Une nouvelle bataille de vérité

Discours sorcellaires, cicatrices corporelles et régimes de crédibilité dans le droit d'asile

A New Battle for Truth. Witchcraft Discourses, Body Scars and Credibility Regimes in Right to Asylum Cases

Roberto Beneduce

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/23290>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.23290
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018
Pagination : 763-792
ISBN : 978-2-7132-2743-1
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Roberto Beneduce, « Une nouvelle bataille de vérité », *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/23290> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.23290>

Une nouvelle bataille de vérité

Discours sorcellaires, cicatrices corporelles et régimes de crédibilité dans le droit d'asile

« Peut-être que dans leur pays les gens ne sont pas assassinés
par les sorciers, mais ici ils le sont »¹.

Dans le vocabulaire administratif qui rythme actuellement l'attente et le destin de milliers de réfugiés, des mots tels que « cohérence », « crédibilité », « plausibilité » expriment une nouvelle forme d'hégémonie morale, épistémologique et politique, donc une nouvelle forme de domination. C'est en référence à ces territoires² d'hypocrisie et d'arbitraire que Bohmer et Shuman (2007) ont adopté la notion d'« épistémologie de l'ignorance » : selon eux, la prétention de générer de l'information et des connaissances (sur le demandeur d'asile, sur sa biographie et les circonstances qui l'ont amené à abandonner son pays, sur les risques qu'il courrait s'il y retournait, etc.) est enfermée dans un dispositif bureaucratisé qui, au final, est essentiellement producteur d'ignorance.

Cette ignorance s'alimente de méfiance envers les expériences des demandeurs d'asile, et transforme progressivement les activités des commissions territoriales pour la reconnaissance de la protection internationale en « technologies du soupçon », selon la formule de Nancy Campbell (2004)³, reprise

1. Phrase entendue d'un Azande citée dans EVANS-PRITCHARD (1937 : 540, ma traduction) : « I once heard a Zande say about us : "Perhaps in their country people are not murdered by witches, but here they are". »
2. Si l'utilisation du mot « territoire » renvoie à plusieurs significations et auteurs — Deleuze en particulier — elle indique ici un lieu où des subjectivités se rencontrent, des catégories se télescopent, des traductions maladroites se produisent.
3. L'auteure se réfère aux propos et aux pratiques concernant les toxicomanes, mais l'expression utilisée se prête aussi bien au contexte des politiques d'asile et au rôle que le savoir des experts (médecins, psychiatres, anthropologues) y joue lorsqu'il s'agit de personnes que l'on soupçonne souvent de mentir. Voir FASSIN & D'HALLUIN (2005) et BENEDEUCE (2014, 2015).

par Bohmer et Shuman (2007). L'ignorance caractérise aussi le rapport que le demandeur d'asile développe implacablement à l'égard de son propre vécu : soumise à un examen rapproché, forcée de se traduire à l'intérieur de registres linguistiques autres, son expérience finit par lui paraître opaque et étrangère (Beneduce 2015).

J'aimerais pointer un trait spécifique de ce « soupçon », qui n'est pas seulement moral ou politique, mais aussi inextricablement ontologique et épistémologique dans le sens où il a trait au statut même des expériences racontées par les demandeurs d'asile. On constate en effet qu'il est d'autant plus fort qu'il porte sur les récits évoquant des menaces et des décès mis en rapport avec ce que je qualifie ici provisoirement de « monde de l'invisible », c'est-à-dire les soupçons de sorcellerie, les références aux actions des fétiches, l'appartenance à des sociétés secrètes, etc. Sachant que ce type de récits est, presque toujours, le fait de demandeurs d'asile venant de l'Afrique subsaharienne, le soupçon épistémologique qui caractérise le monde bureaucratique de l'asile se double d'une grille de lecture raciale. Ce phénomène a bien été mis en évidence par Charles Mills (1997) dans *The Racial Contract*, où l'auteur invite à prendre en considération la situation paradoxale qui s'est créée autour de la production d'une « non-connaissance », d'un malentendu systématique sur le monde et les vérités (et l'expérience même) des membres des minorités dans les sociétés raciales⁴.

Mon hypothèse est la suivante : les formes de cette équivoque, de cette « épistémologie raciale », continuent aujourd'hui de peser lourdement sur l'écoute et l'analyse des récits des demandeurs d'asile, sur leur traduction dans le vocabulaire des conventions internationales ainsi que sur leur interprétation dans les termes du vrai et du faux, du crédible et de l'invraisemblable lorsque ces récits font référence à certains thèmes. Par ailleurs, si l'on pense au débat suscité par les procès en sorcellerie dans l'Afrique contemporaine (de Rosny 2006 ; Martinelli & Bouju 2012 ; Ceriana Mayneri 2014), on ne peut s'empêcher de trouver dans les questionnements qu'ils soulèvent une piste précieuse pour interroger les paradoxes nés de leur réapparition inattendue dans le contexte actuel des politiques d'asile et des contradictions qui les caractérisent.

Je me propose donc ici d'esquisser une ethnographie des traces, des mots et des documents produits lors de la rencontre entre demandeurs d'asile venant

4. « The epistemological dimension is the corollary of the pre-emptive restriction of knowledge to European cognizers, which implies that in certain spaces real knowledge (knowledge of science, universals) is not possible. *Significant cultural achievement, intellectual progress, is thus denied to those spaces, which are deemed (failing European intervention) to be permanently locked into a cognitive state of superstition and ignorance* » (MILLS 1997 : 44 ; nos italiques).

de l'Afrique subsaharienne et discours humanitaire, entre leurs paroles et le dispositif du droit international. En me basant sur l'analyse des procès-verbaux des auditions effectuées devant les commissions territoriales pour la reconnaissance de la protection internationale, celle des recours présentés par les avocats des demandeurs d'asile ou des réponses données par les tribunaux, et enfin sur le travail ethnographique mené auprès du Centre Frantz Fanon⁵, je me propose de mettre en lumière ce qui semble rester intraduisible, incompréhensible ou tout simplement faux⁶. En effet, le vocabulaire de l'« occulte », des pouvoirs spirituels, des sacrifices semble avoir pour effet singulier de rendre « indiscernables » le réel de l'irréel : caractéristique qu'on peut reconnaître non seulement dans les territoires de l'imaginaire (Deleuze 1990 : 93) mais aussi dans les récits d'hommes et de femmes en chair et en os tels que les demandeurs d'asile, dès lors que leurs mots doivent se confronter aux critères de la rationalité juridique et du droit international. C'est précisément ce caractère indiscernable que j'ai l'intention d'explorer et de questionner.

Plus largement, je me propose d'examiner le visage insolite de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la « modernité de la sorcellerie » (Geschiere 2000) et, plus particulièrement, l'obstination de la sorcellerie — ses mutations, et donc son historicité (Yengo 2016) — à hanter les frontières du droit international et de l'État-nation. Comme le dit Malkki (1996), tout, ou presque tout ce qui concerne l'expérience des réfugiés et des demandeurs d'asile ne fait que questionner ces frontières. Et si la persistance d'articles de loi dans plusieurs codes pénaux africains se référant à la sorcellerie (ou à des notions satellites telles que « trafic de restes humains », « sacrifices », « actes de charlatanerie », « magie », etc.) représente en soi un écheveau juridique et

5. Les informations sont tirées de la documentation mise à notre disposition par nos amis de l'Associazione di Studi Giuridici sull'Immigrazione (ASGI) (l'Association d'études juridiques sur l'immigration) et du récit d'un demandeur d'asile envoyé par son avocat au Centre Frantz Fanon (Turin) pour une expertise anthropologique et ethnopsychiatrique. Je tiens particulièrement à exprimer ma gratitude pour leur aide à S. Fachile, O. Fiore, L. Leo et M. Veglio. Quant au Centre Fanon, il s'agit d'un centre, actif depuis 1996, qui s'occupe de recherches et d'interventions cliniques auprès de la population immigrée. L'auteur de cet article a été souvent sollicité comme expert par les commissions territoriales lorsqu'elles estiment que le récit du demandeur d'asile est complexe ou confus.

6. Je n'examinerai pas dans ces notes le rôle non négligeable que joue la traduction linguistique, effectuée souvent en Italie par un personnel dont la compétence n'est que rarement documentée (il s'agit d'habitude de « médiateurs culturels », voire des personnes provenant du même pays ou aire linguistique du demandeur d'asile, ayant fréquenté un cours de la durée de six mois). Tout cela contribue à banaliser inexorablement les récits et les expériences, rendant encore plus faible leur degré de « crédibilité » ou de « plausibilité ». Sur un thème proche de celui-ci, voir BOURDIEU (1986 : 9), qui parle de la « disqualification du sens de l'équité des non spécialistes et la révocation de leur construction spontanée des faits ».

politico-culturel encore non démêlé (nous rappelant, en d'autres termes, qu'il ne s'agit pas seulement de considérer l'existence d'autres registres culturels ou de « croyances » obstinées)⁷, cet écheveau se présente sous des formes encore plus controversées lorsqu'il investit non plus les tribunaux de Yaoundé ou de Bangui mais aussi ceux de Turin, de Rome ou d'Amsterdam.

Le langage de l'occulte et l'empire de l'invisible dans le bureau des droit humains

Depuis que l'univers de la migration a été progressivement compressé dans le registre plus restreint du droit d'asile, seule possibilité désormais pour entrer en Europe, de nouveaux thèmes sont apparus dans les récits des demandeurs d'asile, notamment en provenance de pays africains. La lecture des transcriptions des auditions mises en place par les commissions territoriales, révèle combien, dans ces dialogues à la structure souvent lacunaire (manque d'informations précises, erreurs de transcriptions, etc.) ou farfelue, quelque chose d'autre questionne l'horizon humanitaire et le mythe de l'État-nation. Cette sensation est accentuée, paradoxalement, par la cacophonie produite par certains textes ou rapports publiés par des agences internationales dans le but d'offrir des informations sur des questions particulières à celles et à ceux qui sont appelés à évaluer des demandes d'asile et rencontrent souvent des difficultés pour se documenter sur des événements peu connus (conflits fonciers, violences rituelles, activités des sociétés secrètes, etc.).

C'est ainsi que l'UNHCR, par exemple, publie depuis longtemps des fiches sur les zones de conflit, les violations des droits de l'Homme mais aussi, de plus en plus souvent, sur des « croyances » ou sur des pratiques rituelles. Ces documents, facilement accessibles et systématiquement consultés par les avocats et les commissions territoriales (et parfois par les demandeurs d'asile eux-mêmes), rendent compte aussi de données ethnographiques et de travaux anthropologiques⁸. On peut ici mesurer à quel point les agences internationales,

7. Je me borne à rappeler le chapitre 20 du Code Pénal du Nigéria (*Criminal Code Act, Laws of the Federation of Nigeria 1990* : « Ordeal, Witchcraft, Juju, and Criminal Charms ») ; les articles 251, 278 et 279 du Code Pénal du Cameroun (loi 2016/107, 12 juillet 2016) ; ou encore l'article 281 du Code Pénal du Mali (loi n° 01-079 du 20 août 2001, *Journal officiel de la République du Mali*, 1^{er} février 2002).

8. « Refworld est la principale source d'informations permettant de prendre des décisions valables sur le statut de réfugié. Elle contient une vaste collection de rapports et d'informations concernant la situation des pays d'origine, la politique et les prises de position ainsi que des documents concernant les cadres juridiques internationaux et nationaux » (<<http://www.refworld.org/>>).

le savoir anthropologique et juridique et les commissions territoriales pour la reconnaissance du droit d'asile interagissent plus souvent qu'on ne l'imagine, peut-être sans avoir pleinement conscience de l'enjeu de ce dialogue qui — comme l'a montré James Clifford au sujet de l'affaire Mashpee — les pousse sur un terrain où vérité historique, mémoire et revendication des droits individuels ou communautaires sont souvent inconciliables.

Ce que je tiens plus particulièrement à explorer ici, c'est d'abord le labyrinthe de formules se rapportant à des visions cosmopolitiques, des mythes, des notions de personne ou à des liens difficiles à interpréter, à situer ou tout simplement à traduire : un ensemble d'expériences et de souvenirs proprement inclassables, serait-on tenté de dire, dont la transposition dans le langage juridique reste difficile, et que l'on pourrait considérer comme invraisemblable. Il s'agit d'une obscurité, ou mieux, d'une « obscénité » épistémologique⁹ où règne le malentendu entre les sujets impliqués. Je rapporte ci-dessous une série d'extraits qui donnent accès aux impressions des sujets impliqués. Et si les membres des commissions déclarent parfois qu'ils se sentent dupés ou confrontés à quelque chose d'énigmatique et d'intraduisible, les demandeurs d'asile, quant à eux, expérimentent souvent devant cette perplexité ou devant le rejet de leur demande la négation douloureuse de leur expérience même.

Les mots d'un discours exoticisant

O. E. est un jeune Nigérian, originaire du Delta State, d'« ethnie bini »¹⁰ dont le père, médecin, « de religion yoruba », était « un membre important d'une société secrète appelée *Secret society Ogboni*, mieux connue sous le nom de “Reformed Ogboni Society” », au sein de laquelle il « officiait dans des rituels secrets »¹¹. Sa mère l'avait élevé dans la religion chrétienne pentecôtiste « dans

9. Voir N. DE GENOVA (2013) qui parle d'« obscénité de l'inclusion » par rapport à l'intégration des immigrés dans le marché du travail.

10. Les mots entre guillemets sont tirés, dans ce cas, du texte du recours présenté par l'avocat du demandeur d'asile.

11. C'est moi qui souligne, afin de mettre en relief des expressions impropres ou encore l'effet d'exotisme provoqué par le choix des mots, comme l'ont déjà fait d'autres travaux portant sur la prolifération du terme « vaudou » en rapport avec la prostitution nigériane en Europe (VAN DIJK 2001 ; TALIANI 2012). En outre, la fréquence des erreurs et des coquilles est surprenante dans les procès-verbaux d'auditions sur lesquels cette recherche a été menée (notamment en ce qui concerne le genre). En donnant naissance à un texte souvent opaque ou franchement incompréhensible, dans lequel les questions et les réponses se succèdent parfois sans lien logique, le degré d'efficacité narrative du récit et sa plausibilité sont affaiblies. Sur la présence de la prostitution comme thème mythique dans la culture edo, voir entre autres CURNOW (2017). Cet article, en soulignant les racines culturelles de la

l'espoir qu'il échappe à la *terrible secte* fréquentée par son mari, soupçonnée par sa propre femme de pratiquer des *rituels occultes* ». O. E. s'enfuit du pays après avoir reçu des menaces de mort de la part de son père et d'autres membres de la secte, pour avoir refusé d'en faire partie, notamment en refusant de participer à l'exécution d'un *sacrifice* après la mort d'un de ses frères. Le frère et la mère sont morts à quelque temps de distance l'un de l'autre à la suite d'une maladie. « En fait — c'est ce que dit le pourvoi —, *il semblerait que leurs décès* advenus respectivement en 2000 et en 2001, *aient été la conséquence des rituels pratiqués par le père* » (Archives Fanon A/2012/1 ; O. E.).

Une première remarque s'impose au lecteur : le discours de l'avocat est souvent flou et les liens de cause à effet sous-entendus (les décès de deux membres de la famille du demandeur d'asile « sembleraient [...] avoir été la *conséquence des rituels* ») sont faibles ou allusifs. Immanquablement, il aura pour effet d'alimenter le sentiment d'incrédulité du juge et, paradoxalement, d'augmenter au lieu de diminuer la probabilité que le jugement formulé aille dans le sens d'un manque de plausibilité de l'histoire racontée. Mais ce qui apparaît, c'est surtout l'utilisation d'un certain vocabulaire évoquant une atmosphère de mystère et de terreur (« société secrète », « rituels secrets », « rituels occultes », « sacrifice »)¹², au sein de laquelle nous retrouvons l'écho d'un débat sur le rôle de l'occulte dans l'écriture anthropologique, débat ayant opposé il y a quelques années Ranger à Ellis et ter Haar (Ellis & ter Haar 2004). Le bilan dressé par Ranger (2007 : 276) est tranchant, lorsqu'il attribue à des chercheurs tels que Comaroff & Comaroff, de Boeck ou encore Ellis et ter Haar la responsabilité de contribuer à une confusion conceptuelle, dont l'un des effets est la reproduction de stéréotypes coloniaux sur l'Afrique (voir aussi Breaker [1995] sur ce thème).

On peut accepter sans réserve l'idée de « désagréger » et d'« historiciser » l'occulte en se basant sur des analyses ethnographiques rigoureuses, de même que l'intention d'éviter les malentendus engendrés par l'adoption d'une même étiquette pour des phénomènes différents. En revanche, on peut ne pas se satisfaire d'une utilisation de la notion d'« occulte » tout compte fait encore trop large, comme le fait remarquer Meyer (2009), dans laquelle on fait confluer les références tout à la fois à des meurtres rituels, des hommes-léopards, des prophètes charlatans, des accusations de sorcellerie et

« construction (ou création) du sens » (*sensemaking theory*), nous rappelle le problème posé par la traduction de souvenirs ou d'expériences dans une autre langue (le langage bureaucratique et universalisant du droit d'asile dans notre cas).

12. Sur la société secrète Ogboni et le rôle politique qu'elle exerçait dans la société Yoruba, voir l'article de DENNETT (1916) : bien qu'écrit il y a plus de cent ans et sujet à des critiques adressées à son auteur, il contient des réflexions intéressantes sur sa structure et sa signification sociale et religieuse.

des rites vaudou. Mais la solution avancée par Ellis et ter Haar (2004, 2007) soulève, elle aussi, quelques perplexités lorsqu'ils proposent d'imaginer une définition de religion en tant que « *belief in the existence of a spiritual world* », du moment qu'une acception si vague ne me paraît pas en mesure d'interpréter la dimension de la violence réelle qui continue de nos jours à assiéger l'imaginaire religieux en Afrique¹³. Elle ne nous aide pas non plus à comprendre les récits de ceux qui s'appuient sur ces références lorsqu'ils rapportent des expériences ou expliquent des événements. La question reste la même : comment traduire de façon adéquate des contenus et des concepts

-
13. Sur ces sujets, voir TONDA (2015) ainsi que le numéro spécial des *CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES* (2008), « Territoires sorciers », consacré à ces controverses. Toutefois, certains auteurs ont fait remarquer que l'intérêt des chercheurs donne une « valeur académique » aux propos sur la sorcellerie, débouchant ainsi sur une « théologie de la sorcellerie » (Bensa cité dans DE ROSNY 2005 : 342-345). WARNIER (2017 : 127) est revenu sur ce problème en rappelant qu'au cours de sa recherche de plusieurs années au Cameroun, il n'avait assisté qu'à trois épisodes authentiques de « crise sorcellaire » : « L'ethnographie permet d'établir une distinction entre un tel événement d'une part, et les soupçons, craintes, rumeurs, ragots, bruits de fond médiatiques, publications anthropologiques, qui font état de la croyance généralisée à la sorcellerie en Afrique, et que j'appelle, sans m'embarrasser de nuances qui seraient pourtant nécessaires, la représentation sorcellaire. » Une distinction problématique réafflue dans ce passage, celle entre « représentation de la réalité » (la « représentation sorcellaire ») et réalité effective (l'« événement », dans ce cas l'« épisode paroxystique » de la « crise sorcellaire »), sur laquelle BOURDIEU (1980 : 65) avait déjà attiré l'attention. Mais l'objection principale se situe ailleurs : la fréquence avec laquelle l'ethnographe est « témoin direct » de ces épisodes d'angoisse, de « crise sorcellaire », ne dépend-elle pas aussi (ou surtout ?) du *lieu* qu'il occupe et de *ce dont il s'occupe* ? En menant mes recherches pendant ces trente dernières années parmi les demandeurs d'asile et les immigrés, ainsi qu'auprès des malades et des guérisseurs du Cameroun (en milieu boulou), du Mali (parmi les Dogon) et de l'Ouganda (au Nord, parmi les Acholi), en foulant les couloirs des dispensaires de ces pays et en écoutant des centaines de demandeurs d'asile, il m'est arrivé d'être « témoin direct » d'une « crise sorcellaire tangible » un nombre infini de fois (« c'est la tradition qui a tué ma famille », me disait-il y a quelques semaines un demandeur d'asile camerounais faisant référence à la raison de sa détresse et du choix de quitter son village : la sorcellerie appelée *famla* en pays bamiléké). Voir aussi la réponse à l'article de WARNIER (2017) de la part de GESCHIERE (2017), qui souligne l'importance de prendre en compte ce que l'on appelle habituellement les « rumeurs ». Par ailleurs, notons bien le commentaire de NYAMNJOH (2017 : 157) qui, en s'appuyant sur une analyse des romans de Tutuola, tout en soutenant son accord avec Warnier et la nécessité d'une rigueur méthodologique dans les études autour de la sorcellerie, rappelle l'urgence de se « tourner vers et chercher à s'enrichir à nouveaux frais des Africains ordinaires immergés dans des traditions populaires de la fabrique du sens fermement ancrées dans des épistémologies d'inclusivité, d'interconnection et d'interdépendance ». Autrement dit, il s'agit de considérer d'autres formes de l'expérience, de la subjectivité, de la personne (ou bien, d'autres ontologies). Ce qui reste toutefois problématique, à mon avis, est la notion d'Africains « ordinaires ».

naissant dans des domaines d'expérience (des ontologies, des épistémologies) radicalement différents ?

« Actes de persécution », « délires de persécution »,
sorcellerie : le vocabulaire de la domination

Dans le labyrinthe qui caractérise les histoires de nombreux demandeurs d'asile, il ne fait pas de doute que c'est le thème de la sorcellerie qui est le plus souvent à l'origine de nombreux malentendus. La « question sorcellaire » est d'ailleurs ontologiquement ambiguë sur le statut moral des pouvoirs sorciers¹⁴, terme qui traduit mal l'univers des pratiques et des rumeurs qui en constituent l'idéologie, comme l'ont démontré à plusieurs reprises des travaux récents portant sur le rôle qu'elle occupe dans les sociétés africaines (West 2005, 2007 ; Beneduce 2010 ; Geschiere 2013 ; Fancello 2015 ; Yengo 2016). Cette ambiguïté est amplifiée par le fait que les accusations ou les soupçons de sorcellerie ne sont pas seulement le fait de rancunes ou de conflits villageois mais qu'elles sont à l'origine de peines infligées par certains tribunaux africains à des individus jugés coupables d'avoir commis des actes de sorcellerie (de Rosny 2005 ; Schnoebelen 2009 ; Mgbako & Glenn 2011 ; Ceriana Mayneri 2014). C'est sur ce terrain que se manifeste un conflit tout aussi complexe, où l'enjeu (épistémologique, politique et culturel) porte sur une expérience, celle justement de la persécution, qui fait voler en éclats les limites de la définition juridique des « actes de persécution » proposée par les conventions internationales et par les décrets législatifs.

Par ailleurs, l'expérience que le demandeur d'asile raconte souvent de façon fragmentaire et chaotique, par bribes, constitue en soi un défi aux modèles hégémoniques de la responsabilité individuelle ou aux modèles de causalité tout court. Quelle que soit la valeur que l'on entend attribuer à ce défi, la notion de « persécution » joue un rôle de passerelle entre les catégories juridiques du droit, les diagnostics psychiatriques (« sentiments de persécution ») et le vocabulaire moral propre à la sorcellerie. En faisant passer ces expériences d'un territoire sémantique à un autre, d'un domaine d'action à un autre (du spirituel au religieux au juridique à l'humanitaire), cette notion précipite parfois le demandeur d'asile dans le vide. C'est le cas surtout lorsque, fidèle aux codes symboliques partagés avec son groupe, il s'attend à être compris dans ce que j'appelle la « littéralité excédentaire »

14. Les pouvoirs sorciers sont décrits souvent comme étant à la fois positifs (techniques capables de donner des « talents » en travaillant le corps du futur sorcier, par exemple) et négatifs (techniques de destruction et de mort).

de sa propre expérience par rapport aux modèles explicatifs scientifiques du malheur ou de la maladie et de la mort, en ne se souciant guère de la traduire ou de l'adapter aux codes de ceux qui l'écoutent ni d'en atténuer la portée en la proposant comme une métaphore :

Commission Territoriale (C. T.) : Que faisaient/ont vos parents ?

Demandeur d'asile (D.A.) : Mon père était paysan et *sorcier* (sic !) au village, ma mère était femme au foyer.

[...]

C.T. : Quels papiers d'identité aviez-vous dans votre pays ?

D.A. : Aucun papier.

[...]

C.T. : Pour quelles raisons avez-vous quitté votre pays ?

D.A. : *Ma mère est morte, empoisonnée*, en 2010. On n'a pas su qui l'avait empoisonnée. Elle nous avait dit qu'elle avait peut-être été empoisonnée quand elle est allée à une fête. Nous ne savons rien d'autre.

C.T. : Vous n'avez pas cherché à savoir ? Vous êtes allés à la police ?

D.A. : Je ne sais pas, je ne sais pas si mon père est allé à la police.

C. T. : Et puis, qu'est-ce qui s'est passé ?

D. A. : En 2013, *je ne me souviens ni du mois ni de la date, mon père est mort*. On nous a appelés, mon frère et moi, pour nous dire qu'un des deux devait prendre sa place. Nous, on ne voulait pas le faire, parce qu'on était chrétiens. Un jour mon frère m'a appelé pour me dire qu'il n'allait pas bien. On l'a amené à l'hôpital, on l'a opéré à un œil et on l'a bandé. Il est sorti de l'hôpital mais trois jours après il a eu *un accident de voiture et il est mort*. À partir de ce moment-là, j'ai commencé à avoir des problèmes, parce que *chaque fois que je devais boire ou me laver, l'eau se transformait en sang*. Toute cette histoire m'a traumatisé. J'ai pensé que c'était parce que je ne voulais pas remplacer mon père, et je suis allé brûler l'autel qu'il utilisait. Les choses ont empiré, parce que *chaque fois que je me couchais à la maison, j'entendais qu'on m'appelait par mon nom, je me retournais mais il n'y avait personne*. Comme cette histoire ne me laissait pas en paix, j'ai décidé de quitter le Nigéria (Archives Fanon A/2015/H.A. ; nos italiques).

Les récits des demandeurs d'asile :

une étrange expression de « savoirs assujettis » ?

Le cas d'un jeune Ghanéen, à qui on accordera la protection humanitaire mais pas le statut de réfugié, nous permettra de questionner d'un autre point de vue certaines des difficultés évoquées. Son récit précise qu'il s'est enfui pour arriver en Italie alors qu'il était encore mineur en raison des violences dont il a été la victime en même temps que sa mère, lorsque celle-ci a été accusée d'avoir provoqué la mort d'une femme qui était locataire chez eux. Le scénario

est classique, comme si un schéma tragique se répétait. Après avoir consulté un pasteur (d'une église, probablement pentecôtiste : le document se contente de citer « une Église »), la femme qui est locataire chez le demandeur d'asile apprend qu'elle ne peut pas avoir d'enfant à cause de la mère du jeune homme. Une fois rentrée à la maison, elle en parle à son mari et menace la mère, sur un ton particulièrement agressif, de le lui faire payer.

Le lendemain, la locataire est retrouvée morte. Un prêtre (un pasteur ?) vient au domicile et déclare à la mère qu'au bout de trois jours les responsables de cette mort mourraient à leur tour. Il ne se passe rien mais, quelques jours plus tard, plusieurs hommes se présentent au domicile et agressent la mère et le fils : ils amputent deux doigts à la femme tandis que le jeune homme, qui avait tenté de se cacher sous une couverture, est frappé aux jambes avec un couteau (« on voit des marques sur son pied droit »). Il est ensuite brûlé sur différentes parties du corps avec des cigarettes et ses yeux sont aspergés d'alcool (éthanol).

Au bout de quelques semaines, la mère et le fils écoutent les conseils d'une tante et s'éloignent du village par crainte d'être victimes de nouvelles violences. Ils se rendent dans le nord du pays et s'installent à Boyansi, un petit village où l'on a ouvert un centre (« *witch camp* ») qui accueille des femmes accusées de sorcellerie. Ils y passent environ deux ans. Une nuit, la mère promet à son fils qu'« elle lui donnera quelque chose » mais, quelques heures plus tard, elle meurt inexplicablement et il n'arrivera pas à savoir ce qu'elle a voulu lui donner. Aidé par une « femme blanche », il se rend à Accra, où il travaille comme apprenti chauffeur. Un jour, au marché, il rencontre par hasard le veuf de leur locataire. L'homme l'accuse publiquement d'être lui aussi un sorcier et l'agresse. Il parvient à s'enfuir et se rend à la police pour porter plainte mais, là, il est retenu et accusé d'être impliqué dans des activités illégales. Il comprend qu'il est désormais sous le coup de vengeance parce qu'on le soupçonne, comme sa mère, d'être lui aussi un sorcier. Il décide alors de quitter le pays et arrive en Italie. Les motivations du rejet du statut de réfugié sont éloquentes :

Attendu que la situation dont se plaint le demandeur, et qui est à l'origine de sa fuite de son pays, *n'apparaît pas comme persécutoire à son égard, ni excessivement discriminatoire*, compte tenu du fait qu'il avait recommencé sa vie à Accra après la mort de sa mère [...] et que *toutes ses craintes apparaissent comme essentiellement subjectives*, dans la mesure où elles ne sont liées à aucune condition de *menace physique réelle et effective*, mais *basées sur un pronostic funeste* ; considérant qu'en raison du *manque de vraisemblance* et de la *disproportion des craintes*, aucun élément ne subsiste pour considérer la crainte de persécution en vertu de l'art.1 de la Convention de Genève de 1951 ; [...] en l'absence d'éléments suffisamment probants en faveur d'une hypothèse de « préjudice grave » dans

le sens indiqué par l'art.14 [...], dans la mesure où le demandeur *ne semble pas exposé à la peine capitale ou à des traitements inhumains et dégradants* [...], ni qu'on puisse envisager la possibilité de préjudice grave [...] dans la mesure où la situation du pays d'origine du demandeur, le Ghana, n'est pas soumis à des conflits ou à une violence généralisée, *comme il résulte de BBC News, May 2015, Ghana Country profile. Overview* [...]. La commission décide à l'unanimité de ne pas reconnaître la protection internationale (Archives Fanon B/2017/1; nos italiques).

Des histoires de ce genre nous parlent de malentendus épistémologiques, de termes intraduisibles mais surtout d'une dépréciation des modes de communication de l'expérience (« sans lien avec la réalité », « peu plausible », « subjective »). Les façons de parler de la persécution associée à l'expérience sorcellaire ne s'harmonisent pas avec le langage hégémonique du droit et de la science. Elles expriment des idées proches des « savoirs assujettis », dans le deuxième sens que Foucault (1997 : 9) attribue à cette expression, c'est-à-dire des « savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises ». Ce qui prédomine donc dans ces narrations, c'est du côté du demandeur d'asile, ce que j'ai qualifié d'atmosphère onirique (« chaque fois que je devais boire ou me laver, l'eau se transformait en sang » ; « Une nuit la mère promet au fils qu'elle lui donnera quelque chose, mais elle meurt quelques heures plus tard »), et du côté des instances humanitaires, une écoute fortement marquée par le soupçon. Les paroles des demandeurs d'asile se heurtent ainsi à une incompréhension qui, paradoxalement, augmente d'autant plus qu'elles ne cherchent pas à adhérer aux canons du « crédible » et du « plausible ». Comme dans le cas ci-après :

C.T. : Pour quelle raison avez-vous décidé d'aller justement vers Abuja ?

D.A. : Un de mes amis m'a mené chez un médecin *traditionnel*.

C.T. : Pour quelle raison avez-vous eu besoin d'aller chez un *médecin spirituel* ?

D.A. : Parce que j'avais un problème qu'on avait lancé contre moi. Mon oncle avait tenté de me tuer, j'étais en train de rêver, j'étais ligoté et battu et *quand je me suis réveillé j'étais ligoté*, j'ai eu du mal et j'ai réussi à prendre le téléphone et j'ai appelé mon ami [...] et il m'a amené à Abuja.

C.T. : Comment votre oncle a-t-il tenté de vous tuer ?

D.A. : Mon oncle voulait me prendre les propriétés que nous avons héritées de notre père. *Moi, je l'ai vu, mon oncle dans mon rêve*, ce que je vous ai raconté c'était la deuxième tentative, la première fois *j'ai rêvé que mon oncle faisait les sacrifices devant ma porte* et quand je me suis réveillé j'ai vu ces choses devant ma porte, et à la fin mon oncle s'est approprié mes biens.

C.T. : Avez-vous porté plainte pour ces faits à la police ?

D.A. : Non.

C.T. : Avez-vous agi légalement parce que votre oncle vous a dépossédé de vos terres ?

D.A. : Je ne l'ai pas fait parce qu'on m'a conseillé de laisser tomber pour vivre car *mon oncle est très puissant spirituellement*

(Archives Fanon A/2014/ ; nos italiques).

Mais ce qui est dit par les demandeurs d'asile est peu, trop peu pour pousser une commission territoriale à considérer comme crédibles et plausibles leurs récits. Évoquer des rêves de mort, des médecins traditionnels ou des sacrifices faits devant sa propre porte, affirmer qu'on se réveille « ligoté » et parler de rêves angoissants comme de la preuve du meurtre que l'oncle aurait tenté de commettre à ses dépens, ou comme l'évidence des dangers auxquels on serait exposé dans son pays, tout cela risque d'être pris comme un discours délirant¹⁵. Mais la possibilité d'écouter efficacement ce qu'un demandeur d'asile raconte, son impression de domination, supposerait que l'on dispose déjà des catégories permettant de traduire des expériences et des événements qui manifestent, dans le deuxième cas, une altérité radicale par rapport au modèle de rationalité qui sous-tend le lexique humanitaire. Et c'est à cause des aspérités de cette altérité que le vocabulaire des droits de l'Homme, des conventions internationales, reste souvent inadéquat, incapable d'accueillir ces discours, ces « intraduisibles » (Cassin 2014), sauf à tous les cataloguer comme fallacieux, comme le montre aussi le cas suivant.

Juju, vaudou et serments

Au cours de l'audition, elle raconte qu'elle est arrivée en Europe en croyant pouvoir continuer ses études et ce n'est qu'à son arrivée à [...] qu'elle aurait compris qu'elle devait se prostituer. AYANT RELEVÉ que cette version des faits est en contradiction avec *le récit très succinct des faits* et avec son acceptation immédiate du travail imposé, qui *sur la base du prétendu serment juju* — advenu *selon elle* au Nigéria — *lui imposait la loi du silence sur les événements...*

(Archives Fanon A/2012/2. J.O.).

Le thème du *juju*, et du serment *juju*, dans les sociétés du Golfe de Guinée, notamment au Nigéria, parmi les femmes qui émigrent en Europe, mériterait à lui seul une analyse approfondie de sa sémantique changeante

15. Et pourtant, c'est le même type de discours qu'E. DE MARTINO (1999 : 17) avait entendu et minutieusement questionné, introduisant le concept d'« être-agi-par » dans l'élaboration d'une phénoménologie des expériences d'envoûtement qu'il avait observées chez les paysans de Lucanie dans les années 1950.

(van Dijk 2001 ; Taliani 2012)¹⁶. Mais, comme on peut facilement le voir d'après les termes du document (« récit très succinct », « prétendu serment »), après une écoute dominée par le scepticisme, le résultat de l'audition est négatif. La crainte que la famille résidente au Nigéria puisse subir des représailles au cas où la jeune femme violerait son serment (« C. T. : avez-vous peur du *Juju* ou d'interventions concrètes directes bien précises ? J. O. : j'ai peur pour ma famille »), n'est pas suffisamment démontrée, selon la commission. Le fait même d'avoir accepté de se prostituer si rapidement (« immédiate ») semble contredire l'idée qu'elle a été soumise à une forme de coercition ainsi que sa prétendue ignorance du destin vers lequel elle se dirigeait (ce que contredisent en effet les recherches dans le contexte nigérian : Okonofua *et al.* [2004], Taliani [2012, 2017], Ellis [2016], voir aussi la note 15). La demandeuse d'asile décidera de se pourvoir en justice. Voici un extrait du dialogue entre J. O. et le juge honoraire du tribunal qui examine son dossier et l'interroge à nouveau sur les circonstances de son arrivée en Italie :

J. : Pourquoi avez-vous quitté le Nigéria ?

D.A. : Parce que la femme a dit qu'elle voulait m'aider.

[...]

J. : Et cette femme dont vous avez parlé, qui est-elle ? Comment l'avez-vous connue ?

D.A. : Je l'ai connue à l'école où je travaillais.

[...]

J. : Vous vous rappelez le nom de cette femme ?

D.A. : Non, et de toute façon, je pense qu'elle a dû me donner un faux nom.

[...]

J. : Vous êtes parties ensemble de x ?

D.A. : Non, après m'avoir vue, la femme m'a amenée à y et elle *m'a fait un vaudou avec mon sang*, en me disant de ne le raconter à personne.

J. : Qu'est-ce que c'est que y ?

D.A. : C'est en dehors de x, comme à la campagne.

D. : *Vous saviez qu'elle prendrait votre sang ?*

D.A. : Non, je l'ai compris sur le moment.

J. : Vous pouvez m'expliquer ?

D.A. : Il y avait aussi un homme, *après avoir pris mon sang il m'a donné à boire*, puis il m'a ramenée à la maison en me disant de ne rien dire à personne de ce qu'ils avaient fait.

J. : *Vous connaissez le sens de ce vaudou ?*

D.A. : *Non, seulement qu'il m'a dit que je ne devais en parler à personne.*

16. Sur les fluctuations sémantiques de notions telles que *juju* ou la place des esprits Ogbanje, Abiku, ou Mami Wata au Nigéria, souvent liées au processus d'évangélisation ainsi que de la diaspora, voir, entre autres, ILECHUKWU (1990-1991), OGUNYEMI (2002), PEEL (2003), GIFFORD (2004), OBA (2008), OKONKWO (2008), STROTHER (2017).

J. : Vous n'étiez donc pas inquiète pour votre sécurité ?

D.A. : Si, parce que si je l'avais raconté à quelqu'un, ils m'ont dit que je serais morte.

J. : *Mais en ce moment vous êtes en train de le raconter et vous n'êtes pas en train de mourir, pourquoi à ce moment-là auriez-vous pu mourir ?*

D.A. : La façon qu'ils m'ont raconté, ils m'ont fait peur.

[...]

J. : Mais quand la femme vous a menacée de vous tuer, pourquoi avez-vous accepté de venir en Italie ?

D.A. : *Parce qu'elle m'a dit qu'elle m'aiderait avec mon école.*

J. : Mais si vous étiez inquiète pour votre vie, vous n'avez pas pensé que ce serait dangereux de croire à cette femme ?

D.A. : À l'époque, j'étais jeune, avec ma tête je ne suis pas arrivée à comprendre ce qu'elle voulait faire de moi.

[...]

J. : Mais elle vous avait aussi promis qu'elle vous tuerait, alors pourquoi avez-vous cru qu'elle vous enverrait à l'école ?

D.A. : Eh.

J. : Est-ce qu'il n'aurait pas mieux valu ne plus jamais voir cette femme ?

D.A. : *Ce n'était pas la femme qui menaçait de me tuer, c'était le vaudou qui m'aurait fait mourir.*

J. : Mais aujourd'hui, est-ce que vous croyez que le vaudou peut faire mourir les gens ?

D.A. : Eh, oui parce que c'est dangereux.

J. : *Comment avez-vous quitté le Nigéria ?*

La notion de *juju*, évoquée dans le texte précédent, disparaît pour céder la place à un autre thème, le vaudou, proposé par le juge lui-même. La motivation de rejet du pourvoi — à savoir qu'on ne pouvait pas « dans les faits rapportés » « relever les éléments suffisants à reconnaître des formes de protection internationale » — s'ajoute aux documents d'archives que je continue d'analyser, avec d'autres chercheurs. On le voit là encore, une véritable « intraduisibilité » rythme ces rencontres et les univers des différents interlocuteurs. Que J. O. ait omis et continue d'omettre des éléments consistants de son histoire, c'est une évidence ; qu'au cours de contrôles de police en Italie, elle ait donné une fausse identité, le fait est avéré (c'est ce que révèle le casier judiciaire ; d'ailleurs, pour un immigré clandestin, la première règle est de ne pas décliner son identité). Quant à son travail de coiffeuse, il est selon le juge en contradiction avec l'activité de prostituée, comme si les deux étaient ontologiquement incompatibles. Enfin, ses déclarations portant sur les violences subies de la part de membres de sa famille seront considérées comme « vagues ». Ainsi, ayant exclu qu'on puisse invoquer un cas de « traite d'êtres humains en vue d'une exploitation sexuelle », parce que son départ du Nigéria aurait été

« volontaire »¹⁷ et qu'une fois de retour au pays « elle pourrait de nouveau être poussée à la prostitution », le pourvoi est rejeté.

Les demandeurs d'asile « se dévoilent »,
et d'un autre motif de « perplexité »

Depuis quelque temps, le rôle des expertises médicales ou psychiatriques appelées à vérifier l'authenticité des affirmations des demandeurs d'asile au sujet des violences subies, ainsi que la nature des éventuelles conséquences psychiques ou physiques (troubles liés au stress post-traumatique, certification de cicatrices compatibles notamment avec les événements rapportés) est à l'origine d'une métamorphose silencieuse du droit d'asile, qui s'éloigne désormais de plus en plus du domaine politique et juridique pour aller vers une médicalisation radicale. Ce processus est illustré, entre autres, par l'augmentation croissante de concessions d'une protection internationale pour des « raisons humanitaires », expression qui révèle le recul vers un registre médical ou moral¹⁸. Cette métamorphose est le produit d'un système de forces complexe, et l'on ne peut ignorer la complicité de tous les acteurs impliqués sur la scène du droit d'asile dans la production de ces nouvelles « épistémologies de l'ignorance ».

Si le récit des demandeurs d'asile offre souvent le spectacle d'un « petit scandale épistémologique » (Beneduce 2008 : 506) lorsqu'il tente de franchir le toujours plus inaccessible « ordre national des choses » (Malkki 1996)¹⁹,

17. Il n'est pas possible ici d'analyser en détail les tiraillements entre subalternité, désir, violence, misère et choix d'émigrer. Voir FARLEY (2015) et TALIANI (2012, 2017).

18. Il ne nous est pas loisible ici d'exposer les données de notre ethnographie dans le détail, mais elle questionne la désormais plus qu'évidente caractérisation *nationale* des différentes formes de protection internationale, et plus en général de l'attitude des commissions territoriales. Les données statistiques de la préfecture de Turin et d'autres villes du nord de l'Italie confirment que c'est justement pour des pays tels que le Nigeria, le Ghana, etc., que le nombre de protections « humanitaires » dépasse largement les cas reconnus comme « réfugiés ». La situation dans d'autres préfectures telles que Naples est d'ailleurs différente. Voir aussi la note 21.

19. Ce dont témoigne, entre autres, le recours à ce qu'on appelle « Language Analysis for Determination of Origin » (LADO) utilisé dans de nombreux pays au cours des auditions des commissions pour repérer des éléments permettant de reconnaître la région ou le pays de socialisation du demandeur d'asile. La prudence des linguistes en dit long sur les risques d'abus d'un tel outil, qui finit par donner lieu à une analyse des traces (sémantiques, phonétiques) pouvant constituer des indices d'éventuels mensonges : « Linguists should have the right and responsibility to qualify the certainty of their assessments, even about the country of socialization. It should be noted that it is rarely possible to be 100 per cent certain of conclusions based on linguistic evidence alone (as opposed to fingerprint or

c'est toutefois dans le corps qu'on continue à chercher ou à extraire le métal pur de la vérité : selon Fassin et D'Halluin (2005 : 606), « *Asylum seekers are expected to unveil themselves, to recount their histories, and to exhibit their wounds* ». Toutefois, ces deux auteurs ne prennent pas en compte une facette de ce « dévoilement » qui est selon moi décisive, comme dans un autre dévoilement bien connu, celui analysé par Fanon (2001 : 16-50) chez les femmes algériennes au cours de la lutte anticoloniale : en s'habillant à l'occidentale (en « se dévoilant »), en montrant leur corps jusqu'alors voilé, elles avaient trouvé la meilleure manière de cacher leurs intentions et leurs actions. Ce nouveau dévoilement révèle (des cicatrices, dans notre cas) et cache en même temps (le statut de la « croyance », l'impossibilité de démontrer ainsi que de contester l'origine déclarée de la cicatrice). On est confronté ici à l'un des principaux aspects de la dialectique vrai/faux ou crédible/non crédible telle qu'elle se manifeste dans les expériences de nombreux demandeurs d'asile : le corps cicatriciel « prouve » de manière objective une violence, mais cache souvent une réalité bien plus complexe, s'agissant de marques dont le contexte de production est souvent difficile à reconstituer. Il est remarquable que les demandeurs d'asile sont souvent les premiers à montrer leur corps, leurs cicatrices rituelles, exhibés comme une preuve en mesure d'attester de la vérité de leurs expériences et d'accroître le capital de crédibilité de leurs récits. Mon hypothèse est que ce dévoilement, dans la mesure où il implique aussi très souvent des anthropologues, des experts culturels²⁰, produit sa propre efficacité performative dans le cadre d'un domaine particulier du droit (du *logos* ?) occidental, invité à se concentrer moins sur les narrations, sur leur cohérence ou leur véridicité que sur le corps de l'Autre.

DNA evidence), so linguistic evidence should always be used in conjunction with other (non-linguistic) evidence. Further, linguists should not be asked to, and should not be willing to, express their certainty in quantitative terms (e.g. "95 per cent certain that person X was socialized in country Y"), but rather in qualitative terms, such as "based on the linguistic evidence, it is possible, likely, highly likely, highly unlikely that person X was socialized in country Y" » (ARENDS ET AL. 2004 : 262-263). Le glissement vers ce qui a tout l'air de s'agencer en une « liturgie du probable » (« *it is possible, likely, highly likely, highly unlikely* »), et la confrontation avec des éléments plus fiables, font de toute façon apparaître qu'on évolue dans le cadre d'une obsession identificatoire commune.

20. Le rôle des anthropologues en tant qu'experts appelés à donner leur avis sur la nature des lésions ou des cicatrices exhibées mériterait une certaine attention en vue d'interpréter cette nouvelle expression d'une anthropologie « appliquée ». Par exemple, le Laboratoire d'anthropologie et d'odontologie légale de l'Université de Milan se charge non seulement de l'identification des cadavres d'immigrés récupérés après les naufrages survenus en Méditerranée, mais aussi, depuis quelque temps, d'un projet de reconnaissance du groupe ethnique d'appartenance de demandeurs d'asile « d'origine africaine ou moyen-orientale » présentant éventuellement des lésions, des cicatrices ou des « altérations », à partir de l'observation de leur corps.

Des violences mystiques, des cicatrices corporelles

C. A. est un citoyen nigérian, originaire d'Uromi, âgé d'un peu plus de vingt ans lorsqu'il arrive à Turin. Il a eu l'opportunité d'être accueilli par une famille italienne, dans des conditions qui constituent en soi un privilège considérable. Au cours de notre rencontre, suite à une demande d'expertise anthropologique et ethno-psychiatrique émanant de son avocat, de nombreuses informations contenues dans le procès-verbal de la commission seront corrigées (le « prêtre » deviendra un « guérisseur », etc.). Je me limite ici à transcrire des extraits du procès-verbal rédigé par la commission, suivis de quelques fragments de la décision émise neuf mois plus tard :

C.T. : Avez-vous une *documentation supplémentaire*, de n'importe quelle sorte, en plus de celle que vous avez déjà fournie, pouvant étayer votre demande de protection internationale et que vous avez l'intention de faire valoir aujourd'hui ? Si oui, pouvons-nous en *prendre copie* ?

D.A. : Non (il montre une série de scarifications sur le thorax et l'abdomen). [...]

[Compte tenu de quelques difficultés de compréhension, l'audition est suspendue pendant cinq minutes pour permettre de changer d'interprète].

[...]

C.T. : Quelle est votre religion ?

D.A. Je suis chrétien pentecôtiste.

C.T. : À quel groupe ethnique appartenez-vous ?

D.A. : Esan.

C.T. : Pouvez-vous préciser où vous êtes né et où vous avez vécu jusqu'à votre départ de votre pays d'origine ?

D.A. : Je suis né à Lagos.

D.A. : Vous n'êtes pas né à Uromi ? Quand tout à l'heure je vous ai demandé si vous étiez né à Uromi, vous m'avez dit que oui. Pourquoi me dites-vous que vous êtes né à Lagos ?

D.A. : Je n'avais pas bien compris. Je pensais que vous m'aviez demandé si pendant mon voyage j'étais passé par Lagos.

[...] C. T. : Pour quelles raisons avez-vous quitté votre pays ?

D.A. : Mon grand-père avait trois femmes et il possédait beaucoup de terrains. Après sa mort, mon père et mon oncle se sont disputés parce que mon oncle voulait tout l'héritage. Mon oncle fait partie d'une secte appelée Ogboni et il a donc menacé mon père s'il ne lui laissait pas tout. Mon père a refusé et mon oncle l'a tué. Moi j'avais peur d'être le prochain, car il a menacé de me tuer. Mon oncle a fait des rituels contre moi. *Il est allé chez un prêtre vodou et quand lui, il m'a vu, il a lancé des rituels contre moi et il m'a atteint à l'estomac.* Je suis allé chez un autre *prêtre* pour me faire soigner. Mon oncle voulait me voir mort et comme il ne m'avait pas tué, il a continué à m'envoyer d'autres rituels et il me menaçait de mort. Par peur de mon oncle, je me suis enfui.

C. T. : Les cicatrices que vous nous avez montrées tout à l'heure (fig. 1), ce sont *les rituels que ce prêtre vous a lancés* ?

D.A. : Oui.

C. T. : *Il vous les a lancés de loin* ?

D.A. : *Ça ne s'est pas produit physiquement. Ça s'est produit spirituellement.* Je suis allé me coucher et quand je me suis réveillé, j'avais des douleurs et j'ai dû aller chez un autre prêtre qui m'a soigné en me faisant ces cicatrices (Archives Fanon A/2012/2.

C.A. ; nos italiques).

FIG. 1. — TRAITEMENT RITUEL POUR SOIGNER L'ATTAQUE D'UN « PRÊTRE VODOU »

Photographie : R. Beneduce, Turin, 2016.

Filtrées par une traduction qui déforme ou ridiculise, c'est le moins qu'on puisse dire, la signification complexe de certaines expressions, telles que « ça

se produit spirituellement », débouchant sur des échanges parfois bizarres, les questions posées par la commission ont l'air d'être conçues pour rendre la communication impossible et on y voit percer de l'incrédulité, voire du sarcasme (« il vous les a lancés de loin ? »). De l'autre côté, les réponses fournies par le demandeur d'asile révèlent en son entier l'épistémologie différente implicite dans son discours (« Ça s'est produit spirituellement »). On finit ainsi par mettre en évidence une logique dont on ne peut qu'estimer qu'elle est fondée sur la « superstition », donc à ne pas prendre en considération :

C. T. : [...] AYANT RELEVÉ que le demandeur [...] déclare avoir été frappé par un mauvais sort et avoir survécu grâce à l'intervention d'un « prêtre qui pour le guérir lui aurait scarifié en plusieurs endroits la poitrine et l'abdomen [...] ; ESTIMANT qu'il s'agit d'un *récit basé sur des superstitions* et sur des arguments *dénués de tout fondement objectif dans la réalité* ; CONSIDÉRANT que par ailleurs ce récit semble *fantaisiste*, qu'il ne présente aucune situation autorisant à invoquer la protection prévue par la Convention de Genève de 1951 [...] A DÉCIDÉ de ne pas reconnaître la protection internationale.

L'analyse de cette histoire exigerait encore une fois que l'on examine la manière dont le récit, l'expérience et le savoir de l'autre sont démolis en quelques mots ; que l'on prenne en compte la vieille rengaine sur ce qui ne serait rien d'autre que des croyances, auxquelles on ne reconnaît même plus ici la valeur résiduelle de « métaphore » (notion discutée par West [2007], au sujet des accusations de sorcellerie et de métamorphose animale chez les Muedas du Mozambique). Le corps d'A. C., avec ses dizaines de cicatrices sur le dos et sur l'abdomen, laisse à voir l'expérience d'un traitement thérapeutique rituel, mais les motifs de son angoisse de mort (une angoisse proche de ce que Warnier a voulu définir comme « crise sorcellaire paroxystique »), la vérité de son expérience, sont rejetés en bloc. Comment traduire devant une commission territoriale l'idée qu'on est frappé à l'estomac « spirituellement » sans être pris pour fantaisiste ou, pis encore, atteint de manies de persécution ? Les scarifications pratiquées par un guérisseur ne sont pas le moins du monde questionnées en tant que technique de protection ou de soin (et d'ailleurs, il est vrai qu'autour d'une cicatrice on peut raconter des histoires et des circonstances infinies). On aboutit donc à un paradoxe : plus le corps est exhibé par le demandeur d'asile dans la tentative de s'offrir comme preuve, plus il se dévoile, plus ce *document* est ignoré, à cause d'un embarras épistémologique qui laisse l'observateur dans un espace d'incertitude

H. A., le jeune Nigérien dont la mère est morte suite à un empoisonnement parle quant à lui de ses problèmes passés de santé et des soins prodigués

par son père, guérisseur. Il sera poussé lui aussi à montrer son corps dans sa tentative de faire reconnaître sa vérité, ce que ses mots n'ont pas l'air de pouvoir obtenir, presque comme s'il s'opposait désespérément à l'incrédulité de la commission (« les magies ne se produisaient donc que chez vous ? »). Le côté gauche, marqué par trois longues cicatrices en forme de losange n'attire pourtant l'intérêt de personne.

Le récit (et le corps scarifié) d'O. B. J. semblent quant à eux provoquer un peu plus de curiosité. Il déclare être le fils du prince d'une localité proche d'Uromi, toujours au Nigeria (Edo State)²¹. S'étant converti au christianisme au cours de son adolescence passée à Lagos, il ne veut pas devenir membre du culte dont son père est responsable, bien qu'en tant qu'aîné il ne pourrait pas s'y refuser, d'autant plus qu'il a été soumis à la première phase du rituel à l'âge de six ans, lorsqu'il avait assisté au sacrifice d'un jeune chiot. C'est de cette époque-là que dateraient les cicatrices visibles sur l'abdomen (fig. 2).

FIG. 2. — CICATRICES PRODUITES LORS DE LA PREMIÈRE CÉRÉMONIE D'ADHÉSION À UNE SOCIÉTÉ SECRÈTE

Photographie : R. Beneduce, Turin, 2015.

Après son refus, le père choisit alors comme successeur son fils cadet, né cependant d'une deuxième épouse. Mais celui-ci meurt peu après dans des

21. Il est difficile de repérer toujours les noms des royaumes, les titres honorifiques ou politiques, les titres des associations rituelles ou les formes spécifiques d'héritage évoqués par les demandeurs d'asile, ce qui accroît parfois la faiblesse et les lacunes de leurs récits. BRADBURY (1957 : 101-107) avait déjà souligné la variabilité de ces noms et de ces titres dans sa recherche en milieu edo.

circonstances mystérieuses, signe — c'est ce que diront les anciens — que la divinité a refusé l'échange. La malédiction pèse désormais sur la famille et il ne reste plus à O. J. B. qu'à s'enfuir.

Ces cicatrices, ces récits de sacrifices rituels, semblent jouer sur le terrain d'une altérité culturelle obscure et impénétrable les cartes du droit à la protection humanitaire internationale.

Dans l'impossibilité où nous sommes, faute d'espace, d'analyser dans le détail chaque histoire, comme l'exigerait une ethnographie bien conçue, le moins que l'on puisse dire, c'est que les récits que nous avons rapportés forcent le discours sur les droits, la citoyenneté, la laïcité, à pénétrer de nouveau dans un territoire d'« obscurité épistémique » (Taussig 1987), parmi d'autres cosmopolitiques, comme l'a montré de manière exemplaire Ellis (1999, 2000). Difficilement traduisibles ou vérifiables, ces images de violence et de coercition, de tromperie et d'angoisse, définissent les limites d'un dispositif particulier de savoirs et de techniques d'identification.

Ce qu'il me semble important d'analyser, c'est donc le paradoxe qui émane de ces singulières archives du corps qui, en alimentant l'incrédulité des commissions territoriales ou des tribunaux, finissent par défier les catégories juridiques, politiques et épistémologiques du droit international qui découpent le monde à partir de formules perpétuellement négociées ou manipulées (« torture », « terrorisme », « pacification », « intérêts nationaux », « rétention administrative », « transfert extrajudiciaire », etc.). Ce dont nous sommes spectateurs, c'est peut-être seulement une autre scène que celle que Foucault (1997 : 22) a décrit en termes de bataille autour de la production de vérité, en affirmant, dans son analyse du pouvoir, que « nous avons à dire la vérité, nous sommes contraints, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver ». Mais, selon moi, la présence de cet imaginaire dans les discours de l'asile et de l'État-nation dans les pays européens signale aussi un autre mouvement : il se rapproche de ce que Segato a défini comme une forme de pénétration de l'Afrique et de la « *blackness* » au cœur de l'État « blanc » (le Brésil, en l'occurrence), une pénétration qui peut être interprétée aussi en termes de reproduction de mémoires (un « réservoir d'images ») :

The Afro-Brazilian religions [...] constitute a very important niche of culture preservation and creativity. These traditions have inscribed a monumental African codex containing the accumulated ethnic experience and strategies of African descendants as part of a nation. It also holds the record of their perception of that national setting and their place in it. This codex tells us, in its own metaphoric language, not only about religion but also about the relationships between blacks and the white state [...]. It contains a stable repertoire of images that make up a truly alternative myth [...]. In this sense, this codex operates as a stable reservoir of meaning from which flows a capillary, informal, and fragmentary

impregnation of the whole of society. At certain corners of society, its presence becomes diffuse and tenuous, but it is there (Segato 1998 : 143).

Les « angles de la société » pris en compte par Segato au Brésil (ou aux États-Unis), sont peut-être, en Italie ou en Europe, les commissions territoriales ou les tribunaux où d'autres images et discours, d'autres corps et expériences, d'autres angoisses, pénètrent et s'affirment dans la société.

Les expériences présentées ici ont été analysées dans le but de questionner la crise de légitimité des politiques d'asile selon trois points de vue. En premier lieu, elles font apparaître les métamorphoses des formes de protection humanitaire internationale et la prolifération d'un climat de soupçon tendant désormais à superposer la logique des procédures mises en œuvre pour la reconnaissance du droit d'asile à celle d'un procès en justice. Dans ce scénario global, ce qui prédomine, c'est une double forme d'ignorance : celle qui concerne le demandeur d'asile, poussé à douter de son expérience même (ridiculisée, niée ou simplement considérée comme non plausible) ; celle qui anime les intervenants des commissions territoriales, en prise avec des références à des rites, des sociétés secrètes, des techniques de coercition, des conflits, des géographies, qui leur sont inconnus et que les dispositifs de négation épistémologique et raciaux qui caractérisent le système humanitaire européen empêchent de saisir (profil qui n'a pas été suffisamment creusé par Bohmer et Shuman [2007]).

Cette double ignorance explique la prolifération des expertises demandées à des ethnopsychiatres, à des linguistes, à des anthropologues, appelés à dire si ce qui est raconté existe vraiment dans les lieux d'origine du demandeur d'asile, si ses idées sont vraisemblables et partagées ou confirmées par les études anthropologiques et si, finalement, ses souvenirs sont cohérents. En d'autres termes, ces experts sont convoqués afin de confirmer une crédibilité qui rien d'autre ne semble asseoir. L'inefficacité souvent signalée des rapports présentés par les experts dans l'obtention de demandes d'asile (Beneduce 2015), lorsqu'ils avaient confirmé le caractère crédible et plausible de ce qui avait été affirmé par les demandeurs d'asile, marque un passage non moins décisif. En effet, cette inefficacité laisse entrevoir que les savoirs mobilisés pour discerner le vrai du faux satisfont avant tout l'exigence formelle de confirmer la légitimité du dispositif de l'asile, son objectivité et sa disponibilité à s'ouvrir à d'autres compétences et savoirs dans l'évaluation des demandes,

plus qu'ils ne sont partie prenante des véritables décisions ou capables de révéler les non-dits des politiques de l'asile²².

Le retour inattendu de cet univers exotique (sacrifices, rites « vaudou », sorcellerie), de ces imaginaires et de ces savoirs ou de l'altérité culturelle tout court, représente un domaine de réflexion plus que jamais urgent, même dans les cas où il s'agit d'une altérité de pacotille, maladroitement traduite ou carrément inventée (et exigeant peut-être davantage un effort d'analyse) : « retour de savoirs », pourrions-nous répéter, en empruntant la formule de Foucault (1997 : 8), ou mieux, retour de cultures, pour reprendre l'analyse de Nandy (2003 : 2) : « Les cultures sont en effet de retour, comme l'inconscient de Freud, pour hanter le système moderne des États-nations ».

C'est là le deuxième volet que mon ethnographie s'est proposé d'analyser et de questionner en évoquant aussi le rôle de ce « retour de cultures », de langages et d'imaginaires dans la construction de l'État contemporain. Si les recherches sur la présence obstinée de ces thèmes et de ces modèles d'interprétation du négatif en Europe parmi les paysans avaient déjà soulevé un débat houleux²³, le défi lancé par les narrations des demandeurs d'asile exprime comme la volonté d'interpeller les notions de personne, de droit individuel, d'appartenance ou de lien social qui fondent et étayent l'*ordre national des choses* (Malkki 1996) ou encore le modèle de laïcité de nos démocraties.

Ainsi, plus la « tyrannie bureaucratique » (de Certeau 1980 : 84-85) devient écrasante et plus les techniques d'identification deviennent efficaces, plus se multiplient chez les demandeurs d'asile — serait-on tenté de conclure — les références au monde religieux, au monde de l'invisible, à la magie, aux contraintes culturelles, en un mot à ce qui reste ontologiquement indécidable. Du reste, comment identifier l'appartenance religieuse d'un individu ou son « orientation sexuelle » à l'exclusion de tout doute raisonnable ? Comment prouver la réalité d'une conversion religieuse ? Peut-on légitimement estimer « peu plausible » le récit d'un demandeur d'asile s'il ne se souvient pas des noms des psaumes ou, selon le cas, de ceux des dirigeants politiques du groupe d'opposition dont il se déclare membre ? Comment être certain qu'un demandeur d'asile doit prendre la place du père à l'intérieur d'une « société secrète », ou qu'une cicatrice résulte d'une action pratiquée au cours d'un

22. Une circulaire (N.400.B/2017/9/28/02/Audizione e Charter Nigeria), émise le 26 janvier 2017 par le service central d'immigration, demande aux préfetures de Rome, Turin, Brindisi et Caltanissetta d'identifier les « soi-disant citoyens nigériens » en leur réservant des places auprès des Centri d'Identificazione e di Espulsione (équivalents aux Centres de rétention administrative), en allant jusqu'à suggérer l'urgence de retraits éventuels d'autres immigrés pour faire place aux premiers.

23. Je pense aux travaux de J. FAVRET-SAADA (1977) dans le Bocage et à ceux d'E. DE MARTINO (1999) en Italie.

rite et non d'un simple traitement médical « traditionnel » ? Enfin, comment ignorer que, dans plusieurs pays africains, le Code pénal reconnaît encore les crimes de sorcellerie et le sanctionne ?

À la présence massive de ce paradigme de l'identification qui s'affirma dans les empires coloniaux (Fuss 1995 ; About 2011a, b ; Lefebvre 2015), répond depuis des années, de la part des demandeurs d'asile, un recul « tactique », dans le sens que Michel de Certeau (1990 : 60) a donné à ce terme, dans les replis de ce qu'on pourrait appeler zone d'indétermination épistémologique et morale. Là, poussées dans un territoire marqué par le langage de l'expérience et par le vocabulaire religieux, rituel ou magique, les politiques d'asile révèlent alors pleinement leur caractère arbitraire et l'épistémologie raciale qui continue dans bien des cas à les inspirer. C'est dans ce même territoire que s'affirme actuellement une forme véritablement singulière de « débrouillardise » : les histoires achetées à ceux qu'on a pris l'habitude d'appeler « *story sellers* » (ou « vendeurs d'histoires », qui inventent et vendent des récits tout prêts à raconter pour demandeurs d'asile), les papiers d'identité brûlés avant de partir pour rendre l'identification difficile, etc. Ainsi émerge un nouveau profil de cette « perplexité des droits de l'Homme » analysée par Arendt (1979).

Par ailleurs, si la frontière entre le monde de la « vie nue » et le monde politique de la citoyenneté est par définition floue et contradictoire, le processus de subjectivation politique qui est à l'œuvre le long de cette frontière ne peut qu'être marqué par le conflit, la « dissension » (Rancière 2004 : 304). Et c'est au cours de ce processus que vont s'accumulant, comme des scories, comme les dossiers d'archives désordonnées et indociles, les figures de la violence et de la duperie ainsi que les nouvelles expressions du pouvoir de vie et de mort. D'une part, il y a celles qui décrètent par exemple, à quel moment il faut oublier les naufragés en mer ou ceux dans les prisons libyennes et à quel moment il faudrait les secourir (ou bien, ce qui revient au même, quand il faut considérer invraisemblables et insuffisantes les raisons d'une demande d'asile et quand il faut reconnaître une forme quelconque de protection humanitaire). Il s'agit d'archives indubitablement singulières²⁴ : gravées dans les mémoires et dans les corps, pas seulement dans les procès-verbaux et les recours auprès des tribunaux, et où l'on peut reconnaître la main des différents graveurs qui se sont succédés (les formes de coercition rituelle et les imaginaires de la sorcellerie, les économies du mensonge, la violence de la misère, le désir d'émigrer, le discours des intervenants humanitaires, la tyrannie de la bureaucratie, la cicatrice coloniale...).

24. Sur la notion d'archive coloniale et postcoloniale, voir STOLER (2009) et BENEDEUCE & TALIANI (2013).

Enfin, le troisième volet que j'ai voulu évoquer en arrière-plan de ces mouvances, dans les interstices de ces archives, c'est celui de l'incertitude propre à de nombreux demandeurs d'asile : le projet d'une ethnographie qui s'est proposé d'écouter leurs angoisses dans l'attente infinie de leur convocation par une commission territoriale ou encore du « verdict » d'un tribunal appelé à trancher après un pourvoi, lorsque la demande d'asile a été une première fois rejetée. Entrecroiser une ethnographie de la souffrance et de l'incertitude avec l'exploration des archives postcoloniales m'a semblé la façon la plus efficace d'écouter « les maux-à-mots » (Sayad 1990 : 7) de l'expérience migratoire et d'entamer une généalogie critique des « mots tordus »²⁵ des demandeurs d'asile.

Département de Cultures, Politique et Société, Université de Turin ; Centre Frantz Fanon, Turin, Italie.

BIBLIOGRAPHIE

- ABOUT I., 2011a, « Surveillance des identités et régime colonial en Indochine, 1890-1912 », *Criminocorpus*, revue hypermédia, <<https://journals.openedition.org/criminocorpus/417>>, consulté le 20 mars 2012.
- 2011b, « Identités indigènes et police coloniale. L'introduction de l'anthropométrie judiciaire en Algérie, 1890-1910 », in P. PIAZZA (dir.), *Aux origines de la police scientifique*, Paris, Karthala : 280-301.
- ARENDS J. ET AL., 2004, « Guidelines for the Use of Language Analysis in Relation to Questions of National Origin in Refugee Cases », *Speech, Language and the Law*, 11 (2) : 261-266.
- ARENDT H., 1979, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace & Company.
- BENEDUCE R., 2008, « Undocumented Bodies, Burned Identities : Refugees, *sans papiers*, *harraga* : "when things fall apart" », *Social Science Information*, 47 (4) : 505-527.
- 2010, *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Torino, Bollati Boringhieri.
- 2014, « Symptômes, mensonges, crypto-biographies. L'écriture de l'inquiétude chez les immigrés », in C. CANUT & C. MAZAURIC (dir.), *La migrations prise aux mots. Mise en récits et en images des migrations transafricaines*, Paris, Le Cavalier Bleu : 243-259.
25. Cette expression a été empruntée à S. Labou Tansi (cité dans YENGO 2016 : 299) : « Il n'est plus pensable qu'on puisse parler aux êtres humains sans en avoir le cœur tordu. Comment en ce siècle ferait-on pour dire autrement qu'avec des mots tordus ».

- 2015, « The Moral Economy of Lying : Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum », *Medical Anthropology : Cross-Cultural Studies in Health and Healing*, 34 (6) : 551-571.
- BENEDEUCE R. & S. TALIANI, 2013, « Les archives introuvables. Technologie de la citoyenneté, bureaucratie et migration », in B. HIBOU (dir.), *Bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte : 231-261.
- BOHMER C. & SCHUMER A., 2007, « Producing Epistemologies of Ignorance in the Political Asylum Application Process », *Identities : Global Studies in Culture and Power*, 14 (5) : 603-629.
- BOURDIEU P., 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 : 63-72.
— 1986, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64 : 3-19.
- BRADBURY R. E., 1957, *The Benin Kingdom and the Edo-speaking People of South Western Nigeria*, London, International African Institute.
- BREAKER H.J., 1995, « "Suit, Tie and a Touch of Juju" — The Ideological Construction of Africa : A Critical Discourse Analysis of News on Africa in the British Press », *Discourse & Society*, 6 (4) : 461-494.
- CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, 2008, numéro spécial « Territoires sorciers », 189-190, 1-2.
- CAMPBELL N. D., 2004, « Technologies of Suspicion : Coercion and Compassion in Post-disciplinary Surveillance Regimes », *Surveillance & Society*, 21 (1) : 78-92.
- CASSIN B. (ED.), 2014, *Dictionary of Untranslatables : A Philosophical Lexicon*, Princeton, Princeton University Press.
- CERIANA MAYNERI A., 2014, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*, Paris, Karthala.
- DE CERTEAU M., 1980, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois.
— 1990, *L'invention du quotidien. I - Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CURNOW K., 2017, « Sensemaking in Benin Kingdom Oral Traditions: Repetitive Recall of Actual and Traditional Enmity between the Oba and the Ogiamien », *Umewaen: Journal of Benin and Edo Studies*, 2 : 1-50, <<http://www.beninedostudies.org/current-journal-issue.html>>.
- DE GENOVA N., 2013, « Spectacles of Migrant "Illegality" : The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion », *Ethnic and Racial Studies*, 36 (7) : 1180-1198.
- DELEUZE G., 1990, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit.
- DENNETT R. E., 1916, « The Ogboni and Other Secret Societies in Nigeria », *Journal of the Royal African Society*, 16 (61) : 16-29.

DERRIDA J., 1999, *Les trois écologies*, Paris, Galilée.

VAN DIJK R., 2001, « "Voodoo" on the Doorstep : Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands », *Africa. Journal of the International African Institute*, 71 (4) : 558-586.

ELLIS S., 1999, *The Mask of Anarchy : The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Co. ; New York, New York University Press.

— 2000, « Armes mystiques », *Politique africaine*, 79 (3) : 66-82.

— 2016, *The Present Darkness. A History of Nigerian Organized Crime*, London, Hurst & Co.

ELLIS S. & TER HAAR G., 1998, « Religion and Politics in Sub-Saharan Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (2) : 175-201.

— 2004, *Worlds of Power : Religious Thought and Political Practice in Africa*, New York, Oxford University Press ; Johannesburg, Witwatersrand University Press.

— 2007, « Religion and Politics : Taking African Epistemologies Seriously », *The Journal of Modern African Studies*, 45 (3) : 385-401.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Oxford University Press.

FANCELLO S. (DIR.), 2015, *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann.

FANON F., 2001, *L'An V de la Révolution algérienne*, Paris, La Découverte.

FARLEY M., 2015, *Slavery and Prostitution : A 21st Century Abolitionist Perspective*, in B. MARTIN & J. F. BROOKS (eds.), *Linking the Histories of Slavery in North America and its Borderlands*, Santa Fe, School for Advanced Research Press : 284-315.

FASSIN D. & d'HALLUIN E., 2005, « The Truth from the Body : Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers », *American Anthropologist*, 107 : 597-608.

— 2007, « Critical Evidence : The Politics of Trauma in French Asylum Policies », *Ethos*, 35 (1-2) : 300-329.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M., 1997, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Éditions du Seuil.

FUSS D., 1995, *Identification Papers*, London, Routledge.

GESCHIERE P., 2000, « Sorcellerie et modernité en Afrique : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 (3) : 17-32.

— 2013, *Witchcraft, Intimacy, and Trust : Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press.

— 2017, « La sorcellerie : un savoir qui se refuse à la connaissance ? », *Politique africaine*, 148 (4) : 158-163.

- GIFFORD P., 2004, « Persistence and Change in Contemporary African Religion », *Social Compass*, 51 (2) : 169-176.
- TER HAAR G. & ELLIS S., 2009, « The Occult Does Not Exist : A Response to Terence Ranger », *Africa : The Journal of the International African Institute*, 79 (3) : 399-412.
- ILECHUKWU S. T. C., 1990-1991, « Ogbanje/Abiku : A Culture-bound Construct of Childhood and Family Pathology in West Africa », *Psychopathologie Africaine*, 23 : 27-51.
- LEFEBVRE C., 2015, « *Ganin ya fi ji*. Voir est mieux qu'entendre : lire l'identité sur la peau (Sahel central, XIX^e siècle) », *Critique internationale*, 3 (68) : 39-59.
- DE MARTINO E., 1999, *Italie du Sud et Magie*, Paris, Synthélabo.
- MEYER B., 2009, « Response to Ter Haar and Ellis », *Africa : Journal of the International African Institute*, 79 (3) : 413-415.
- MGBAKO C. & GLENN K., 2011, « Witchcraft Accusations and Human Rights : Case Studies from Malawi », *The George Washington International Law Review*, 43 (3) : 389-417.
- MILLS C. W., 1997, *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press.
- NYAMNJOH F., 2017, « L'incomplétude du sujet africain », *Politique africaine*, 148 (4) : 153-157.
- OBA A. A., 2008, « Juju Oaths in Customary Law Arbitration and their Legal Validity in Nigerian Court », *Journal of African Law*, 52 : 139-158.
- OGUNYEMI C. O., 2002, « An Abiku-Ogbanje Atlas : A Pre-text for Rereading Soyinka's "Aké" and Morrison's "Beloved" », *African American Review*, 36 (4) : 663-678.
- OKONKOWO C. N., 2008, *A Spirit of Dialogue : Incarnations of Ogbanje, the Born-to-die, in African American Literature*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- OKONOFUO F. E. ET AL., 2004, « Knowledge, Attitudes and Experiences of Sex Trafficking by Young Women in Benin City, South-South Nigeria », *Social Science and Medicine*, 59 : 1315-1327.
- PEEL J. D. Y., 2003, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press.
- RANCIÈRE J., 2004, « Who Is the Subject of the Rights of Man ? », *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2-3) : 297-310.
- RANGER T. O., 2007, « Scotland Yard in the Bush : Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult : A Literature Review », *Africa : The Journal of the International African Institute*, 77 (2) : 272-283.
- DE ROSNY É. (DIR.), 2005, *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala.

- SAYAD A., 1990, « Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca », *Politix*, 3 (12) : 7-24.
- SCHNOEBELE J., 2009, *Witchcraft Allegations, Refugee Protection and Human Rights : A Review of the Evidence*, Policy Development and Evaluation Service, UNHCR, Research Paper n° 169.
- SEGATO R. L., 1998, « The Color-Blind Subject of Myth ; Or Where to Find Africa in the Nation », *Annual Rev. Anthropology*, 27 : 129-151.
- STOLER A. L., 2009, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton : Princeton University Press.
- STROTHER Z. S., 2017, « “Breaking Juju”, Breaking Trade : Museums and the Culture of Iconoclasm in Southern Nigeria », *Res : Anthropology and aesthetics*, 67 (1) : 21-41.
- SUMMERFIELD D., 2001, « The Invention of Post-traumatic Stress Disorder and the Social Usefulness of a Psychiatric Category », *British Medical Journal*, 322 : 95-98.
- TALIANI S., 2012, « Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy », *Africa. Journal of the International African Institute*, 82 (4) : 579-608.
- 2017, « Femmes nigérianes déplacées, filles à la merci. Sur les usages de l'ethnopsychiatrie », in A. CERIANA MAYNERI (dir.), *Entre errances et silences. Ethnographier des souffrances et des violences ordinaires*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan : 65-98.
- TAUSSIG V., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, Chicago, The Chicago University Press.
- TONDA J., 2015, *Impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala.
- VAN DER WATT M. & KRUGER B., 2017, « Exploring “Juju” and Human Trafficking : Towards a Demystified Perspective and Response », *South African Review of Sociology*, 48 (2) : 70-86.
- WARNIER J.-P., 2017, « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie », *Politique africaine*, 146 (2) : 125-141.
- WEST H., 2005, *Kupilikula, Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 2007, *Ethnographic Sorcery*, Chicago, The University of Chicago Press.
- YENGO P., 2016, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala.

RÉSUMÉ

Le droit d'asile connaît des transformations profondes depuis quelques années, en raison de phénomènes migratoires différents mais surtout parce qu'il est de plus en plus difficile d'entrer en Europe autrement qu'en tant que « demandeur d'asile ». L'article analyse les formes de soupçons que peuvent susciter auprès des commissions territoriales pour la protection internationale certains demandeurs d'asile originaires de l'Afrique subsaharienne lorsque leurs récits évoquent, en termes souvent oniriques, des menaces d'ordre spirituel, des actes de sorcellerie, ou lorsqu'ils exhibent des cicatrices rituelles en tant que « preuves ». Avec en toile de fond des tactiques narratives parfois nourries d'histoires préfabriquées dans l'espoir de les rendre plus plausibles, l'analyse suggère de voir dans ces thèmes l'expression d'un véritable « duel épistémologique » ou mieux, d'un retour de « la culture » et des « savoirs assujettis » sur la scène des droits humains, en mesure de faire vaciller les certitudes de l'État moderne.

Mots-clés : Afrique subsaharienne, Nigeria, archive postcoloniale, demandeurs d'asile, épistémologie racialisée, lutte épistémologique, sorcellerie, tactiques narratives.

ABSTRACT

A New Battle for Truth. Witchcraft Discourses, Body Scars and Credibility Regimes in Right to Asylum Cases. — Asylum policies have undergone a profound change in recent years, caused by alterations in the characteristics of the migratory processes, but above all by the greater difficulty of entering Europe other than as an “asylum seeker.” This article examines the growing suspicions regarding asylum seekers’ narratives and experiences, especially when, as in the case of those from sub-Saharan Africa, their accounts speak—often in a dream-like language—of spiritual threats, mysterious deaths and acts of witchcraft, or they display ritual scars as “proof.” Against a background of narrative tactics that are fed by pre-fabricated stories that are better able to adhere to the criteria of credibility that it is supposed they should respect, the analysis suggests that the presence of these themes can be interpreted as expressing an authentic epistemological duel, or rather, a return of “culture” and “subjugated knowledge” on the human rights scene where this duel or return is unhinging the certainties of the modern state.

Keywords: Nigeria, Sub-Saharan Africa, asylum seekers, epistemic struggle, narrative tactics, postcolonial archive, racialized epistemology, witchcraft.