformé, ainsi que la nature de son travail et l'interprétation même de ses données. Le métier d'anthropologue est-il toujours celui de l'observation interstitielle, à la marge ou doit-il, lui aussi, entrer dans l'arène et agir dans le monde ? En somme, pour qui filme l'ethnologue, pour la science, pour témoigner pour la société ? Les anthropologues sont régulièrement confrontés à une demande institutionnelle face à laquelle ils doivent « rendre compte », voire dénoncer (comme dans les affaires de secte en Europe). Afin d'illustrer les difficultés, pour certaines inédites, auxquelles nous confrontent les images de la violence, je reviendrai sur le cas d'une vidéo dont le contenu fut discuté dans le cadre d'un séminaire de l'École des hautes études en sciences sociales sur les usages de l'image dans l'approche des pratiques de contre-sorcellerie¹².

La tradition, arme du lynchage ?

Juillet 2012, dans un village du Katanga, un jeune homme qui vient d'avoir son baccalauréat, tombe soudainement malade et meurt. La famille accuse d'abord l'oncle du jeune homme, qui est aussi le chef de village, lequel dément et propose de pratiquer le *londola* : un rituel de désignation par le cadavre, aussi appelé « le cercueil volant », et qui consiste à porter le cercueil du mort à travers le village. Si le cercueil s'arrête devant une maison (les porteurs ne parviennent plus à le déplacer), c'est qu'il désigne la ou les personne(s) responsable(s) de sa mort. Ce jour de juillet, le cercueil, suivi par la foule des villageois, s'arrête devant plusieurs maisons qui sont immédiatement

12. « Sorcellerie et violence en Afrique : une ethnographie par l'image », EHESS, Paris, 2013-2014 suivi de « Images de violence et violence des images », B. Martinelli, S. Fancello, J.-C. Penrad, EHESS, Paris, 2014-2015.

démolies et brûlées et leurs occupants battus. Bientôt, le cercueil et ses porteurs arrivent devant la maison d'une femme du village. Tirée hors de sa maison, elle est battue par plusieurs personnes et jetée à terre. La foule lui lance divers objets dont un pneu, un bloc de béton, une chaise..., avant d'y mettre le feu. Ce jour-là, deux autres personnes ont trouvé la mort, lynchées par une foule majoritairement constituée de jeunes hommes et d'enfants. Pourtant, historiquement, la pratique de la désignation par le cadavre, ou plus généralement l'identification des présumés sorciers, ne se traduit pas nécessairement par le meurtre des personnes désignées mais vise à exposer les coupables à la honte publique. Ces types de lynchages sont une forme accélérée et sans médiation des violences associées à l'accusation de sorcellerie dans l'Afrique contemporaine.

Cet événement dramatique qui n'est pas un fait isolé¹³ fut porté à l'attention du public par deux vidéos prises avec un téléphone portable et mises en ligne sur Youtube¹⁴. Elles me furent signalées par Bruno Martinelli qui projetait alors de consacrer une séance de réflexion à ce qu'impliquait l'usage de ces images pour l'anthropologie¹⁵. La seconde vidéo choque particulièrement dans les dernières secondes où le plan se resserre sur la main encore animée de la victime suffoquant sous le poids d'objets lourds enflammés. Lorsque sa main cesse de remuer, le spectateur, quelles qu'aient été ses attentes en visionnant la scène, assiste malgré lui à la mort de cette femme. Dès lors surgit une série d'interrogations sur l'intention de l'auteur de la vidéo au moment des faits (il n'est pas le seul à filmer, d'autres personnes dans la foule brandissent des téléphones portables visant manifestement à filmer la scène), et sur les raisons de sa mise en ligne.

Notre démarche, pédagogique avant tout, consistait à s'interroger et à faire s'interroger notre public sur le sens des usages éventuels de ces vidéos dans un cadre professionnel ainsi que sur la validité d'une ethnographie par images interposées. Je me suis donc intéressée à la nature des intentions de l'auteur de la vidéo : Était-ce un voyeur, un militant ou un « Youtubeur » désireux de susciter la polémique ? Convoqué à son tour par la presse, il livra une troisième vidéo où il explique le sens de son acte. Jeune webmaster dans une société de production basée à Lubumbashi, il s'est vu remettre ces

13. En 2008, 2009 et 2012, d'autres villageois de la province du Katanga furent tués dans les mêmes circonstances, toujours dans le cadre du *londola*.

14. La première partie est encore en ligne tandis que la seconde, où l'on assiste à l'assassinat de la villageoise, a été retirée par Youtube. Elle était cependant restée visible pendant près de trois ans.

15. Suite au décès de notre collègue en octobre 2014, et alors que sa séance était annoncée, j'avais entrepris de présenter ces vidéos moi-même au cours de la séance du 5 février 2015 sous le titre « Sorcellerie, lynchage et "tradition" sur le Net ».

vidéos par un ami qui avait filmé la scène au village de Kakanda. À cette période, la province du Katanga était en attente d'un vote au parlement visant à interdire la pratique du *londola* et ses conséquences, notamment le lynchage, considéré comme un assassinat, un « rituel conduisant au meurtre » que même la tradition ne permet plus de justifier. La démarche du jeune homme avait donc pour but de susciter un choc des consciences afin de soutenir le projet de loi :

Parce que rien ne peut prouver matériellement que cette personne est criminelle, non rien du tout ! C'est juste, on peut dire, les préjugés des gens. L'État congolais est contre la justice populaire, donc [...] il faudrait que nos députés puissent siéger au parlement afin d'interdire ces pratiques, parce que, dans la plupart des cas, ça finit par des assassinats. Moi je les considère comme des assassinats.

Les réactions de personnalités politiques locales ne se sont pas fait attendre, annonçant bientôt une interdiction du *londola* dans les villages du Katanga¹⁶. Cette pratique « traditionnelle » de lutte contre la sorcellerie se voyait alors passible d'interdiction dans le cadre d'une justice d'État évoquant des « meurtres ». Une enquête visant à capturer les lyncheurs — qui avaient pris la fuite — fut ouverte et, deux jours après le drame, dix personnes furent arrêtées¹⁷. La proposition de loi visant l'interdiction du *londola* continua d'agiter l'opinion tandis que les médias internationaux — et les forums d'internautes — se faisaient l'écho de la « barbarie » dont les traditions africaines donnent régulièrement le spectacle, évoquant les Droits de l'Homme et l'universalité de l'État de droit.

Suite au choc provoqué par ces images, des affaires similaires furent révélées par la presse dans d'autres pays, en particulier la Côte d'Ivoire, en suscitant le même débat, parfois dans des termes proches. Évoquant une scène de désignation par le cadavre, le journaliste ivoirien Julien Appia commente une vidéo au cours de laquelle le cortège des hommes portant le cercueil heurte à plusieurs reprises une femme âgée postée près de sa maison : « le cercueil est *descendu* sur elle » commente le journaliste. L'image suivante montre en effet la vieille femme écrasée sous le cercueil tandis que les porteurs affirment que c'est le cercueil qui les a guidés. Le journaliste conclut que « le “cercueil volant” devient un arme de lynchage ». Comme beaucoup d'acteurs

16. Interrogé par Radio Okapi, la radio de l'ONU en RDC, l'administrateur du territoire du Lubudi, Nkulu Mfwifwi, se prononçait pour une interdiction du *londola*.

17. P. Bruguière (coll.), « Le rite congolais du “cercueil volant” : quand la sorcellerie remplace la justice », *France 24* du 2 août 2012, <<http://observers.france24.com/fr/20120802-rdc-congo-londola-katanga-cercueil-volant-kakanda-lubumbashi-rite-croyance-mort-meurtriers-coupables-presumes>>.

de la justice ou de la presse en Afrique désormais, le journaliste condamne cette pratique, évoque une possible instrumentalisation de l'accusation de sorcellerie à l'égard de certaines catégories de personnes : « La question que l'on se pose aujourd'hui c'est, est-ce un règlement de compte ? Le fait que le cercueil ait désigné cette personne, ça n'a pas surpris les villageois parce que pour eux ces personnes sont des sorcières », et évoque « une scène vraiment effroyable ». Pour conclure, il invite à rechercher d'autres causes explicatives que la sorcellerie, « au-delà du mysticisme », face à la mort inexpiquée, le terme « mystique » désignant ici la sorcellerie¹⁸.

L'anthropologue face à la violence : le sens de la présence

Ce type de vidéo amateur, sans montage ni commentaire, comporte d'autres implications : elle donne à voir une scène de violence qui n'est souvent pas accessible à l'ethnographe. Si cela devait arriver, quelle serait sa démarche ? Filmer, « documenter » l'événement ou quitter la scène ? En somme, jusqu'où la posture d'observateur extérieur et la non-intervention sont-elles tenables face à ce type d'événements qui font pourtant partie de la vie de nombreux villages ou quartiers en Afrique ? Cette vidéo transmise par une tierce personne permet par ailleurs à l'anthropologue de disposer de données visuelles insaisissables autrement qu'en mettant sa personne en difficulté et au mépris des règles déontologiques de notre métier. L'ethnographe sur le terrain, enquêtant sur la sorcellerie ou non, ne choisit pourtant pas les formes de violences auxquelles il peut être confronté. Certains d'entre nous, surpris, voire piégés par les événements, ont eu à adopter une posture sur le vif, pour le moins inconfortable et troublante à divers points de vue. Sans atteindre la violence d'un lynchage, les séances de délivrance soumettent les fidèles à une telle violence gestuelle qu'il arrive que certains perdent connaissance, ce qui m'interpella en certaines occasions. Au début des années 2000, je fus amenée à filmer dans le temple d'Abobo II, à Abidjan, des scènes de délivrance si fortes que les corps inconscients qui jonchaient le sol du temple étaient évacués dans une arrière-cour sans moyen de savoir dans quel état se trouvaient réellement ces fidèles, parfois épileptiques ou diabétiques, par exemple¹⁹. Plus tard, alors que j'assistais à une séance de délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Abidjan, je fus surprise de voir cinq à six personnes se ruer sur un

18. P. Delwendé, « Un mort dans son cercueil désigne celui qui l'aurait tué : un mort », *Anmwe. news*, Côte d'Ivoire, 24 octobre 2014, <<http://www.news.anmwe.com/un-mort-dans-son-cercueil>>. L'article évoque l'affaire du *londola* de Kakanda reliée à une vidéo amateur tournée en Côte d'Ivoire.

19. Mes tentatives de m'enquérir de leur état furent poliment repoussées.

fidèle tombé à terre agité par ce qui semblait être une crise d'épilepsie. La présence d'autant de personnes autour de lui pour une prière privait d'air le malade et avait pour résultat d'accroître son agitation, ce que les pasteurs interprétèrent immédiatement comme la manifestation de la résistance des démons qui l'habitent.

La délivrance est certes une pratique d'exorcisme sans danger la plupart du temps, mais la théâtralité des techniques du corps qui y sont associées, et qui ont pour ces chrétiens une portée symbolique forte (la lutte que livrent les démons dans le corps du possédé), peut, dans certains cas où les fidèles sont déjà fragilisés par leur état de santé réel — et non pas métaphorique —, aboutir à une forme de maltraitance et de mise en danger. Toutes ces considérations échappent à la plupart de ces chrétiens qui attribuent l'état du possédé au démon et non à leurs pratiques, et qui, en cas de décès par exemple, n'entraînent que très rarement des conséquences pénales. Il n'en demeure pas moins que la présence de l'ethnographe l'oblige à s'interroger sur le sens de sa présence et la responsabilité de ses actes en situation : comment intervenir en cas de drame ? Toute insertion sur le terrain implique une tolérance du regard ethnographique de la part des acteurs, chrétiens, villageois ou autres, dont on partage le quotidien. Dans certains milieux comme les assemblées pentecôtistes, particulièrement méfiantes à l'égard de tout observateur extérieur à la communauté, cette insertion est le résultat d'une telle concession morale vis-à-vis des règles de la vie communautaire de ces chrétiens qu'elle demeure fragile même dans le temps long, comme un éternel sursis. Le moindre écart de conduite vis-à-vis de la communauté peut aboutir à l'exclusion, comme c'est le cas pour les fidèles : l'ethnographe n'a pas ici de régime d'exception ni de statut particulier. Ces règles étant établies, une intervention de ma part auprès des fidèles inconscients ou l'interpellation de pasteurs sur un état jugé dangereux, m'aurait immédiatement fait sortir de ma posture de retrait, fait de moi une personne indésirable et m'aurait fermé les portes du temple²⁰. Comme le rappelle Florence Bouillon (Bouillon *et al.* 2006 : 14), « le caractère éphémère de certaines situations est susceptible de précipiter la recherche ou de la clore ».

À l'inverse d'un acte d'ingérence qui mènerait à l'exclusion, la posture d'attente n'est pas toujours moins risquée. Lorsque j'arrivai au Cameroun en août 2013, je repris immédiatement le cours de mes enquêtes dans les temples de Yaoundé, en apprenant qu'à peine une semaine avant mon arrivée,

20. Dans une église en réseau, comme c'était le cas ici, mon invalidation aurait eu des répercussions sur mes autres terrains d'observation, aussi bien en Afrique qu'en Europe où je menais des enquêtes multi-situées. J'ai déjà détaillé les difficultés de ce type d'insertion (FANCELLO 2008b), je n'y reviens pas ici.

un enfant avait trouvé la mort au cours d'une séance de délivrance dans un temple de l'église nigériane Winner's Chapel. Outre le drame que constitue la maltraitance des enfants soumis à des séances de délivrance, je fus frappée par le fait que cet événement aurait tout aussi bien pu se produire en ma présence. Comment aurais-je alors expliqué que, face à tant de brutalité, et malgré mon expérience, il m'était encore difficile de percevoir la frontière entre une violence rituelle, face à laquelle la distance méthodologique et mon équipement filmique constituaient mes meilleures protections, et la mise en danger réelle des personnes qui s'y prêtaient. Bien qu'elle existe dans de nombreux pays africains dont le code pénal s'inspire largement du modèle français, la notion de « non-assistance à personne en danger » est rarement mobilisée. En Europe, en revanche, où je menais des enquêtes dans trois pays, dans les mêmes conditions, ni la loi ni les règles déontologiques de notre métier ne permettent de définir un statut particulier à l'ethnographe observant la violence, ni ne le déchargent de sa responsabilité pénale en cas d'accident. Si dans les pays africains où j'ai travaillé, l'inconfort de ma posture peut être perçu comme un vain questionnement introspectif, en Europe, en revanche, il m'expose à la réalité de la loi. Ceci est d'autant plus actuel que plusieurs affaires ont attiré l'attention des autorités et de la presse européennes sur la violence de certaines pratiques de délivrance destinées aux enfants.

Dans une précédente contribution (Fancello 2008a), j'ai analysé les ressorts d'une affaire qui avait éclaté à Londres suite à la mort d'un enfant lors d'une séance de délivrance dans une Église congolaise, attestant la transnationalisation du phénomène de l'accusation de sorcellerie sur le terrain européen (ter Haar 2007) et livrant ces sujets sur la scène médiatique. Outre que ce type d'affaire fait porter le soupçon sur l'ensemble des Églises pentecôtistes africaines, elles ont également pour effet d'accroître les difficultés d'insertion, ou le maintien, de l'ethnologue dans ces communautés. Ces pratiques qui ont fait l'objet d'un rapport de la police britannique, restitué par la BBC en juin 2005, ont abouti à l'arrestation de deux femmes accusées de torture à l'égard d'une fillette originaire d'Angola. Une affaire similaire, le cas d'une fillette originaire de Côte d'Ivoire accusée d'être possédée et décédée des suites des blessures infligées au cours d'une séance de délivrance, avait déjà échaudé les autorités de ce pays. Les responsables qui avaient justifié cette pratique comme faisant partie de leur culture (« *exorcisms are a part of our culture* ») furent condamnés par la justice, mais l'affaire ne dit pas si les personnes ayant assisté à cette séance de délivrance, ou l'ayant sollicitée (la famille) furent poursuivies pour la complicité passive face aux violences infligées à ces enfants prétendument possédés.

En France, seul un imam et son assistant se virent condamnés à une peine de prison suite à la mort d'une jeune femme au cours d'un exorcisme²¹. La famille qui avait sollicité l'exorcisme et accueilli l'imam à son domicile fut acquittée : « Vous étiez perdu[s], à la dérive » avait jugé l'avocat général, considérant la famille, y compris le frère aîné de la victime qui avait « secondé » l'imam, comme des victimes et non comme des acteurs impliqués. De même, l'assistant de l'imam fut assimilé à « l'enfant de chœur d'une cérémonie dont il n'était pas le maître ». Un court débat sur la place de l'exorcisme dans l'islam s'en était suivi : « Durant le procès, l'avocat général a cherché à prendre la mesure de la dimension culturelle de l'exorcisme dans l'islam. Il a entendu un spécialiste de ces pratiques, Hassan Hakim, assurer à la barre : “Les exorcistes sont des gens de bonne foi ; quand ils torturent, ils torturent le diable” », rappelant que la violence rituelle n'est pas destinée à la personne « possédée » mais bien au Malin, et insistant sur ce point : « jamais les coups mortels ne peuvent être justifiés par un texte coranique ». Le traitement judiciaire relativement clément de cette affaire pourrait être de nature à rassurer l'ethnologue qui se trouverait impliqué dans une scène similaire, cependant l'implication morale de ce type de posture reste problématique.

Il paraît naturel dans notre métier de considérer que le partage des données et la restitution de nos recherches auprès des acteurs en sont la conclusion logique, sinon la finalité. Pourtant, face aux défis d'une telle démarche, le questionnement l'emporte sur les réponses. Johannes Fabian (2006 : 130) dénonce la contradiction selon laquelle « le discours qui prétend interpréter, analyser la connaissance ethnographique et la communiquer à la société à laquelle appartient le chercheur est prononcé “à distance”, c'est-à-dire d'un point de vue qui dénie la co-temporalité à l'objet de la recherche ». Pourtant, dans certains milieux comme celui des mouvances fondamentalistes ou face à la conviction de sorcellerie, ce partage semble mener à une impasse tant le décalage de niveau du discours nous éloigne les uns des autres. J'ai pu constater avec un certain étonnement qu'à l'occasion de

21. Un résumé de l'affaire fut restitué par la presse : B. Vital-Durand, « À la chasse au démon, l'Imam a tué Louisa », *Libération*, 4 juin 1997, <http://www.liberation.fr/societe/1997/06/04/a-la-chasse-au-demon-l-imam-a-tue-louisa-il-est-juge-a-douai-pour-la-mort-d-une-jeune-fille-apres-un_207889> ; « Le procès de l'imam Kerzazi aux assises du Nord. Sept ans de prison et la promesse de ne plus exorciser », *Libération*, 7 juin 1997 <http://www.liberation.fr/france-archive/1997/06/07/le-proces-de-l-imam-kerzazi-aux-assises-du-nordsept-ans-de-prison-et-la-promesse-de-ne-plus-exorcise_207610>.

la projection de courtes scènes de délivrance, et alors que j'avais prévenu de la violence de certaines scènes, le public, essentiellement constitué de chercheurs africanistes, n'en fut nullement choqué (« je ne vois pas où est la violence »), tandis qu'à d'autres occasions, face à un public composé cette fois en majorité d'étudiants, une jeune Brésilienne me fit part de son malaise face aux images et au traitement des corps. Comme le rappelle Jean-Claude Penrad (2005 : 382), la relation visuelle « organise un discours autant que des matériaux qui ne sont pas neutres [...] ceci implique autant un souci d'écriture minimum, nécessaire à la communication, que le risque d'affronter des publics différents qui ne verront chacun que ce qu'ils sont préparés à voir ». Il va sans dire que la perception de la violence relève en partie de la sensibilité de chacun et de sa capacité de distanciation : un public européen serait-il moins choqué quand il s'agit de corps africains ? Les demandes de journalistes et de documentaristes européens se font régulièrement l'écho du malaise des familles qu'ils présentent comme la justification de leur démarche qui veut « informer », voire « dénoncer », sans que le sort d'autres corps, en d'autres lieux, ne retienne leur attention.

FIG. 4. — À BANGUI, LES INTERCESSEURS DÉSEMPARÉS
FACE À LA CRISE DE PLEURS D'UNE FIDÈLE

Photographie de S. Fancello, Bangui, 2012.

FIG. 5. — APRÈS LA PRIÈRE DE DÉLIVRANCE,
CERTAINS FIDÈLES SONT LAISSÉS À LEURS CRIS ET PLEURS

Photographie de S. Fancello, Bangui, 2012.

Face à ces perceptions différenciées de la violence et à l'inconfort de la posture ethnographique, d'autres anthropologues ont fait état de leur expérience, particulièrement sur le terrain des religions ou de la santé. Laurent Vidal (2010 : 245) propose trois démarches possibles pour l'anthropologue, à savoir : une anthropologie *légitimiste* qui se traduit par « le refus de s'inscrire dans la logique de la réponse à une demande émanant d'institutions de recherche ou d'appel d'offres », une anthropologie *impliquée* qui est « incarnée par le chercheur impliqué dans des projets collectifs intégrant l'idée d'une

modification des pratiques existantes, et dont la plupart des choix reprennent ceux de l'anthropologue-expert » (*ibid.* : 256), enfin une anthropologie *critique* comme « voie médiane entre le refus de tout compromis et la dissolution dans les démarches définies par d'autres disciplines » (*ibid.* : 262). L'attente sociale adressée à l'anthropologue « expert », qui sait, qui a vu et qui peut témoigner des pratiques authentiques, est un classique dans les enquêtes pseudo-journalistiques sur les « dérives sectaires » ou la « manipulation de conscience ». Pour autant, le discours distancié et analytique du chercheur choque parfois et satisfait peu l'attente de sensationnalisme qui révèle bientôt le malentendu de ce type d'échange, d'où chacun sort bien souvent insatisfait, frustré, voire inquiet du rôle dévolu à l'anthropologie qui souffre déjà par ailleurs d'un déficit de légitimité institutionnelle. Pris dans l'étau d'attentes contradictoires, l'anthropologue est confronté à l'inconfort épistémologique et éthique de son métier face auquel Didier Fassin oppose le « souci de responsabilité ». Celui-ci s'exprimerait dans le fait d'être « épistémologiquement, éthiquement et politiquement cohérent, aussi bien dans son rapport au terrain et à ses acteurs que dans les rapports au monde professionnel et aux demandes institutionnelles hors de son terrain » (Fassin 2006 : 99) au risque de « se voir pris dans des polémiques, voire dans des procès » (*ibid.* : 100). Comme nous l'avons vu plus haut, cette posture est sans doute plus délicate encore pour les chercheurs s'exprimant sur leur propre société. Ainsi, Joseph Tonda, dont les écrits courageux ne ménagent aucune susceptibilité, est régulièrement sollicité par la presse au sujet de la sorcellerie et des crimes rituels sur lesquels il tient autant que possible un discours de vérité ferme et rationaliste²². Ce faisant, il nous rappelle que l'ethnologue n'est pas seulement confronté au tribunal de sa conscience, il a aussi, en tant que chercheur, un contrat social.

Institut des mondes africains (IMAF), CNRS, Aix-en-Provence.

22. J. Tonda, « La sorcellerie, c'est une quête de rationalité », *Jeune Afrique*, 3 juillet 2012, <<http://www.jeuneafrique.com/140854/politique/joseph-tonda-la-sorcellerie-c-est-une-qu-te-de-rationalit/>> ; « Ce n'est pas un rituel, c'est de la barbarie », *Jeune Afrique*, 28 mai 2014, <<http://www.jeuneafrique.com/53133/politique/joseph-tonda-ce-n-est-pas-un-rituel-c-est-de-la-barbarie/>>.

BIBLIOGRAPHIE

- ASHFORTH A., 2005, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- BENEDUCE R., 2012, « Un imaginaire qui tue. Réflexions sur sorcellerie, violence et pouvoir (Cameroun, Mali) », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 309-328.
- BOUILLON F., FRESIA M. & TALIO V., 2006, « Les terrains sensibles à l'aune de la réflexivité », in F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALIO (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Dossiers africains ») : 13-28.
- BUOB Baptiste, 2016, « La caméra-réflexe de l'ethnographie filmée. Se regarder regardé d'un côté, se regarder regardant de l'autre », *Entrelacs. Cinéma et audiovisuel*, hors-série 2 : 35-52.
- CAPONE S., 1999, « Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, 151 : 47-74.
- CONORD S., 2002, « Le choix de l'image en anthropologie : qu'est-ce qu'une "bonne" photographie ? », *ethnographique.org*, 2, <<http://www.ethnographiques.org/2002/Conord>>.
- COMAROFF J. & COMAROFF J., 2010, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- CSORDAS T., 2004, *The Sacred Self, A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- FABIAN J., 2006, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis.
- FANCELLO S., 2006a, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- 2006b, « Akanité et pentecôtisme : Identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, 38 : 81-98.
- 2008a, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », numéro spécial « Territoires sorciers », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.
- 2008b, « Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les convertis », Actes du colloque : « L'empathie en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 114-115 : 65-90.
- 2012, « D'un guérisseur à l'autre. Diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 55-83.

- 2015, « Les acteurs de la lutte anti-sorcellerie : exorcistes et *nganga* à Bangui et Yaoundé », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 205-240.
- 2016, « L'État, l'hôpital et le sorcier. Concurrences contemporaines sur le marché de la guérison au Cameroun », in G. SÉRAPHIN (dir.), *Religions, guérisons et forces occultes*, Paris, Karthala : 169-184.
- FASSIN D., 2006, « L'innocence perdue de l'anthropologie : remarques sur les terrains sensibles », in F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALIO (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Dossiers africains ») : 97-103.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les morts, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- TER HAAR G., 2007, « Ghanaian Witchcraft Beliefs : A View from the Netherlands », in G. TER HAAR (ed.), *Imagining Evil. Witchcraft, Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Africa World Press, Inc. : 93-112.
- HOUSEMAN M., 2014, « Mes sorciers mal-aimés », in M. HOUSEMAN & R. SARRO (eds.), *De l'Africa Antropologia. Assaigs en Homenatge a Lluís Mallart*, Girona, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural : 169-192.
- LALLEMAND S., 1988, *La mangeuse d'âme. Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- MARY A., 1998, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques, Marges contemporaines de la religion*, 18 : 53-77.
- 2000, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, 24 (1) : 117-136.
- MEIERS B., 2015, « La délivrance c'est le diplôme. L'ethnologue aux prises avec le Combat spirituel », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 271-293.
- MEYER B., 2008, « Images du mal ou images maléfiques ? Les images populaires du Diable chez les chrétiens du Ghana », *Terrain*, 50 : 32-43.
- MOTTIER D., 2007, *Prophète(s)*, Les Films de la jetée, 46 minutes.
- 2012, « Mettre en scène l'observation. Écriture filmique d'une enquête ethnographique en milieu pentecôtiste », *Journal des anthropologues*, 130-131 : 235-259.
- 2015, « La délivrance : ethnographie d'une pratique corporelle et sexuée », in Y. FER & G. MALOGNE-FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides : 135-154.
- NGOUFLO J.-B., 2015, « Désorceler les machines. La sorcellerie dans l'entreprise d'électricité de Centrafrique », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 185-203.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000, « Le double-je méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41 (3) : 417-445.

PENRAD J.-C., 2005, « La question de l'objectivité : redondance ou ubiquité ? », *Journal des anthropologues*, 100-101 : 379-383.

VIDAL L., 2010, *Faire de l'anthropologie. Santé, science et développement*, Paris, La Découverte.

RÉSUMÉ

L'anthropologue confronté à la violence de la lutte anti-sorcellerie qui, dans certaine partie du continent africain, prend une dimension dramatique, voit sa posture d'observation mise en cause face à des formes de violence extrêmes. La prise d'images photographiques ou cinématographiques exposant cette violence, et leur diffusion, posent de nouveaux défis éthiques et méthodologiques et soulèvent la question du sens de la présence de l'anthropologue et de la responsabilité de ses actes. Cet article analyse la manière dont les violences verbales et sociales associées aux accusations de sorcellerie interrogent l'apport de l'anthropologie de la sorcellerie dans le champ religieux contemporain mais également le métier d'anthropologue, dans sa dimension éthique.

Mots-clés : délivrance, éthique, image, sorcellerie, violence.

ABSTRACT

From the Violence of the Imagination to the Violence of Images. The Anthropologist Tested by Witchcraft. — The anthropologist, confronted with the violence of the war against witchcraft which, in parts of the African continent, has taken a dramatic turn, experiences his/her position as observer challenged by certain forms of extreme violence. Taking photographic images and film that exhibit this violence and the dissemination and circulation of the same raise new ethical and methodological debates including the issue of the meaning of the anthropologist's presence and responsibility. This article discusses the impact of verbal and social violence generated by witchcraft accusations on anthropological research in the field of contemporary religion. It also aims to take into account the ethical dimensions of professional anthropology.

Keywords: deliverance, ethics, image, violence, witchcraft.