HAL
open science

La figure du “ cadet ” Grassfields.

Franck Beuvier

To cite this version:

Franck Beuvier. La figure du “ cadet ” Grassfields. : Contribution à l’histoire d’un concept anthropologique. Cahiers d’études africaines, 2020, Varia, 237, pp.31-61. hal-02988358

HAL Id: hal-02988358

https://hal.science/hal-02988358v1

Submitted on 7 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Franck Beuvier

Insaisissable sorcellerie.
Législation, compétence et pratique au Cameroun (1916-1959)

RESUME

À l'appui d'archives inédites, cet article dévoile les dessous de la prise en charge de la sorcellerie au Cameroun pendant la période du mandat français. En décrivant successivement le cadre administratif de définition de la sorcellerie, les législations fixées en la matière, les compétences judiciaires octroyées aux représentants locaux, et les procédures de médiation observées en pays bamiléké, l'analyse souligne les ambiguïtés de l'administration dans ce domaine et le rôle joué par les « juges assesseurs », qui maintiendront les accusations de sorcellerie hors de la justice instituée. Elle révèle à cet égard le recours à une instance administrativo-coutumière pour traiter ces cas : la Conciliation. Une instance qui autorise un règlement coutumier, sans trace écrite, des affaires soumises. Grâce au dispositif, les juges assesseurs, chefs et notables, rendront presque invisibles la pression sorcellaire et son lot d'accusations. L'article postule ainsi l'établissement d'un « système » sorcellaire autogéré en colonie, en raison des incertitudes qui caractérisent le cadre législatif et de l'inadaptation des procédures judiciaires.

Mots clés : Cameroun, Bamiléké, administration judiciaire, colonisation, sorcellerie.

ABSTRACT

Traduction du titre de l'article en anglais : Elusive Witchcraft. Legislation, Juridiction and Practice in Cameroon (1916-1959).— Relying on previously unpublished archives, this article examines the management of witchcraft in Cameroon during the period of the French mandate. Through a description, first of how the administration characterized witchcraft, the legislation established, the judicial powers granted to local representatives, and the mediation procedures observed in the Bamileke area, this analysis then highlights the ambiguities of the administration in this area, and the role played by the "Assessing Judges" who pursued accusations of witchcraft outside the established justice system. Further, it reveals the use of an administrative-customary instance to deal with these cases: Conciliation. This authority allowed for the customary settlement of the submitted cases, without leaving any written traces or documentation. Assessing judges, chiefs and notables, thus rendered almost invisible both the pressures exerted by sorcery and its attendant lot of accusations. This article postulates the establishment of a self-administered sorcery "system" in the colony, due to the uncertainties characterizing the legal framework and the inadequacy of judicial procedures.

Keywords : Cameroon, Bamileke, colonization, judicial administration, witchcraft.

Au chapitre de la sorcellerie, les archives administratives portant sur la période coloniale au Cameroun témoignent d'un paradoxe. Pour la circonscription des chefferies bamiléké dont il va être question, on ne trouve presque rien sur le sujet dans la somme de rapports variés concernant les subdivisions ou de synthèses annuelles à l'échelle des circonscriptions. Ce constat s'impose également à la lecture des ethnographies circonstanciées et des dossiers judiciaires renfermant les comptes-rendus d'audience, les jugements rendus et les registres d'écrou[1]. Rien ou presque rien, entre 1916 et 1959. L'infraction de sorcellerie existe pourtant, définie dès 1917 comme atteinte à l'ordre public, mais, au fil des années et des affaires soumises devant les juridictions, les condamnations pour « pratiques de sorcellerie » relèvent d'un épiphénomène. Entre 1922 et 1938, sur les seize mille affaires relevant de la matière pénale — simple police, correctionnelle et criminelle —, quatre-vingt-douze sont jugées au titre de l'infraction de sorcellerie, soit 0,5 % du total, toutes circonscriptions confondues[2].

La question sorcellaire n'est cependant pas absente de toute littérature administrative. Les rapports annuels destinés à la Commission permanente des mandats de la Société des Nations traitent du sujet dès 1921. Le déjà-là religieux est décrit, les habitudes rituelles et judiciaires également, et, sur la base de ce qui est observé, un cadre législatif et règlementaire est établi pour encadrer et pénaliser certains faits. Cependant, c'est à partir des archives du renseignement militaire[3] que nous découvrons véritablement l'épaisseur du phénomène sorcellaire, dans le contexte de la guerre du Maquis qui débute dans la région bamiléké en 1957. Les bulletins de renseignements, les procès-verbaux de gendarmerie, les tracts politiques, dessinent les contours de ce conflit et rendent compte d'un mode opératoire des unités maquisardes où le recours — presque inédit — aux termes « sorcellerie » et « sorcier » permet de caractériser un mobile d'action et l'aura des chefs rebelles. Non seulement ces archives précisent la nature de la guerre rituelle qui se joue, mais dévoilent les grands motifs sorcellaires mobilisés pour désigner l'ennemi à combattre et pour rallier ou contraindre le commun[4].

Hormis ce dernier fonds, nous constatons, à l'appui de cette masse documentaire, l'existence d'un phénomène connu de longue date, dont la portée est atténuée, et qui, dans le cadre de cette guerre civile, se révèle avec une intensité insoupçonnée. En 1971, alors que le conflit touche à sa fin et que le Cameroun se constitue en État-nation depuis une décennie, Peter Geschiere (1998), investi dans sa première enquête ethnographique à l'est du pays, fait état de reproches qui lui sont faits sur la question. Un « jeune politicien » avec lequel il travaille, regrette l'empathie dont fit preuve l'administration coloniale à l'égard des faits de sorcellerie, en raison du doute sur leur nature, et lui précise que les

---

[1] Archives nationales de Yaoundé (ANY) : fonds APA « Affaires Politiques et Administratives » 10404/C et AC « Affaires Camerounaises », 2AC908 et 2AC909. Une cinquantaine de dossiers consultés et partiellement numérisés, dont douze dédiés à l'administration judiciaire (1917-1941).

[2] *Rapport annuel du gouvernement français au conseil de la Société des Nations sur l'administration sous mandat du territoire du Cameroun*, 1921-1938 (1924 manquant), Paris, Imprimerie générale Lahure. Désormais : *Rapport à la S.D.N.*

[3] Service Historique de la Défense (SHD), série 6H sur le Cameroun, GR6H249-268 : environ 300 rapports consultés (1958-1960).

[4] La guerre du Maquis, prélude à l'indépendance, prend la forme d'une guerre civile en pays bamiléké. Le terme « Maquis » désignera les unités rebelles, structurées sur le modèle des associations. Voir MALAQUAIS (2002 : 315-337) et BEUVIER (2014 : 239-264).

Camerounais, désormais à la tête du pays, allaient durcir la loi en la matière. Au terme de cette remarque acerbe, Geschiere ajoute cette note :

> Un tel changement de la loi n'a même pas été nécessaire. Après 1980 les juges fondent leurs condamnations sur l'article 251 du Code pénal du Cameroun de 1967 : « Est puni d'un emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende de 5000 à 100 000 francs toute personne qui se livre à des pratiques de sorcellerie, magie ou divination susceptibles de troubler l'ordre ou la tranquillité publics, ou de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui même sous forme de rétribution ». […] Il est frappant [que cet article] n'essaie en aucune façon de définir la notion de « sorcellerie ». Le fait qu'on ait ajouté spécifiquement « divination » et les mots « sous forme de rétribution » suggère que cet article était dirigé notamment contre les « guérisseurs » (c'était certainement le cas sous le régime colonial, qui poursuivait les guérisseurs plutôt que les sorciers) (*ibid. :* 1252).

Cet article est issu de l'article 264 du Code pénal français, un article ajouté et introduit dans la loi camerounaise en 1947[5]. Il témoigne, à la croisée des trois catégories d'infraction intéressant la sorcellerie[6] contenues dans l'article 251, de deux formes de pénalisation instaurées pendant la colonisation. Une autre note figurant dans l'argumentaire de Geschiere vient en appui d'un second reproche formulé à l'endroit de l'administration coloniale : la « protection » des sorciers, à laquelle l'autorité judiciaire camerounaise a mis fin. L'anthropologue tempère cet avis, en soulignant, rétrospectivement, la complexité de la situation :

> Les administrateurs coloniaux ne pouvaient pas non plus se tenir complètement à l'écart des ambiguïtés de la sorcellerie. Pour eux aussi, le grand problème était de savoir comment agir vis-à-vis des « guérisseurs traditionnels ». Selon la loi prise à la lettre, ils devaient être poursuivis en justice lorsqu'ils s'attaquaient aux prétendus sorciers. Mais les administrateurs coloniaux se sont vite rendus compte que ces personnages suspects pouvaient être des auxiliaires utiles pour maintenir l'ordre et affirmer le pouvoir des autorités coutumières. Dans presque toutes les colonies il s'ensuivit de longs débats pour sortir de ce dilemme […] (*ibid. :* 1262).

C'est ce « dilemme » que nous posons, tant il est constitutif du futur proche observé par Peter Geschiere en 1971. Un dilemme qui fait figure de legs[7] au regard de la législation et de la situation contemporaine au Cameroun[8]. Dans les pages qui suivent, nous empruntons la voie ouverte par ce spécialiste, en remontant le temps judiciaire jusqu'à la mise sous tutelle française de ce territoire. En préalable, nous allons revenir sur le cadre de définition morale de l'animisme, en tant que lieu de la

[5] Décret du 19 novembre 1947.
[6] On va le voir : magie, divination et sorcellerie sont indissociables sur le plan juridique.
[7] Je tiens à remercier P. Geschiere pour sa relecture attentive et ses propositions judicieuses.
[8] Je renvoie notamment aux débats qui eurent lieu en 2005 dans le cadre du colloque « Justice et Sorcellerie », tenu à Yaoundé à l'initiative d'É. DE ROSNY (2006).

magie et de la sorcellerie, une idéologie convertie en science de gouvernement. Puis nous caractériserons la sorcellerie à l'aune de la législation coloniale, avant de décrire les juridictions dites indigènes, leurs acteurs autochtones et leurs degrés de compétence. En parallèle, nous regarderons du côté de la chefferie, en dévoilant l'activité sorcellaire au quotidien et les procédures d'arbitrage, le visage d'une justice de village officieuse, rendue par les mêmes acteurs. Sous l'œil avisé de l'administration, ces juges assesseurs, chefs et notables, rendront presque invisibles la pression sorcellaire et son lot d'accusations. Les matériaux présentés lèvent à cet égard le voile sur un phénomène occulté, sur un « système » sorcellaire autogéré, dont la réalité banale et agressive se révèle au crépuscule et, surtout, au lendemain de la colonisation.

Qu'est-ce que la sorcellerie ?

Dès le premier rapport adressé à la Société des Nations en 1921 sur l'administration du Cameroun[9], la question de la sorcellerie est évoquée dans le chapitre « Liberté de conscience », dédié à la croyance et à la pratique religieuses[10]. Le terme « animiste » est retenu pour caractériser la majorité non musulmane qui peuple le territoire, conformément aux cadres de définition établis par le docteur Adolphe-Louis Cureau et par Arnold Van Gennep, tous deux cités. Ce fond autochtone se dessine sur la base d'une terminologie choisie, exprimant implicitement la différence de nature qui prévaut entre animisme et islamisme. Le rapport souligne que la liberté de conscience est respectée, sauf « dans le cas où certaines pratiques rituelles sont nettement inconciliables avec les principes de la civilisation ». Sont cités les « sacrifices funéraires » et « l'absorption du poison d'épreuve ». Ces faits sont qualifiés de « crimes », punis d'amende et d'emprisonnement, non de la peine capitale, afin de ne pas marquer une opposition trop radicale envers le champ de la coutume[11]. Une vigilance s'exerce à l'endroit du « rite », et de ce qui est désigné par « crimes rituels ». Le paragraphe suivant aborde cet autre aspect, plus général et plus tangible :

> Qui dit animisme dit magie, et qui dit magie dit sorciers. Sans être exagérée, l'influence des sorciers locaux sur la vie des groupements indigènes ne saurait être négligée. L'administration peut à la vérité se désintéresser de ce qu'un féticheur de village fasse une conjuration pour faire pleuvoir ou amener beaucoup de poisson ou de gibier ; et même prenne une rémunération qui pour notre mentalité d'Européens constitue une vulgaire escroquerie ; mais là ne s'arrête pas l'action du féticheur : on va loin quand on a le pouvoir de persuader à un malade, à la famille d'un chef mort récemment, que la maladie ou la mort ont pour cause un sort jeté par une personne de l'entourage, et que seule une ordalie — l'absorption d'une infusion particulière — pourra déceler le coupable. Il

[9] Signé le 28 juin 1919, le traité de Versailles porte création de la Société des Nations, entérine les conditions de la capitulation de l'Allemagne et, dans sa quatrième partie, précise le sort de ses anciennes colonies. Occupé par la France et le Royaume-Uni depuis 1916, le Cameroun fut placé sous leur autorité en tant que « territoire sous mandat » par la S.D.N..
[10] *Rapport à la S.D.N.*, 1922, p. 12.
[11] *Ibid.*, pp. 12-13.

était donc indispensable d'armer les Administrateurs pour la répression attentive de ces abus, même quand il n'y a pas crime à poursuivre au sens propre du terme. Les faits de sorcellerie ont été en conséquence classés au nombre des infractions qui sont — en dehors des délits caractérisés qui demeurent réprimés par les juridictions — punies de peines disciplinaires[12].

L'auteur, sans doute Jules Gaston Garde, alors commissaire de la République française au Cameroun (1919-1923), pose là un cadre de définition administratif et juridique de la sorcellerie. Le raisonnement déductif avancé fait de la présence de sorciers la conséquence d'un principe : l'animisme, ère de la pensée magique. Un rapport d'analogie est ensuite établi avec le « féticheur », synonyme dans le paragraphe de sorcier. Cette figure, déjà double, présentée comme influente, prétend infléchir le cours des éléments moyennant une rémunération par nature abusive, mais, surtout, convainc ses congénères de l'origine maléfique des maux et des décès, recommandant le cas échéant une épreuve judiciaire, une ordalie, pour identifier l'auteur du sortilège. Illicite, l'ordalie s'apparente aux yeux de l'administration aux atteintes à la personne et constitue une infraction. Le règlement ou la médiation sorcellaire tombe ainsi sous le coup du régime de l'indigénat. Trois catégories d'infractions sont mentionnées au regard des « faits de sorcellerie » : la sanction administrative, le délit et le crime[13], sans qu'aucun développement ne renseigne la nature des actes incriminés dans les deux derniers cas. Intentionnel ou pas, le crime de sorcellerie, par exemple, relèverait de fait des crimes de droit commun. Dans l'arrêté du 14 mars 1917 « déterminant les infractions spéciales à l'indigénat », est considérée comme « actes de désordre » la « pratique de sorcellerie quand les conséquences n'ont pas entraîné la comparution devant les tribunaux »[14]. Elle relève des troubles à l'ordre public — caractérisation évoquée par le haut fonctionnaire —, punie de quinze jours d'emprisonnement et de cent francs d'amende. L'expression « crime rituel », en revanche, n'a pas d'existence juridique.

Ajoutons cette remarque : le sorcier est féticheur, mais également guérisseur, identifiant l'origine des maladies. Reposant sur une série d'équivalences, la description proposée dans ce rapport participe d'une vision plus large, d'une théorie de l'animisme entendu comme ordre religieux. Derrière les deux personnalités citées par l'auteur, nous trouvons deux ouvrages permettant de saisir les traits culturels des populations administrées : celui du gouverneur honoraire des colonies L.-A. Cureau (1912), *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale,* qui fixe l'image de ce milieu équatorial, les principes d'une philosophie morale primitive, et celui de Van Gennep (1908), *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique,* lequel propose des repères comparatifs, notamment européens. Une matière à penser la singularité africaine et l'humanité du passé, au fondement du cadre législatif qui va être adopté.

---

[12] *Ibid*., p. 13.
[13] Deux cadres juridiques se chevauchent : un cadre administratif — dont relève le régime de l'indigénat — et un cadre judiciaire.
[14] *Journal Officiel des territoires occupés de l'Ancien Cameroun,* 1/10/1917, p. 158. Il s'agit des tribunaux de race et du tribunal de premier degré de Douala (arrêtés des 21/04/1917 et 13/07/1921). Pour les citations du *Journal Officiel des Territoires occupés de l'Ancien Cameroun,* 1917-1941 (14 numéros, BNF Gallica), désormais : *J.O.A.C.*

Sur la base d'une monographie d'inspiration organiciste, dont le référent principal est l'unité villageoise fang, Cureau propose un essai d'interprétation philosophique et anthropologique des sociétés de l'Afrique équatoriale, soucieux de déceler la nature de la raison africaine. Le chapitre V, intitulé « Le village, être moral », est voué à la croyance et à la religion. La « doctrine » autochtone, selon Cureau, illustre une conception polythéiste opérant à trois niveaux : l'homme et son « double » tout d'abord, une notion proche de celle de « l'âme », tout aussi bien l'âme des morts et l'âme des vivants. La foi en ce double de l'homme est décrit sous les traits d'une substance active ou d'une présence agissante et justifierait les cas d'anthropophagie recensés. Les génies ensuite, « être surhumains », qui organisent le « monde » et qui « président aux phénomènes naturels » ; la « divinité » enfin, entendue comme « être supérieur », qui gouverne l'ensemble (Cureau 1912 : 355-358). Cureau soulève à cet égard la question du « culte », dont il constate l'absence en tant que « pratiques et cérémonies impliquant hommage et vénération à un ou plusieurs êtres supérieurs » (*ibid. :* 361). Ce vide manifeste l'incite à préférer la notion de « rituel ». « L'homme, précise-t-il, ne cherche de rapports avec l'au-delà que pour détourner les malheurs qu'il lui cause » (*ibid. :* 362). L'invocation de l'invisible a pour seul fondement la conjuration du malheur, maladies et « calamités ». Ce monde « occulte », peuplé « d'êtres nuisibles », fait office de « morale » et illustre une « religion négative » (*ibid. :* 361).

« Cet empirisme » est cependant un « embryon de science », un germe qui concentre croyance et raison, et leurs applications : « À l'aurore de l'humanité, elle ramasse en un tout la religion, la médecine, la thérapeutique ; ou plutôt, tout est religion, en tant que la religion […] est la science de l'inconnu et de l'inconnaissable » (*ibid. :* 362). Cette science qui ne dit pas encore son nom, cantonnée à l'univers de l'occulte, est pratiquée par le *nganga*. Ce mot-statut, signifié injustement par les termes « féticheur » ou « sorcier » relève-t-il, « [résume] à la fois les idées de savant, de prêtre, de magicien, de juge, de médecin. La compétence du nganga s'étend à tout ce qui, en ce bas monde, a une cause cachée et exerce sur l'homme une influence inconnue. Elle embrasse les ressorts secrets du monde matériel et, en même temps, ce qui confine aux domaines psychique et psychologique » (*ibid. :* 363). Ce praticien a généralement foi en son savoir, et les gens ont foi en son efficacité. La figure du *nganga* permet ici de déployer ce rapport — concret — à l'invisible, un point d'appui permettant de fixer plusieurs registres de qualification tels que supercherie, illusionnisme, crédulité, sur fond de conviction des acteurs en présence. Le *nganga* incarne d'abord et avant tout l'univers de la sorcellerie :

> Prestidigitation, gestes magiques, un air pédant, une composition grotesque, un attirail d'oripeaux et d'images grossièrement taillées, des bariolages bizarres tracés sur le visage et le corps […] ; l'idée préconçue qu'a le vulgaire de leur connaissance des choses étranges ; la croyance à leur pouvoir de déchaîner les pires maux par un geste, par un simple coup d'œil ; la connaissance qu'on leur prête, des herbes et des bêtes ; leur disparition fréquente en des retraites cachées, où ils sont censés se livrer à des opérations magiques et lier commerce avec les puissances surnaturelles : voilà bien les procédés de la sorcellerie de tous les temps, voilà ce qui prête aux nganga l'autorité, la réputation,

> une auréole assez solide pour que l'insuccès même ne puisse la dédorer. Aux yeux du commun, ces personnages participent du mystère et de l'effroi des sorcelleries auxquelles ils sont voués (*ibid. :* 365)

Pivot du phénomène sorcellaire, ce personnage trouble et burelesque ne fait qu'entretenir l'aveuglement de ses contemporains. Expert et juge qui plus est, le *nganga* décide de faire subir l'ordalie. « C'est le moyen le mieux approprié et le plus rationnel de découvrir et convaincre le coupable dans les cas d'envoûtement, de vampirisme, de maléfices. À occultisme, occultisme et demi. Il va de soi que fort peu de gens seront portés à se reconnaître coupables de pareils crimes : la plupart du temps, le coupable est le premier à l'ignorer » (*ibid. :* 400). Cureau entérine le caractère universel de cette religion primitive en s'appuyant sur le recueil de textes de Van Gennep (1908 : 86-98) publié sous le titre *Religions, mœurs et légendes*. Un article est mentionné, sans être explicitement cité : « Survivance et invention dans le christianisme populaire »[15]. Cureau se réfère au « culte des fontaines », coutume préchrétienne attachée à la vénération des sources naturelles, pour qualifier la nature des « procédés » utilisés, des « systèmes rituels » — et moins des cultes proprement dits — déployés pour intercéder auprès des esprits, génies et divinités (*ibid. :* 86). Van Gennep dépeint dans ce texte un monde païen européen, un monde de « survivances » liturgiques issues de l'époque préhistorique, en tout point semblable pour l'administrateur au monde de l'Afrique équatoriale.

Animisme pour les administrateurs, ce vernis religieux tenace est fétichisme pour les missionnaires, sur la base d'une définition de la religion, de ses fondements et de ses implications, assez proche de celle de Cureau. Ce dernier mentionne des échanges sur le sujet avec Monseigneur Alexandre Le Roy, ancien vicaire apostolique du Gabon, qui propose un cadre de définition du fétichisme pour le Congo français dans un ouvrage paru en 1910 : *La religion des primitifs*[16]. Cette parenté des concepts s'accompagne d'une transposition dans les usages des termes, devenant synonymes. Animisme, fétichisme, désignent finalement l'ère et le règne de la magie, rendus possibles par une mutation décisive de la doctrine : la « mise à l'écart » de l'idée souveraine d'« Être suprême »[17]. Un règne de la magie dont l'expérience mystique secrète le poison de la sorcellerie. Ce cadre à penser l'autochtonie, qui a valeur de paradigme, compose un repère durable à partir duquel les agents coloniaux appréhendent la culture des populations équatoriales, leur confèrent — ou leur concèdent — un ordre religieux, et fixent, dès 1916, les dispositions relatives à l'indigénat au Cameroun. Dans le même esprit, sont pénalisées, à la frontière de la morale et du droit, les « pratiques rituelles » contraires aux « principes de la civilisation ».

---

[15] Sur la base des articles parus dans *La Dépêche de Toulouse,* Van Gennep propose un essai d'interprétation des synchrétismes avant l'heure, en retraçant l'histoire des compromis faits par l'Église catholique à l'endroit du « paganisme ».
[16] Mgr Le Roy (1912a,b) publie également deux articles en 1912 dans les *Annales de la propagation de la foi* et dans *Les Annales Catholiques,* où il reprend les grandes articulations de son livre.
[17] Sur la définition du concept de monothéisme primitif en Afrique équatoriale, voir Mary (2015).

L'infraction de sorcellerie : législations et compétences

En matière de sorcellerie, l'administration va sanctionner ce qu'elle est en mesure de sanctionner. Soit parce qu'elle juge les pratiques hautement condamnables sur le plan moral et humain, soit, plus prosaïquement, parce que certaines relèvent d'un âge ancien de l'humanité ou d'un état de développement caractéristique, soit enfin parce qu'elle peut soutenir son jugement par la preuve ou la véracité des dires. À défaut de ne pouvoir véritablement définir juridiquement les faits de cette nature, l'administration procède par analogie, ou par défaut, en expurgeant les aspects sur lesquels elle peut légiférer, sur la base de ce qu'elle croit être la sorcellerie et ses acteurs, conformément au modèle animiste de référence. Dès lors, l'infraction de sorcellerie se trouve associée à d'autres infractions, considérées de même nature.

Au début des années 1920, deux ensembles juridiques naissent de l'interprétation du fait sorcellaire : le « charlatanisme », où sorcellerie et magie vont de pair, sur la base d'un commerce trompeur et fallacieux des soins d'une part, de l'invisible d'autre part ; le « crime rituel »[18], où sorcellerie voisine avec sacrifice humain et anthropophagie. L'« ordalie », en tant que mode de résolution « barbare » du conflit sorcellaire, se voit incluse dans ce dernier ensemble. Dans un cas, c'est le « féticheur » qui est visé, dans l'autre le « sorcier », sous des traits changeants, parfois confondus avec ceux du premier. Deux qualifications du phénomène : « Charlatanisme, magie, sorcellerie » d'un côté, « Sacrifices humains, anthropophagie, sorcellerie » de l'autre[19], qui relèvent de trois grandes classifications du Code pénal français : atteinte à la personne, atteinte à la vie de la personne, atteinte à la propriété. Un statut juridique double, né du cadre des infractions tenant à l'indigénat et de l'adaptation progressive du code pénal se dessine ainsi dès le début de la présence française.

Au sujet du « sorcier-féticheur », de son aura et de son action, le rapport à la S.D.N. de 1921 met en avant des pratiques considérées frauduleuses (« escroquerie »), dignes de l'abus de confiance mais ne portant pas à conséquence, et l'ordalie, jugée plus grave, distinguée cependant des crimes proprement dits. La première initiative d'ordre législatif prise en 1917, on l'a vu, constitue en infraction la « pratique de sorcellerie ». Le sens du mot « pratique » n'est pas précisé, mais, au vu des peines encourues, sont visés les faits de trouble à l'ordre public et le charlatanisme — conformément à la figure du charlatan, bonimenteur et guérisseur, dominante au tournant du XXe siècle. Un arrêté de 1923 pour le Togo mentionne, dans son article 2, alinéa 28, au titre des infractions passibles de peines disciplinaires : « Les pratiques de charlatanisme, magie, divination ou sorcellerie de nature à nuire ou à effrayer, mais n'ayant

[18] Le recours au terme « crime rituel » est constant, mais reste dénué de base juridique. Il englobe cependant les faits qui feront l'objet d'une qualification pénale.

[19] Dans le *Traité de droit colonial* (DARESTE DE LA CHAVANNE 1932, t. 2 : 399-400, 512-513), cette double caractérisation sera traduite de la manière suivante : « Infractions réprimées par le régime de l'indigénat » (alinéa 575) et « Dispositions concernant le respect de la personne et de la dignité humaine » (alinéa 527). Je remercie M. Galanopoulos, conservateur de la bibliothèque de la Cour de cassation, pour son accueil et pour la recension des fonds intéressant le Cameroun.

pas un but et ne revêtant pas un caractère criminel ou délictueux »[20]. Le législateur souligne ici les racines irrationnelles de la croyance en chargeant l'administrateur de réprimer manifestations et pratiques excessives. Dans le même esprit, un arrêté de 1929 pour l'Afrique équatoriale, fixant les infractions spéciales pour l'année 1930, propose un alinéa identique, à l'exception notoire de l'infraction de divination[21]. De manière plus radicale, un arrêté de 1936 interdit au Cameroun la possession et la circulation « de tous recueils ou publications, imprimés ou manuscrits publiés, écrits ou traduits en dialectes indigènes et traitant de magie, de sorcellerie, de divination ou d'occultisme, par lesquels la crédulité des indigènes est abusée »[22]. Atteinte à la paix publique, abus de confiance — au sens animiste de la qualification —, sont donc sanctionnés, comme le souligne Pierre Dareste, principalement par voie administrative[23]. Retenons là que l'appréciation des faits est laissée à la discrétion de l'administrateur.

En matière de droit pénal, le décret du 26 avril 1923 relatif à la répression de la traite et de l'anthropophagie au Cameroun, réprime ce que l'on désigne couramment par crimes rituels :

> Art. 9. – Tout indigène qui, sur les territoires du Cameroun, se sera rendu coupable d'un meutre ou d'une tentative de meurtre commis dans un but d'anthropophagie, sera puni de mort.
> Art. 10. – Tout acte d'anthropophagie, tout trafic ou cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit, commis par des indigènes, seront punis d'un emprisonnement de dix ans à vingt ans et d'une amende de 100 à 1000 francs. La tentative sera punie comme le délit.
> Art. 11. – Sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans tout indigène qui se sera rendu coupable, sans anthropophagie, de violation de tombeaux ou de sépulture, ou de profanation de cadavre, même non inhumé[24].

En caractérisant le crime d'anthropophagie, ces trois articles, par extension, sanctionnent également la circulation d'attributs corporels — entendus comme « sacrifices humains » — et les sacrifices dits funéraires. Acte d'anthropophagie et sacrifice humain vont de pair dans la pensée coloniale, car ces faits contre-nature trouvent à s'exprimer en des lieux secrets, incarnés par les sociétés initiatiques des « hommes panthères ». Une institution sanguinaire, que l'on tend à généraliser. Ce motif, que l'on rencontre dans toute la littérature, est central, tant chez les administrateurs que chez les missionnaires[25]. Le degré de gravité est moindre dans le cas des sacrifices funéraires, pour ne pas heurter trop durement les coutumes liées aux cultes rendus aux défunts. Étonnamment, le « poison d'épreuve » ne sera pas

---

[20] *Recueil de Législation, de Doctrine et de Jurisprudence coloniales,* 1925/2, p. 264. *Recueil de Législation, de Doctrine et de Jurisprudence coloniales,* 1922, 1925, 1929, 1930, 1934 (5 numéros) cités désormais comme : *Recueil de Législation coloniale*.
[21] *Recueil de Législation coloniale,* 1930/1, p. 145.
[22] *Rapport à la S.D.N.,* 1937, p. 161.
[23] Plus largement, P. Dareste de la Chavanne prend acte de la porosité entre les pouvoirs administratif et judiciaire au début des années 1930, suite à la lecture de la thèse de l'administrateur Émile GUILLOT (1932) : *La justice en Afrique équatoriale française*. *Recueil de Législation coloniale,* 1934/1, p. 13.
[24] *Rapport à la S.D.N.,* 1924, p. 159.
[25] Ce préjugé tenace prévaut jusque dans les années 1940. Sur la base de on-dit, de rumeurs circulant dans le milieu des convertis, une institution de sociétés « totémiques » sera décrite par le Père Albert dans les années 1930 en pays bamiléké (1943 : 99-116). Un sujet en soi, que nous ne pouvons développer.

défini et sanctionné en tant que tel. Si, dès 1922, le rapport annuel souligne que la pratique est interdite[26], sa pénalisation semble relever des faits d'empoisonnement des eaux consommables[27]. Par ailleurs, le décret du 28 mai 1927 portant sur la préparation et l'administration du poison d'épreuve pour l'Afrique équatoriale ne concernera pas le Cameroun. Notons enfin que ce décret du 26 avril 1923 ne contient aucun article précisant le crime de sorcellerie. On sanctionne des crimes « contraires aux principes de la civilisation », que l'on considère apparentés à la sorcellerie.

Cette ambiguïté apparaît nettement à la lecture des statistiques judiciaires reportées dans les rapports envoyés à la commission des mandats. En 1922 et 1923, la qualification « Sorcellerie » apparaît dans les relevés dénombrant les affaires correctionnelles et criminelles. Des affaires de sorcellerie sont donc jugées au titre de délit, sans que le délit de sorcellerie soit caractérisé. À partir de 1925, la nomenclature change, et la nature des infractions, non précisée jusqu'en 1932, réapparaît en 1933. L'infraction de sorcellerie se voit dès lors associée à celle d'exercice illégal de la médecine, sous une rubrique distincte de celle regroupant les « vols, escroqueries, abus de confiance ». Jusqu'en 1938, année du dernier rapport avant la Seconde Guerre mondiale, cette rubrique restera inchangée[28].

Au tournant des années 1940, la législation propose une fusion des deux catégories juridiques, tout en maintenant une distinction entre ce qui relève de la paix publique et des atteintes aux biens. Les faits de sorcellerie ne sont plus considérés comme crimes et délits contre les personnes, mais comme « Crimes et délits contre les propriétés ». Par décret du 11 février 1941, instituant le Code pénal indigène pour l'Afrique occidentale française — qui va être appliqué au Cameroun —, l'infraction figure au titre des « Escroqueries », précisée comme suit dans l'article 105, « Sorcellerie, magie, charlatanisme » :

> Quiconque se sera livré au trafic d'ossements humains ainsi qu'à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété sera puni de quinze jours à six mois d'emprisonnement sans préjudice, le cas échéant, des peines de l'escroquerie[29].

Le caractère d'atteinte à la personne est signalé dans l'article, mais le tout relève désormais des faits d'escroquerie. Ce même article sera porté à la législation camerounaise par décret du 19 novembre 1947. Seule la partie concernant la circulation d'attributs humains sera formulée un peu différemment, conférant à l'article un caractère à la fois plus mercantile et plus extensif : « […] quiconque aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains […] » [30]. Telle que précisée, l'infraction de sorcellerie est désormais distinguée des crimes rituels. Reposant

[26] *Rapport à la S.D.N.,* 1923, p. 63.
[27] *Rapport à la S.D.N.,* 1922, p. 478.
[28] Chapitre « Justice », *Rapport à la S.D.N.,* 1921-1938.
[29] *La justice indigène en Afrique occidentale française,* Décret du 11 février 1941 instituant un Code pénal indigène pour l'Afrique occidentale française, Rufisque, Imprimerie du Haut Commissariat, 1941, pp. 31, 38-39.
[30] Alinéa 9 – Pratiques de sorcellerie. Magie ou charlatanisme : Article 264 (nouveau), *Codes et Lois du Cameroun,* t. 2 (BOURDIN & BOUVENET 1957, t. 2 : 670).

sur deux principes conjugués, la croyance irrationnelle et l'abus de confiance, l'article 405 — alinéa 1 : « Banqueroute et escroquerie » — précise la nature de l'infraction au titre des atteintes aux biens et les peines encourues :

> Quinconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir et d'un crédit imaginaire, ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre événement chimérique, se sera fait remettre ou délivrer des fonds, […] et aura par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni à un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus et d'une amence de 240.000 francs au moins et de 2.400.000 francs au plus (BOURDIN & BOUVENET 1957, t. 2 : 684).

À la veille de la suppression du régime de l'indigénat[31], les pratiques de sorcellerie sanctionnées au travers des pouvoirs de police relèvent de la catégorie « Association de malfaiteurs, vagabondage et mendicité »[32]. Si les crimes rituels — anthropophagie, sacrifice humain — ne figurent plus en tant que tels dans le Code pénal pour l'A.O.F., l'ordalie en revanche est visée dans deux articles contenus dans la section « Crimes et délits contre les personnes ». Le premier, associé à l'homicide (Art. 64), caractérise l'« empoisonnement » par administration de substances, puni de la peine capitale. Le deuxième, inclus dans la section « Coups, blessures, violences », s'y réfère plus explicitement sous l'intitulé : « Traitement d'épreuve et autres pratiques nuisibles à la santé » (Art. 74). Cet article met en avant les notions d'homicide involontaire, de consentement de la victime, et précise, sous couvert de « maladie » ou « d'incapacité de travail », des sanctions variables en fonction des effets physiques ou physiologiques de l'épreuve. La distinction principale entre les deux articles repose sur ce que le législateur nomme « intention criminelle » (Mangin 1960 : 250). Nous exposerons plus loin cette intention criminelle qui demeure bien difficile à déterminer dans les procédures d'arbitrage observées.

Qui a compétence sur quoi ? Si les infractions spéciales et les pouvoirs de police sont du ressort de l'administrateur — du moins en théorie —, qu'en est-il de l'organisation judiciaire ? Le décret du 12 janvier 1917 jette les bases de la justice « indigène ». Un tribunal est créé par circonscription, éventuellement par subdivision quand les conditions le permettent, et, localement, les « Mixed Courts » ou « Native Courts » de l'époque allemande, composées d'un président et de deux assesseurs locaux, sont renconduits — en nombre limité toutefois et aux attributions plus restreintes — sous le nom de « tribunaux de race »[33]. En 1921, un arrêté modifie la composition des tribunaux indigènes, désormais présidés par un administrateur[34]. En matière répressive, les assesseurs, choisis parmi une liste de chefs ou de notables locaux réputés connaisseurs de la coutume, ont voix consultative. Ils peuvent être

[31] Décrets du 22 décembre 1945 et du 20 février 1946.
[32] Nous pensons qu'il s'agit du décret du 3 mai 1945 sur les pouvoirs de police.
[33] Arrêté du 21 avril 1917, annexé au *Rapport à la S.D.N.,* 1921, p. 418. Le tribunal de race est également appelé « tribunal indigène ».
[34] Arrêté du 13 juillet 1921 (*ibid. :* 478).

également chargés des procédures de conciliation[35]. Ces tribunaux, institués dans chaque chef-lieu de circonscription et de subdivision, statuent sur les crimes et les infractions spéciales : compétents en matière d'empoisonnement, de charlatanisme, de magie et de sorcellerie. Parallèlement est créé à Douala un tribunal de première instance. Ainsi, à l'échelle des circonscriptions, l'essentiel des affaires portées à la connaissance de l'administration passe par les « tribunaux de race », au nombre de quatre pour la région de l'Ouest[36] : Baré, Bana, Dschang et Foumban.

En 1927, les tribunaux de race sont supprimés, remplacés par des juridictions indigènes instituant au niveau des circonscriptions des tribunaux de premier et de deuxième degré. La composition est la même que pour les tribunaux de race, mais les assesseurs, « représentatifs » sur le plan coutumier des cas et des personnes jugées, ont voix délibérative pour les tribunaux de premier degré, consultative pour les tribunaux de deuxième degré. Le décrêt précise cependant que leur avis doit figurer sur le jugement rendu. Les tribunaux de premier degré sont compétents en matière de peines disciplinaires et de simple police ; les tribunaux de deuxième degré en matière de « crimes » et de délits commis par des fonctionnaires et des militaires « indigènes ». Les affaires dites de « sorcellerie, médecine illégale » seront jugées en correctionnel au premier degré, aux assises et en appel au deuxième degré. Ces juridictions sont saisies soit par le représentant de l'administration, « soit d'office, soit sur la dénonciation des chefs de village, soit sur la plainte de la partie lésée ». De plus, l'administrateur se voit octroyé les compétences du parquet, dont certaines peuvent être déléguées. Les interprètes deviennent également personnel judiciaire[37].

En 1944, on revient aux « Mixed Courts » avec la création des « tribunaux coutumiers indigènes », composés exclusivement de chefs et de notables, compétents pour juger les infractions de simple police suivant le Code pénal indigène institué pour l'A.O.F. en 1941. Les tribunaux de premier et de deuxième degré conservent l'essentiel de leurs attributions. Création éphémère puisque deux ans plus tard, en 1946, le Code pénal indigène est abrogé. L'organisation de la justice pénale tend dès lors vers celle de la justice française au Cameroun[38] — l'organisation judiciaire pour les ressortissants français —, rendue par des magistrats professionnels. Les tribunaux « de droit coutumier » ne staturont plus qu'en matière civile, au moins sur le papier. Jusqu'à la fin de la tutelle française, l'organisation de la justice ne sera revue qu'à la marge.

Que dire des principes de l'organisation judiciaire ? Le législateur s'essaye très tôt à une combinaison de la loi coloniale et de la coutume. Tenir compte du déjà-là c'est associer ses représentants à l'arbitrage. Une nécessité absolue du reste, pour au moins deux raisons : aider l'administrateur à discerner les tenants et les aboutissants dans les affaires soumises, et faire face au nombre considérable de plaintes déposées et de différends enregistrés. Comme dans les autres domaines, l'administrateur

[35] Le décret instaure la procédure de conciliation en raison du nombre toujours croissant d'affaires présentées.
[36] En 1923, la région bamiléké devient circonscription, avec Dschang pour chef-lieu.
[37] Décret du 31 juillet 1927, *J.O.A.C.*, 1927, p. 429.
[38] Décret du 30 avril 1946 (BOURDIN & BOUVENET 1957, t. 2 : 276).

s'appuie sur les représentants locaux, lesquels proposent des noms, des dignitaires dits « qualifiés », pour les besoins de la justice. Il y a, enfin, une question de compétence qui se pose, au regard des conflits exposés au civil, et, plus généralement, de tout ce qui relève pour l'administration des « superstitions ». Rétrospectivement, on peut considérer que sur le terrain judiciaire, la coutume, ou le « coutumier », fera office de table de la loi. Plus précisément, le coutumier compose une jurisprudence de circonstances atténuantes. La compétence octroyée aux assesseurs, un temps limitée au regard de la décision pénale et disciplinaire, ne cessera de s'étoffer : étendue aux besoins d'enquête et d'instruction à partir de 1921, aux attributions du parquet en 1927, au pouvoir de décision en matière de contraventions en 1944. De fait, l'une des questions récurrentes sur le plan juridique sera de définir au plus près leur profil.

La sorcellerie au quotidien

Le rapport adressé à la S.D.N. pour l'année 1931 reconnaît que les « pratiques de sorcellerie » restent en vigueur « un peu partout ». « Ces pratiques ne se bornent malheureusement pas à des formules ou gestes cabalistiques en eux-mêmes sans portée pratique ni influence ; en effet sous le couvert de ces parades s'exercent souvent l'usage et la manipulation de poisons d'autant plus dangereux qu'ils ne laissent aucune trace »[39]. Outre que la sorcellerie continue à prospérer, le point de vigilance reste le traitement d'épreuves, que l'on imagine radical dans ce type d'affaire. Dans le sillage de ce constat, plaçons-nous du côté du village, de la chefferie bamiléké et de ce qui s'y fait, à partir des ethnographies à disposition. Quelles instances judiciaires décrites ? Qui a compétence sur quoi ? Comment juge-t-on ? *Quid* du sorcier et de la prise en charge des faits de sorcellerie ?

Entre 1916 et 1917, l'officier anglais L. W. G. Malcolm poursuit pendant près d'un an un travail d'enquête à la chefferie de Bagam, principalement au palais, afin d'expertiser les us et coutumes locaux[40]. L'administration britanique se met alors en place. Dans un article de synthèse des institutions daté de 1926, Malcolm (1926 : 233, 240) écrit que le chef incarne l'autorité suprême : seul juge de toutes les infractions (« offences ») à la « loi tribale ». Rien n'est précisé sur la nature de ces infractions. L'auteur insiste en revanche sur les méthodes punitives et la procédure de serment — héritées de la période —, avant de s'interroger sur le statut de la parole énoncée. Une parole sous serment dont la véracité pose question, tant il est difficile, note l'officier, de démêler le vrai du faux dans les témoignages. Malcolm nous livre une première description de ce que l'on peut appeler une « justice de chefferie », présentée sur le modèle des « Mixed Courts » mises en place par l'administration allemande.

Dans une petite notre descriptive publiée en 1922, l'officier évoque le « sorcier » et son univers. Très craint, observe-t-il, ce personnage a le pouvoir de contraindre les « doubles » *(« ghost »)* de personnes, rendus néfastes par le recours à des « procédés magiques ». Bien que la nature de ce *« ghost »* reste obscure, Malcolm décrit ici la figure du hibou vampire, déjà identifiée par le missionnaire de Bâle

[39] *Rapport à la S.D.N.,* 1932, p. 19.
[40] Il publiera à ce titre une série de contributions entre 1920 et 1926, dans la revue *Man* essentiellement (MALCOLM 1922).

Johanathan Striebel, en poste à Bagam entre 1910 et 1912[41]. L'action nocturne du hibou vampire, nous allors y revenir, peut entraîner la mort de la victime pendant son sommeil. En pareil cas, ajoute-t-il, le père de la concession[42] — à laquelle appartient la victime — peut ordonner une autopsie[43] pour attester l'origine sorcellaire du trépas (Malcom 1922 : 177). Ces faits sont punis de mort, et l'accusé, s'il nie, est présenté au chef pour l'épreuve du poison. L'ordalie dans le cas présent n'est pas synonyme de décès : si le liquide ingéré n'a pas d'effet sur le coupable présumé, il est alors reconnu auteur du crime et condamné. Dans cette note, ce qui est désigné par « sorcellerie » renvoie à l'action nuisible — ou rendue nuisible — des doubles animal, à des exactions jugées à la chefferie sous l'autorité du souverain.

À l'instar de Striebel, Malcolm insiste également sur la réalité du phénomène : tout ce qui est considéré comme singulier ou insolite a potentiellement pour origine une intervention sorcellaire. Le quotidien ne manque pas sur ce plan d'accusations en tout genre, réelles, fictives ou instrumentalisées. Aucune précision n'est donnée sur le profil de la personne chargée de l'ordalie, excepté qu'elle détient un « vrai pouvoir ». À côté de cette forme de sorcellerie imputée aux doubles – animal – des vivants, l'officier en identifie une seconde, liée à la présence des morts[44]. Sans le citer, il se réfère sur le sujet à un devin spécialisé : le *ngaka*. La description de sa méthode divinatoire constitue l'objet de la note, et son action l'expérience qui l'introduit. Ce devin est accusé dans une affaire que dénonce un chef devant l'officier. Un différend entre deux chefferies, dans lequel le devin attaché au service du chef adverse est qualifié de « sorcier »[45].

Sans parler de sorcellerie à proprement dite, Frederic Clement Egerton (1939 : 230), accueilli pendant quatre mois à la chefferie de Bangangté en 1936, s'intéresse également à la question du double animal des vivants, à la croyance en la panthère qui, prenant forme humaine, se rendrait coupable des pires méfaits : dégradation, meurtre et anthropophagie sur les enfants[46]. Une croyance rapportée, qui s'inspire largement de l'image coloniale des hommes panthères, anthropophages et adeptes des crimes rituels. Il décrit également le « sorcier » *ngaka,* sa technique divinatoire et ses attributions au regard des défunts[47]. Son chapitre consacré à la justice révèle plusieurs traits significatifs : à côté des audiences foraines présidées par l'administrateur et le chef, qui font office de tribunal de premier degré, une seconde justice se rend à la chefferie. Egerton (1939 : 242-243) constate un ensemble d'affaires et de

[41] « Religion der Bagam », Archives B.M. 1912/2, n° 52, 54. Malcolm et Striebel entretiennent une correspondance soutenue.
[42] *« Nto » :* village, qui fut traduit par « concession », désigne les hameaux composés par la maison du chef de famille, celles de ses épouses situées latéralement, de la cour centrale et des champs contigus. En vertu des règles de succession, le père *(ta)* est également à la tête d'un réseau de parenté.
[43] Appelée aujourd'hui « autopsie traditionnelle » (SALPETEUR 2009).
[44] Malcolm confond ici sorcellerie et culte des défunts. Ces derniers sont réputés intervenir dans le monde des vivants.
[45] La position du *ngaka* bamiléké s'avère délicate durant la colonisation. Face à l'hostilité des missionnaires, les chefs vont prendre le parti de masquer leur existence, tout en les montrant du doigt devant l'administration quand il s'agit de conflits entre deux chefferies. Typiquement, on accuse le plus proche *ngaka* du chef voisin d'être *« witch »*.
[46] En 1936, Egerton est le premier à évoquer la figure de l'enfant sorcier, sous les traits d'une anthropophagie pratiquée par les sociétés d'hommes panthères. Cette figure naît dans le sillage des situations nouvelles affectant les plus jeunes : le statut incertain des enfants métis ; l'enrôlement des enfants dans l'école missionnaire ; le cas des « orphelins » recensés en milieu urbain, recueillis par les missionnaires. Ce motif enfin est lié à un thème récurrent dans les contes enfantins : l'ogre ou le monstre mangeur d'enfants, révélé par l'école, et bientôt par la radio et le cinéma (à partir de la fin des années 1940).
[47] En 1934, H. LABOURET (1935 : 135-156) s'attarde aussi sur ce personnage, qualifié de devin et non de sorcier.

démêlés, relevant indistinctement des matières civile et pénale, qui, pour beaucoup, sont tranchés par le « jugement de la tortue ». Ce procédé, décrit par tous les observateurs dans les années 1930, consiste à laisser une tortue décider du coupable, selon qu'elle se dirige – ou pas – vers l'une des personnes concernées. Si cette étape ne donne pas satisfaction, le sacrifice du reptile et l'absorption de son cœur par l'un des belligérants sert, sous couvert d'imbrécations, de jugement à venir. Egerton décrit un système judiciaire à deux facettes, ou deux instances judiciaires, l'une officielle, l'autre officieuse.

En poste à la mission de Tchang depuis 1931, le père Gustave Masson (1939-1940 : 313), dans un article paru en 1939, recense les différentes figures et spécialités qui se cachent sous l'appellation, popularisée par les missionnaires et les administrateurs, de *ngan-ga*. Quatorze spécialistes œuvrant dans quatre grands domaines : « A. Maladies, Naissance, Mort ; B. Lutte contre les forces surnaturelles et les maléfices ; C. Découverte des choses cachées ; D. Recherche des coupables. Justice et purification ». L'article est intéressant à plusieurs titres car il donne une idée de la densité du tissu divinatoire et thérapeutique, d'un marché de la guérison et de l'invisible[48] tel qu'il se déploie dans le quotidien des chefferies, et révèle en creux le fait suivant : certaines infractions spéciales définies par l'administration sont manifestement laissées à l'appréciation du chef. Mœurs et procédures de médiation, assimilées à du charlatanisme ou à des actes barbares, telle l'autopsie, perdurent. À la lecture de ce texte, une question vient à l'esprit : est-ce, en 1939, une façon pour le père Masson d'alerter les pouvoirs publics sur ce qui se passe réellement au village ? D'inviter l'administration à combattre réellement le fétichisme ? De passage à la chefferie de Bamenkoumbo, il demande même au chef l'autorisation de visiter la « case du poison » (*ibid. :* 329).

Son ethnographie dévoile aussi une forme d'adapatation des épreuves ou des procédés judiciaires de village à la législation coloniale, en particulier dans la prévention, je dirais, du risque sorcellaire. Masson insiste notamment sur le cérémonial — inspiré de la confession chrétienne — qui ordonne les séances de purification collective, organisées une fois par an par le chef. Sous son contrôle et celui du devin chargé de la préparation, chacun est tenu de boire un breuvage en jurant ne pas être « sorcier ». La procédure de serment, synonyme de mort annoncée pour les sujets ambigus, est aussi sacrement, obligatoire et payant, au bénéfice du souverain. Comme le dénonce le père Albert (1943 : 75), responsable de la station missionnaire à Bandjoun : « Il y a […] des sentences qui se rendent à la chefferie, ou dans le secret des villages, que l'Administrateur ne fait que soupçonner, et qui nous révèlent des pratiques singulières ainsi que des châtiments inattendus. » Albert, qui n'emploie jamais le mot sorcellerie, mentionne aussi la tenue, avant les semailles, d'une cérémonie collective dite « épreuve de la médecine », placée sous l'autorité d'un devin, juge en la circonstance. Il cite par ailleurs les mêmes procédés utilisés à la chefferie pour trancher les litiges ou attester de la culpabilité d'une personne :

[48] Le phènomène que constate le père Masson, non cantonné à la région bamiléké, justifie l'arrêté pris en 1936 interdisant la circulation des supports relevant du charlatanisme.

épreuve de la tortue principalement, et épreuve de « l'écorce de *ze* », une écorce pilée dont l'ingestion provoque une soif impossible à étancher.

Dans son essai de synthèse des institutions bamiléké publié en 1950, Roger Delarozière tait également les faits de sorcellerie, préférant sur le terrain de la justice n'évoquer que la matière civile, en ce qu'elle témoigne de la singularité bamiléké : régime matrimonial et régime foncier essentiellement. L'administrateur, chef de la subdivision de Bafoussam, expose en détail les principes de « l'organisation judiciaire », qu'il hiérarchise en quatre strates correspondant à des niveaux d'autorité (Delarozière 1950 : 33-38). Son compte rendu est de ce point de vue important, car il s'appuie, dans l'exercice de ses fonctions, sur le système décrit. À l'échelle de la parenté, le chef de famille, le père *(ta),* a autorité sur les siens, sans toutefois posséder de réelles attributions disciplinaires. À l'échelle des quartiers, notables et/ou chefs de quartier sont au fait des affaires qui intéressent individus et familles résidants. À l'échelon supérieur, les *wala,* dits « serviteurs du haut », composant un corps exécutif à la chefferie, ont, par délégation du chef, une véritable compétence administrative à l'échelle du *gung*[49]. Ils jouissent de prérogatives judiciaires et répressives : « Les Wala ont le pouvoir de trancher les litiges peu importants et les infractions correspondant aux contraventions et aux délits (en particulier ceux relevant de la police des marchés). En matière de crime, ils ne jouent qu'un rôle de juge d'instruction et sont fréquemment assistés de notables désignés par le chef » (*ibid. :* 33). Ces notables sont les assesseurs nommés auprès des tribunaux de premier et de deuxième degré. En revanche, aucune disposition dans les décrets successifs n'octroie aux *wala* de compétences en matière de procédure pénale ou de police administrative. Seuls les assesseurs peuvent, le cas échéant, être assermentés dans les affaires correctionnelles et criminelles. Quant au chef, il incarne l'autorité suprême, en vertu de la délégation des pouvoirs administratifs permise par la législation, ou consentie, au jour le jour, par le chef de subdivision. Un mandat officiel et officieux. Sur le plan judiciaire, tout passe par le chef, lequel missionne des personnes choisies en accord avec l'administrateur. Delarozière, enfin, confirme l'existence d'une « juridiction » de chefferie : « Le chef juge sans assesseurs. Les plaideurs n'ont pas d'avocat. La preuve des infractions est faite : 1) par l'aveu, 2) par témoignages ; 3) par le serment ; 4) par les ordalies ». Aucun de ces procédés n'est cependant décrit (*ibid. :* 34).

En 1955, le géographe Jean Hurault (1962 : 77) détaille cette « justice coutumière » dans les chefferies de Bandjoun et de Batié, dans le sillage des tribunaux de droit coutumier instaurés en 1946 dont les audiences sont fixées hebdomadairement le jour de marché. « Les causes sont d'abord entendues en conciliation par les assesseurs » ; assesseurs qui se trouvent être soit des *wala,* soit des notables relevant de la parenté du chef. Les affaires courantes présentées lors des audiences concernent, par ordre de fréquence, les différends en matière d'argent, de cession ou d'usage du foncier, de « déprédations » occasionnées par les animaux domestiques, de succession et de mariage. « Plus rarement », ajoute-t-il, « des accusations de meurtre par sorcellerie » sont proférées. Ainsi, les faits de

[49] Terme qui désigne la souveraineté territoriale de chaque chefferie.

sorcellerie sont en partie jugés en conciliation. Le chef s'attache à appliquer la jurisprudence, en s'appuyant sur la mémoire judiciaire des anciens. À l'abri du regard colonial, le souverain recourt aux « épreuves judiciaires » déjà citées, en particulier l'épreuve de la tortue, administrée sous l'autorité d'un *wala*. Cette épreuve, objet d'un large consensus, s'avère très prisée à l'échelle du village. Dans ce témoignage, la Conciliation se confond avec la justice coutumière.

Une autre épreuve courante consiste à faire arrêter un individu soupçonné d'être un homme panthère, dont le double nuit en causant des dommages répétés. L'arrestation de la personne permet d'établir son innocence si les troubles se poursuivent. Trois autres faits sont à souligner : d'une part, l'importance du jurement, central dans l'évaluation des dires et des responsablités. Selon la nature de l'accusation, ce jurement suppose différentes modalités plus ou moins craintes par le commun. D'autre part, les témoignages et opinions que rapportent Hurault (1962 : 78) sur la question sorcellaire illustrent l'imaginaire colonial des interdits, les expressions condamnées du fétichisme : le règlement de dettes en lien avec l'usage d'ossements humains ; l'identification des signes physiques de l'intervention sorcellaire permise, lors de l'autopsie, par la présence de poils évoquant les moustaches de la panthère ; l'existence de pratiques anthropophages[50] enfin, sous les traits de sociétés secrètes censées assurer à leurs membres, moyennant le sacrifice de parents, richesse et réussite. En matière de règlement, Hurault insiste sur un aspect à ses yeux incontournable et indispensable : l'épreuve. L'épreuve en lieu et place de la preuve.

> La plupart des affaires sont confuses, la bonne foi des témoins douteuse, les droits contestés remontent à plusieurs générations et sont impossibles à vérifier en l'absence de preuves écrites. Juger, c'est mettre les plaideurs dans l'obligation de prononcer contre eux-mêmes des imprécations comportant une sanction suprahumaine, s'ils sont de mauvaise foi. Ainsi, à moins que l'un des plaideurs n'ait agi d'une façon évidente à l'encontre du droit coutumier, il est indispensable de recourir à l'épreuve judiciaire, qui résulte directement des croyances religieuses. Le pouvoir de suggestion de ces épreuves est tel que le plaideur de mauvaise foi perd souvent courage au moment de la subir *(ibid.)*.

Ce constat du géographe est important. Le jugement dernier est rendu ici par les défunts et les ancêtres. Toutes les procédures de serment obéissent à ce prédicat, que l'on se place à l'échelle de la parenté, ou des institutions civiles ou politiques. Associations et confréries se fondent et se pérennisent sur la base d'un serment, d'un énoncé ritualisé prenant à témoin vivants et morts. Et le jurement, lors des audiences à la chefferie, repose sur le même principe, sur la même foi. D'où les épreuves de confession collective imaginées par les chefs, et que l'auteur note également, en cas de calamités naturelles ou sanitaires cette fois.

[50] Pourtant inconnues en pays bamiléké.

En fin d'ouvrage, dans un additif, Hurault revient sur « L'action du sorcier ». Ce sorcier, au nom de *ge ke* à Bandjoun et à Batié, est par nature ambivalent : « [il] peut aussi bien protéger que nuire ». Ce sorcier ne se confond pas avec le *ngaka,* mais plus généralement, avec tout détenteur du *ke*[51]. Sous les habits du sorcier, ce « magicien » est réputé se « transformer en panthère ou autre animal nuisible », « agir en tant que *ndyüm* », en tant que hibou vampire, entité anthropophage, invisible et fantomatique, qui dépose la nuit dans le ventre de personnes endormies des attributs divers, matériels ou humains, les rendant malades. Il peut aussi mandater des animaux possédés ou propager des « maladies » *via* le souffle du vent (*ibid. :* 119).

> À l'usage de la sorcellerie ne s'attache pas à proprement parler de réprobation d'ordre moral. On réprouve le fait de nuire sans raison. Mais, comme chacun estime avoir raison dans les différends qui l'opposent à ses adversaires, tout le monde fait usage de maléfices et de contre-maléfices, tout le monde vit dans la peur et la rancune. […] En fait il est relativement rare que ces affaires soient portées devant la justice coutumière, chacun essayant de se défendre par des contre-maléfices. C'est seulement [en cas de] malheurs graves, insolites ou répétés que des accusations sont formulées devant le chef *(ibid.)*.

Retenons de cette description l'épaisseur du phénomène sorcellaire et son ambivalence. Le phénomène prend racine dans cette conviction : tout événement fâcheux tient potentiellement à l'action néfaste d'un double animal. Cela est vrai pour la propriété, la santé, la prospérité, la postérité. Nul ne peut être dépourvu du soupçon sorcellaire, nécessairement avivé par les circonstances. La sorcellerie fait partie du quotidien, sous les traits d'une pression sociale, mais elle échappe, sinon à la justice de chefferie, du moins aux juridictions instituées par l'État colonial — sauf à considérer une fusion de fait entre la Conciliation et la justice coutumière. Les dires et les descriptions rapportés, même exagérés, font état d'un phénomène sans commune mesure avec les infractions, délits et crimes recensés dans les statistiques judiciaires au fil des années. L'administration en a conscience, comme elle a conscience de l'efficacité des épreuves dans le règlement des affaires. La paix publique a, en quelque sorte, un prix.

La sorcellerie a disparu

Vu du village, les accusations de sorcellerie se portent bien. Dignitaires locaux et administrateurs composent avec des procédures de médiation que nous pourrions qualifier de « mixtes ». Faisons maintenant un petit retour en arrière pour introduire notre dernier argument. En 1934, la commission des mandats pose cinq questions intéressant la pénalisation de la sorcellerie au Cameroun. Le rapport remis à la S.D.N. pour l'année 1935, qui s'appuie sur une vaste enquête lancée à l'échelle du territoire,

[51] La notion de *« kè »,* qui se perd aujourd'hui, fut traduit par « force bénéfique », « magie » ou « force vitale », une « force » tenue des fondateurs. *Kè* est un concept à double entrée : à la fois « force » — transmise à l'ensemble des hommes adultes par le *ngaka* —, et « alliance » — pacte scellé avec un animal, réservé aux dignitaires, aux devins et aux sorciers.

tente d'y répondre point par point. La première question porte sur le « degré de culpabilité » que l'on reconnaît au sorcier ou aux personnes (convaincues de son diagnostic), se rendant coupable d'un homicide. On souligne tout d'abord qu'en matière de sorcellerie, les affaires jugées sont très variables. L'appréciation portée sur le degré de responsabilité est nécessairement circonstanciée. « Elle ne peut pas être identique dans toutes les affaires, car il n'y a pas d'affaires identiques, et même les déductions par espèces analogues seraient des plus trompeuses […]. » La tendance veut que la responsabilité du sorcier, conscient de ses actes, soit reconnue. Cependant, l'environnement, le contexte de l'affaire, est toujours pris en compte. La pression sociale qui s'exerce selon les cas peut engendrer différents comportements ou appréciations à l'endroit du sorcier, susceptible d'être battu, de perdre sa crédibilité ou sa vie s'il ne désigne pas le coupable. Ce dernier peut décéder sans qu'il y ait eu préméditation ou intention de donner la mort. Le sorcier est ainsi tenu à une obligation de résultats, tout en s'exposant à une accusation d'homicide involontaire. Au cours des audiences, sont donc examinées de près « les circonstances et les personnes » et « le caractère psychologique » de l'affaire[52].

La seconde question touche aux besoins et aux modalités d'enquête, sur les motifs qui ont principalement amené le sorcier à « désigner un coupable ». Affirmatif sur ce point, le rapport, néanmoins, met en avant le mutisme des intéressés. Silence du sorcier, silence des témoins apeurés. De fait, la réponse tend vers les mobiles de l'accusation — vengeance, jalousie, conflit de succession — avant d'insister de nouveau sur la pression populaire. La troisième question est double : elle s'attache au degré d'information des qualifications pénales de la sorcellerie — les Camerounais savent-ils que c'est interdit et lourdement condamné ? — et au degré d'intériorisation de la notion de crime — de « meurtre ». Le constat proposé se veut nuancé. La situation varie selon les circonscriptions et l'influence coloniale et missionnaire. Si les faits de sorcellerie tendent à disparaître ici et là, le recours à la divination demeure. Le foyer superstiteux n'est pas éteint. La difficulté, poursuit le rapport, réside dans la distinction entre féticheur et sorcier. On s'appuie donc sur la différence que font les autochtones entre les deux. Le premier, malhonnête, est puni de peines disciplinaires, le deuxième s'ignore en tant que sorcier[53]. Sur quel fondement le condamner ? suggère en creux l'argument. Quant au sens pénal du mot meurtre, le sentiment de gravité varie localement, il dépend de la figure du sorcier et du « degré d'évolution » des populations. La quatrième s'intéresse à la peine la plus adaptée pour les crimes de sorcellerie. À défaut de peine adéquate, souligne le rapport, l'expulsion du sorcier est l'option la plus fréquente. La cinquième, enfin, porte sur la qualification pénale des faits, une qualification susceptible d'englober les crimes liés aux « superstitions ». La commission suggère à cet égard d'introduire la qualification juridique de « meurtres rituels » mais cette proposition, considérée judicieuse, ne sera jamais traduite sur le plan législatif.

---

52 *Rapport à la S.D.N.*, 1936, p. 159.
53 Cureau avait déjà souligné ce fait (1912 : 400).

Que nous enseigne ce constat porté en 1935 ? Que les cas sont variables, que la pression sociale est forte sur le terrain de la sorcellerie, que le sorcier-devin est pris entre deux feux, que le sorcier désigné s'ignore, que l'enquête judiciaire est impossible, que l'interdit colonial a ses limites, que la sorcellerie est consubstantielle à la magie, consubstantielle à l'animisme. Au travers de ces réponses, on observe combien l'administration reste prudente, laissant le soin aux acteurs locaux de démêler les intrigues. Elle reste prudente également à l'égard du sorcier, du devin, chargé d'identifier le coupable. L'administration adopte finalement une posture attentiste, misant sur l'évolution des croyances et des mœurs avec le temps, à l'image de l'Europe des campagnes.

Qui gère ces affaires sur les plans administratif et judiciaire ? La réponse à cette question débute ainsi : « Il y a lieu de rappeler tout d'abord que les affaires de sorcellerie sont jugées par les tribunaux indigènes présidés par un administrateur assisté de deux assesseurs indigènes […]. » On souligne aussi que les jugements sont soumis à la chambre d'homologation — l'équivalent de la Cour de cassation — , où siège un assesseur autochtone[54]. Ces faits et leurs jugements sont donc appréciés par des personnes aguerries. Précisons ici le rôle, au quotidien, de ces assesseurs, qui sont chefs et notables. « Les assesseurs juges au fond » en matière civile, comme le précise le rapport transmis à la S.D.N. pour l'année 1922[55], instruisent déjà les dossiers en matière pénale, conformément à « leurs fonctions d'arbitres-conciliateurs et de juges ». C'est sur la base de leur expertise que l'administrateur apprécie le contenu des affaires, toute la matière judiciaire passant par eux. L'élargissement de leurs attributions à la faveur de la réforme de 1927 reflète, finalement, la vie judiciaire courante. Désormais compétents au regard du régime de l'indigénat et des peines disciplinaires[56], les assesseurs apprécient également les affaires renvoyées devant les deux instances, premier et second degré.

Plus significatif, au regard de la situation décrite à la chefferie, le décret porte création des « tribunaux de conciliation » (Art. 3), que vont présider les chefs, « investis du pouvoir de concilier les parties » en matière civile et commerciale. Cet accord, précise le décret[57], « s'il demeure à l'état de convention verbale, il possède la valeur reconnue par la coutume aux conventions de cette nature ». Cette initiative, outre qu'elle répond au besoin d'un dispositif susceptible de prendre en charge le nombre très élevé des plaintes déposées, revient à légitimer la justice autochtone ainsi qu'à conférer à la justice de village une base légale, sous le nom de Conciliation. Jusqu'en 1946, la Conciliation s'avère une gare de triage coutumière, présidée par les assesseurs, qui ne laisse aucune trace écrite comme l'autorise le décret.

Avançons ce dernier fait. En septembre 1949, une dépêche ministérielle alerte les commissaires de la République en Afrique équatoriale sur la « recrudescence des activités fétichistes ». Le terme fétichiste, en langage administratif, désigne des pratiques graves de sorcellerie — anthropophagie,

[54] *Rapport à la S.D.N.*, 1936, p. 159.
[55] *Rapport à la S.D.N.*, 1923, p. 22.
[56] *Rapport à la S.D.N.*, 1928, p. 11.
[57] Décret du 31 juillet 1927, *J.O.A.C.*, 1927, p. 101.

envoutement, cérémonials de sociétés secrètes —, des survivances dangereuses, potentiellement à l'œuvre sur le terrain politique[58]. Sous l'intitulé « fétichisme-sorcellerie », la rémanence « des pratiques inhumaines et de certaines cérémonies rituelles » est soulignée. Ordre est donc donné de faire remonter toutes les affaires relevant de « l'activité fétichiste ». Le 16 décembre 1949, le chef de la circonscription de Dschang transmet un rapport de gendarmerie[59]. Ce rapport, décrivant « les agissements d'une société dite "NZO" ou "FAM" dans la chefferie de Bafou », illustre le rôle de médiation assuré par les assesseurs en matière de sorcellerie, comme celui de la Conciliation.

Les chefs de Bafou et de Baleng dénoncent en ces termes l'action délictueuse de ces sociétés à la solde de « sorciers », solidement implantées dans les chefferies : « Fréquemment, des morts suspectes sont attribuées à l'action de "Nzo". Dans ces cas, les familles font ouvrir le cadavre et si les poumons sont noirs, la mort est attribuée à l'action de "Nzo". Des cadeaux plus importants sont alors donnés au Sorcier pour apaiser "Nzo" qui épargnerait ainsi les autres membres de la famille » (*ibid.*).

Il s'agit là d'une dénonciation calomnieuse de ces deux chefs, envers une personnalité influente qu'ils tentent de mettre hors jeu. L'accusation s'appuie sur la combinaison de deux motifs sorcellaires décrits plus haut : celui du hibou vampire et celui de la société secrète *famlà,* exprimé *via* l'image du cercle des hommes panthères. La fin du rapport nous donne la clé de l'énigme, en même temps qu'elle témoigne des pratiques judiciaires à l'œuvre : « Aux dires des chefs […], FONTSINBING [le sorcier incriminé] règlerait dans l'année autant d'affaires, sinon plus que la Conciliation de Dschang. Les assesseurs de la Conciliation lui enverraient même certaines affaires qu'ils jugent difficiles à régler. » Ces « affaires » sont des affaires de sorcellerie, et le « sorcier » n'est autre qu'un sous-chef récalcitrant, un notable de renom ou un devin *ngaka*. Une personne qui fait autorité dans l'arbitrage de ce type de conflit. Les deux chefs étayent finalement leur accusation sur la base de ce qui se fait habituellement. Relevons enfin le dernier argument : au niveau du tribunal de second dégré de Dschang, la Conciliation s'avère l'instance où les affaires « compliquées » se trouvent réorientées vers la justice coutumière, potentiellement traitées en conciliation à la chefferie.

Résumons-nous : sous l'autorité du chef, les *wala* jugent en conciliation dans le cadre du tribunal coutumier. Ils instruisent les affaires, aidés le cas échéant par des notables qui, à l'instar du souverain, font office de juge de paix. Ces derniers sont juges assesseurs auprès des juridictions de premier et de deuxième degré, en charge de l'instruction et du règlement des affaires. Les accusations de sorcellerie sont appréciées soit au niveau de l'instance judiciaire de la chefferie, soit en Conciliation — deux instances qui, vraissemblablement, n'en font qu'une depuis la réforme de 1927. Le peu d'affaires présentées devant les juridictions de premier degré sont passibles de peines disciplinaires. Devant les juridictions de deuxième degré, seuls les crimes apparentés, d'anthropophagie et de sacrifices humains, sont éventuellement plaidables. Les meurtres par intervention de double néfaste sont, quant à eux,

[58] Cette vigilance est ancienne. Dès 1916, l'administration française soupçonne les responsables douala de la Native Baptist Church d'organiser des procès en sorcellerie pour concurencer le nouvel État occupant.
[59] Rapport de la gendarmerie nationale, n° 42/4, brigade de Dschang, 20/09/1949, fonds 2AC909/ANY.

attestés par l'autopsie coutumière. En raison du triage et des fonctions d'arbitrage assurés par les assesseurs, la sorcellerie restera une affaire — interne — de justice autochtone, de conciliation sans trace écrite. Elle demeurera presque invisible sur le plan administratif.

Que dire de ce parcours ? Sur la base de sa définition coloniale, la sorcellerie au Cameroun est un phénomène importé. Constatée et décrite sous le visage fang de l'animisme, la sorcellerie acquiert une valeur objective, universelle, par le jeu des correspondances établies en Afrique équatoriale. Elle prend racine dans la superstition, dans un système de croyances polythéiste, où l'invisible, par nature funeste et agissant, est seul maîtrisé par un imposteur. Un imposteur influent qui prend le nom de féticheur, et dont la présence est vitale pour l'homme du commun. Aux yeux de l'administration, céder à l'empire de la sorcellerie ne peut tenir de raison d'être, et des limites sont à poser. On fait preuve d'une tolérance relative à l'égard du bonimenteur vendeur de médecine et de miracle, mais on réprime vigoureusement les pratiques jugées immorales. Anthropophagie, sacrifice humain, ordalie, incarnent en effet des pratiques issues d'un autre âge. Des usages propres à une humanité du passé, qui partage, par-delà sa diversité, ces vices originels. Suivant le modèle colonial de l'animisme, l'administration projette et punit des manifestations ontologiques de la sorcellerie, à la fois incarnation du mal et stigmate d'un ordre religieux négatif.

De l'autre côté du miroir, la sorcellerie est-elle une réalité ? Dans le cas bamiléké, la réponse est double. De quoi parle-t-on au juste ? Aux premiers temps du contact et, ultérieurement, au cours de la cohabitation, le mot sorcellerie et les registres de sens qui lui sont attachés servent de repères pour appréhender les croyances et les pratiques religieuses. On questionne, on émet des jugements, on édicte des règles et on inflige des châtiments au regard d'un univers qui n'existe pas chez les Bamiléké. Et ces derniers, par l'intermédiaire de leur éminent représentant, sont évidemment intrigués par ce qu'ils sont ou censés être, dans cette langue coloniale à assimiler. Les conditions du dialogue sont ainsi posées, et préfigurent la nature équivoque du rapport établi. On compose donc avec ces images de la sorcellerie, et on en vient au fil des décennies à les décrire comme si elles étaient siennes ou devenues siennes. Des images attendues, relevant finalement du sens commun, dont on joue abondamment.

Y a-t-il fumée sans feu ? Si, à l'origine, son concept bamiléké nous échappe, la sorcellerie existe bien. Jalousie, rancœur, hostilité, imprévu, étrangeté, anomalie, sont signifiés par le biais d'une accusation. Ces sentiments exacerbés s'expriment en des mouvements d'opinion nécessairement jugulés, car ils portent en germe des manifestations de la violence à contenir expressément. Le double animal, vu comme le signe caractéristique de tout un chacun, est bouc émissaire et mobile. C'est là une conviction partagée, une vérité inscrite dans l'ordre des choses. Est-ce audible pour l'administration ? Sans doute pas. Si ce n'est, en la matière, veiller au respect de l'ordre public. Pour le reste, que faire sinon s'en remettre aux acteurs concernés, à l'expérience autochtone, aux modes de résolution éprouvés et aux procédures d'arbitrage acceptées ? Conscients des prescriptions morales de l'État colonial, de la connaissance rationnelle exigée et du malaise engendré par le fondement de

l'accusation sorcellaire, les juges assesseurs bamiléké tiendront à l'écart de la justice coloniale les faits de cette nature. Ils ne les dénonceront que pour des motifs politiques intéressant la chefferie.

L'accusation de sorcellerie est-elle compatible avec les attendus de la justice indigène instaurée par l'État colonial ? Dans le cas bamiléké — qui n'est en rien une exception —, le règlement du conflit s'appuie non pas sur la preuve mais sur l'épreuve. Suivant le modèle du serment, le jurement fait office de preuve. La parole ritualisée neutralise la parole accusatoire, en déplaçant l'enjeu de l'énoncé et en modifiant la relation entre les belligérants qui doivent alors compter avec les personnes dépositaires de l'autorité : chef, serviteur assermenté ou devin. Accusé et accusateur sont confrontés aux effets de leur parole, désormais appréciés par les défunts mobilisés en la circonstance, à savoir, ancêtre fondateur de la chefferie, lignée des chefs successifs, ascendants des belligérants. L'enjeu ne réside plus dans un face-à-face entre deux personnes, mais dans un face-à-face entre vivant et mort. Quant au *ngaka,* il est finalement l'acteur discret de ce théâtre, tenant le premier rôle en silence. Abondamment cité, il n'a en revanche pas de voix. Personnage blâmé mais attendu, sollicité et très exposé, le *ngaka* fait profil bas. Le devin, boudé par l'administrateur, est d'une certaine façon mis au secret par le chef.

« Penser la sorcellerie » dans le présent et dans le futur, suivant le défi disciplinaire posé par Sandra Fancello (2015), c'est penser la sorcellerie dans le temps. À l'instar des travaux de Florence Bernault (2009, 2013) et d'Andrea Ceriana Mayneri (2014), les lignes qui précèdent contribuent à fixer ce regard vers la longue durée. Ajoutons deux remarques en guise de confirmation : les figures contemporaines de la sorcellerie naissent avec et dans l'imaginaire colonial. Un large évantail de motifs, constitutifs du paradigme croisé de l'animisme et du fétichisme, se cristallisent sous l'effet de leur pénalisation et ne cesseront de se combiner au fil du temps. Sur le terrain judiciaire, une différence est à noter au lendemain de l'indépendance : la position occupée par le devin. Mais cette différence n'est qu'un effet de structure, inhérente à la place assignée à ce dernier pendant la colonisation. Quant au dispositif sorcellaire, aux tenants et aux aboutissants de l'énonciation, aux « circonstances » de la rumeur et de l'accusation (Geschiere 2005 ; Bonhomme 2009), je dirais que nous touchons là la raison principale pour laquelle la sorcellerie restera une affaire interne pendant la colonisation. En insistant sur la dimension psychologique des affaires de sorcellerie, l'administration s'interroge sur le statut et la valeur des énoncés. En 1955, Hurault en est convaincu : le jurement est le pendant de l'accusation, et l'épreuve vaut mieux que la preuve.

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, CNRS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT R. P. A., 1943, *Au Cameroun français. Bandjoun,* Montréal, Les Éditions de l'Arbre.

BERNAULT F., 2009, « De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs », *Cahiers d'Études africaines,* XLIX (3), 195 : 747-774.

— 2013, « Witchcraft and the Colonial Life of the Fetish », in B. MEIER & A. S. STEINFORTH (eds.), *Spirits and Politics : Uncertainties of Power and Healing in African Societies,* Frankfurt, Campus Publischers : 53-74.

BEUVIER F., 2014, *Danser les funérailles. Associations et lieux de pouvoir au Cameroun,* Paris, Éditions de l'EHESS.

BONHOMME J., 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine,* Paris, Éditions du Seuil.

BOURDIN R. & BOUVENET G.-J. (DIR.), 1957, *Codes et lois du Cameroun,* t. 1-2-3, Yaoundé, Imprimerie Coulouma.

CERIANA MAYNERI A., 2014, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. Imaginaire de la dépossession en pays banda,* Paris, Karthala.

CUREAU L.-A., 1912, *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale,* Paris, Armand Colin.

DARESTE DE LA CHAVANNE P. (DIR.), 1932, *Traité de droit colonial,* t. 1-2, Paris, 41 rue de la Bienfaisance.

DELAROZIERE R., 1950, *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké,* Douala, IFAN (« Études Camerounaises »).

EGERTON F. C., 1939, *African Majesty. A Record of Refuge at the Court of the King of Bangangté in the French Cameroons,* New York, Charles Scribner's sons.

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

GESCHIERE P., 1998, « Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun. Approches anthropologiques et historiques », *Annales. Histoire, sciences sociales,* 6 : 1251-1279.

— 2005, *Sorcellerie et politique en Afrique,* Paris, Karthala.

GUILLOT É, 1932, *La justice en Afrique équatoriale française,* Thèse de doctorat, Paris, Faculté de Droit de Paris.

HURAULT J., 1962, *La structure sociale des Bamiléké,* Paris, Mouton & Co.

LABOURET H., 1935, « Les populations dites bamiléké », *Togo-Cameroun,* avril-juillet : 135-156.

LE ROY A., 1912a, « Congo français. Ses limites ; ses ressources ; ses populations ; son histoire ; ses divisions ecclésiastiques », *Annales de la propagation de la foi,* 84, 500 : 30-41.

— 1912b « Le Congo français », *Les Annales catholiques,* 2175 : 119-126.

MALAQUAIS D., 2002, *Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun,* Paris, Karthala.

MALCOLM L. W. G., 1922, « Notes on Sorcery in the Bagam Area », *Man,* 22 : 177-178.
— 1926, « The Social-Political Organisation of the *E-yâp* Tribe, Central Cameroon », *Anthropos,* 21 (1-2) : 233-243.
MANGIN G., 1960, « La justice pénale en Afrique et à Madagascar », *Science criminelle et droit pénal comparé,* 2 : 233-254.
MARY A., 2015, « Science de l'Homme ou "Science de Dieu" ? Révélations primitives et formes élémentaires du religieux », in C. LAURIERE (dir.), *1913. La recomposition de la science de l'Homme, Les Carnets de Bérose,* 7, Lahic-DPRPS, Direction générale des patrimoines : 196-222.
MASSON G., 1939-1940, « Médecins et sorciers en pays bamiléké », *L'Anthropologie,* 49 (2) : 313-332.
DE ROSNY É. (DIR.), 2006, *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005),* Paris, Karthala.
SALPETEUR M., 2009, *Du palais à l'autopsie. Les doublures animales dans une chefferie Bamiléké (Cameroun),* Thèse de doctorat, Paris, MNHN.
VAN GENNEP A., 1908, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique,* Paris, Société du Mercure de France.
VAN SLAGEREN J., 1972, *Les origines de l'église évangélique au Cameroun,* Leiden, E. J. Brill.