



HAL
open science

Enrichissements à Yaoundé, contribution à une analyse de la place et du rôle des économies occultes

Emmanuel Galland

► **To cite this version:**

Emmanuel Galland. Enrichissements à Yaoundé, contribution à une analyse de la place et du rôle des économies occultes. Anthropologie sociale et ethnologie. 2009. dumas-00450241

HAL Id: dumas-00450241

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00450241>

Submitted on 25 Feb 2010

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.



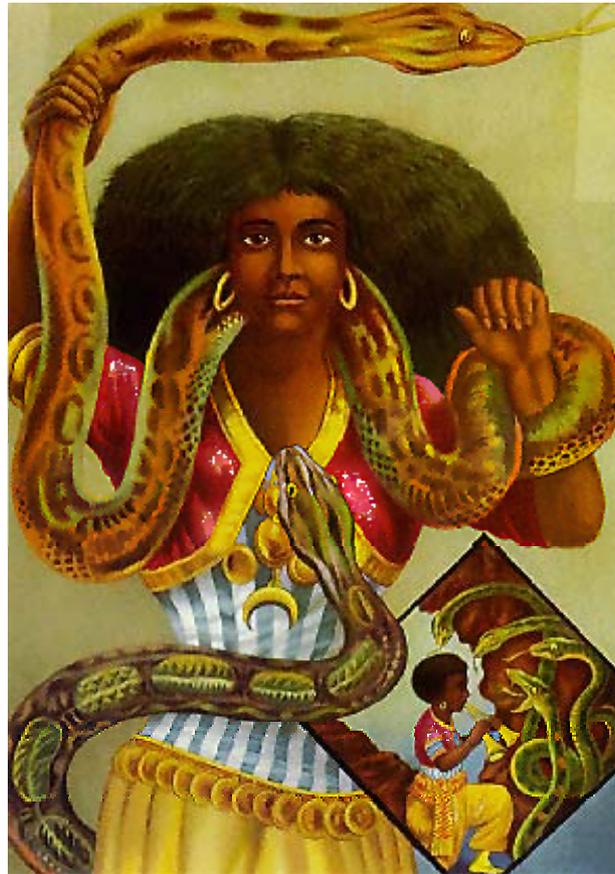
Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Université de Provence Aix-Marseille 1
Département d'anthropologie

MASTER RECHERCHE
« Anthropologie sociale et culturelle »

ETH T01 : Mémoire de recherche

**Enrichissements à Yaoundé, contribution à une
analyse de la place et du rôle des économies occultes**



Présenté par :
Emmanuel GALLAND

Sous la direction de :
Jacky BOUJU

Juin 2009

« Les opinions exprimées dans ce mémoire ne concernent que l'auteur et ne sauraient en aucun cas engager ni l'Université de Provence, ni le directeur de mémoire »

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance s'adresse en premier lieu à Jacky Bouju, mon Directeur de recherche qui a toujours manifesté un intérêt vif et sincère pour mon sujet et qui a su par là, m'encourager dans la poursuite de cette voie. Son aide me fut précieuse, et notamment pour surmonter les vicissitudes dans la préparation de mon séjour à Yaoundé.

Ma dette s'exprime aussi envers Laurent Vidal, Directeur de recherche à l'IRD et responsable de la section IRD Cameroun, qui par sa prévenance et sa sensibilité pour mon sujet a su me fournir ses conseils avisés tout au long de mon séjour. J'ai pu ressentir à multiples reprises combien ses connaissances du terrain local m'ont été bénéfiques pour mener ce travail et m'ouvrir des horizons.

Je me dois ici de mentionner par ailleurs ma gratitude envers la Fondation Paul Ango Ela (FPAE) et notamment son aimable directrice Kalliopi Ango Ela, qui ont su m'accueillir avec toutes les dispositions nécessaires à la bonne réussite de mon travail. Le séminaire interne du 15 décembre 2008, où l'on m'a donné la chance de présenter une communication sur le thème « Sorcellerie et enrichissement », a été pour moi une expérience et un apport inestimable.

Que se trouve remerciés ici d'une manière générale tous ceux qui au Cameroun et à Yaoundé en particulier m'ont permis de réaliser au mieux cette première expérience ethnographique. Et je voudrai insister sur tout ce qu'ont pu m'apprendre « les gars du Bunker », Jojo, Morgan, Opango et Bijou, qui par leur patience et leur affabilité ont su me donner les clés du « ré ». Que Mama Titi reçoive toute ma reconnaissance pour son accueil et ses prévenances sans limites. Et que mon « associé » Valentin trouve tout

particulièrement ici l'expression de tout ce que je lui dois. Sans oublier les moments passés avec Laure, Sophie, Céline, Vanessa et sa famille, Rihlat, Jonas, Doris, Bintou et tout le voisinage du quartier Elig-Efa.

Mes remerciements vont enfin simplement à mes amis Michele, Pierre, Chamil, et Emilie avec qui j'ai partagé les moments forts de ce travail, et plus particulièrement à Kahina pour ses relectures avisées.

SOMMAIRE

BIBLIOGRAPHIE	207
----------------------------	------------

« Si les spécialistes des sciences humaines ont fait preuve d'une grande énergie dans leurs efforts pour exprimer et traduire les idiomes, discours, formes sociales et autres pratiques entourant la sorcellerie et le mythe en Afrique, il me semble qu'il reste toujours un point d'achoppement, un point qui résiste à l'explication, lorsque je partage un moment dans le même monde que ceux qui vivent parmi les sorciers et les serpents merveilleux »

Adam Ashforth (2000 : 168)

INTRODUCTION

« Le riche est soupçonné de sorcellerie, à preuve ses richesses. Le pauvre l'est également, à preuve la jalousie qu'éveille en lui la richesse des autres ». Cet aphorisme d'un spécialiste du sujet (Warnier 1988 : 261) résume à lui seul beaucoup d'ambigüités et de questionnements qui surgissent dès que l'on s'intéresse à l'enrichissement et ses liens avec l'occulte dans une société contemporaine d'Afrique subsaharienne. En effet, un rapide regard prospectif semble indiquer que l'enrichissement personnel et l'accumulation de la richesse entretiennent des liens étroits, des affinités symboliques et des accointances sémantiques avec les phénomènes sorcellaires et les pouvoirs invisibles. Dans un travail de recherche bibliographique, mené l'an dernier, sur la sorcellerie en Afrique, on a pu noter que non seulement les formes de sorcellerie anciennes comme par exemple chez les Azandé n'étaient pas étrangères à certains phénomènes économiques, tels que la réussite d'une entreprise ou le

rendement d'un champ d'éleusine (Evans-Pritchard 1937), mais aussi que les recompositions contemporaines des phénomènes occultes épousaient les mutations profondes qui travaillent aujourd'hui le champ économique dans les sociétés africaines. Beaucoup de cas ont apporté la preuve, d'une part, que les transformations de l'agir économique à travers le développement notamment de l'esprit d'entreprise, renforçaient la pertinence des interprétations sorcières du monde, tandis que d'autre part, la capacité à acquérir, conserver ou faire circuler de la richesse semblait dépendre dans une certaine mesure d'une capacité à utiliser, contourner ou se protéger des ressources de l'occulte. C'est sur la base de ce constat qu'il semble pertinent de tenter une analyse rapprochant ces deux univers.

On se propose donc de fournir ici une analyse portant sur une approche des phénomènes économiques qui prennent en compte une dimension supplémentaire, souvent éludée dans la littérature de l'anthropologie économique classique, celle de la place et du rôle de l'occulte. Pour cela, on se donne comme *objet de recherche*, l'étude d'un phénomène économique particulier, à savoir *l'enrichissement et l'accumulation de la richesse*. Au cœur des phénomènes économiques, il y a en effet la notion de richesse qui pose l'attention sur les procès de son allocation, à savoir sa production, sa circulation et sa redistribution. Du fait même de sa conceptualisation en terme de flux circulant, il est permis intuitivement d'imaginer les adéquations signifiantes qu'un tel phénomène peut entretenir avec l'idiome sorcellaire et donc l'intérêt réel à les étudier concomitamment. Il faudrait toutefois se garder de céder ici à l'effet de mode du regain d'intérêt pour la sorcellerie dans la littérature actuelle, et parachuter une analyse par l'occulte des phénomènes économiques sans une prise en compte préalable et multidimensionnelle du phénomène dont on se propose d'approfondir la compréhension : l'enrichissement.

Avant toute chose, il convient donc d'opérer quelques clarifications sémantiques, et notamment de circonscire l'usage des mots et les distinctions entre accumulation et enrichissement. On ne s'enfermera pas ici dans des définitions trop normatives ou substantialistes qui voudraient dire ce que serait « vraiment » l'essence de l'enrichissement, ce qui reviendrait comme le plus souvent à plagier le sens commun ou à paraphraser certaines catégories émiques par un discours qui se voudrait savant. Il s'agit plutôt de faire confiance à l'enquête empirique de terrain, et se donner une définition plutôt de convention ayant pour seule ambition de fournir une acception stabilisée et descriptive de l'accumulation ou de l'enrichissement.

En ce sens, on peut dire au sens strict du terme que *l'accumulation* confond sous un même mot à la fois le processus et le résultat du fait d'entasser, d'amasser quelque chose. Pris sous le sens spécifique d'une notion socio-économique, étudier l'accumulation de la richesse nous mène à s'intéresser à l'ensemble des actions et des discours mis en œuvre par un individu, un groupe d'individus ou une institution pour chercher à attirer vers soi, amasser et conserver un ensemble varié de richesses. La dimension processuelle du phénomène voulant que l'accumulation puisse certes, s'évaluer ou se quantifier à un moment donné, mais ne jamais s'affirmer comme accomplie : il s'agit d'un phénomène dynamique en perpétuelle prolongation, remise en cause ou transformation. Reste le souci de définir ce que pourrait être la richesse. Là aussi ce n'est pas à l'ethnologue de trancher une question si ardue, mais il apparaît plus pertinent encore une fois, de se contenter ici de suivre le sensémique. Entendons par « richesse », ce qui fait dans une certaine mesure socialement et localement consensus pour définir l'individu riche et l'état de richesse. Nous suivons en ce sens le caractère profondément protéiforme que les camerounais donnent à la richesse car l'analyse gagnera à ne pas se focaliser sur la seule accumulation monétaire (c'est-à-dire à faire équivaloir accumulation et thésaurisation), mais à prendre en compte et à restituer *les accumulations* parallèles, multiples et convergentes, concernant autant le numéraire que les dépendants et les femmes, les savoirs et les titres, les terrains, les maisons ou les biens de luxe.

On évoquera donc plus simplement *l'accumulation* pour qualifier d'une manière générale l'ensemble de ces phénomènes multiples et congruents, tandis que la notion équivalente de *capitalisation* apportera des atouts et des nuances théoriques pour distinguer les produits de l'accumulation en autant de formes de capital, spécifiant ainsi la dimension de convertibilité des uns envers les autres. Enfin, on se contentera de laisser à l'enrichissement son sens trivial faisant référence le plus souvent à l'enrichissement personnel, c'est-à-dire à l'accumulation et à la capitalisation pour soi, sous toutes leurs formes.

Ainsi, on ne peut pas détacher une analyse de la place et du rôle de l'occulte dans les phénomènes d'enrichissement, d'une saisie empirique totale de divers cas directement observables qui informent de près ou de loin le phénomène polymorphe de l'enrichissement. Pour aller au-delà des conventionnelles clarifications sémantiques, il faut en outre avoir à l'esprit que l'enrichissement comme fait social constitue bien ici un ensemble complexe et connexe de pratiques sociales qui ont à voir avec l'accès aux moyens matériels de subsistance et de reproduction sociale du groupe, donc *in fine* à des enjeux de pouvoir et de prestige, qui

définissent en partie la morphologie des structures sociales, et par là vecteur de luttes et de conflits. Mais de plus, comme phénomène dynamique vecteur de mobilité sociale, l'enrichissement a aussi quelque chose à voir avec le changement social, où tout enrichissement correspond finalement à une remise en cause partielle des hiérarchies et des structures, impliquant divers phénomènes de renégociation de rôle, de statut, ou alors de conflits plus ou moins factionnels. Car enfin, pour aller à l'encontre d'une certaine idéologie relativement prégnante du *self made man*, l'enrichissement même s'il est redevable le plus souvent de l'exercice en propre de l'individualité, n'est pas un phénomène qu'il faut comprendre à l'aune d'un strict individualisme méthodologique ; en effet, malgré le rôle central d'un individu qui accumule en son nom propre, il apparaît heuristique pour l'analyse ethnographique de ne pas négliger qu'il implique aussi le plus souvent un groupe ou même des rapports de groupe, que ce soit la famille, les proches, les dépendants, les réseaux de clientèle, les pairs, les villageois, etc. Que ceux-ci bénéficient directement ou non des largesses de l'enrichi, l'accumulation de richesse par l'un d'eux entraîne, de fait, un ensemble de réactions, d'attitudes, d'attentes, de discours ou de désirs au sein de ses divers groupes d'appartenance, dont il ne peut être artificiellement extrait pour satisfaire aux exigences walrassiennes de l'explication économiste.

Comprendre l'enrichissement comme fait social, ce n'est donc pas se limiter à une observation étroite des pratiques d'accumulation strictement monétaires et atomisées en autant d'agents économiques rationnels monadologiques, le tout transcrit en termes economicistes (investissement, épargne, thésaurisation, etc.). Mais il s'agit d'ajouter à cela l'ensemble des inscriptions sociales des acteurs concernés, observer comment elles influent sur les procès d'accumulation et comment elles sont émettrices de discours producteurs de sens pour chacun sur les changements et les mutations que l'accumulation engendre. C'est seulement dans ce champ ouvert, multilinéaire et protéiforme que nous réussirons à spécifier de manière pertinente quelles places les acteurs donnent et réservent à l'occulte dans l'ensemble de ces processus (*compréhension* au sens wébérien, c'est-à-dire saisie du sens subjectif conféré par les hommes à leurs conduites), ainsi qu'à analyser le rôle des recours à l'occulte dans les pratiques et les actions qui font ces processus (mise à jour de pratiques objectivement observables). Il ne s'agit donc pas de recourir à une analyse de l'occulte, ou par l'occulte, pour céder à cet effet de mode déjà évoqué, et ajouter à la pléthore des travaux sur le renouveau contemporain de la sorcellerie, ni pour céder à l'émerveillement exotique devant

un aspect soi-disant sensationnel de cultures africaines en voie de *retraditionalisation* (Chabal & Dalloz 1999), mais simplement de prendre en compte une dimension supplémentaire pour restituer toute leur complexité aux faits d'enrichissement.

En d'autres termes, l'occulte n'est pas instauré en catalyseur univoque de l'analyse, mais il s'agira de décrypter par le biais de l'observation ethnographique, la complexité et la multi-dimensionalité des pratiques et des représentations de l'enrichissement pour réussir à spécifier de manière raisonnée et documentée la place et le rôle des phénomènes de l'occulte en tant que dimension d'intelligibilité supplémentaire.

C'est dans cette optique et sur cette thématique qu'on a pu mener une étude de terrain de cinq mois à Yaoundé, capitale politique du Cameroun. A la suite de la réflexion qu'on vient de proposer, on a voulu considérer l'accès à la richesse et à la matérialité comme un ensemble hétérogène *d'itinéraires d'accumulation* (Geschiere & Konings 1993) au sein desquels les forces occultes trouvent toute leur place. De là une double interrogation a constitué le fil conducteur de notre étude ethnographique.

Il s'agissait d'abord d'essayer d'observer comment les modes d'accumulation peuvent suivre des logiques non transparentes et s'accuser ainsi dans l'occulte c'est-à-dire relever un certain nombre d'interprétations, de représentations ou d'imageries qui englobent d'une manière large les procès d'accumulation. En d'autres termes, comment l'enrichissement de certains individus, et les mutations subséquentes des inégalités sociales, génèrent des formes de gouvernance économique non transparentes et vécues dans l'idiome de l'occulte ? Et quelles sont par ailleurs les procédures d'occultisation qui rendent probables voire nécessaires des interprétations en terme d'occulte ? C'est donc avant tout le choix d'une perspective émique qui cherche à recueillir les catégories de pensée des agents sociaux et les prismes aux travers desquels est pensée l'accumulation de la richesse.

D'autre part, on a essayé d'observer comment le complexe mystico-occulte peut être utilisé comme ressource dans des stratégies d'accumulation. Cela amène à renverser d'un côté la perspective émique sans la trahir, selon laquelle l'accumulation est tirée de la déprédation sorcière, et de l'autre, une certaine perspective d'herméneutique culturaliste faisant de la sorcellerie un horizon indépassable pour l'acteur-individu engagé dans des processus économiques. De ce point de vue, ce qui prime, c'est la structure des rapports de force et leur dynamique, qui conduit à la convocation des pouvoirs sorciers, et non le contraire. La sorcellerie ne préexiste pas aux rapports de force et n'en est pas séparable, ce qui nous a

menés à l'observation des pratiques d'instrumentalisation, de protection ou de contournement des pouvoirs invisibles. Dire que la sorcellerie est un idiome interprétatif de la richesse à Yaoundé n'est satisfaisant que si l'on complète cela par une analyse du « faire avec » qui conditionne en partie les modalités de l'agir économique.

Ce double questionnement nous rapproche *in fine* du concept analytique *d'économie occulte* proposé dans l'optique globalisante d'une anthropologie de la modernité, par J. et J. Comaroff (2000). Pour eux, ce concept prend deux dimensions : un aspect matériel qui consiste à rendre compte de l'accumulation de la richesse par une utilisation de techniques défiant toutes explications en termes de raison pratique et un aspect éthique fondé sur un discours moral et les réactions déclenchées par la production de richesse (réelle ou imaginaire) par de tels moyens magiques. Cela nous fournit bien deux pistes de réflexion qui recourent en grande partie nos deux axes problématiques. L'aspect éthique amène précisément à se questionner sur l'ensemble des imaginaires de l'enrichissement, alors que l'aspect matériel des économies occultes nous mène vers les stratégies individuelles qui prennent en compte tout ce qui peut se faire en dehors de tout effort de production réelle.

Ainsi, après avoir présenté en prologue les modalités concrètes de notre étude de terrain, ainsi que ses limites et ses doutes, nous reviendrons dans une première partie sur une mise en contexte plurielle de notre étude : *contextes historique, politique, social et économique* de l'espace d'observation d'abord, avant d'en venir à un *contexte plus disciplinaire*, celui des travaux et de la littérature anthropologique qui concerne notre objet de recherche, et de finir par l'élaboration documentée et circonstanciée du *contexte théorique* qui a servi de grille autant pour la phase d'observation ethnographique que pour la restitution de ses données. Suivant notre volonté d'étudier *en soi* l'enrichissement et l'accumulation de richesse pour mieux comprendre la place réservée à l'occulte, nous consacrerons donc une seconde partie à présenter plusieurs études de cas que nous avons pu mener sur le terrain, et qui chacune à leur manière, explorent des facettes du phénomène polymorphe de l'enrichissement. C'est donc seulement dans une dernière partie que nous nous intéressons à spécifier de manière plus concrète la place et le rôle de l'occulte dans les procès d'enrichissement, en se penchant d'abord sur les représentations croisées de la richesse et de l'occulte, puis sur l'acteur de l'enrichissement, face ou avec les phénomènes occultes, avant de finir par une analyse des procédures d'occultisation en lien avec la richesse.

PROLOGUE

Avant d'entrer dans le vif du sujet, comme l'intitulé de ce chapitre l'indique, il convient de présenter les événements antérieurs à ce mémoire pour en restituer la genèse et l'origine des données que l'on y trouvera.

Ainsi, dans le cadre de la première année de Master, j'ai pu réaliser un mémoire bibliographique sur le thème *La sorcellerie en Afrique, vers une étude des sorcelleries de la richesse*. Il s'agissait uniquement d'une exploration de la littérature anthropologique qui informe le sujet : travaux classiques mais surtout littérature sur ce qu'on a appelé le « renouveau » de la sorcellerie aujourd'hui, qui observe que, loin de disparaître avec les changements contemporains la sorcellerie est de plus en plus présente au cœur de la vie quotidienne et des lieux même de la modernité, mais surtout pour ce qui nous intéresse dans les conceptions de la production, de la circulation et de la distribution de la richesse. C'est donc sur cette base que j'ai pu réaliser une enquête entre août 2008 et début janvier 2009 au Cameroun, plus précisément à Yaoundé. Il s'agissait toutefois pour moi d'une première expérience de voyage en Afrique subsaharienne et par conséquent d'un terrain exploratoire.

Au départ, mon idée était de me donner comme objet uniquement les sorcelleries de la richesse et donc, le sujet que je voulais étudier se prêtait bien à une étude ethnographique dans les contextes de l'Afrique centrale. Le choix du Cameroun plutôt qu'un autre pays comme le Gabon où le Congo découle cependant plus des hasards des contacts académiques et institutionnels que j'ai pu obtenir avant de partir. En ce qui concerne la localisation précise et la réalisation de mon étude dans la ville même de Yaoundé, il s'agissait pour moi de s'inscrire dans la lignée relativement récente de l'anthropologie urbaine africaniste, qui se donne comme terrain, les lieux du changement social qui travaille en profondeur les sociétés africaines contemporaines, ce lieu d'expression privilégié étant la ville, et notamment les grandes métropoles à la démographie galopante. C'est-à-dire se détacher aussi par là d'une certaine ethnologie africaniste qui n'a voulu pendant longtemps observer que des sociétés « traditionnelles » en milieu rural, se masquant à elle-même la *situation coloniale* (Balandier 1955) d'abord, puis les changements contemporains de la situation postcoloniale.

Traçons à présent un éventail rapide à propos de ce que j'ai pu faire concrètement sur le terrain, pour tenir d'emblée le lecteur informé de la teneur des données ethnographiques qu'il pourra trouver exposées dans la suite de ce travail. Ayant donc adopté une posture qui se voulait d'abord résolument émique, je me suis dans un premier temps consacré à faire un recueil de représentations dans les milieux populaires concernant la richesse, les riches, les

rapports à l'argent et les moyens de s'enrichir. Pour cela, je me suis lié et ai entretenu des relations sur le long terme durant tout mon séjour avec un groupe de jeunes, entre 20 et 30 ans, sans emploi stable, qui vivent de la « débrouille », sous le toit de la même chambre dans un « sous-quartier » de Yaoundé. Auprès d'eux, j'ai pu bénéficier de nombreuses entrées dans les réseaux de « jeunes » du quartier, dans les milieux populaires où j'ai pu multiplier les conversations informelles à propos de mon objet d'étude. Au passage, inutile à cet effet de me présenter comme chercheur en anthropologie qui s'intéresse à la sorcellerie et de me montrer comme occupé à « faire mon travail » lorsque je discute avec eux ; plutôt se présenter comme l'ami de tel, venu « passer le temps » à discuter ou à « rythmer la vie », pour reprendre des expressions locales. Cette approche m'a permis de recueillir des représentations assorties d'observations de longue durée pour recouper les écarts habituels entre les discours et les pratiques, ainsi que de laisser le temps que surviennent des *événements* que l'on a pas prévu d'observer, mais qui sont liés au partage de l'action avec ceux que l'on dénomme froidement « ses informateurs » (noter les réactions d'une bande de jeunes défavorisés devant le passage détonnant et tapageur d'un convoi de fond, ou lors de la traversée d'un quartier flamboyant de nouveaux riches, par exemple). Tout cela, exprimé à travers l'usage de l'argot, un langage avec lequel je me suis familiarisé et dont la maîtrise (constitution d'un lexique) m'a permis d'approcher plus justement les modes particuliers d'expression de la pensée, mais aussi m'a facilité l'intégration et la création de relations de confiance. J'ai pu aussi compléter auprès d'eux mes observations en faisant des études de « réception » de productions télévisuelles et cinématographiques sur les thèmes de l'enrichissement occulte. C'est-à-dire que je ne me suis pas contenté de faire une revue de presse et une collection de films « de sorcellerie », mais je les ai lus et visionnés en groupe, pour prendre des notes tout autant sur le support que sur les commentaires, les réactions et les discussions spontanées qu'ils suscitent et qui s'avèrent fortement heuristiques.

De plus, j'ai aussi pu nouer et suivre une relation de forte confiance avec un jeune qui travaillait au service d'une personnalité importante sur la scène camerounaise, et même africaine. Ce qui m'a permis de côtoyer à long terme les méandres des relations entre « grands » et « petits », à la fois relation de pouvoir de supérieurs à subordonnés, mais relation faite d'ambiguïtés et d'ambivalences, d'accusations à peine camouflées et de contradictions. Cet informateur privilégié se « débrouillait » aussi « à côté » pour gagner quelques petits compléments de revenu en tenant une call-box, petit stand temporaire de

téléphonie mobile tenu sur le trottoir. C'est ainsi que j'ai pu suivre aussi sur le long terme l'évolution, les imaginaires et les difficultés qui accompagnent par le bas une tentative (vaine ?) d'accumulation.

Enfin, j'ai pu compléter cela par quelques entretiens semi-directifs auprès de personnes ciblées : quelques chefs d'entreprises, un opérateur dans un projet de développement, ou encore des jeunes qui revendiquent explicitement leur volonté de s'enrichir. Cet exercice m'a permis ainsi de diversifier les milieux sociaux de recueil de représentations et croiser les points de vue sur la question de l'enrichissement.

Par ailleurs, des questions de réflexivité méthodologique me sont apparues, notamment sur le plan de l'implication du chercheur dans ses observations, sur l'influence de son propre statut sur ses interlocuteurs dans toutes situations d'interaction et de communication. Bref, il s'agit de parvenir à conscientiser la propre image que l'on renvoie de soi et les attentes que l'on suscite, en tant qu'ami de son informateur d'abord, mais aussi en tant que blanc, que français, qu'étudiant, qu'homme, etc. ; c'est-à-dire de manière générale d'objectiver ses inscriptions statutaires et personnelles au sein de la dialectique savoir-pouvoir. De là, l'extériorité du chercheur avec son objet m'apparaît à l'expérience comme un leurre, puisque c'est justement la construction de relation et de situation de communication qui génère des faits heuristiques : c'est la présence du chercheur qui engendre des sollicitations diverses auprès de lui et informe pour beaucoup sur ce que J. Tonda (2000) appelle « l'image du Blanc ». Et les interactions multiples que j'ai pu avoir, où je me présentais comme intéressé par ce qui avait trait à « la richesse », m'ont maintes fois rappelées à l'instar de J.-P. Olivier de Sardan (1996) que la construction des rapports sociaux et des sociabilités courantes dans la société camerounaise était inextricablement liée aux rapports monétaires, aux échanges d'argent et fortement consommatrice de numéraire.

Cependant, le principal écueil afférait à la nature de mon objet, ou plutôt à la difficulté à le définir et surtout à le circonscrire, tant dans l'idée que dans la pratique. Mon objet s'est donc modifié en cours d'enquête : parti sur les sorcelleries de la richesse (c'est-à-dire les formes de sorcellerie bien identifiées, issues de corpus de représentations plus anciens et relativement stabilisés, que l'on soupçonne de servir à l'enrichissement personnel du sorcier), j'ai étendu mes centres d'intérêts à chercher à spécifier toutes les formes d'enrichissement et les modalités d'accumulation dans toute la variété des trajectoires qui se sont offertes à moi sur le terrain. Au final, les sorcelleries de la richesse me sont apparues comme une forme parmi

d'autres d'énonciation et de production de l'accès à la richesse, une forme parmi d'autres d'économies occultes. C'est là que le terme d'*occulte* m'est apparu aussi beaucoup plus pertinent pour sortir de l'horizon enfermant de la *sorcellerie* et qualifier sous un même label un ensemble hétérogène de pratiques et de discours qui sinon restaient assignés dans une certaine incommensurabilité. C'est donc le cours de mon enquête qui m'a amené à reconstruire mon objet de recherche, et cela apparaît, sans doutes redevables en partie à l'éclatement de l'observation et la profusion des représentations, liés au milieu urbain.

En effet, la ville offre un terrain éclaté, et mon objet de recherche fut difficile à localiser, c'est-à-dire à pouvoir déterminer un lieu où il se manifeste. D'autant plus qu'il est difficile de discerner ce qui est pertinent d'observer : j'ai pu recueillir beaucoup de discours, de représentations, des discussions, mais il est plus ardu d'observer des actes, des objets, la matérialité directement saisissable des économies occultes. Ceci pose un problème plus vaste qui est celui de la réalité de la sorcellerie et du rapport que le chercheur doit définir avec elle. Prévenu par J. Favret-Saada qui affirme que « quand la parole c'est la guerre totale, il faut bien se résoudre à pratiquer une autre ethnographie » (1977 : 30), je savais d'emblée que l'usage du mot « sorcellerie » était problématique. Soit l'employer pour informer de la teneur de mes recherches au risque de jeter la suspicion sur soi (comme on me l'a fait remarquer à plusieurs reprises, on ne peut pas dire qu'on « étudie la sorcellerie » tout en démentant que l'on « est » soi-même dans la sorcellerie, ce monde où tout surcroît de connaissance est identifié à un surcroît de pouvoir). Dans le contexte sorcellaire, la parole, ce média inévitable de l'enquête ethnographique, n'est pas neutre et encore moins transparente : « comme à n'importe quel locuteur, c'est à un sujet supposé pouvoir (un sorcier, un désenvoûteur) ou ne pas pouvoir (une victime, un ensorcelé) qu'on s'adresse lorsqu'on parle à l'ethnographe » (ibid. : 29). Soit utiliser des moyens détournés pour aborder la question : « je travaille sur les conceptions et les formes de l'enrichissement » au risque de dévier ou de focaliser l'attention de mes interlocuteurs sur les rhétoriques envahissantes et les discours convenus contre la corruption ou sur la pauvreté et le développement.

Dans tout les cas, savoir si la sorcellerie existe ou pas n'est pas la question qui m'a intéressée ici, même si dans les milieux universitaires camerounais, on m'a fait savoir que l'on reproche souvent aux chercheurs européens de la réduire à des discours, alors qu'elle se compose aussi d'actes et de pratiques effectives producteurs de conséquences et acteurs du changement social. Une des manières méthodologiques de déminer ce champ conflictuel aporétique

consiste à contourner la question de la réalité de la sorcellerie ou des pouvoirs mystiques pour analyser le contenu relationnel de ce type d'énoncé : c'est-à-dire se poser la question des rapports différenciés que les individus entretiennent avec (croyance, incrédulité, indifférence ou même ignorance), tout autant que la question des usages sociaux de ce type de récits, le « faire avec », ainsi que ce que B. Latour nomme le « faire faire » (1996), c'est-à-dire la question des interactions entre les hommes et les puissances invisibles. En cela on se rapproche des choix méthodologiques fait par A. Ashforth qui nous dit : « mon but n'est pas de chercher à expliquer les causes de phénomènes comme la croyance en Inkosi ya Manzi ou la « sorcellerie » afin de démontrer qu'ils sont « rationnels », quoique erronés; ni à réinterpréter ces affaires de telle façon que les idiomes de la vie à Soweto puissent être traduits dans les locutions raisonnables que l'on entend dans les salles de cours des universités. (...) Je cherche plutôt à comprendre des choses telles que la relation de mes amis avec Inkosi ya Manzi, sans vouloir le moins du monde les discréditer; ou, en d'autres mots, à comprendre ce qui ne peut pas être expliqué dans de telles affaires – ce qui reste une fois que l'on a expliqué tout ce que l'on pouvait expliquer » (2000 : 168).

Je m'y suis donc essayé, avec cependant toute l'inexpérience et la jeunesse ethnographique qui me caractérise, et d'aucuns pourront juger des lacunes et des manquements de mon travail. Il va sans dire que je me devrai au cours de la restitution de mes données, d'en préciser les limites et les manques, afin d'ouvrir des pistes pour d'éventuelles recherches complémentaires.

PARTIE I : ETUDIER LA PLACE ET LE RÔLE DE L'OCCULTE PAR RAPPORT A L'ENRICHISSEMENT A YAOUNDE, MISE EN PERSPECTIVES

I.1. Quelques éléments pour un cadre historique

Il s'agira au cours de cette section de brosser à grands traits un tableau donnant une image relativement générale des processus historiques qui ont façonné et contribué à faire de notre terrain, ce qu'il est aujourd'hui. On ne saurait toutefois faire œuvre d'historien ; nous n'en avons ni la prétention, ni même les capacités ou la formation. Mais il faut tout de même accorder ses bénéfices à la perspective dynamique et historisante. Ici, il s'agit donc de faire un panel d'évolutions historiques générales, de type macro, c'est-à-dire qui se situent sur un temps et un lieu qui échappent en partie à la spatio-temporalité propre à l'enquête de type ethnographique. Ce que nous présenterons ne seront pas des résultats, des données à proprement parler issues de notre étude de terrain, mais plutôt des généralités sur les situations politique, économique ou sociale du Cameroun et plus particulièrement de la ville de Yaoundé, permettant ainsi d'éclairer et de mettre d'emblée *en situation* le lecteur et le cours de notre réflexion. Soit dit en passant, on touche ici du doigt des problématiques afférentes à la question des rapports entre les différents types de temporalités historiques, telles que conceptualisées par F. Braudel (1958 & 1966) et notamment entre temps courts (le temps ethnographique) et temps moyens voir longs. Du contexte historique global que nous allons tracer, on ne retrouve sur le terrain que des bribes, des manifestations particulières, différenciées selon les lieux et les groupes sociaux, éclatées, importantes ou sporadiques, en continuité ou en rupture. Dans tout les cas, une connaissance du cadre spatio-temporel s'avère impérative pour circonstancier et contextualiser les généralisations opérées sur l'ensemble des cas particuliers qui constituent le menu fretin d'une enquête qualitative de type ethnographique.

I.1.1. Quelques indications géographiques

Situé dans le Golfe de Guinée à la charnière de l'Afrique occidentale et de l'Afrique centrale, sur une superficie totale de 475 442 kilomètres carrés, partageant ses frontières politiques avec le Nigéria, le Tchad, la République Centrafricaine, le Congo, le Gabon et la Guinée Equatoriale, le Cameroun est communément présenté dans de nombreuses brochures comme une « Afrique en miniature » (*Africa in one Country*). Son nom vient des Portugais qui appelèrent *rio camaroes* (« rivière aux crevettes ») l'embouchure du Wouri l'emplacement actuel de la ville de Douala. Sans tomber dans le réductionnisme et l'enchantement des slogans touristiques, on peut dire que son territoire offre une gamme

variée de paysages, une grande diversité sociale accompagnée d'une large palette d'activités économiques, définissant ainsi trois grands ensembles qui sous-tendent les dynamiques sociopolitiques. Le Nord, de type soudano-sahélien, partagé entre sociétés d'agriculteurs et de pasteurs, et où, même si les lignes bougent, l'islam semble majoritaire. Le Sud forestier, où la christianisation a fait plus d'émules (Bureau 1996), bénéficie d'une écologie favorable à l'agriculture tant vivrière que de rente. Et l'Ouest, aux montagnes marquées par le volcanisme, se partage entre une partie anglophone, les Grassfields proches du Nigeria, et une partie francophone. Du fait de son étirement en latitude, le Cameroun présente une configuration climatique zonale caractérisée par une forte diversité des régimes pluviométriques entre l'extrême nord et le sud, renforçant ainsi la diversité des types de productions agricoles possibles.

Sur le plan démographique, la population camerounaise a plus que triplé depuis l'indépendance du pays, passant de 4 300 000 habitants en 1960 à près de 17 000 000 en 2006. Avec un taux de croissance de 2,3% par an et une fécondité de 5 enfants par femme, au début du XXI^e siècle, le rythme de croissance amorce aujourd'hui un certain ralentissement¹. Inégalement répartie sur le territoire, la population se concentre majoritairement dans trois espaces : les massifs montagneux de l'extrême nord, les hautes terres de l'ouest et les deux grandes villes de Yaoundé et Douala, devenues millionnaires depuis la fin du XX^e siècle. La configuration urbaine prend un aspect bicéphale, fortement dominée par ces deux grandes mégapoles. La première, ancienne capitale est restée, du fait de sa fonction portuaire et des activités industrielles qui s'y sont greffées, la capitale économique, tandis que la deuxième a pu bénéficier de sa qualité de capitale politique en hébergeant l'ensemble des services centralisés de l'administration étatique (présidence, ministères, chambre parlementaire), donnant ainsi une certaine suprématie au secteur tertiaire et aux activités de service. Outre ces deux métropoles, il ne faut pas omettre tout un réseau de villes moyennes, Maroua, Garoua et Ngaoundéré au nord, Bafoussam, Nkongsamba et Bamenda, à l'ouest, Bertoua à l'est, Sangmélina, Ebolowa et Kribi au sud, le tout complété par un semis de petites villes qui quadrillent le territoire. De plus, l'urbanisation est en constante avancée : désormais, environ 50 % des Camerounais résidents sont des citadins alors que, à l'arrivée des Européens, seuls quelques centres comme Foumban dans l'Ouest, par exemple, la capitale de l'ancien royaume Bamoum et siège d'un sultanat, présentaient les caractéristiques propres au milieu urbain.

¹ Sources : article « Cameroun » in *Encyclopédia Universalis*

I.1.2. Contextes et histoire politique au Cameroun

Pour ne pas céder au défaut ethnocentrique d'une histoire de l'Afrique eurocentrée, soi-disant entrée dans l'histoire seulement par ses premiers contacts avec les nations européennes, il convient de rappeler les dynamiques de long terme, internes aux sociétés qui occupaient l'espace actuel du Cameroun, même si celui-ci n'a pris sa réelle existence juridique telle qu'on la connaît actuellement qu'à partir de 1896. L'histoire ancienne du Nord-Cameroun se rattache ainsi à l'histoire des grands empires de l'Afrique soudano-sahélienne. Fondé au XV^e siècle par exemple, le royaume du Mandara est envahi au XVI^e siècle par les musulmans du Bornou, consacrant ainsi un long processus d'islamisation. Et le Mandara ne se libère de cette suzeraineté du Bornou que pendant le XVIII^e siècle, et résiste au XIX^e siècle, à l'invasion des Foulbé. En effet, depuis le XVII^e siècle, ces Peuls venant de l'ouest se sont infiltrés, en pays haoussa, au Bornou et jusqu'aux pâturages du Nord-Cameroun. Ils se font accepter pacifiquement dans un premier temps, puis se soulèvent et s'emparent des pays qui les avaient accueillis ; ils y fondent des féodalités hiérarchisées composées d'hommes libres exploitant des non libres c'est-à-dire les autochtones. L'arrivée des Peuls, appelés ici Foulbé, s'est donc traduite par l'islamisation et la mise en place des pouvoirs politiques de leurs chefs, les *lamido*, détenteurs d'une autorité avec laquelle tout les pouvoirs centraux ont composé. Au XIX^e, les conquêtes peuls continuent, mettent à terre le Mandara, et se détachent de l'influence du Califat de Sokoto (Njeuma, Mbembé & Nguematcha 1989 : chapitre I). Alors que parallèlement, à partir du XVII^e siècle, les grandes migrations Fang, peuple qui semble apparenté aux Azandé, parviennent dans le Sud-Cameroun et s'y installent, tandis que leurs avant-gardes arrivent, au XIX^e siècle, jusque sur les rives de l'Ogooué, au Gabon (Iliffe 1997 : 118-120). Enfin, pendant que les Européens prennent pied sur la côte, dans les montagnes du Sud-ouest se développent les confédérations de chefferies bamiléké d'une structure très originale, avec roi, reine mère, nombreux dignitaires et tout un réseau de sociétés dites secrètes, régnant sur une population très hiérarchisée, d'où se détache par la suite le royaume du Bamoun et sa capitale Foumban.

En ce qui concerne la colonisation européenne, on a vu que les Portugais, dès le XV^e siècle, sont les premiers européens à établir des contacts avec les populations autochtones de l'actuel territoire camerounais, et mettent en place les premiers postes de traite esclavagiste, qui supplantés au XVII^e siècle par ceux des Hollandais, ne sont supprimés qu'au XIX^e siècle

par le combat anti-esclavagistes de l'Empire britannique. En 1868, c'est un Allemand qui fonde une maison de commerce à Douala avant que l'explorateur Nachtigal signe avec les chefs indigènes douala le traité du 12 juillet 1884, qui mettait le pays sous la protection de l'Allemagne. Ceci est entériné la même année, suite au grand partage de l'Afrique entre les nations européennes réunies à la Conférence de Berlin. Entre 1884 et 1914, les Allemands pénètrent progressivement dans l'*hinterland* à partir de la côte où ils passent dans un premier temps des traités avec les grandes familles douala, fondent Yaoundé en 1887 alors que la pacification intérieure est encore fragile en 1914 (Njeuma, Mbembé & Nguematcha 1989 : chapitre IV). Dans le Sud, l'administration est du type direct, tout en renforçant le pouvoir ewondo de Charles Atangana (ibid. : pp. 150-153), alors qu'elle est de type indirecte dans le Nord et laisse les puissantes chefferies peuls (Lamibé) en place, voir renforce leurs prérogatives (ibid. : chapitre I). Sur la côte les bonnes relations avec les élites locales s'enveniment, et ce conflit « germano-douala » (Bouopda 2006) débouchera sur l'exécution par les autorités coloniales de Rudolph Duala Manga Bell, devenu chef contestataire et premier d'une lignée canonisée comme martyrs dans les contextes postérieurs de l'indépendance.

En 1914, la Grande Guerre atteint les colonies, et si une expédition franco-anglaise chasse les Allemands de Douala dès 1914, les combats dans le Nord, durent jusqu'en 1916. De 1919 à 1945, la plus grande partie du Cameroun est partagée par un mandat international de la Société des Nations sous l'autorité de la France et de la Grande-Bretagne. La première obtient la majeure partie du territoire où elle y pratique une politique d'administration directe, tout en l'adaptant en partie aux conditions locales, surtout dans le Nord où les Lamibé conservent toujours une partie de leurs pouvoirs (Njeuma, Mbembé & Nguematcha 1989 : chapitre VI). On lance des grandes campagnes d'équipement, en même temps que l'administration coloniale appui l'essor missionnaire catholique dans le sud du pays. La partie plus restreinte, devenue anglophone est rattachée à l'administration territoriale anglaise du Nigéria voisin.

La seconde Guerre mondiale bouleverse l'équilibre politique et administratif du Cameroun, puisque c'est à partir de cette colonie que le Général Leclerc entreprend la reconquête sur les Allemands qui le mènera jusqu'à Strasbourg. Suite au loyalisme des peuples sous administration coloniale, restés fidèles à la France et ayant apportés leur contribution à l'effort de guerre, le Général De Gaulle promet de profondes réformes de la politique et de l'administration coloniale à la Conférence de Brazzaville de janvier 1944. L'évolution

politique du Cameroun sous tutelle française est marquée par la confrontation entre les autorités coloniales et un mouvement nationaliste révolutionnaire. En effet, après 1946, la réalité de la vie politique, c'est l'étroit contrôle et la centralisation du pouvoir de décision dans la métropole, notamment à travers des artifices juridiques limitant la participation des populations locales. Le champ politique comporte d'un côté, des organisations ethniques et régionales tels que le *Ngondo* en pays Douala, la *Um Nkoda Nton* des Bassa ou le *Kumsze* des Bamiléké qui subissent l'influence des chefferies traditionnelles sous contrôle colonial. De l'autre côté, on a des partis politiques généralement représentés par des élites citadines, ayant des relations avec des représentants de l'administration coloniale, des formations politiques (SFIO, MRP) ou des syndicats français (CGT). En 1948 est créé l'Union des Populations du Cameroun (UPC), qui suite à l'agitation syndicale d'une revendication autonomiste, est dissoute en 1955 ; elle est contrainte, à la suite de son fondateur et leader Ruben Um Nyobe, d'entrer dans la clandestinité. S'ensuit une répression très forte de ce « maquis », très bien documentée et retracée par l'ouvrage magistral d'A. Mbembé (1996), qui conduira à l'élimination de plusieurs milliers de personnes, dont son leader Um Nyobe en 1958, laissant des marques profondes dans certaines régions comme le centre Bassa et l'ouest Bamiléké². Parallèlement se poursuit un processus d'émancipation politique, de type réformiste ; la loi-cadre Defferre donne en 1957 un statut d'autonomie interne. De là plusieurs tendances s'affrontent, autour de la forme à donner à la tutelle française ainsi que sur le temps d'accès à terme à l'indépendance politique. Les choses s'accélèrent par la politique coloniale menée par De Gaulle, et c'est la faction plus conservatrice menée par Ahmadou Ahidjo qui l'emporte et celui-ci avec l'appui des autorités coloniales, devient le premier Président du Cameroun indépendant en mai 1960, alors même que la guerre civile avec l'UPC fait rage. S'ensuit un long processus politique sous la présidence Ahidjo qui mène à la réunification des deux Cameroun (anglophone et francophone) le 20 mai 1972 qui institue la République Unie du Cameroun³. On peut globalement dire que cette présidence est marquée par deux traits forts : réélu à plusieurs reprises en 1965, 1970 et 1975, Ahidjo consacre petit à petit à la fois la fin du parlementarisme et la fin du pluralisme politique (Bouopda 2006). Créant en 1966 un parti

² Comme par exemple les recompositions sociales liées à la quasi destruction de la chefferie, dans ce qu'on a appelé la « révolte des cadets », sur cela, voir les travaux de J.P Warnier sur les Bamiléké (Miaffo & Warnier 1993 ; Warnier 1993).

³ Ce processus passe d'abord par un référendum sous l'égide des Nation-Unis en 1961 qui consacre le rattachement de la province du sud-ouest à une République fédérale camerounaise. Puis en 1972 le rattachement de la province du Nord-ouest.

unique, l'Union nationale camerounaise (UNC), dont il prend la présidence, sous prétexte de construire l'unité nationale, l'amène à l'élimination (politique et parfois physique) de l'opposition. Il procède alors au renouvellement des élites dirigeantes de la période de la décolonisation et de l'indépendance, mais surtout il se crée une clientèle d'autant plus loyale qu'elle lui est entièrement dépendante⁴. Une fois ses adversaires politiques éliminés Ahidjo crée un poste de Premier ministre et y nomme Paul Biya, le 30 juin 1975, confirmé lors de la réélection d'Ahidjo en 1980, et du fait des nouvelles dispositions constitutionnelles, Biya devient son possible successeur.

Quand le chef de l'Etat démissionne en novembre 1982, Biya accède donc à la magistrature suprême. Il symbolise le bureaucrate professionnel du régime Ahidjo, dont l'exceptionnelle carrière doit beaucoup à l'effacement et à la fidélité à l'ancien président, et renouvelle la tradition d'échange politique entre le Nord (fief d'Ahidjo) et le Sud (sa propre région d'origine). Ahidjo, quant à lui tente de le maîtriser en restant président de l'UNC, mais rapidement, derrière la lutte d'influence entre les deux hommes se joue l'émancipation de l'héritier politique qui cherche à s'affranchir de son tuteur. La crise de succession s'envenime, débute par un renouvellement du personnel politique, puis l'accession de Biya à la tête du parti unique en 1983 ; et celui-ci emporte la légitimité populaire en remportant les élections de 1984. S'ensuit une tentative de putsch par des éléments de la garde présidentielle restés fidèles à l'ancien président. L'élite civile et militaire originaire du Nord, soupçonnée de loyauté envers Ahidjo, est alors décimée puis reconfigurée, en même temps que de nouvelles élites bureaucratiques et politiques, originaires pour l'essentiel des provinces du Centre et du Sud. La cooptation ethno-régionale devient la nouvelle voie légitime d'accès aux postes de pouvoir, et de reproduction au sein des factions dirigeantes, en même temps que Biya refonde le parti unique qu'il transforme en Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC). Ainsi, la maîtrise du pouvoir présidentiel, le monopole de la coercition physique et matérielle légitime, tout comme les relations clientélistes ont été décisifs dans la difficile affirmation politique de Biya, et dans l'anéantissement de tout espoir de libéralisation du régime. Même la réhabilitation à titre posthume, d'Ahidjo - mort en exil en 1989 - et de ses adversaires politiques des années 1950-1970 (Um Nyobe notamment) ne signifie pas une

⁴ Toute cette période de construction et de renforcement de l'Etat postcolonial au Cameroun se trouve analysée de manière relativement complète et avec une certaine rigueur par J.-F. Bayart (1979), même si celui-ci se trouve dans un espace de débat (voir Médard & al. 1981 ainsi que la réponse de Bayart en partie à Médard (Bayart 1981)

véritable réintégration, mais plutôt une tentative de mobilisation des mythes de réconciliation nationale par le pouvoir, dans un contexte social et politique incertain lié à la transition démocratique.

Au début des années 1990, le Cameroun amorce comme beaucoup d'autres pays africains une tentative de transition démocratique, en partie imposée par les bailleurs de fond internationaux, qui consiste en un élargissement du jeu politique à de nouveaux acteurs, avec le retour au multipartisme, et une tentative de transformation du fonctionnement des institutions. La contestation du pouvoir présidentiel s'exprime également, à partir de 1991, avec la montée en puissance d'acteurs organisés : étudiants, enseignants, chauffeurs de taxi et commerçants, auxquels se joignent les nouveaux partis politiques et plusieurs associations. La contestation s'organise en mai 1991 avec l'opération « villes mortes » et des campagnes de désobéissance civile. L'instauration subséquent de l'état d'urgence ne fait qu'aggraver les choses, avant que le président lui-même ne reprenne la main et instaure le multipartisme et la libéralisation des médias, ainsi que des organismes de contrôle du fonctionnement des institutions (lutte anti-corruption, libertés publiques, droits de l'Homme). Cependant, aujourd'hui encore, les résultats de cette libéralisation politique sont mitigés, puisque que le multipartisme n'est souvent qu'illusoire (le RDPC restant majoritaire aux élections et quelques grands partis cartellisés se partagent dans une lutte factionnelle les autres sièges au Parlement), la libéralisation de la presse semble poser quelques problèmes (absence d'une réelle liberté d'expression, difficulté matérielle) alors même que le renouvellement des élites semble bloqué par la cooptation ethno-régionale et que l'instrumentalisation du tribalisme, la continuité politique de l'ethnie (Amselle & M'Bokolo 1985) exacerbe les tensions ethniques (entre l'Ouest Bamiléké et le Centre-sud Béti notamment)⁵. Dans tout les cas, le pouvoir politique aujourd'hui au Cameroun souffre d'une crise de légitimité depuis 20 ans, qui se répercute comme A. Mbembe (1993) en dresse un panorama complet, autant sur le système

⁵ Nous reviendront sur ce clivage ethnique Bamiléké-Béti, qui structure aujourd'hui en partie les représentations populaires de la structure du champ politique pour l'accès aux ressources de l'Etat, ou le passage par l'accumulation privée. Globalement, on peut retracer ce clivage en restituant les deux figures stéréotypées qui en émane : celle d'un coté du fonctionnaire Béti ayant fait des études pour avoir un poste dans l'administration et de l'autre la figure parcimonieuse et économe du Bamiléké qui témoigne dès son enfance d'un dynamisme économique exceptionnel (sens de l'épargne, refus des consommations dispendieuses et ostentatoires, réinvestissement du capital, etc.). Rappelons toutefois qu'il s'agit ici de stéréotypes, et que si il ne faut pas négliger la part de vérité qui les rend crédibles puisque « chacun de ces stéréotypes peut invoquer des exemples qui le justifient » (Olivier de Sardan 1995 : 69), il faut garder à l'esprit que « c'est un excès de généralisation ou une imputation unilatérale qui transforme souvent des constats partiels en stéréotypes inacceptables » (Ibid. : 70).

politique lui-même que sur les trajectoires d'accumulation.

I.1.3. Situations et changements macro-économiques

Dressons maintenant un rapide panorama économique, autant pour situer l'évolution de l'univers économique dans lequel se font les trajectoires d'accumulation de la richesse, que pour en connaître certaines caractéristiques.

I.1.3.1. Parcours économique

Si l'on veut faire un tableau zonal des systèmes économiques anciens, on peut globalement affirmer que les Bantous de la forêt pratiquent une agriculture itinérante sur brûlis où dominant les tubercules (manioc, igname, macabo) et la banane plantain, tandis qu'au Nord, ces terres originellement couvertes de savane arbustive sont depuis longtemps habitées par des populations dont les activités se partagent entre une agriculture associant les céréales (mils, sorghos et maïs), l'arachide et le coton, et un élevage pratiqué principalement par les groupes peuls. Les hautes terres de l'Ouest, correspondant à l'un des accidents tectoniques majeurs du continent, caractérisées par un intense volcanisme le long d'un axe nord-est - sud-ouest pratiquent une agriculture intensive sous l'effet notamment d'une forte pression démographique, particulièrement dans le pays Bamiléké. Autrefois refuge pour des populations fuyant l'insécurité des plaines ouvertes aux razzias (liées en partie à l'instauration d'une économie de traite à partir de la côte), les montagnes de l'ouest camerounais sont devenues aujourd'hui un des pôles économiques les plus dynamiques du pays. Les produits agricoles sont exportés vers les grands centres de consommation de Douala et de Yaoundé.

Cependant, la colonisation européenne exporte avec elle des modes de production nouveaux pour les populations autochtones. En effet, l'administration allemande réalise un travail de « mise en valeur » du pays, d'abord en matière agricole, avec la création de grandes compagnies qui reçurent des terres, principalement autour du mont Cameroun : palmiers à huile, hévéas, ananas, bananes couvrent des milliers d'hectares. La principale difficulté à vaincre fut celle des transports : le portage étant devenu un fléau on construisit des routes où les premiers camions circulèrent en 1912 et, dès 1913, la construction de deux voies ferrées fut décidée. En ce qui concerne l'administration française, les travailleurs volontaires étant en nombre insuffisant, les gouverneurs furent obligés de rétablir le travail ou plutôt le recrutement obligatoire en faveur des chantiers d'intérêt public mais aussi des plantations

privées. L'administration favorisa la culture du cacaoyer, du bananier et du caféier par les planteurs indigènes. On créa des centres agricoles dès 1927 et des moniteurs furent envoyés dans les villages. La culture de l'hévéa et du palmier à huile se développa parallèlement. Les années 1950 sont celles du « banana boom » qui ont apporté un certain nombre de richesses dans les villages qui ont pu en profiter, comme par exemple chez les Bakweri du Mont Cameroun (Ardener 1972).

Quant au renforcement du pouvoir d'Ahidjo depuis l'indépendance, il a été favorisé par une conjoncture économique et sociale exceptionnelle. Soutenue par une agriculture d'exportation diversifiée (cacao, café, banane, huile de palme, coton, thé...), une industrie en essor (agroalimentaire, métallurgie...), ainsi qu'une exploitation intensive du bois et du pétrole de 1977 à 1985. L'économie camerounaise connaît une croissance régulière (6 à 7% par an, en termes réels) tandis que l'endettement extérieur du pays reste faible durant cette période⁶. Les fonds générés par ces ressources, notamment pétrolières, offrent au chef de l'État, jusqu'au milieu des années 1980, des possibilités d'action considérables en matière d'investissements publics (construction d'hôpitaux, d'écoles, de routes et d'équipements publics dans la plupart des grandes villes...) et sociaux (recrutements réguliers de fonctionnaires, augmentations salariales, appuis aux agriculteurs et petits et moyens entrepreneurs) permettant ainsi la naissance d'une classe moyenne relativement aisée.

À partir de 1986, la chute des cours des produits de rente agricole, la fluctuation des cours du pétrole doublée de la baisse de sa production provoquent une crise des finances publiques qui se transforme rapidement en récession, concomitamment au choc politique lié à la crise de succession présidentielle de 1982. Rappelant la fragilité de l'unité du pays, le chef de l'État estime que la priorité doit être donnée à l'économie, en crise depuis le milieu des années 1980. Le PIB baisse de 15% et le pouvoir d'achat de 7% alors que le chômage atteint 24%, la croissance moyenne annuelle de - 2% entre 1984 et 1991 et que le franc CFA est dévalué de 50% en 1994⁷. Cette situation contraint les pouvoirs publics à appliquer un plan de stabilisation excluant toute aide extérieure puis, à partir de 1988, à mettre en œuvre un premier plan d'ajustement structurel approuvé par le Fond Monétaire International (FMI). Cependant, membre de la Communauté Economique et Monétaire de l'Afrique Centrale (CEMAC), qui s'est substituée, en 1994, à l'Union Douanière et Economique d'Afrique

⁶ Sources : article « Cameroun » in *Encyclopédia Universalis*

⁷ Sources : *ibid.*

Centrale (UDEAC) créée en 1964, le Cameroun fait figure de puissance régionale en y étant l'État le plus peuplé et dont l'économie est la plus diversifiée. En effet, le réseau routier est le plus complet d'Afrique centrale, le chemin de fer transcamerounais (Douala-Yaoundé-Ngaoundéré) remplit une fonction de desserte nationale et de transit international pour les États enclavés, tels que le Tchad et la République Centrafricaine, dont la plupart des échanges passent par Douala, alors que le pétrole tchadien s'exporte à partir de Kribi. L'agriculture comprend un secteur vivrier qui lui assure une large autosuffisance alimentaire, et les régions de l'Ouest sont même exportatrices de produits alimentaires (manioc, igname, oignon, tomate, etc.) vers le Gabon et le nord du Congo. Les cultures de rente destinées à l'exportation proviennent de petites exploitations familiales ou de complexes agro-industriels, alors que l'exploitation forestière apporte aussi ses ressources. Certaines industries existent aussi : hydroélectricité, aluminium, brasserie, industrie du meuble, etc.

1.1.3.2. Caractéristiques économiques

Suite à cette fresque, il convient à présent de tracer quelques grands traits concernant plutôt les modalités de l'agir économique au Cameroun. Au lieu que de nous appesantir en économiste formaliste sur l'exégèse des grands chiffres macroéconomiques, nous nous pencherons sur les manières sociales de produire l'économie au quotidien.

Un des traits majeurs qui caractérise nombre d'économies africaines et notamment le Cameroun, c'est la prégnance du *secteur informel*, dont la méconnaissance, ou parfois l'ignorance par les organismes internationaux, conduit d'emblée à relativiser la construction de tous les chiffres que nous avons pu citer jusque là. Par économie informelle, il nous faut entendre simplement l'ensemble des activités productrices de biens et services qui échappent à la régulation de l'Etat, c'est-à-dire *in fine* à la comptabilisation. Ainsi, la place de ce type d'activité est majeure au sein de l'activité économique camerounaise, où la plupart des individus débutent leurs trajectoires d'accumulation en passant par des activités de type informelles (vente ambulante, échoppe sur le trottoir, production agricole personnelle, mais aussi braconnage, divers trafics de recel, prostitution, etc.) Si l'économie informelle englobe l'économie criminelle, elle ne s'y résume cependant pas.

Il existe un débat pour mesurer la place de l'économie informelle et son influence sur l'accumulation économique, et il semble plus pertinent d'intégrer la place du secteur informel dans une analyse plus vaste des rapports de l'Etat et du pouvoir avec l'accumulation et l'accès

à la richesse. En effet, c'est l'une des conclusions de l'ouvrage collectif de P. Geschiere et P. Konings (1993), qui observe que le rapport organique de l'accumulation au pouvoir est complexe, qu'il n'y a pas un antagonisme réducteur entre Etat et société, secteur formel et secteur informel, entre économie de marché et économie d'Etat ou entre des types de bourgeoisie (Bayart 1993), et d'insister comme il l'a fait au sein de ses travaux importants (1989a) sur l'analyse des procédures de « chevauchement » (*straddling*).

En tant que politologue, J.-F. Bayart insiste beaucoup sur la situation de l'accumulation au sein du champ politique, et contribue à ne pas dissocier dans l'analyse, la production de l'économie des structures d'inégalités existantes par ailleurs. Un enrichissement notamment structuré autour de l'accès à l'Etat. Selon lui, en effet, l'accumulation de la richesse constitue une des dimensions de ce qu'il nomme la « recherche hégémonique » (Bayart 1981), et au Cameroun, le régime à parti unique a exacerbé les dynamiques de l'accumulation, transformant l'Etat en « gâteau national » : « ces institutions sont en tant que telles pourvoyeuses de richesses et d'accumulation, et la compétition qui se déploie en vue de leur maîtrise n'est que l'un des aspects de ce que nous baptisons (...) la « lutte des classes » » (1989 : 122). Ainsi, on ne peut séparer le champ d'action économique (où se joue les compétitions pour l'accès à l'accumulation) du champ politique qui semble désormais, dans l'optique de ce que Bayart nomme « la politique du ventre », soumis à l'impératif de l'accumulation. Et d'identifier une série de procédures par lesquelles les individus « chevauchent » les deux champs pour fonder leur accumulation en partie sur l'accès à l'Etat : les positions de pouvoir sont les voies prioritaires, voir monopolistiques pour l'accès aux ressources de l'extraversion ; la fonction publique apporte un salaire ; les positions de pouvoir peuvent être des positions de prédation ; et enfin, les positions de pouvoir donnent prétexte à prébendes, en-deçà du recours à la violence. Il nous faut souligner d'emblée l'importance de ces lignes de chevauchement, dont nous verrons combien elles marquent les imaginaires dans les représentations que se font des riches ceux qui restent en marge du « gâteau ».

Ainsi, on comprend que rien ne sert de s'occuper de quantifier l'économie informelle, car l'informel est précisément ce qui échappe à la quantification et la régulation, d'autant plus que l'on n'est pas certain que le formel soit aussi quantifiable de manière fiable, dans un monde où l'accès à l'accumulation fait feu de tout bois. Et Bayart de prôner une approche fondée sur une sociologie historique de l'action qu'elle soit politique ou économique : « c'est en menant des recherches sur les étapes des itinéraires d'accumulation que l'on fera progresser notre

compréhension de l'économique et du politique en Afrique noire, plutôt qu'en déclinant des catégories ahistoriques : le capitalisme, la bourgeoisie, la culture ou le développement comme transcendance ; [c'est-à-dire] comment ces itinéraires d'accumulation concourent à la formation d'un système d'action historique » (1993 : 337).

Il nous semble donc pertinent de retenir dès maintenant deux choses sur lesquelles nous reviendrons : l'imbrication étroite des champs politique et économique, et l'importance de l'accent mis sur l'acteur social et d'une analyse qui descend des structures vers les comportements.

I.1.4. Mutations et recompositions sociales contemporaines

L'iconographie de la « mosaïque ethnique et culturelle » telle qu'elle sert d'argument à l'industrie touristique pour attirer le consommateur européen⁸, ne repose pas que sur des fantasmes, puisque comme on l'a vu, l'espace national camerounais actuel se trouve à la jonction de diverses lignes historiques de concaténation et englobe en son sein des espaces de polarité anciens et multiples. Il en résulte donc cet aspect fortement différencié de la société camerounaise qui hérite régionalement de formations sociales hétérogènes. D'ailleurs, un certain nombre d'auteurs insistent sur l'importance des inégalités régionales pour comprendre des phénomènes plus globaux comme ceux de l'inscription locale du pouvoir et de la hiérarchie sociale (Geschiere 1996 contre Rowlands et Warnier 1988), des dynamiques d'enchevêtrement de l'économie au sein du champ de vision étatique (Bayart 1993) ou encore sur la question des formes de sorcellerie et de recours aux pouvoirs invisibles en lien avec les mutations de la parenté (Fisiy & Geschiere 1991).

Comme toute catégorisation ethnique, les formes d'identification contemporaines sont basées sur des critères issus d'une histoire précoloniale, mais surtout coloniale (Amselle & M'Bokolo 1985) et postcoloniale. Elles connaissent aujourd'hui, au sein de différents niveaux d'agrégation identitaire emboîtés (ethnique ou local, régional, national ou continental) des mises en récit qui font toujours sens pour les identités individuelles. La diversité régionalisée se ressent aussi sur le plan linguistique, puisqu'on parle au Cameroun une multiplicité certaine de langues. Etablir une quantification relève d'un gageur et du terrain miné, sur

⁸ Ainsi par exemple, peut-on lire dès les premières pages d'un guide touristique bien connu que « avec 250 ethnies, le Cameroun possède une richesse culturelle exceptionnelle, qui n'a rien perdu de son authenticité. Les Peuls, les Pygmées, les Bantous, les Bamiléks, les Bamouns et les autres Tikars ou Arabes Choa, tous possèdent leurs propres traditions culinaires, vestimentaires, artisanales, musicales, religieuses, leur propre habitat, leurs propres coutumes et souvent aussi leur propre dialecte » (Petit futé 2008 : 7).

lequel nous ne nous engagerons pas, de la circonscription pour comptabilité des groupes linguistiques, ainsi que de l'identification abusive et souvent fallacieuse d'une langue à un groupe ethnique. En effet, les chiffres que l'on trouve sur le nombre de langues parlées varient entre 30 et 250 ; tout est question de définition. Si le pays est *de jure* bilingue (francophone à 80 % et anglophone à 20 %) du fait de son histoire coloniale particulière (cf supra), il est aussi *de facto* partagé en une multiplicité de langues vernaculaires qui relèvent de deux familles linguistiques, la famille nigéro-congolaise au sud et la famille soudanaise au nord, mais qu'il convient justement de ne pas étiqueter comme telles, étant données les différences de statut qui existent entre elles. Mais il ne faut pas omettre de montrer les dynamiques qui opèrent au sein de ce champ linguistique, puisque certaines langues restent d'une utilisation très locale, alors que d'autres s'instituent, en parallèle de mouvements historiques, en tant que langues véhiculaires, à l'instar du Fulfulde, devenu l'idiome commun des « Nordistes » et appuyé historiquement par l'expansionnisme peul dans le Nord depuis le XIX^e siècle. Il y a donc des langues qui progressent dans leurs pratiques, alors que d'autres régressent. Mais on pourrait ajouter à cela, en considérant que les langues ne forment pas des blocs culturels imperméables, mais des réservoirs de signifiants qui peuvent faire *continuum* entre eux, les versions pidginisées de l'anglais des régions anglophones, largement « intégrées » aux langues locales (et vice-versa) ainsi que les formes argotiques ou langues urbaines qui se développent au sein des deux grandes métropoles, et sur lesquelles nous consacrerons quelques analyses (cf infra § II.1.2.1.).

Un écueil est à éviter cependant ici, celui de l'ethnicité, du tribalisme, du particularisme linguistique ou de la culture comme explication. Nous reviendrons sur les aspects méthodologiques de ce type d'écueil, mais mentionnons d'emblée que, comme on l'a vu pour le clivage Bamiléké / Béti, le recours à ce type d'explication et les lectures de rapports socio-économiques en termes tribalistes ne sont pas rares dans la société camerounaise.

Au-delà de ces divergences régionales, il est toutefois possible de tracer des lignes de mutations et de changement social global qui informe le contexte de notre étude de terrain. En effet, un certain nombre de dynamiques travaillent la société camerounaise et recomposent les paysages sociaux qui la constituent. Au premier chef de ces changements, se trouve le processus d'urbanisation engagé depuis près d'un demi-siècle et qui concerne aujourd'hui environ moitié de la population. En même temps qu'il représente en lui-même une transformation de la société (mode d'habitat, de sociabilité, économie domestique), il soutient

en grande partie l'ensemble des autres dynamiques de changement. On sait, notamment depuis les travaux de sociologie urbaine de l'Ecole de Chicago à partir des années 1920, que la ville, en développant au sein de la société ses particularités que sont l'extension relative de l'anonymat et la mise en présence de groupes sociaux de plus en plus diversifiés, offre un terreau pour la déstructuration de modes d'organisation anciens et la recomposition ou l'invention de nouveaux « arts de vivre ». En ce qui concerne la ville de Yaoundé, l'espace de notre terrain, celle-ci a connu une croissance démographique sans précédent évoluant de 50 000 habitants en 1950 à 275 000 en 1975, 1 420 000 en 2000 et des projections de 2 300 000 pour 2015 (Schoumaker & Tabutin 2004 : 573), qui étale à perte de vue un urbanisme horizontal, passant selon R. Sietchiping de 3975 hectares en 1973 à 12 848 en 1988, soit un taux moyen de 8,1% de croissance annuelle sur la période (2003 : 229). Elle incarne de ce point de vue environ la même évolution que le Chicago du début du XX^e siècle. Originellement fondée en 1887 en pays Bété, et plus particulièrement sur des terres appartenant à des familles ewondo, la population de la capitale est aujourd'hui composée d'un mélange de l'ensemble des groupes ethniques du pays. On y trouve aussi une variété de communautés étrangères : des ressortissants d'autres pays africains, souvent voisins (des Tchadiens réfugiés de leurs guerres civiles depuis plusieurs décennies pour certains, des Nigériens, Centrafricains, Gabonais ou encore Sénégalais), des communautés d'origines plus lointaines dont l'implantation se fait au travers d'investissements économiques et des réseaux marchands (Chinois en forte expansion, mais aussi Grecs et Libanais qui détiennent par exemple l'ensemble du secteur de la boulangerie-pâtisserie à Yaoundé, ou encore Indiens et Pakistanais) et enfin des communautés de travailleurs expatriés d'origine européenne ou nord-américaine.

C'est aussi la ville qui accueille en son sein et fait éclore les mutations sectorielles de la population active, et notamment à Yaoundé, l'extension du secteur des services et de l'administration étatique. Ceci s'accompagne donc d'un processus de déversement sectoriel, où les individus quittent un travail dans le domaine agricole pour des emplois dans le secteur tertiaire ou secondaire (bien que peu développé à Yaoundé et plus présent à Douala). Ceci nourrit donc parallèlement un processus de salarisation qui amène à reconsidérer un ensemble de rapports pratiques que les individus entretiennent avec le travail, la rémunération et l'accès à l'accumulation. Cependant, il faut mentionner aussi que l'effet polarisateur de la ville, qui attire des campagnes un certain nombre des jeunes décidés à y réussir, s'incarne dans un

certain nombre de symboles qu'elle est sensée porter. La ville n'est pas un espace neutre, mais prend dans les imaginaires des dimensions symboliques fortes. Ainsi se trouve associés à l'espace urbain un certain nombre de rêves qu'il suscite, et notamment associés aux espaces de la modernité sous toutes ses dimensions : espace du changement s'il en est (modernité comme nouveauté), mais aussi espace des nouveaux objets et des nouvelles technologies, ainsi qu'espace de nouvelles manières de vivre (modernité comme mode d'être en société). Notre intention n'est pas de revenir ici sur la question de la modernité et de la diversité des acceptions locales dans lesquelles elle s'insère, mais de mentionner cette adéquation émiqque entre espace urbain et modernité. Les ressorts de cette conjugaison en rapport avec les procès d'individualisation qu'elle engendre se trouvent analysés dans l'ouvrage d'A. Marie (1997) qui remarque l'importance du fait urbain au sein des grandes métropoles africaines contemporaines en ce qui concerne le changement social et notamment les redéfinitions du sujet, les constructions individuelles d'une individualité et les renégociations permanentes des solidarités communautaires. De ce fait, l'espace urbain et ses caractéristiques se trouvent distillés en filigrane dans l'ensemble de nos observations ethnographiques.

Enfin, il faut noter que le processus de polarisation exercé par la ville au sein de la société camerounaise, se retrouve à une échelle plus globale, au niveau international. En effet, les symboles et les styles affichés par la modernité, auxquels on associe souvent l'espace urbain attirent une certaine partie de la population à l'extérieur du pays, vers les pays sensés la représenter. D'une manière générale, on peut parler du caractère fortement extraverti de la société camerounaise pour caractériser à la fois le solde migratoire négatif qui amène une partie de la population à s'expatrier, ainsi qu'une autre partie à entreprendre, des démarches, des stratégies ou même d'entretenir des rêves et des désirs envers l'émigration vers l'Europe ou l'Amérique du Nord. On peut comprendre l'extraversion de la société camerounaise à travers la grille conceptuelle d'A. Appadurai où il propose d'étudier « la relation entre cinq dimensions des flux culturels globaux : les *ethnoscapes*, les *médiascapes*, les *technoscapes*, les *financescapes* et les *idéoscapes* » (2005 : 70) pour mettre en lumière les formes fluides et irrégulières de ces paysages sociaux dont la forme paroxystique est le capital international. Pour comprendre la place et le rôle du phénomène d'émigration dans la société camerounaise, il importe de penser l'*ethnoscape* tracé par la diaspora camerounaise, et qui constitue ce qu'Appadurai nomme, à la suite de B. Anderson, les briques de construction des mondes imaginés, « c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement

situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète » (ibid. : 71). Même si Appadurai place la communauté déterritorialisée au centre de son analyse, ce qui diverge de ce que nous étudions ici, son approche nous aide à constater comment dans le monde global qui enserme la société camerounaise aujourd'hui, les flux d'images, d'idées, de biens et de technologies contribuent à façonner des imaginaires locaux extravertis, c'est-à-dire des pratiques et des représentations tournées vers l'extérieur, et dont les centres de polarité, de gravité ou de décisions ne se situent plus au sein de l'espace national, mais au-delà de ses frontières et par-delà les mers. En plus des flux de population constitutifs de cette extraversion, il faut remarquer plus globalement au Cameroun la « modification de la reproduction sociale, territoriale et culturelle de l'identité de groupe » (ibid. : 91).

Deux écueils à éviter relativement à l'extraversion. Tout d'abord, parler d'extraversion n'autorise en aucun cas à stipuler la mise en dépendance de la société camerounaise sous la domination des sociétés vers lesquelles elle se tourne. Il ne faut pas comme le mentionne J.-F. Bayart, en conclure à l'inconsistance des champs politiques autochtones et à l'extranéité de leurs ressorts, mais plutôt étudier ce que A. Giddens appelle une « dialectique du contrôle »⁹ où le concept de *dépendance* reste pertinent, à condition de ne pas le dissocier de celui d'*autonomie*. L'extraversion ne nous incline pas à entrer ici dans une problématique culturaliste du type « occidentalisation de l'Afrique » et ne signifie pas domination, mais, emprunts, regards vers l'extérieur ; et il ne semble pas difficile, dans les pratiques et les représentations locales, de « dégager des stratégies, enchâssées dans la durée et productrices de cours historiques spécifiques » (1989 : 34). Ce qui nous mène à un deuxième piège, celui de penser l'extraversion comme un phénomène nouveau, induit par la colonisation, et qui produit une rupture radicale déstructurante pour les sociétés africaines. En effet, sur ce point, J.-F. Bayart note que l'historicité de ces sociétés se réalise dans l'extraversion « par le recours délibéré à des stratégies d'extraversion, mobilisant les ressources que procurait le rapport (éventuellement inégal) à l'environnement extérieur » (1989 : 43), et que « la colonisation a perpétuées les stratégies politiques d'extraversion, tout en apportant aux dominants des possibilités inédites d'accumulation domestique : celles de l'économie monétaire » (ibid. : 46). C'est en ce sens que nous insistons sur ce processus d'extraversion, que nous informerons et utiliserons dans nos données ethnographiques, car il faut dès maintenant garder à l'esprit que « le rapport à l'extérieur est devenu une ressource majeure des processus de centralisation

⁹ Cité in Bayart 1989 : 47.

politique et d'accumulation économique » (ibid. : 45).

I.2. Sorcellerie et forces occultes dans les sociétés africaines contemporaines

Après avoir mis en contexte l'espace géographique, politique, économique et social de notre terrain, il nous faut revenir sur le contexte des divers travaux anthropologiques qui ont été menés et qui informent de près ou de loin notre sujet, et notamment la question très documentée de la sorcellerie et des forces occultes dans les sociétés africaines. Il s'agira de faire une tentative d'état des lieux synthétique qui nous permettra de nous situer, autant sur le plan ethnographique que sur celui de nos options théoriques, ainsi que de se donner la possibilité de se nourrir des apports des différents auteurs actuels et des dernières recherches. Nous mentionnerons seulement les travaux marquants, mais ne développerons que ceux qui nous apportent un réel intérêt théorique ou méthodologique pour la suite de notre développement. Ajoutons enfin que cela constitue un des garants fondamentaux de scientificité dans l'épistémologie de la discipline ; cette démarche rattache en effet le chercheur à un corpus de productions scientifiques déjà légitimées et auxquelles il est possible de se référer (validation par les pairs) tout autant qu'elle participe du processus de construction du savoir scientifique qui s'établit sur la connaissance et la critique des savoirs anciens.

I.2.1. Renouveau et mutations des phénomènes sorcellaires

I.2.1.1. Un objet de recherche ancien pour les études africanistes

Sur la sorcellerie, les travaux sont très nombreux. Il faut d'abord les démêler de ceux des historiens de l'Europe à l'époque moderne car ce sont deux univers de représentations qui sont réellement différents, ils concernent une époque, un lieu, des dynamiques culturelles, et des méthodes d'investigation empirique relativement différentes.

Les analyses évolutionnistes (Tylor 1871 ; Frazer 1981-1984) ont dans un premier temps refusé de considérer la sorcellerie comme le ressort d'individus partageant une même contemporanéité que la nôtre, reflet d'une sorte d'état d'enfance de l'humanité. Le débat s'est alors focalisé sur les différences entre magie et religion notamment (Durkheim 1985 ; Mauss & Hubert 1950b ; De Heusch 1971).

C'est l'ouvrage *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (Evans-Pritchard 1937) qui fonde véritablement le projet de chercher à communiquer les idées indigènes en visant la fidélité aux conceptions sorcellaires des seuls Azandé. Il nous présente l'univers des Azandé

comme gouverné entièrement par le système « des croyances » en la sorcellerie qu'il s'attache à décrire dans ses moindres détails. C'est aussi lui qui consacra la fameuse distinction entre *witchcraft* et *sorcery* : le *witch*, ou « sorcier » possède une capacité innée de nuire à autrui à distance, sur la base d'une substance corporelle héréditaire, alors que le *sorcerer*, ou « magicien maléfique » pratique à dessein des maléfices acquis, appris sur la base d'une magie matérialisée. Cette œuvre magistrale sera suivie de tout un ensemble de travaux d'inspiration fonctionnaliste qui reprendront cette distinction devenue académique (Mitchell 1956 ; Middleton & Winter 1963 ; Marwick 1970 ; Douglas 1972). Ces études partagent certains traits communs : considérer la sorcellerie comme une force locale et conservatrice ; imputer aux accusations de sorcellerie le rôle de confirmer le *statu quo* de l'ordre social ; une conception moralisatrice des forces occultes, exprimées en terme d'opposition entre bien et mal.

Par ailleurs, le courant cognitiviste plus récent s'attache à comprendre les phénomènes sorcellaires comme un complexe d'idées saillantes pour l'esprit humain. Sous ce cadre, la sorcellerie serait déterminée et contrainte par les propriétés universelles du cerveau-esprit humain, et notamment les mécanismes sous-jacents activés face au malheur et à la détresse (Boyer 2001 ; Clément 2003 ; Bonhomme 2005).

Sur le plan méthodologique, l'idéal de rendre compte des logiques autochtones, prôné par Evans-Pritchard reste en partie un échec. Il s'agit dans toutes ces études de la construction et de la reconduction du grand partage entre « eux » et « nous », avec le traitement des énoncés sorcellaires comme système de propositions fausses, ce qui ne sera critiqué que par J. Favret-Saada. Pour comprendre les jeux d'énonciation dans la sorcellerie, il faut y entrer personnellement. Cette conception de l'ethnographie prône la fin de la césure savoir/croyance et se veut de réintégrer les forces occultes comme réalité du monde social vécu (1977). On se place ainsi dans la suite des travaux prônant une anthropologie symétrique et une nouvelle dialectique savoir-croyance (Latour 1990 & 1997).

Cependant, au détour de ce rapide état des lieux, on peut se demander comment ces travaux et leurs limites ont-ils été pris en considération et dépassés dans le renouveau florissant depuis presque deux décennies des études sur la sorcellerie en lien avec la modernité ? C'est ce que nous allons voir à présent.

1.2.1.2. Renouveau de la sorcellerie dans les sociétés contemporaines ?

Il existe en effet un courant actuel et florissant qui s'attache à penser la modernité de la sorcellerie, en rapport avec l'observation selon laquelle « les discours sur la sorcellerie s'articulent de façon souvent surprenante avec les développements modernes » (Geschiere 1995 : 8). Dans un article de synthèse, F. Bernault et J. Tonda fournissent deux explications à l'intérêt que représente l'étude de la sorcellerie aujourd'hui. D'abord, ce terrain conduit à repenser nombre de présupposés méthodologiques qui viennent questionner la conception d'une science occidentale univoque. Ensuite, la sorcellerie possède cette capacité à coller aux paradigmes en vogue dans les sciences sociales : globalisation, marchandisation, modernité et ubiquité (2000 :13).

Mais il faut avant toute chose présenter dans quel cadre s'inscrit ce renouveau de la littérature anthropologique. On ne peut en effet, dissocier les mutations récentes de l'entreprise sorcière, des idéologies développementalistes sous la multiplicité de leurs formes. Celles-ci mobilisent des tropes récurrents et s'inscrivent dans des paradigmes qui tracent une évolution attendue et nécessaire. On peut parler de « paradigme modernisateur » (Olivier de Sardan 1995 : 58) pour qualifier cette idée selon laquelle le développement implique nécessairement le progrès technique et économique, marqué d'une teneur fortement techniciste et évolutionniste. On peut mettre en parallèle cela avec un « paradigme sécularisateur », qui conduit à analyser les évolutions religieuses contemporaines comme nécessairement déclinantes sous les coups de boutoir de la modernité, et produisant un « désenchantement du monde ». On pourrait donc penser la sorcellerie comme un phénomène obsolète, un peu anachronique, incompatible avec des sociétés tournées vers le progrès économique et social : dans ce cadre méta-idéologique, non seulement le changement social ne peut se faire que dans le progrès, le nouveau implique le mieux (teneur moralisatrice), mais passe de plus nécessairement par un processus de rationalisation, d'individualisation et un rapport de plus en plus transparent au monde, à l'activité et à la gestion de la chose publique. On connaît les limites de ce paradigme, historiquement situé et qu'il ne faut cependant pas caricaturer ; ainsi on se contentera pas de le vouer aux gémonies, mais d'exercer une pensée critique attentive à l'affinement conceptuel et aux données empiriques, en fuyant « les discours pseudo-scientifiques qui, dans le champ de l'analyse politique et économique, prétendent résumer l'Afrique en un seul mot : la crise » (Mbembe 1990).

Les chercheurs ont un temps pensé qu'avec la modernisation la sorcellerie allait disparaître

comme toutes les scories de l'archaïsme et de la tradition. A ce titre J. Palou, historien de son état, apparaît caricatural, qui pérore dans une conclusion dithyrambique : « Que par-delà les âges, au-delà de notre propre chair, puisse se refléter la flamme de la Raison ! Qu'il y ait un triomphe de la Lumière sur les Ténèbres » (1980 : 125). On peut citer encore J.-L. Brain (1982) qui conclut un article sur la sorcellerie et le développement par l'évidence que ce dernier ne pourra se réaliser qu'avec l'éradication des croyances et voit la sorcellerie comme un frein au développement, qu'il faut vaincre par l'éducation, dans une prose encore et toujours filant la métaphore de l'éclairage. On remarque donc que les mutations de l'Afrique contemporaines ont infirmé l'ensemble de ces théories et autres idéologies.

On peut dire à un niveau général que les travaux qui attestent d'un renouveau actuel de la sorcellerie sont, pour le moins, nombreux (Devauges 1977a & 1977b ; De Rosny 1981 & 1992 ; Comaroff & Comaroff 1993, 1999 & 2000 ; Dozon 1995a & 1995b ; Geschiere 1995, 1998, 2000, 2001a & 2001b ; Marie 1997a, 1997b & 2002 ; Shaw 1997 ; Ashforth 1998 ; Ciekawy & Geschiere 1998 ; Bernault & Tonda 2000 ; De Boeck 2000 ; Tonda 2000 ; Kapferer 2003a & 2003b ; Henry & Tall 2008) et les numéros spéciaux de revues consacrées à la sorcellerie se multiplient comme celui de *Politique africaine* en 2000 (n° 79) ou celui de *Cahiers d'Etudes africaines* en 2008 (n° 189-190), qui témoignent de l'importance et de la vitalité de la recherche sur cette thématique. Si tous ne s'appuient pas sur les mêmes faits pour assurer ce regain de la prégnance sorcellaire, ils sont toutefois unanimes pour affirmer deux choses.

D'abord que les paradigmes sécularisateur et modernisateur sont inaptes à exprimer les changements contemporains de l'Afrique, que modernité ne rime pas forcément avec désenchantement du monde et que la sorcellerie se retrouve avec prégnance dans les instances les plus modernes à la fois de l'urbain et du rural, dans le discours des élites et celui des catégories populaires, dans les mondes scripturaires et ceux de l'oralité. Ensuite, pour reconnaître que les manifestations sorcellaires sont devenues une catégorie incontournable de la vie publique et privée ; à la différence de la sorcellerie bocaine, la sorcellerie africaine envahit aujourd'hui l'espace public : impossible de faire sans, ni de l'éviter, elle est « un enjeu public » (Geschiere 2001b : 27). De ce point de vue, ces auteurs attestent donc une recrudescence de la présence de la sorcellerie dans la vie quotidienne moderne : « il n'est pas de conversation, d'émission de radio ou de presse populaire en Afrique qui ne se fasse aujourd'hui l'écho de peurs et de convoitises liées à la magie, la sorcellerie et la violence

quotidienne des forces occultes » (Bernault & Tonda 2000 : 5).

Ceci nous montre l'insertion de la sorcellerie dans les cadres de la modernité, mais on peut aussi s'attarder sur la modernité de la sorcellerie, car d'autres travaux s'attachent à démontrer la nouveauté des formes que prend la sorcellerie désormais, qui viennent suspecter de nouvelles catégories de population. Ils attestent le caractère complexe, multiforme et ductile qu'ont pris les énoncés sorcellaires, dans une sorte de déconstruction du fonctionnalisme : l'ambivalence et la plasticité jouent à plein, les discours s'adaptent et se transforment très vite, sont envahissants et difficilement démêlables. La sorcellerie nouvelle produit aussi des schèmes d'accusations inédits que l'on peut éclairer par les travaux sur la politique moderne et la vie politicienne (Geschiere 1995 & 2001b ; Gruénais, Mouanda Mbambi & Tonda 1995). Ou encore par le développement récent des accusations portées à l'encontre d'enfants (De Boeck 2000 ; N'Koussou 2008 ; Tonda 2008 ; Yengo 2008), ou les rumeurs sur les trafics d'organes et de corps (Comaroff & Comaroff 1997), de zombies (Comaroff & Comaroff 1999) ou encore les rétrécisseurs de sexe (Mandel 2008).

Cependant, y a-t-il un renouveau réel et empirique de la sorcellerie dans les sociétés africaines ou s'agit-il d'une simple transformation de sa visibilité ? En effet, ce regain est analysé avec circonspection par certains. Ainsi, J. Comaroff et J.L. Comaroff se demandent dans le contexte sud-africain ce qui peut faire dire qu'aujourd'hui l'occulte est en hausse, et reconnaissent que « we cannot be sure that brute quantum of occult activity exceeds that of times past » (2000 : 310). Ou encore P. Geschiere qui avoue que « la prolifération supposée de la sorcellerie, bien qu'elle ait provoqué un vent de panique, est difficile à démontrer » (2001b : 27). C'est à ce titre que C. Henry et E.K. Tall (2008) contestent F. Bernault et J. Tonda (2000) qui parlent de la démultiplication médiatique faisant écho aux rumeurs de sorcellerie. Reproche leur est fait de ne pas analyser pour autant le rôle des médias dans la constitution de la sorcellerie comme catégorie incontournable de la vie publique. On observe pourtant une concomitance troublante, dans les années 1990, celle de « la prolifération des médias privés dans la plupart des pays africains et de l'explosion du nombre des études anthropologiques portant sur les « forces occultes », au point que l'on pourrait presque se demander si les anthropologues n'ont pas abandonné la pratique du terrain pour celle des dossiers de presse » (2008 : 20). Et dans la situation où se trouve l'industrie médiatique actuellement, il n'est pas étonnant qu'elle cède facilement au sensationnalisme, travaillant ainsi à diffuser et à banaliser un imaginaire sorcellaire, à lui donner une crédibilité confirmée

par l'autorité des organes de presse. « Quelle que soit son origine, l'auditeur devient vite familier du *bwiti* et du *vodun*, de *Mami Wata* et du *komo*, de l'*evu* et du *nkisi* ». Cette médiatisation des événements facilite aussi « l'expression du doute, du scepticisme, de la dérision, de l'humour, et finalement la construction d'un esprit critique » (2008 : 20).

On pourrait de plus regretter l'absence d'une véritable étude sociologique sur les porteurs des discours sorcellaires : on parle toujours de « représentations populaires », mais qui en sont réellement les porteurs identifiables ? D'un certain point de vue on peut reconnaître ce mérite à l'étude de T. Dzaka et M. Milandou (1994) qui s'efforce de faire ce travail de distinction sociologique concernant le groupe restreint des entrepreneurs congolais. Ils observent deux attitudes idéal-typiques qui indiquent des degrés différents de sensibilité vis-à-vis de la sorcellerie. La généralisation d'une telle prise en compte fournirait les moyens de porter une vision plus lucide, écartant à la racine nombre de préjugés primordialistes implicites

I.2.2. Sorcellerie et modernité : intérêt et résultats d'une confrontation

I.2.2.1. Une relation ambiguë

Ce sont les deux ouvrages fondateurs de J. Comaroff et J.L. Comaroff (1993) et de P. Geschiere (1995) qui ouvrent dans les études sur la sorcellerie africaine, un paradigme nouveau, celui du lien entre sorcellerie et modernité. Ils reprennent ce thème ancien, issu du fonctionnalisme britannique, d'une association entre l'intensification des phénomènes sorcellaires et le changement social, mais en lui donnant une tout autre orientation. Globalement il s'agit de soutenir l'idée du recours à la sorcellerie comme une réponse locale rendue pertinente par l'impérialisme économique et la globalisation, constitutifs de la modernité. Dans cette optique les travaux sont nombreux et l'on peut citer ceux qui nous en fournissent un survol synthétique (Ciekawy & Geschiere 1998 ; Moore & Sanders 2001 ; Kapferer 2003a). Il y a plusieurs axes dans une telle approche : d'abord l'idée que la sorcellerie représente un idiome pour signifier les changements modernes, mais aussi celle d'une inscription dans le local et sa diversité, du changement social qui s'impose dans le macro. La question générale qui sous-tend ce paradigme est posée par P. Geschiere notamment, qui se demande « comment et dans quelle mesure ce discours peut permettre ce passage des rapports locaux aux cadres élargis de la vie moderne ? » (1995 : 35). Et cela s'accompagne de cette hypothèse selon laquelle il y aurait une forte convergence entre la sorcellerie qui exprime une ouverture relative de la communauté locale et la globalisation qui

ouvre l'accès à de nouveaux horizons (Geschiere 2000).

La question d'abord de la résilience de la sorcellerie apparaît problématique en soi. En effet, P. Geschiere y consacre un article (2000) pour tenter de penser cette « étrange complicité » entre sorcellerie et modernité : ce lien conceptuel pose problème car on est face à deux termes ambigus. On l'a vu pour la sorcellerie (cf. supra) ; en ce qui concerne la modernité, P. Geschiere la définit « au sens d'un idéal, d'un mythe même, jamais réalisé dans lequel l'autonomie de l'individu, une approche scientifique qui rend le monde de plus en plus transparent, mais aussi l'accès à la technologie nouvelle et aux biens de consommation industriels, sont des éléments récurrents » (2000 : 18). On remarque que cette conception de la modernité ne fait plus consensus et s'est trouvée largement critiquée au sein de la mouvance postmoderne. Ainsi, H. Englund et J. Leach (2000) dénoncent l'illusion d'une transparence de la modernité résultant du discours scientifique, puisque selon eux, l'époque contemporaine nous fournit de plus en plus de métafictions, de récits implicites (*meta-narratives*) qui orientent l'ethnographie des anthropologues et bloquent la production d'un savoir proprement anthropologique ; le regard serait restreint par une anthropologie tacitement « à thèse ». P. Geschiere veut dépasser cette critique en affirmant que relier sorcellerie et modernité, n'est pas seulement le produit de l'imagination fantasque du chercheur, mais revient à un *constatation empirique* à savoir la prolifération de la sorcellerie dans les secteurs dit « modernes » de la société : en ville, en politique, dans l'entreprise, à l'université, à l'hôpital, etc.

Relier sorcellerie et modernité, c'est comprendre comment l'imaginaire sorcier imprègne la manière dont les gens essaient d'interpeller les changements modernes, au sens de contemporain et de rupture avec un certain passé. Il essaye de montrer que les discours sorciers sont centrés autour des notions de *flux* et d'*ouverture* et raisonnent en trois niveaux. D'abord, la sorcellerie est le versant noir de la parenté, c'est-à-dire que l'instinct de base du sorcier, c'est de trahir ses propres parents au profit d'une personne extérieure. Celui-ci ouvre une brèche plus radicale que l'exogamie dans les effets de clôture mis en place par la communauté pour éviter les fuites de forces vitales vers un extérieur menaçant et hostile. Mais en même temps, la sorcellerie sert à « blinder » les représentants de la communauté qui doivent démontrer leur valeur dans cet extérieur rempli à la fois de dangers et de promesses. Dans un second niveau, le marché mondial, tout comme la sorcellerie, ouvre une brèche dangereuse dans la clôture de la communauté locale « qui semble saper les forces vitales de la

communauté tout en offrant des possibilités inédites de promotion et de valorisation personnelle » (2000 : 26). Enfin, au niveau synthétique, puisque la sorcellerie apparaît comme un discours de flux qui transgressent toutes les frontières, elle a donc une facilité intrinsèque à s'articuler avec les processus de globalisation et constitue en ce sens l'idiome le plus efficace pour interpréter et signifier les changements contemporains.

Il ne faut cependant pas céder à une lecture trop simpliste du caractère intrinsèquement sorcier de la modernité : celle-ci ne s'impose pas comme une force transcendante et où les forces de la mondialisation généreraient automatiquement la sorcellerie. Il faut signaler comme le fait P. Geschiere, que les pratiques de la sorcellerie en Afrique se sont aussi progressivement reformulées pour finir par représenter une des plus grandes voies d'accès à cette même «modernité», dans un espace très vite élargi, d'attentes et de désirs où une «économie de l'occulte » a fourni les moyens de gagner «la guerre des rêves »¹⁰. C'est cette «économie» nocturne du désir, qui forme le trait d'union entre une économie locale de la violence en voie d'accélération et l'éruption de la violence de l'économie mondiale.

1.2.2.2. Elargir la perspective pour penser la plurivocité de « l'occulte » et « des pouvoirs »

Une des obsessions récurrentes à travers la littérature africaniste concernant la sorcellerie a été la question de sa définition. Si les travaux fonctionnalistes se sont tous pliés, sous l'influence du maître E. Evans-Pritchard, à cet exercice de classer ce qu'ils observaient à l'aide de la dyade witchcraft-sorcery, les travaux plus récents doivent aussi composer avec les exigences de définition. Que retenir aujourd'hui de l'histoire définitionnelle de la sorcellerie ?

Etymologiquement le mot sorcier dérive du latin populaire *sortarius*, de *sors*, et désigne à la base celui qui « dit le sort », donc une pratique divinatoire. Il servit historiquement à qualifier l'ensemble des pratiques qui pouvait s'assimiler à du religieux ou de la magie, en opposition à une certaine orthopraxie chrétienne. De là est née en Europe une vulgate du sorcier qui peuple désormais l'imaginaire collectif ou folklorique par nombre de productions discursives, littéraires, cinématographiques, etc. Ce que les anthropologues ont nommé « sorcellerie », c'est le *pouvoir* que l'on infère à certaines personnes de la communauté, qui pratiquent des opérations magiques attendant à la santé, au bonheur et aux biens matériels d'un individu, dans le but d'en retirer un bénéfice personnel. Le *sorcier*

¹⁰ AUGÉ M. 1997, *La guerre des rêves : exercices d'ethno-fiction*, Paris, Seuil, cité in De Boeck 2000 : 35.

qualifie cet être humain semblable aux siens mais secrètement doué de pouvoirs extra-humains, parfois à son insu, et responsable des malheurs qui frappent ses proches. En ce sens on distingue souvent dans les langues vernaculaires le sorcier du contre-sorcier : si on reconnaît que tous deux participent de la sorcellerie, le jaloux ne se confond pas avec le guérisseur. Mais plus globalement, pour éviter les polémiques sémantiques, le chercheur doit se détacher de toute appréhension normative de la sorcellerie, et chercher à caractériser un phénomène protéiforme. Il faudrait, en reprenant le vocabulaire de M. Mauss (1950), envisager celle-ci comme *fait social total*, c'est-à-dire à la fois représentation et pratique, idée et action, forme et fonctionnement appartenant tout autant à la morphologie sociale qu'à la physiologie sociale. C'est en sens qu'on peut la décomposer à la manière de J. Favret-Saada (1991) en différents pôles analytiques, à la fois comme complexe d'idées et de pratiques, mais aussi d'affects et d'expériences ; tout en sachant que dans l'ethnographie, ces pôles ne se laissent pas observer en des lieux distincts mais forment une totalité concrète inextricablement mêlée.

Cependant, cette position méthodologique ne doit pas faire oublier que le terme de « sorcellerie », ainsi que ceux anglophones de « sorcery » ou « witchcraft », posent aujourd'hui problème et sont discutés dans la littérature ; l'usage des dénominations dans les faits sorcellaires devient l'objet d'étude en lui-même. Ainsi, dans cet article sur la guerre au Libéria, S. Ellis récuse empiriquement la distinction entre *sorcery* et *witchcraft* en montrant que ce que les acteurs et les observateurs nomment en fait « witchcraft », n'est que le produit de l'articulation complexe entre quatre séquences historiques, qu'il démêle avec brio. On observe finalement une banalisation du terme qui s'oppose à la conception occidentale de la sorcellerie comme quintessence du mal, et celle-ci est devenue de fait un instrument acquis par les élites au cours du XX^e siècle dans un processus d'assimilation réciproque entre les colons de la côte et les chefferies de l'intérieur, pour former des alliances et se faire la guerre entre elles. En ce sens, « la sorcellerie devient un terme attrape-tout désignant n'importe quelle croyance mystique jugée inacceptable selon les standards chrétiens orthodoxes, à l'exception de l'Islam » (Ellis 2000 : 74). Et P. Geschiere souligne lui aussi ce problème que l'on observe sur le terrain, et nous dit que ce terme de « sorcellerie » est fortement connoté, qu'il marque le succès des conceptions européennes de la science et du savoir, et qu'il est « urgent de souligner que ce sont des traductions malheureuses et même trompeuses des notions africaines » (1995 : 21). On assiste donc à la transmutation d'un terme étique et

allogène au départ, devenu une réalité émique intégrée au vocabulaire vernaculaire. « La sorcellerie est devenue une sorte de notion passe-partout oblitérant toutes sortes de nuances. On peut regretter un tel nivellement » (1995 : 22). Ceci n'est d'ailleurs pas dénué d'intérêt pour l'analyse des dynamiques dialogiques étique-émique, observateur-observé, c'est-à-dire les processus de rétroaction (*feedback*) du discours savant sur son objet. Dans ce contexte, que peut apporter de plus la langue de l'ethnographe qu'une parodie conceptuelle du sens commun sur la sorcellerie ? Pour lui le terme « forces occultes » serait plus neutre pour être un concept étique, mais semble trop tiède étant donné la véhémence du phénomène qu'il décrit, et P. Geschiere de nous dire que puisque les Africains ont repris eux-mêmes les termes européens de « sorcellerie », « sorcery » et « witchcraft », la science sociale ne peut s'isoler en puriste des débats quotidiens et qu'il reprendra à son compte le terme de « sorcellerie » tout en ayant à l'esprit le travail de déconstruction qu'il nécessite. Il souhaite donc conserver le terme de « sorcellerie », car ce qui compte *in fine*, c'est plutôt de discerner « les possibilités offertes par ces discours pour s'approprier les changements modernes » (1995 : 22).

Mais, les productions scientifiques récentes, soucieuses « de ne pas contribuer au mythe de l'Afrique « cœur des ténèbres » (...) tendent à remplacer les notions anciennes de magie et de sorcellerie, que la multiplicité contemporaine des matrices de sens ne justifierait plus, en construisant celle d'un « occulte » universel et toujours violent » (Henry & Tall 2008 : 18). Ce concept se place dans une perspective d'analyse des mondes occultes à l'échelle mondiale, au sein desquels s'insère la sorcellerie africaine, non comme un exotisme de plus, mais comme une qualité ontologique des formes de la modernité et du capitalisme millénaire mondial (Comaroff & Comaroff 2000). Et de plus, la sorcellerie tend de manière prégnante, à devenir un langage propre, c'est-à-dire un idiome dans lequel les populations expriment leurs aspirations, inquiétudes, perplexité, besoins et soucis. En ce sens, il y a toute une part de pratiques et de faits nouveaux qui se traduisent dans l'occulte (rumeurs, discours, légendes urbaines, etc.) mais qui se dissocient de plus en plus d'une interrogation sur l'épaisseur matérielle et rituelle, sur la logique propre, la profondeur historique de la sorcellerie elle-même (Bernault & Tonda 2000). On se trouve ici dans la filiation de M. Augé qui analyse « les pouvoirs » et qui entend par ce concept caractériser « les vertus efficaces attribuées dans les représentations, aux différentes instances psychiques de la personne, qui sont aussi fonction des positions respectives de l'individu qui est censé les exercer et de celui qui est censé en subir les effets bénéfiques ou maléfiques » (1975 : xxii). Ainsi, les rumeurs, les

soupons et les interprétations sont indissociablement liés à une théorie des « pouvoirs » où les hommes forts sont affublés de « puissances ». On note dès maintenant la distinction entre ces deux dimensions sur lesquelles nous reviendrons, à savoir la sorcellerie ou l'occulte comme *représentation* et la sorcellerie ou l'occulte comme *ressource* au sein d'un champ structuré.

Dans tous les cas, les travaux contemporains valident une extension catégorielle qui ne permet plus de penser la sorcellerie en dehors d'un « complexe mystico-occulte » beaucoup plus large et qui englobent un ensemble élargi de pratiques et de représentations. Cette extension, n'est pas sans conséquences méthodologiques, ni épistémologiques.

Ainsi, reprenant une question déjà posée par J. Favret-Saada (1977), P. Geschiere (2000) se demande comment des mots peuvent-ils acquérir une telle puissance ? D'emblée il observe qu'il faut abandonner toute tentative de classification et adopter une épistémologie pluraliste. En effet pour saisir la question de la résilience de la sorcellerie, c'est-à-dire sa capacité tenace à se maintenir malgré les bouleversements considérables de son environnement, il faut laisser plus d'envergure à l'ambivalence des notions et plus de fluidité dans toute classification de ce champ miné. *A posteriori*, P. Geschiere dénonce l'assurance des oppositions structuro-fonctionnalistes et de leurs ardeurs classificatrices qui répondaient cependant aux exigences des principes mêmes de la démarche scientifique. En plus des classifications à teneur morale, il fallait absolument distinguer entre des aspects fonctionnels et des aspects dysfonctionnels. « Or, c'est justement l'ambiguïté morale des discours de la sorcellerie et le glissement continu de toute tentative d'ordonnement dans ce terrain, qui renforcent le potentiel dynamique de telles représentations » (2000 : 28).

Mais prendre la sorcellerie au sérieux comme discours subversif, n'est-ce pas pêcher contre les principes du savoir scientifique ? A cela P. Geschiere répond par la notion d'*ambivalence* et de *plurivocité*. Pour acquérir de la puissance, les mots ne doivent pas être univoques, comme dans la palabre *maka* qu'il prend en exemple, il faut une confusion pour que tous les problèmes soient exprimés, l'ambivalence et la multiplicité de sens étant les mots-clefs du pouvoir rhétorique du chef. Et de conclure : « un tel relâchement du principe scientifique d'univocité s'imposait afin de permettre aux anthropologues d'affronter les glissements conceptuels et les ambivalences qui jouent un rôle clef dans les dynamiques modernes de la sorcellerie » (2000 : 29). S'impose donc « l'urgence d'un pluralisme épistémologique » pour dévoiler ces ambivalences décisives, ainsi que pour des raisons éthiques : le droit au respect

de ceux qui construisent une réalité que le regard scolastique ignore (Geschiere 2001a : 643). On comprend dès lors aisément que le renouveau des études sur la sorcellerie se réalise dans la filiation de la pensée postmoderne, où la réalité anthropologique est vue comme le résultat provisoire de « négociations » entre le chercheur et ses interlocuteurs, produisant des matériaux précaires soumis à des réinterprétations constantes.

1.2.2.3. Quelques thématiques de recherche

De là, on peut rapidement présenter quelques travaux qui ont été menés sous l'influence de ce renouveau et qui abordent par l'entrée de la sorcellerie et de l'occulte, un certain nombre de thématiques.

Concernant les études politiques, P. Geschiere s'intéresse à décrypter les facilités avec lesquelles l'idiome de la sorcellerie réinterprète l'activité politique moderne et le pouvoir dans l'Etat. Dans son ouvrage principal (1995), il reproche à M. Rowlands et J.-P. Warnier (1988) une certaine généralisation peut-être abusive concernant la question des inégalités régionales au Cameroun. Il prône plutôt lui aussi une approche « par le bas », « qui met en relief la persistance d'importantes inégalités régionales dans les articulations entre sorcellerie et politique moderne affectant le rôle des différents groupes sur le plan national » (1995 : 26). Un des grands axes de P. Geschiere est d'insister sur l'importance des variations régionales (Fisiy & Geschiere 1991) tout en montrant le lien étroit que la sorcellerie garde avec la parenté, afin de montrer *in fine* que le poids de la « politique du ventre » ne peut être compris qu'en relation avec les formes variables et rapidement changeantes des contrôles familiaux sur la main d'œuvre, à la base de la société. Mais, il fait ensuite la recension de cet article de M. Rowlands et J.-P. Warnier, et lui reconnaît le mérite d'avoir mis l'accent sur le versant accumulateur des forces occultes, qui prend le contre-pied de la vision classique du versant égalisateur et conservateur. Il souligne lui-même l'importance de l'ambiguïté de la sorcellerie vis-à-vis du pouvoir. Les luttes dans l'occulte pour l'accès au pouvoir deviennent désormais un thème en soi selon M.-E. Gruénais, F. Mouanda Mbambi et J. Tonda, qui prennent le parti d'une surinterprétation religieuse du politique, en faisant le choix d'une perspective émiq, pour montrer que même si les rumeurs et les interprétations ne sont pas objectives, « elles n'en constituent pas moins « un réel » par rapport auquel les hommes politiques sont situés et doivent se situer » (1995 : 164). Ce n'est que reprendre l'analyse « des pouvoirs » lancée par M. Augé : les hommes forts sont affublés de « puissances », et les « fétiches » sont au cœur de

la compétition entre les grands hommes et définissent un paradigme où peut s'exprimer le politique. C'est en ce sens, qu'on peut apprécier le rôle fondateur des travaux de M. Augé, étrangement ignorés par P. Geschiere.

Les travaux récents questionnent aussi l'insertion de la sorcellerie comme enjeu social au sein des politiques menées par l'Etat postcolonial. A. Ashforth (1998) observe en Afrique du Sud que la sorcellerie n'appartient pas à l'agenda politique de l'Etat post-apartheid qui cherche à se donner une image de démocratie libérale moderne ; d'où un décalage entre les discours dominants (politique, management économique, administration publique, jurisprudence) où la sorcellerie est vue comme un activisme primitif, englué dans l'ignorance et l'arriération, alors que parmi les gens ordinaires, « it remains a vibrant concomitant of everyday life » où les pouvoirs sorciers sont bien réels, profonds, responsables du chômage de masse et donc avec lesquels l'Etat doit se battre. On remarque combien la question du rapport que doit entretenir l'Etat de droit postcolonial, avec la sorcellerie est problématique : autant pour les anthropologues, que comme problème politique et social, objet de débats intenses dans nombre de pays africains. Le problème se pose en termes clairs, mais difficiles à résoudre. Pour A Soweto comme ailleurs, la sorcellerie est généralement entendue comme une forme d'action, « a mode of perpetrating harm from which the community must be protected ». Or, « protecting community is very close the central notions about the purposes of states in liberal political theory » (Ashforth 1998 : 530). Donc, la société exige de l'Etat une protection face à ce qu'elle juge comme un fléau au même titre que le chômage ou la drogue, et celui-ci doit y répondre à l'aide des instruments normatifs et coercitifs dont il dispose : le droit et la justice.

Ceci amène par ailleurs un ensemble de travaux (Geschiere 1995 & 1998 ; Fisiy 1998) à poser la question des rapports et des conflits issus de la confrontation entre la sorcellerie et l'appareil judiciaire des Etats postcoloniaux. Les fondements du droit, issu du droit romain d'inspiration rationnel-légal de l'administration coloniale reposent sur des principes comme celui de la *responsabilité individuelle* ou de *l'administration de la preuve*, que la sorcellerie rend inaptes. Comment dire le droit face à un objet qui transcende les principes même de ce droit ? En effet, « it's impossible for state authorities to recognize witchcraft as a form of action (...) without fundamentally compromising the basic principles of evidence and the notions of rationality, agency, and intention that constitute legal doctrines of responsibility » (Ashforth 1998 : 531). Au Cameroun par exemple l'article 251 du Code Pénal de 1967

établit :

« Est puni d'emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende de 5 000 à 100 000 francs CFA, celui qui se livre à des pratiques de sorcellerie, magie ou divination susceptibles de troubler l'ordre et la tranquillité publics ou de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui sous forme de rétribution. » Chapitre II Atteintes à la paix publique¹¹

Et C.F. Fisiy de montrer que la criminalisation de la sorcellerie, de la magie et de la divination ne repose sur aucune preuve évidente sinon celle de l'intime conviction du juge, pour le moins subjective. La poursuite des sorciers par les tribunaux a mené à des situations paradoxales où des guérisseurs, par essence eux-mêmes sorciers, ont été convoqués à titre d'experts-témoins ; ce qui a contribué à l'intégration des tribunaux et du droit dans le monde sorcier, et entraîné la confusion grandissante devant la justice entre accusés et accusateurs (1998). En ce sens, la sorcellerie en s'introduisant dans l'univers scripturaire de la production normative et coercitive de l'Etat de droit, se rigidifie pour devenir une réalité substantielle dont les effets performatifs n'ont désormais plus rien d'un mystère.

De son côté, A. Marie (1997) analyse les procès d'individualisation au sein de l'Afrique contemporaine où les tensions liées à l'extension des sphères du marché et de la monétarisation enracent l'idéo-logique de la sorcellerie qui agit contre l'individualisme et comme contrepoids pour maintenir les réseaux de solidarité et de redistribution. Il observe que « le noyau structural de la solidarité communautaire » est constitué en Afrique par « le principe de la dette infinie en tant que ressort de la solidarité positive, et de l'idéo-logique de la sorcellerie en tant qu'instance de refoulement, de la prohibition et de la sanction de l'individualisme » (1997a : 53-54). Il établit son idée centrale selon laquelle les « sociétés communautaires » sont « des sociétés contre l'individualisme » (1997a : 64) en s'appuyant sur deux choses : d'abord une théorie de la sorcellerie qui « constitue par elle-même un puissant dispositif idéologique de refoulement de la pulsion individualiste » (1997a : 65) et parlera même de « l'arsenal terroriste (totalitaire) de répression anti-individualisme assurée par la sorcellerie » (2002 : 214). La sorcellerie dans son versant égalisateur exacerbé ici, est vue comme un des dispositifs essentiels du « despotisme collectif » et assure ce « complément répressif de dispositifs plus implicites (...) visant à forger des habitus anti-individualistes c'est-à-dire des habitus communautaires » (1997a : 68) Et d'autre part, le sorcier constitue la figure emblématique, « le signifiant par excellence de l'individualisme » (1997a : 87) : le refoulement de la pulsion individualiste n'est pas total et il reste dans les émotions et les

¹¹ Cité in De Rosny 1981 : 150-151.

pulsions, tout un monde duplice de non-dits, à la racine des pulsions individualistes des sorciers. La théorie de la sorcellerie constitue en ce sens un cercle vicieux. Mais, l'individualiste ne peut se penser totalement dans une société communautaire, et le sorcier-individualiste lui-même participe d'une contre société clandestine organisée sur les principes structurels du mode communautaire. Ce qui s'avère impensé et impensable dans cette pensée, c'est l'idée du *sujet* et de ses attributs : l'autonomie, la conscience réfléchie, la responsabilité et l'assomption à la première personne de son agressivité.

J. Tonda (2000 & 2002) montre pour sa part que les nouveaux mouvements religieux qui prolifèrent en Afrique participent en fait d'une même réalité que les recompositions de la sorcellerie. Il s'érige contre la différence culturaliste entre le Dieu chrétien de la mission civilisatrice et le génie sorcier du paganisme, pour défendre la thèse que ceux-ci participent de la même contemporanéité. Il dénonce tout un ensemble de discours « qui ont en commun de sortir le Dieu chrétien de la structure de causalité du malheur en Afrique » (2000 : 51) et expriment le génie sorcier comme une réalité irréductiblement hétérogène. « En ce sens, nous suggérons de considérer [ces discours] comme participant d'une théodicée » (Ibid.). Et de prendre le contre-pied de cette théodicée pour montrer que « le Dieu historique de la mission civilisatrice et le génie sorcier, en tant que réalités symboliques inscrites dans la dynamique historique et marquées par l'ambivalence, ne se définissent pas dans un rapport d'extériorité irréductible en Afrique » (Ibid.) ; il s'agit bien d'une seule et même puissance qu'il faut conceptualiser en rupture avec les vues normatives de la théodicée. C'est ainsi que Y. Droz présente les migrants Kikuyu du Kenya en analysant leur ethos millénariste : au fond d'une impasse écologique, politique et économique « les migrants gèrent cette situation en projetant dans l'imaginaire religieux et sorcellaire (possibilité d'actions concrètes) la solution des difficultés vécues aujourd'hui » (Droz 1997 : 110). De même pour K. Argyriadis à propos de deux cultes d'origine yoruba à la Havane, dont l'on rejette la sorcellerie sur l'un, la *palo*, pour glorifier la pureté de l'autre, la *santeria*. Cependant, il montre qu'au-delà des discours et d'une certaine théodicée, les deux cultes ne sont pas si éloignés que cela : la *santeria* est une modalité de culte inséparable de la *palo*, du spiritisme et du catholicisme pragmatique, et s'intègre dans le vaste système de représentations que les urbains nomment « religieux » (Argyriadis 2000).

On observe ainsi une fragmentation extrême du champ religieux, en une myriade de prophétismes et de « synchrétismes », ainsi que de conflits entre Eglises missionnaires et

prophétismes, entre pentecôtismes et catholicismes, etc. Dans toutes ces guerres, Dieu « prend le visage de tous ceux qui sont en conflit, et donc aussi celui du sorcier ». Ainsi l'évolution de la sorcellerie est indissociable de celle des nouveaux mouvements religieux, et ce pour deux raisons. Parce que ceux-ci se fondent d'abord en réaction contre la sorcellerie sous la forme de mouvements purificateurs (Dozon 1995a & 1995b ; Kinata 2004) qui permettent de se protéger de la sorcellerie, et A. Marie reconnaît que aujourd'hui « de plus en plus nombreux sont ainsi les citoyens qui adhèrent à des religions extra-communautaires (mouvements prophétiques anti-sorciers, associations islamiques, groupes de prière, sectes d'inspiration orientale, franc-maçonneries, églises évangéliques de type charismatique et pentecôtiste...), où l'on apprend à se « dissocier » de certaines traditions » (2002 : 218). Ensuite parce que la sorcellerie se trouve redéfinie par ces nouveaux mouvements : leurs discours apportent une dichotomie manichéenne qui n'existait pas auparavant en Afrique, et se posent en pourfendeurs du Mal associé irréductiblement au fétichisme et à la sorcellerie. Ils contribuent par là à reconstruire cette idée de la sorcellerie résolument anti-moderne et archaïque, comme l'atteste J.-P. Dozon : « volontiers partisans de la modernité comme promesse de bonheur, les prophètes ivoiriens en constatent le non accomplissement et administrent constamment la preuve que la cause de la multiplication des malheurs réside dans le fétichisme et la sorcellerie » (1995a : 310). De même pour F. De Boeck qui observe que les églises fondamentalistes et les mouvements apocalyptiques consacrent une grande attention à la lutte entre le Bien et le Mal ainsi qu'à la figure de Satan, qui amène l'imaginaire collectif de la société congolaise à se restructurer sous la forme d'un « deuxième monde » où les démons se sont alliés dans une guerre totale contre Dieu. Et de constater que « paradoxalement, la diabolisation de la figure du sorcier dans le discours de ces Églises rend le sorcier lui-même encore plus omniprésent dans le champ social » (2000 :40).

Enfin, on peut voir qu'au sein de la globalisation, la sorcellerie se mondialise, c'est-à-dire qu'il n'est plus question de représentations traditionnelles et immuables venant chercher dans le fond des âges, mais que l'on a recours de plus en plus à des référentiels exogènes et déterritorialisés. On observe des concaténations d'images et de représentations qui circulent très vite à l'échelle mondiale, viennent se réinterpréter dans le local et nourrir les imaginaires locaux. Par exemple, alors que cela n'existait pas une décennie auparavant, on trouve aujourd'hui en Afrique des représentations de sorcières avec des balais, image typiquement européenne à l'origine (Tonda 2008). La sorcellerie est désormais partie intégrante de ces

ideoscapes mondiaux dont parle A. Appadurai (2005) où des flux mondialisés d'images et d'idées viennent nourrir la construction des réalités locales. Ainsi la sorcellerie est un idiome de prédilection pour traduire la globalisation, mais seulement du fait que les configurations sociales, politiques et économiques qui résultent de cette globalisation lui ménagent des espaces de pertinence où elle peut s'exprimer.

I.2.3. L'évidence des liens entre sorcellerie et économie

I.2.3.1. *Ambivalence économique et économies occultes*

La volonté d'utiliser les phénomènes sorcellaires en Afrique comme éléments de *compréhension* ou d'intelligibilité des phénomènes économiques possède une certaine pertinence, et le choix de cette approche par l'économique n'est pas juste le choix d'une approche nouvelle ou plus originale, mais s'impose avant tout par le constat empirique : la sorcellerie constitue aujourd'hui en Afrique un idiome de prédilection pour transcrire la réalité économique et agir en son sein, et ce, de plus en plus fortement eu égard aux processus contemporains du changement économique. En effet, dès 1937, Evans-Pritchard reconnaît que chez les Azandé, la sorcellerie est aussi invoquée pour rendre compte de l'échec des entreprises économiques telles que la chasse ou les plantations d'éleusine, et l'on n'entreprend rien qui ne soit d'envergure en matière économique, sans consulter l'oracle sur les dispositions d'éventuels sorciers. De plus, E. Ardener observe une corrélation entre l'intensité de la production, et les flambés sorcellaires chez les Bakweri (1972). Enfin, la forme même de la théorie de la sorcellerie, des forces qui circulent en vase clos entre les *potentiels bio-économiques* de chaque individu, nous montre comme le dit B. Muller que « la richesse matérielle, tout comme « l'énergie de vie », ne s'accroît pas, mais circule d'une personne à une autre, en enrichissant l'un est en appauvrissant l'autre » (2003 : 499). Dans cette perspective on comprend en quoi la sorcellerie constitue une théorie descriptive et explicative pertinente de la situation économique qui peut nous parler dans son idiome aussi bien de la production de la richesse nationale, que des inégalités de richesse, de la valeur ajoutée, des techniques d'amélioration de la productivité ou encore des anticipations des agents. Bref, l'économique offre non seulement un champ privilégié pour la prolifération des interprétations sorcières du monde, mais il semble de plus que les mutations économiques contemporaines en Afrique soient désormais dans l'impossibilité d'échapper à son discours envahissant.

On peut d'abord considérer un cadre global, car l'Afrique ne semble pas plus particulière ou plus exotique en ce qui concerne l'activité économique. Nous suivrons plus en avant J. Comaroff et J.L. Comaroff (1999 & 2000) lorsqu'ils nous disent que l'un des trois corollaires de l'âge du *millennial capitalism* correspond à la prolifération des *économies occultes*. Par ce dernier concept, ils entendent caractériser une forme d'organisation de l'économie capable d'accroître la richesse sur la base d'aucune production matérielle tangible. Ils identifient deux axes : un aspect *matériel* « founded on the effort to conjure wealth or to account for its accumulation by appeal to technique that defy explanation in the conventional terms of practical reason » ; et un aspect *éthique* « grounded in the moral discourses and (re)actions sparked by the (real or imagined) production of value through such magical means » (2000 : 310). Ces économies occultes ont donc un caractère bipolaire, c'est-à-dire ambivalent, puisqu'à un premier niveau il s'agit de la recherche constante de moyens magiques pour des fins inatteignables autrement, alors qu'à un second niveau elles vocalisent un désir de sanction fondé sur les conceptions morales du travail et de la valeur.

Ils appuient leur concept sur une analyse historique : sous le *First Coming* du capitalisme industriel, la consommation était la marque de la maladie des XVIII^e et XIX^e siècles qui valorisaient la production, tandis que l'éthique protestante et la moralité populaire voyait le jeu (*gambling*) comme « the epitome of immoral accumulation » (2000 : 295), toujours placé en dehors du domaine du travail et du gain. Avec le *Second Coming*, la production est obscurcie par le marché et la spéculation tandis que son rôle directeur du capitalisme est remplacé par la consommation. Du point de vue éthique, la figure du *jeu* est devenue le principe organisateur du système économique mondial, que se soit l'organisation du capitalisme financier ou celle du *Welfare State* aux Etats-Unis, « betting has been transformed from a social disease into social policy »¹², presque un devoir patriotique.

Il faut donc aujourd'hui remettre en perspective la prolifération des économies occultes, qu'il est facile d'attester empiriquement, avec l'organisation d'un monde « in which the only way to create real wealth seems to lie in forms of power/knowledge that transgress the conventional, the rational, the moral –thus to multiply available techniques of producing value, fair or foul » (2000 : 316).). Mais il faut aussi faire le lien entre les économies occultes et les cultes de prospérité des nouveaux mouvements religieux qui prolifèrent à travers la

¹² WILL G. 1999, « Hooked on Gambling : Other Comment », in *Herald Tribune*, 26 June 1999, p. 8, cité in Comaroff & Comaroff 2000 : 297.

planète : on peut considérer comme le dit E. Kramer que le pentecôtisme a redéfini l'éthique protestante: « inner-worldly asceticism has been replaced with a concern for the pragmatics of material gain and the immediacy of desire »¹³. J. Comaroff et J.L. Comaroff expliquent cette prolifération par les principes devenus mystérieux qui organisent le changement sur les marchés et qui ont générées des fortunes inimaginables jusqu'ici. Dans les représentations donc, « more and more people see arcane forces intervening in the production of value, diverting its flow toward a new elect : those masters of the market who comprehend and control the production of wealth under contemporary conditions » (2000 : 316).

Il nous faut conclure qu'aujourd'hui l'économie mondiale globalisée qui concerne aussi l'Afrique, se donne à voir elle-même et s'offre comme une aubaine, une promesse de prospérité et un champ des possibles qui défie quasiment toute raison pratique, et dont les règles de fonctionnement et d'action en son sein apparaissent de plus en plus mystérieuses pour ses pratiquants. Le rêve de la modernité comme un rapport de plus en plus transparent au monde ne se réalise pas dans le domaine économique, qui construit un rapport de plus en plus opaque à la production, la circulation et la distribution de la valeur et de la richesse. D'un autre côté, la prolifération d'un tel type d'économie engendre la volonté d'une sanction morale qui fait peser la suspicion sur toutes formes de richesse dont il n'est pas possible de comprendre pragmatiquement l'origine. Dans ce contexte, l'ensemble de l'activité économique est frappée du sceau de *l'ambivalence*. Et quel discours est le mieux placé pour rendre compte d'une réalité fondamentalement ambivalente, si ce n'est celui de l'ambivalence par excellence, le discours sorcellaire des forces occultes ? Si la sorcellerie africaine produit un discours de l'occulte sur les phénomènes économiques contemporains, ce n'est pas par un retour agressif à la tradition, ou par une quelconque retraditionalisation des sociétés africaines (Chabal & Dalloz 1999), mais bien parce que vivre sous les formes contemporaines du capitalisme millénaire engendre des espaces de pertinence forts pour tout idiome de l'ambivalence. Et, en tant que discours centré autour des notions de flux et d'ouverture (Geschiere 2000), la sorcellerie apparaît comme un idiome de prédilection pour symboliser dans les imaginaires la globalisation et son corollaire économique, le capitalisme, avec tout ce qu'il comporte d'espérances, d'attentes, mais aussi de frustrations, de violences et de domination.

¹³ KRAMER E. 1999, *Possessing Faith : Commodification, Religious Subjectivity, and Community in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*, Chicago, University of Chicago Press, p. 35, cité in Comaroff & Comaroff 2000 : 315.

Ainsi, cet exemple ethnographique fourni par R. Shaw (1997) chez les Temné de Sierra Leone. Parmi les trois régions invisibles de la cosmologie temné, il en est une qui s'appelle « the place of Witches » ; chacun est capable de la décrire comme un monde urbain de richesses sans limites et de mobilité globale très rapide : gratte-ciels rutilants, maisons d'or et de diamants, rues envahies de Mercedes-Benz et de vendeurs rôtiissant des brochettes de chaire humaine, aéroports immenses qui envoient sans cesse des avions sorciers partout par le monde, etc. Il s'agit bien de l'évocation d'une topographie moderne globalisée où les voyages internationaux ultra-rapides, les médias high-tech et les coûteuses marchandises importées prennent toute leur place, et qui vient résonner avec la réalité de la Sierra Leone : exploitation minière effrénée, grands magnats du diamant, pauvreté accrue, hémorragie sociale et guerre civile. « Like the place of Witches, European and North American cities represent inaccessible urban landscapes of wealth, power, commodities, technology, mobility and witchcraft » (1997 : 860). Un autre exemple nous est rapporté au travers le récit d'un informateur de F. De Boeck qui nous dit :

« Notre pays a été vendu quelque part, il a été vendu à un monde mystérieux, à des musées étrangers, même en France, en Égypte, au Maroc, aux États-Unis. Ce sont les lieux stratégiques du mal. Et cette sorcellerie nous a même apporté la guerre. Tout cela parce que nos dirigeants et notre gouvernement ont fait des fétiches en Inde et ailleurs » (2000 : 34).

J. Comaroff et J.L. Comaroff montrent dans ce sens comment les attaques en sorcellerie se font désormais à l'échelle mondiale, et traduisent l'organisation hiérarchisée et les logiques de domination de ce système ; que ce soit une physicienne d'Afrique du Sud ensorcelée par un démon Nigérian qui pompe son compte en banque, ou les trafics clandestins d'organes en Amérique du Sud, ou encore la très grande sensibilité à propos des enfants : « this commerce is seen as a new form of imperialism, the affluent North siphoning off the essence of poorer « others » by mysterious means for nefarious ends » (2000 : 312).

1.2.3.2. Sorcellerie de la richesse et enrichissements occultes

1.2.3.2.a. Logique sorcière et ethos de l'enrichissement

En revenant au cadre plus micro-social qui concerne celui d'une étude de terrain telle que la nôtre, nombre de travaux informent les rapports qu'entretiennent les faits sorcellaires ou l'occulte avec les phénomènes plus précis d'enrichissement et d'accumulation de la richesse. En effet, on a d'abord pu distinguer à travers ce que l'on vient de présenter, une ambivalence fondamentale des théories de la sorcellerie (Geschiere 1995). Celles-ci

expriment des versants contradictoires en dégageant le principe égalisateur de la sorcellerie qui contraint les individus à ne pas s'individualiser (Marie 1997a) ou se démarquer par une accumulation de richesse trop personnelle ou trop ostentatoire, alors que parallèlement, la sorcellerie développe un versant accumulateur qui fournit un ensemble de techniques pour invoquer ou retenir la richesse et soutenir « les pouvoirs » des puissants.

Lorsque l'on s'intéresse à l'accumulation économique, on s'aperçoit que la logique de capitalisation économique, qui constitue l'essence du mode de production capitaliste, est étrangère à beaucoup de sociétés notamment africaines, et introduit une rupture profonde dans les logiques sociales relatives à la richesse. C'est bien « la remise en jeu perpétuelle du capital dans le circuit économique dans le but d'en tirer un profit, c'est-à-dire d'accroître le capital qui sera à son tour réinvesti, qui est la marque première du capitalisme et qui lui confère cette dynamique et cette force de transformation qui ont fasciné ses observateurs, même les plus hostiles » (Boltanski & Chiapello 1999 : 37). Cela nous mène au débat plus large qui passe de l'esprit d'entreprise à l'esprit du capitalisme : dans la lignée de M. Weber (2003), certains ont cherché un « ethos africain » qui motiverait les individus à adopter un certain comportement plus ou moins en adéquation avec l'esprit du capitalisme. J.-L. Amselle notamment (1987) émet à propos de l'exemple malien, l'hypothèse d'un ethos africain du capitalisme, enracinée dans la longue durée : en Afrique, ce qui est condamné (et il faut entendre par là une accusation morale avec ses répercussions dans l'occulte), ce n'est pas l'accumulation de la richesse (signe comme dans le puritanisme protestant de la bienveillance des puissances surnaturelles), ni son ostentation, mais sa *rétenion* abusive ; on se trouve dans la même logique que chez M. Weber, mais aux antipodes de l'éthique protestante. Et J.-F. Bayart (1989a) de nous parler d'un ethos de la munificence et de l'enrichissement personnel qui règle les conduites, et norme l'action et les répertoires culturels d'actions des grands. Si l'on replace cela dans le contexte du système de la dette présenté par A. Marie (1997a & 1997b), on comprend la place accordée à la circulation de la richesse. L'observation nous montre que l'accumulation de la richesse passe par des mécanismes de régulation : elle est l'apanage d'une catégorie sociale bien précise, de personnalités qui acquièrent leur notabilité par la maîtrise des réseaux de l'accumulation, en redistribuant la richesse. Sur le modèle du *Big Men*, le chef, le notable, le patron, se doit de s'attacher son entourage, des clients ou des dépendants en organisant la redistribution des richesses dans une logique d'acquisition du statut social, de prestige ou de capital symbolique. Dans ce cas, la richesse est problématisée

comme une réalité en flux qui constitue un moyen de générer du social, et non comme un stock qui constituerait une fin en soi. En ce sens l'épargne individuelle, nécessaire à la capitalisation, résulte d'un choix de sous-consommation qui ne fait pas bon ménage avec un ethos de la munificence (Warnier 1993 : chapitre 1).

Deux points se dégagent de ce premier constat. On peut s'interroger dans un premier temps sur le statut même de la richesse et de ses ambivalences. Gagner et accumuler de l'argent n'est pas quelque chose qui va de soi dans nombre de contextes sociaux, et l'acteur individuel en situation doit composer avec des répertoires dont la transgression peut se lire sous les idiomes de l'ambivalence ; il s'agit d'une première piste pour rendre compte des sorcelleries de la richesse. Il est possible à la suite de K. Polanyi (1983) de remonter à Aristote pour reprendre la distinction que celui-ci opère entre administration domestique (*oekonomia*) et acquisition de l'argent (*chrématistique*). La *production domestique* consiste à produire ce qui est nécessaire à sa propre existence, c'est-à-dire la production d'usage et constitue étymologiquement le sens premier de l'économie ; alors que la *chrématistique* se rapporte à une production tournée vers le gain et dont le mobile principal constitue *in fine* l'accumulation. Selon Polanyi, en opérant cette distinction, Aristote a su voir les conséquences humaines de cet acte : gagner de l'argent, et de dénoncer en termes aristotéliens, le principe d'une production sans bornes et sans limites comme « non naturelle » à l'homme. « Aristote mettait en fait le doigt sur le point crucial : le divorce entre un mobile économique séparé et les relations sociales auxquelles ces limitations étaient inhérentes » (1983 : 85). Or, le mode de production capitaliste et l'économie de marché imposent, par diverses procédures, le principe de l'accumulation de la richesse à travers la croissance de la production ; ce qui constitue sous certaines conditions un fait social universellement ambivalent. Par exemple, cette étude réalisée en France sur les trajectoires des hommes d'affaires et du grand patronat, montre que le soupçon est toujours présent dans les imaginaires populaires sur la réussite et les moyens employés pour parvenir à l'accumulation : là aussi on retrouve la thématique de la prédation comme mode d'accès à l'enrichissement (Villette & Vuillermot 2005). De même que pour les individus qui gravitent dans les sphères du pouvoir, l'enrichissement est producteur d'une imagerie plus ou moins sulfureuse qui fait peser l'ambivalence sur les motifs et la moralité d'une telle réussite. La suspicion dans ce cadre vient se poser souvent sur des groupes sociaux bien identifiés et identifiables : il n'y a qu'à se rappeler pour cela les fondements de l'antisémitisme en Europe

qui ont construit cette imagerie du juif usurier qui correspond à bien des égards au stéréotype Bamiléké en vogue dans la société camerounaise.

Considérant que toute richesse matérielle apparaît indissociable de l'accumulation de force vitale et donc, semble forcément suspecte : « pour être fortuné, il est nécessaire d'avoir dépossédé quelqu'un d'autre, puisque l'enrichissement de tous n'est pas concevable dans cette manière de priser » (Muller 2003 : 499), on peut dire que l'enrichissement et l'accumulation ont fortement partie liée avec les questions de redéfinition des structures et des hiérarchies sociales, c'est-à-dire la question de la mobilité sociale des individus. Ce qui nous mène au deuxième point qui considère que la sorcellerie dans son ambivalence dialectique entre égalisation-accumulation se retrouve au cœur des conflits et instrument de combats entre les groupes sociaux en lutte. Analysant le procès historiques de la conversion au catholicisme et de l'évolution concomitante des formes sorcellaires au Sud Cameroun, R. Bureau nous dit que « le phénomène de la sorcellerie d'envoûtement sous son aspect d'accusation portée par tel ou tel membre du groupe fournit une arme redoutable et efficace dont les différentes catégories sociales ont usé et continuent d'user contre les catégories adverses » (1996 : 119). Les mutations contemporaines apportant une relative démocratisation et une conception à la première personne de l'accès à l'accumulation viennent mettre en tension l'organisation sociale et économique. En ce sens, on assiste à une lutte entre des groupes sociaux pour la redistribution, ou la redéfinition de leurs rapports qui orchestrent l'accès à la matérialité. Ces luttes sont productrices d'espaces d'ambivalence car l'enrichissement concerne de plus en plus des personnes vues comme non légitimes dans ce rôle qui dégage la figure d'un individualiste accumulateur et surtout *rétenanteur*, en conflit avec un système social communautaire dont les logiques sont égalisatrices. D'où le fait que la sorcellerie, qui connaît elle aussi cette tension entre un versant égalisateur et un versant accumulateur constitue l'idiome interprétatif de référence, ou le plus pertinent pour parler de l'enrichissement. L'ambivalence relève bien de la *rétenion* de la richesse, et le sorcier constitue cette figure paradigmatique, ce signifiant par excellence du rétenanteur qui pompe et s'accapare l'ensemble des réalités en flux autour de lui, qui transforme le flux égalisateur de la circulation des forces (vitales, richesse, santé, réussite) en capital personnel accumulé. En soi, il y a une condamnation morale de la rétenion, qui fait peser *l'ambivalence* sur toute forme d'accumulation dont il est difficile de comprendre les tenants et les aboutissants. L'accumulateur est donc doublement coupable : virtuellement susceptible de basculer dans la rétenion, et

assurément coupable dans les conflits liés à la redistribution de la richesse. Finalement, la sorcellerie apparaît doublement pertinente concernant *l'enrichissement* puisqu'elle reflète la tension entre ambition et jalousie, entre « petits » et « grands », élites et village : pour les « petits », la sorcellerie égalisatrice sert comme une arme contre les « grands », et pour les « grands » la sorcellerie accumulatrice sert à réaliser ses ambitions et conforter son ascendance sociale (Geschiere 1996).

Dans ce contexte, les entrepreneurs où les nouvelles élites, doivent tenir compte dans leurs parcours des freins à leurs ambitions que constituent les accusations en sorcellerie. Comment parvenir à une trajectoire de mobilité sociale ascendante réussie sans se couper de son milieu en basculant dans les accusations de vente sorcière de ses proches ? En effet, une certaine réussite économique nécessite dans un premier une rétention de la richesse en vue d'investissements productifs à long terme, alors que conserver son réseau de sociabilités et de solidarités familiales, communautaires ou villageoises nécessite une redistribution de la richesse. Comment concilier dans les faits ces deux objectifs apparemment contradictoires ? C.F. Fisiy et P. Geschiere (1991) montrent comment il est possible pour des entrepreneurs nouvellement enrichis, dans le cadre de la société très hiérarchisée des Bamiléké, de parvenir à « blanchir » leurs richesses suspectes accumulées ailleurs. Pour s'attacher cette nouvelle élite roturière tout de même utile au village du fait de son potentiel économique, les chefferies ont créé des titres de noblesse néo-traditionnels, qui s'achètent et permettent de dédier la richesse au chef noble. Ainsi, un parvenu peut se protéger contre les rumeurs de *famla'*, tout en négociant une nouvelle position sociale, avec toutefois le risque que l'avidité avec laquelle les chefs s'allient à ces nouveaux riches, sape leur autorité morale auprès de la population et intègre la chefferie comme complice du *famla'*. Il s'agit là d'une tentative de légitimation *a posteriori* de l'enrichissement. Quant à J.-P. Warnier, il cherche à expliquer la réussite économique des Bamilékés, figures d'individualistes et d'entrepreneurs capitalistes qui monopolisent les commerces et l'activité économique nationale, tout en étant suspectés pour cela de détenir les magies les plus puissantes. Ainsi, il montre globalement comment l'idiome de la manducation comme imaginaire de l'Etat et des relations sociales, connaît d'importantes variations régionales, et toutes les sociétés ne relèvent pas de l'ethos de la munificence : l'appétit se trouve en tension avec des valeurs d'austérité. Dans les détails, il s'agit de porter l'attention sur les processus d'accumulation, en marge de l'accumulation au sein de l'appareil étatique, pour observer que la réussite économique de ces acteurs passe par une régularité du

comportement d'accumulation : dans la phase de décollage de l'entreprise, l'épargne individuelle ainsi que l'investissement de cette épargne et des premiers revenus de l'entreprise jouent un rôle central. Pour cela, il note qu'il est fondamental que les sociétés inégalitaires des Grassfields mettent à disposition des entrepreneurs, des instruments de contrôle de la désaccumulation et du désinvestissement constitués par la pression de la parentèle ainsi que les obligations de consommations ostentatoires : la légitimation des inégalités sociales et donc d'une certaine hiérarchie de l'accumulation, désamorce partiellement l'obligation de solidarité et par là les accusations. De plus, les tontines fonctionnent comme un véritable outil de capitalisation légitime puisque collectives, sur le mode communautaire le plus souvent, et de plus relativement transparentes. Mais parallèlement, J.-P. Warnier met aussi à jour des mécanismes égalisateurs, et notamment ceux des accusations en sorcellerie à travers le *famla'* ; d'après ce qu'ils en disent, les hommes d'affaires n'en tiennent pas compte : « en argent, il n'y a pas de magie. Un laborieux, il a son argent » (1993 : 74). Mais au final, l'accumulation n'est possible qu'en fonction de la possibilité qu'ont les Bamiléké à choisir leurs solidarités, ou de s'en défendre avec efficacité, c'est-à-dire à pratiquer une solidarité sélective. Et de plus, J.-P. Warnier opère une comparaison entre les Grassfields et les sociétés forestières du Sud, pour montrer une économie grassfield de la rétention en opposition à une économie forestière de la consommation. L'austérité bamiléké relève d'une économie du désir particulière associée à un régime *sui generis* de la sexualité, et qui conçoit les notables comme des « tirelires vitales » qui retiennent et transmettent la substance de la lignée. Cette métaphore illustre une conception plus générale de l'engendrement où le discours sur la transmission des substances est inséparablement un discours de la rétention, de la contention et de l'endiguement. De ce point de vue, les comportements des entrepreneurs se comprennent à la jonction des effets de structure et des effets de culture ; le migrant bamiléké est défini par la structure démographique et le marché du travail, alors qu'il désire plus ou moins clairement ce que la *civilisation* grassfield lui offre : l'élection par le père, la participation à la reproduction de la lignée, l'ethos de la notabilité. Ainsi, « consentie en phase d'accumulation, l'austérité pratiquée par un individu ne l'exclut pas de la société grassfield, ne le soumet pas immédiatement à des accusations de pratiques occultes ou à l'action des mécanismes égalisateurs. Elle lui vaut le respect » (1993 : 130) en ce qu'il n'agit pas en « panier percé » cette figure de la désaccumulation, antinomique à la « tirelire vitale » et stigmatisée comme une tare. Et, « la bonne accumulation du néo-notable, qui rapporte au village les bénéfices de

ses entreprises, s'oppose à la mauvaise désaccumulation des paniers percés séduits par les mensonges de la ville » (1993 : 161). En ce sens, il est permis de comprendre le *msa*, ce marché occulte d'où l'initié peut rapporter le meilleur comme le pire au village en fonction de son habilité, comme une *déviante* quasi mertonienne, c'est-à-dire qui se réalise dans la distance entre les objectifs et les moyens : la société commande d'accumuler mais n'en donne pas les moyens à tous.

Ainsi, puisque les transformations de l'agir économique à travers le développement de l'esprit d'entreprise, semblent renforcer la pertinence des interprétations sorcières du monde, la conception d'un capital d'entreprise et les mutations de l'entreprise sorcière nous interrogent sur la manière avec laquelle la gestion d'entreprise doit faire face, utiliser ou se défendre de la prégnance des imaginaires sur son activité. Ainsi, T. Dzaka et M. Milandou (1994) observent à propos des entrepreneurs congolais des degrés de sensibilité différents vis-à-vis de la sorcellerie. D'un côté, une forte prégnance du phénomène sorcellaire qui concerne les hommes d'affaires évoluant dans le secteur des services traditionnels (commerçants, transporteurs) qui ressort depuis quelques décennies de l'initiative privée domestique : un groupe faiblement au fait des techniques de management occidentales mais rigoureux dans la gestion empirique des affaires et qui fait du *kindoki* une référence courante pour expliquer les problèmes et « protéger » son activité. De l'autre côté, une distance du moins apparente avec le monde de l'occulte dans le secteur industriel et celui des services dit « modernes » qui concerne des entreprises récentes avec un patron bien formé aux techniques nouvelles (management, informatique) ; dans les faits, ceux-ci récusent la sorcellerie mais conservent tous une assiduité évidente aux manifestations et pratiques religieuses relevant du christianisme : bibles dans les bureaux, messes tous les matins qui apparaissent que comme autant de stratégies de défense ou de protection face à l'ubiquité sorcellaire dans le monde congolais.

Les apories de la pensée sorcière semblent donc entretenir des affinités avec les phénomènes d'enrichissement. Ainsi pour résumer, dans une étude basée sur de nombreuses enquêtes de terrain au Congo, R. Devauges (1977a) posait on ne peut mieux le problème de l'ambivalence de la sorcellerie dans la conduite des affaires. Au sein d'un environnement économique donné, le facteur de concurrence est conçu comme moteur du progrès en même temps qu'il peut devenir, sous l'effet de la sorcellerie, un élément redoutable de destruction. A un cadet, la structure sociale lignagère ne peut reconnaître l'excellence et détient toutes les

capacités à en contenir les manifestations. Seuls les aînés, et les oncles notamment, détiennent l'ensemble des aptitudes nécessaires à entreprendre. Dans ces conditions, les traits dominants qui définissent l'entrepreneur (goût du risque, innovation, talent d'organisateur, logique d'accumulation, etc.) apparaissent comme contraires aux valeurs sociales lorsqu'ils ne sont pas incarnés dans une figure socialement dominante. En conséquence, le risque d'entreprendre devient énorme : il est attaché à la vie de l'entrepreneur, et non à sa fortune. Il nous reste à nous informer sur les formes concrètes que prennent souvent les représentations associant sorcellerie et richesse.

1.2.3.2.b. Les sorcelleries de la richesse

Si l'on part de l'objet « classique » de la sorcellerie, il existe un certain nombre de travaux qui évoquent des « sorcelleries de la richesse », c'est-à-dire des formes de sorcellerie bien identifiées, et localisées, issues de corpus de représentations anciens, et qui parlent de l'accès à la richesse. C. F. Fisiy et P. Geschiere (1991)¹⁴ retracent une généalogie relativement exhaustive de ce qu'on appelle au Cameroun *l'Ekong* : en effet dès 1972, E. Ardener atteste sa présence chez les Bakweri de la province du Sud-Ouest. Celle-ci mène une étude qui replace dans la perspective historique l'évolution des représentations en lien avec les variations de l'activité économique : avant la colonisation, les Bakweri formaient une société égalitaire : il existait une forme de sorcellerie, le *limba*, et des cérémonies occasionnelles, *ngbaya*, où l'on détruisait des quantités énormes de richesse pour gagner du statut car l'accumulation de biens matériels était vue comme cause de la jalousie. Avec la colonisation, le cadre général modifie la prospérité, issue désormais de l'élevage et de la culture de la noix de coco ; pour les Bakweri, c'est le début d'une période qualifiée par les observateurs extérieurs d'apathique. Il s'agit d'une période de déclin, notamment de la fécondité, et les villages se vident, mise à part de zombies, puisqu'une nouvelle sorte de sorcellerie apparaît aux alentours de la première Guerre Mondiale : une personne *nyongo* est toujours quelqu'un de prospère, mais membre d'une association de sorciers qui peut causer des morts dans la proche parenté ou même parmi ses propres enfants. En réalité les *nyongo* font travailler des esclaves pour leur maître sorcier sur une montagne à une centaine de kilomètres de là, le Mont Kupe, où ils vivent dans une ville qui dispose de toutes les

¹⁴ Il est à noter que cet article a aussi fait l'objet d'une parution française en tant que contribution dans l'ouvrage collectif dirigé par P. Geschiere et P. Konings (1993).

marchandises modernes, et même des camions. « *Nyongo* people could best be recognized by their tin houses which they had been able to build with the zombie labour force of their dead relatives » (1972 : 147). L'esprit des zombies se manifeste sous forme de *vekongi* (pluriel) et un sorcier *nyongo* mort, réapparaît sous forme *d'ekong* (singulier). Dans ce contexte du début des années 1950, toute initiative économique se trouve fortement affectée par de telles représentations qui jettent le discrédit sur toute forme de succès matériel en faisant le lien par exemple entre la hausse de la mortalité infantile et la possession de maison tôlees (*tin houses*). En 1954, les Bakweri se lancent dans la monoculture de la banane qui apporte une rentabilité rapide dont les premières liquidités sont réinvesties immédiatement dans de vastes et coûteuses cérémonies anti-sorcières qui signent la fin des zombies.

Pour autant, la représentation du *kong*, cet individu qui n'est plus qu'un corps qu'on exploite pour l'enrichissement personnel du sorcier capitaliste ne disparaît pas, et un témoin comme E. De Rosny (1981) la mentionne à Douala durant les années 1970 quand il s'aperçoit qu'on l'accuse de se rendre dans les villages pour acheter des gens. Selon l'auteur, *l'Ekong* aurait été auparavant une association de notables, de commerçants et de chefs, c'est-à-dire le rassemblement de la classe opulente, mais sans la réputation sulfureuse d'aujourd'hui : on faisait une distinction entre la sorcellerie anthropophage qui fait le mal pour le mal et *l'Ekong* qui se caractérisait simplement par l'amour de l'argent. Aujourd'hui, le pouvoir de vente et d'achat, de manier l'argent n'est plus l'apanage de ces notables, mais s'est fortement démocratisé, créant de dangereuses tentations.

Selon son témoignage, cette forme de sorcellerie très répandue sur toute la côte sud du Cameroun consiste à se rendre chez un sorcier pour lui proposer, en échange d'argent, un certain nombre de personnes qu'il se chargera de vous livrer pour en faire vos esclaves, qui travailleront pour vous dans des plantations invisibles sur les pentes du Mont Kupe. Ainsi, le commun des mortels voit les victimes tomber malade, dépérir et mourir, tandis que certaines personnes s'enrichissent et prospère à coté d'elles : « on met un lien de cause à effet entre ces deux situations anormales, sans apporter d'autres preuves que les témoignages des rescapés des camps de la mort » (1981 : 97). En tant que forme de sorcellerie, *l'Ekong* trouve toute sa place dans le monde invisible du *ndimsi* au côté d'autres formes plus ou moins anciennes. Il n'y a que dans ce monde qui se rit des distances, du temps et de l'obscurité, que les trafics d'humains sont visibles à condition de posséder la double vue nécessaire (de manière innée ou par initiation). Ainsi un *nganga* détenteur de ce pouvoir raconte :

« On prend ton nom, tu vas mourir. Ceux qui te tuent achètent quelque chose qui te ressemble parfaitement. On prend ta forme, on fabrique une sorte de grande poupée. Ça te ressemble comme une photo. C'est là sur le lit et tout le monde pleure. Mais toi, tu es à côté et tu vois tout. On t'a mis quelque chose sur la bouche et tu ne peux parler. Tu es comme un chien obéissant à son maître qui l'a tué. Et la famille va enterrer ta copie conforme, en croyant qu'elle t'a enterré. Après l'enterrement, les gens de l'*Ekong* viennent avec leurs gris-gris, te déterrent, et enlèvent ta forme avec tous les habits. Le cercueil reste vide. On t'amène chez celui qui t'a acheté, on te reconstitue et à dater de cet instant tu travailleras pour lui comme manœuvre » (1981 : 98-99).

P. Geschiere (2000) de son côté actualise les travaux de E. De Rosny pour montrer comment le Mont Kupe par exemple est devenu dans la région un lieu central de l'imaginaire de la richesse nouvelle : positif pour les Bakossi qui vivent à côté, négatif pour les autres groupes il abrite dans tous les cas une ville sorcière des plus modernes (Fisiy & Geschiere 1991). A tel point que des brochures l'utilisent en prétendant dévoiler les secrets de l'enrichissement, et que l'on parle désormais de *kupe* comme synonyme d'*Ekong*. Et de revenir sur le caractère importé de l'*Ekong* « où l'on tue et où l'on vend », ses affiliations symboliques avec l'histoire de la traite et les changements économiques et sociaux contemporains. A ce titre, le soupçon et l'ambivalence qui repose sur le Blanc n'ont rien d'anodin et P. Geschiere de noter qu'une forme similaire de cette sorcellerie existe dans le *djambe* des Maka sous l'appellation de « sorcellerie des Blancs » (Fisiy & Geschiere 1991). Il mentionne aussi une forme similaire à l'*Ekong* dans les Grassfield, notamment chez les Bamiléké, nommée le *famla'*.

On doit plutôt à J.-P. Warnier (1993) l'étude de cette dernière forme qui renvoie selon lui, à la fois à des pratiques vieilles comme la traite esclavagiste, qu'au soupçon qui pèse sur de riches commerçants supposés devoir leur richesse à la vente de leurs proches. L'auteur présente ensuite plus en détail, un autre équivalent du *famla'* et des *kong*, le monde du *msa* présent dans les sociétés du nord-ouest des Grassfield: il s'agit dans le monde invisible, d'un univers d'abondance et de beauté où toutes les marchandises sont disponibles (maisons en dur, biens de consommation très variés, marchés qui regorgent, argent qui circule en abondance). Il s'agit d'une réplique du monde réel, mais en plus moderne, et où les gens sont des démons d'une perversité peu commune. Il y a une assimilation de *msa* avec l'économie de marché ; il s'agit d'un monde où l'inaliénabilité n'a pas sa place et où tout peut s'échanger selon des lois implacables : ainsi ce récit d'un informateur : « à *msa*, on ne peut effectuer le paiement que d'une seule manière : avec des chèvres ou des poulets, qui sont en fait des personnes (...) Au cas où un individu faillirait à payer ses dettes, les habitants de *msa* sont contraints de le faire payer littéralement de sa personne » (1993 : 159). Selon J.-P. Warnier, il est possible de faire

une utilisation positive de *msa*, de la même manière que l'économie marchande n'est pas perçue que négativement : la métaphore de *msa* illustre selon lui les ambiguïtés des affaires et de l'accumulation et nous amène à nous questionner plus en avant sur de tels phénomènes.

Ainsi, certains insistent sur l'historicité de telles représentations, à la manière de R. Bureau d'abord, qui observe qu'« autrefois au service de la richesse et du prestige traditionnel, l'*ekong* sert aujourd'hui à lutter contre l'enrichissement et la puissance sociale tributaire du nouvel ordre établi » (1996 : 119). Par ailleurs, R. Shaw affirme à propos de la Sierra Leone que cette sorcellerie prétendument « traditionnelle » renvoie en fait à l'impact de la traite esclavagiste : imagerie de la capture, de la déportation, du travail forcé de l'âme. Et de produire des témoignages de la fin du XV^e siècle qui ne mentionnent aucune référence à la sorcellerie sur cette partie de la côte en montrant comment la traite et son intensification progressive entre le XVI^e et le XVIII^e siècle entraîna des mutations profondes dans le fonctionnement des sociétés côtières qui vendaient leur esclaves d'abord comme dérivés de leurs propres guerres, avant que cela ne devienne une fin en soi. Bref, les représentations actuelles ne peuvent se comprendre qu'au sein de ce procès historique bien précis, et « Place of Witches » « may be seen as the “presencing” of a temporally distanced transregional process in which persons were turned into goods and “consumed” on a massive scale: the Atlantic slave trade » (1997 : 857).

1.2.3.2.c. La richesse, matériel sorcier

En tant que principal marqueur d'une richesse ostentatoire qui se flambe, on comprend par ailleurs que l'argent et la monnaie occupent une place de choix dans les ambivalences sorcellaires. Non seulement ils sont l'objet de tous les désirs, comme les marchandises de luxe ou les biens importés, mais de plus leur statut est fondamentalement ambivalent, en ce qu'ils ne constituent pas un bien comme les autres, mais un bien qui peut se convertir en tous les autres (Vuarin1994). I. Niehaus nous donne un exemple ethnographique de ce désir effréné d'argent à travers la figure du serpent *mamlambo* dans le Transvaal, un des animaux associés aux sorciers et qui symbolise à la fois le désir d'argent dans un contexte de privation sociale et économique, et les effets sociaux destructeurs d'une quête sans fin de la richesse (1995).

J. Tonda (2000) analyse que l'argent fait partie du « génie du Blanc » indifféremment génie du Christ, de l'argent, de la science, de la technique, ou encore de l'Etat colonial et néocolonial. Mais J. P. Dozon va plus loin en faisant remarquer que l'argent « est une des

principales causes des malheurs qui sévissent dans le pays. C'est l'argent qui entraîne les gens à se jalouser et à se détruire, à s'abandonner au fétichisme et à la sorcellerie: l'argent est en quelque sorte le premier fétiche, un fétiche qui ne mène pas forcément au bonheur » (1995b : 166). En effet, l'argent apparaît comme fondamentalement lié aux produits du génie scientifique tels que les voitures, les avions, l'électroménager, ou encore les moyens de télécommunication, il est ce fétiche tout puissant qui permet d'acquérir tous les autres et qui a réalisé ce vieux rêve des alchimistes médiévaux, de changer le papier en or. Un autre exemple ethnographique nous est livré par Y. Droz (1997) qui observe au Kenya comment la rumeur a « découvert » des symboles sorciers sur des documents officiels de l'Etat, et notamment sur les billets de banque édités par le Trésor national. On pouvait y voir un serpent autour du buste du chef de l'Etat, et l'auteur de nous dire que faire des billets des signes sorcellaires, montre bien les cibles privilégiées des rumeurs et notamment la richesse matérielle et sociale dans un contexte de crise économique-écologique, ainsi que l'association récurrente du pouvoir politique au monde de l'ambivalence, quand la monnaie fiduciaire n'apporte plus confiance mais défiance. De même pour le système bancaire au Congo, devenu suspect aux yeux de certains du fait de la diversité des déposants anonymes et auquel on préfère les tontines (Dzaka & Milandou 1994 : 114). De plus, l'argent et donc les marchandises, sont liés au Christ : « c'est par eux que sa puissance s'exprime et s'impose positivement ou négativement, toujours dans le cadre de l'ambivalence caractéristique de la pensée sorcière et du capital. (...) Dans cette perspective, la puissance du Christ n'est rien d'autre que la puissance matérielle blanche transfigurée » (Tonda 2000 : 57). En ce sens, le capital économique (argent et marchandise), n'est qu'une composante aux côtés du capital culturel (diplôme et instruction), du capital politique (pouvoir et accaparement de l'Etat) ou du capital religieux et qui constituent globalement le *capital sorcier* de l'ambivalence.

On sait que la monnaie n'est pas nécessairement un objet nouveau dans de nombreuses régions africaines, mais ce qui est nouveau, c'est la puissance introjectée dans cette monnaie qui attise tous les désirs, ainsi que la monétarisation qui s'est généralisée à l'ensemble des sphères de l'échange. En d'autres termes la marchandisation croissante de nombreux objets jusque là inaliénables dans le contexte africain (le travail, la terre, ou la monnaie elle-même) ont décuplé la puissance du fétiche « monnaie du Blanc ». E. De Rosny note que « l'argent à Douala, sans doute parce qu'il s'impose dans la vie des relations et qu'il manque, s'est emparé des esprits et vire à l'obsession » (1992 : 98). On peut étayer un tel propos par celui

de J.-P. Olivier de Sardan (1996), qui nous dit que si en Europe, les formes quotidiennes de la consommation exigent de mettre sans arrêt la main à la poche alors que les sociabilités quotidiennes sont dégagées de cette exigence, en Afrique on assiste au contraire à une monétarisation complète des sociabilités courantes, « très exigeantes en numéraire » (1996 : 110). Cette sur-monétarisation des relations interpersonnelles quotidiennes se fait sous forte pression sociale et oblige chacun à une quête permanente des « moyens » qui vient brouiller la limite « entre les moyens juridiquement admissibles et les moyens juridiquement condamnables » (Ibid.). J.-P. Olivier de Sardan se focalise sur une analyse de la corruption, mais on peut lire son constat par le prisme de l'occulte. La recherche d'argent ou de liquidités est si valorisée que sa poursuite peut se faire au-delà de ce qui est admissible, juridiquement certes, mais aussi moralement et humainement dans le monde occulte. Même suspect, le détenteur de capitaux est toujours un individu puissant, capable de tenir son rang dans les sociabilités ordinaires, de s'attacher des dépendants et par là du pouvoir (relation de l'argent et de l'entregent (Vuarin 1994)). L'*ethos de la munificence* convertit ainsi le capital économique en capital symbolique et organise en partie la redistribution des richesses.

I.3. Éléments d'analyse économique

I.3.1. Fin de l'économisme et enchâssement de l'économie

Avant tout, il faut replacer notre perspective d'étudier les phénomènes économiques à l'aune de l'occulte, dans le cadre plus vaste du débat anthropologique qui lui donne sens. Ce qui revient à vouloir prendre en compte le rôle plus général des imaginaires dans l'analyse des faits économiques : ces imaginaires qui donnent sens à l'activité économique telle qu'elle est vécue, tout en se constituant comme ressources pour l'action économique dans ce monde. Il n'y a qu'à parcourir un instant la vulgate journalistique de l'analyse économique, ou même une partie des travaux universitaires dans ce domaine, pour s'apercevoir que ce n'est pas une perspective qui va forcément de soi, et il nous faut en restituer maintenant la genèse.

A la suite de K. Polanyi (1983), on peut globalement affirmer que l'idée d'*économie* est récente. Cela ne veut pas dire qu'il existait auparavant des sociétés sans économie, car nulles ne sauraient exister à ce titre, mais que la capacité de pouvoir penser l'économie comme une catégorie à part au sein du tissu social ne va pas de soi, et se trouve historiquement et idéologiquement située. Et K. Polanyi d'affirmer dans son ouvrage que « la découverte la plus marquante de la recherche historique et anthropologique récente est que les relations sociales

de l'homme, englobent en règle général son économie » (1983 : 74). Et de produire moult exemples tirés de la littérature ethnographique de son époque, et notamment celui de la *kula* mélanésienne observée par B. Malinowski (1963). En effet, dans d'autres sociétés que la nôtre, ce que nous appelons phénomène économique n'est pas distingué des autres phénomènes sociaux, ni érigé en système autonome comme chez nous, mais se trouve dispersé et étroitement imbriqué (*embedded*) dans le monde social où les « faits sociaux totaux » chers à M. Mauss, voient s'enchevêtrer les phénomènes économiques, religieux, politiques, juridiques, etc.

Pour comprendre cette thèse, il faut replacer le contexte historique analysé par K. Polanyi lui-même : au XIX^e siècle, on assiste à l'avènement du libéralisme économique comme principe politique, qui amène « la transformation des marchés en un système autorégulateur doté d'une puissance effrayante » (1983 : 89). Une économie de marché ne peut se faire que dans une société de marché, et K. Polanyi d'observer ce processus où la société tombe sous une gestion qui en fait la simple auxiliaire du marché. Cela est étrange à ses yeux car constituant une rupture et une exception historique : « au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique » (1983 : 88). La « grande transformation » correspond au processus en cours dans les années 1930 par lequel la société se défend de sa propre dissolution, en instituant un certain nombre de règles, de limites et de mécanismes pour lui redonner un pouvoir sur elle-même : il s'agit de réencadrer l'économie dans le social.

Il faut aussi replacer cela face à toute une tradition intellectuelle concomitante, de l'économie politique, de la philosophie politique et de la sociologie générale qui, à la suite d'A. Smith ont fondé les axiomes de leurs sciences respectives sur le mythe du paradigme du sauvage adonné au troc. Les économistes dans la droite file des classiques (Smith, Ricardo, Stuart Mill ou Malthus), de l'utilitarisme de Bentham, et des néoclassiques du courant marginaliste (Walras, Jevons, Menger notamment), prétendent définir les principes universels de la rationalité économique et élaborer les bases d'une théorie générale de l'économie. Mais en anthropologie ou en histoire cette perspective fit aussi des émules : le courant à la suite R. Firth, D.M. Goodfellow ou encore M.J. Herskovits qui développent une anthropologie économique à partir des thèses formalistes des économistes. Pour ces derniers, l'activité économique rationnelle se caractérise par la recherche de la combinaison optimale d'ajustement de moyens rares à des fins alternatives. Il s'agit simplement de la reprise de la définition que l'on trouve

en tête de tous les manuels d'économie politique qui confond « économiser » et « économie ». Pour eux il est possible d'étendre les concepts et les théories formalistes de l'analyse économique libérale à l'ensemble des sociétés humaines.

C'est principalement contre cette idée que va s'ériger K. Polanyi, dans une querelle vive et désormais célèbre en anthropologie économique, la querelle des substantivistes et des formalistes. En effet K. Polanyi et sa suite, veulent fonder une approche comparative des systèmes économiques : ils se heurtent d'abord aux culturalistes pour qui le caractère unique de chaque culture rend vain et absurde de vouloir les comparer. Puis aux formalistes pour qui le marché apparaît comme l'institution économique par excellence puisqu'il fournit le contexte social le plus propice à l'action économique rationnelle. Ils dénoncent cette apologie de l'économie de marché qui répond d'un préjugé ethnocentrique grossier où « leur propre système économique est posé sinon comme le seul rationnel, du moins le plus rationnel » (Godelier 1984 : 239). K. Polanyi propose donc un empirisme débarrassé de tout *a priori* ethnocentriste sur les lieux, les formes et les effets de l'économie sur l'ensemble des sociétés apparues dans l'histoire.

Il leur reproche de plus d'avoir abandonné la perspective d'une définition substantive de l'économie telle qu'elle avait été lancée par Malinowski, dont il revendique l'héritage. Dans cette suite il définit l'économie comme « le procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins »¹⁵. Ainsi, l'économie est un processus c'est-à-dire un ensemble de mouvement de production, de circulation et d'appropriation de bien matériels, et ce procès ne peut avoir d'unité et de stabilité que parce qu'il est institutionnalisé : il fonctionne à travers des *institutions*, c'est-à-dire les rapports sociaux généraux des hommes entre eux. D'où ces trois manières d'institutionnaliser le procès économique dans la société : la réciprocité, la redistribution et l'échange, présents dans toute société à divers degrés, et ce n'est le propre que des sociétés occidentales d'avoir érigé l'échange en principe organisateur fondamental de son économie.

On peut donc reconnaître le mérite à K. Polanyi d'avoir mis à jour la manière dont l'économie était encadrée dans le social au sein des sociétés « autres », mais on peut lui reprocher de n'avoir pas étendu systématiquement cette hypothèse à l'ensemble des sociétés humaines, et

¹⁵ POLANYI K. & ARENSBERG C. 1975, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, p. 242, cité in Godelier 1984 : 240.

surtout la nôtre, qu'il a continué à considérer comme une économie à part. Sa critique des économistes libéraux porte sur l'aveuglement de leur théorie et la prétention à s'en servir en dehors des cadres historiques où elle s'applique (l'économie de marché généralisée), mais ne révoque pas la validité du contenu intrinsèque de ces théories. La remise en cause de la boîte à outils formaliste et la considération que l'économie n'existe pas comme système autonome en dehors des rapports sociaux qui la fondent, doivent désormais constituer des postulats à l'étude de l'ensemble de l'activité économique, nécessaires pour mieux comprendre l'économie contemporaine quelque soit le lieu où on l'observe.

I.3.2. Etudier l'accumulation dans les sociétés africaines

Il s'agit ici d'essayer de donner quelques jalons pour situer les travaux concernant les rapports entre l'activité économique et la pensée sorcière, au sein d'un corpus plus vaste : celui de l'anthropologie économique africaniste qui traite des phénomènes d'enrichissement et de production ou d'accumulation de la richesse. Il va sans dire que l'on ne saurait pouvoir être exhaustifs, mais il s'agit toutefois de donner quelques lignes de repères.

I.3.2.1. Entrepreneurs, commerçants et accumulation.

Un certain nombre de travaux au sein de la monumentale littérature concernant le développement en Afrique¹⁶, s'intéressent à la question d'une ethnographie des acteurs et des comportements économiques dans les sociétés africaines, proposant ainsi point par point une réfutation de la doctrine libérale et des travaux qu'elle implique. Il s'agit par là, de démontrer une certaine tradition d'herméneutique évolutionniste qui avait toujours présidé dans l'étude des comportements marchands en Afrique. C'est à ce renouveau des perspectives que s'adonne l'ouvrage dirigé par E. Grégoire et P. Labazée (1993) consacré aux grands

¹⁶ Pour une présentation et un survol critique de cette littérature, se reporter aux travaux de J.-P. Olivier de Sardan. Celui-ci, en se consacrant à une socio-anthropologie du développement revient sur un thème largement abordé, mais en validant une méthodologie nouvelle, qui va dans les sens des travaux présentés ci-dessus, qui donne toute leurs places à l'analyse des conflits et à une sociologie historique de l'action (1995). Selon lui, les approches du développement dans les sciences sociales ont connus trois grands courants (2001) : un qui s'est intéressé à la déconstruction des discours et des idéologies du développement, souvent réduit de façon caricaturale à un seul modèle, hégémonique et maléfique. Une seconde approche plus « populiste », mélange d'un populisme « idéologique » exaltant systématiquement les savoirs et les pratiques populaires, et d'un populisme « méthodologique », qui entend explorer les ressources cognitives et pragmatiques des acteurs. La troisième approche, défendue par J.-P. Olivier de Sardan lui-même, s'intéresse à « l'enchevêtrement des logiques sociales », et à l'hétérogénéité des acteurs qui se confrontent autour des opérations de développement.

dumas-00450241, version 1 - 25 Jan 2010

commerçants en Afrique de l'Ouest. Dans une introduction qui se veut programmatique, ils jettent les bases d'une approche comparative des réseaux marchands qui s'organisent autour de trois thèmes de recherche : les stratégies d'accumulation, la maîtrise de l'espace et les conditions idéologiques de fonctionnement des sous-systèmes observés. Prenant l'interdépendance des variables culturelles, symboliques et économiques comme un constat empirique, les auteurs en arrivent nécessairement à multiplier les points de vue transdisciplinaires, pour combiner les méthodes biographiques, comptables et historiques, et réaliser ainsi une anthropologie économique au sens fort du terme. Il s'agit d'informer toutes les dimensions d'un fait social pluriel pour mieux comprendre que le commerce réticulaire en Afrique de l'Ouest aujourd'hui ne constitue plus un secteur capitalistique encastré dans des économies de subsistance, mais un domaine complexe où les acteurs ont recours à des stratégies multiples, fondées en partie sur la mobilité géographique, la diversité des formes d'accumulation et l'insertion dans de nouveaux secteurs d'activités. Plutôt que les réflexions théoriques normatives des économistes libéraux qui transforment la pratique des entreprises et des agents économiques en autant de « boîtes noires », ces auteurs fondent donc leur approche sur la mise en exergue des stratégies d'acteurs, de leur adaptation et de leur insertion au sein de réseaux tout autant locaux que régionaux ou transnationaux. Un deuxième thème novateur dans leur ouvrage correspond à revenir sur l'usage qui est fait dans l'analyse des phénomènes économiques de la thèse de *l'embeddedness* (enchâssement) : la critique du schéma walrassien passait souvent par l'invocation des pratiques dites « redistributives », « solidaristes » ou « ostentatoires », imbriquées dans une économie de subsistance où domine le dogmatisme religieux. Les auteurs argumentent dans un tout autre sens, et montrent toute la complexité de ce qu'on rejette habituellement dans la sphère « culturelle » : l'accumulation au sein des réseaux n'est pas linéaire, le capital relationnel est traversé de rapports de domination qui nous éloigne des modèles de la solidarité mécanique. Les pratiques de l'« ostentatoire » se révèlent souvent comme des stratégies de conversion du capital économique en capital social, alors que la réussite marchande repose sur une « stratégie d'investissement dans des champs d'autorité à la fois variés et spatialement dispersés » (1993 : 144).

L'attention portée à la production amène vers les cadres sociaux dans lesquelles la production s'exerce : l'entreprise. Au Mali, R. Vuarin (1997) par exemple observe que devenir entrepreneur ne va pas de soi et exige une construction de soi « dans le monde » qui rompt avec certains déterminismes anciens : un détachement à l'égard de la tradition

économique dominante des marchands au long cours, autant que du milieu social d'origine. Cela exige la pratique inventive d'une nouveauté sociale toujours ambivalente : en cas d'échec, on accusera à travers l'idéo-logique de la sorcellerie les conservateurs de l'ordre ancien de souhaiter la faillite d'une telle entreprise ; en cas de réussite, celle-ci paraîtra suspecte car se faisant aux prix de la destruction d'un ordre social précis, celui de la dette notamment. En effet, tenir une entreprise selon les standards de la modernité économique exige une réorganisation des pratiques de gestion : gestion monétaire d'abord qui exige non seulement une certaine transparence à travers la comptabilité, mais aussi une séparation d'avec la sphère domestique : interdire à ses dépendants ou ses épouses de piocher dans la caisse du magasin pour aller faire son marché n'est pas une tâche sans risques (Vuarin 1997). Gestion des ressources humaines aussi, qui demande d'adopter une attitude vis-à-vis de ses salariés, qui se détache, autant dans le recrutement que dans le management quotidien, des logiques de solidarités familiales et communautaires, au profit d'une attitude fondée sur des considérations techniques plus objectives telles que les compétences ou la productivité au travail (Warnier 1993 chapitre 9).

C'est dans cette même perspective qu'il faut replacer l'ouvrage collectif dirigé cette fois par S. Ellis et Y.-A. Fauré (1995) qui se charge lui aussi de remettre le rôle de l'opérateur économique au centre de l'analyse. Avec cet ouvrage relativement massif (plus de 45 contributions), on a affaire à une synthèse qui se nourrit d'un ensemble de recherches hétérogènes, se basant sur la multiplicité et la diversité des données empiriques, des points de vue et des outils de construction du savoir, pour combler le manque de travaux replaçant les entrepreneurs africains dans les divers systèmes économiques, politiques, sociaux et culturels qui concourent simultanément à orienter leurs pratiques. Selon les auteurs, cet ouvrage vient contrebalancer l'immense production documentaire qui informe le rôle économique joué réellement ou potentiellement par l'Etat ou les autorités publiques en Afrique subsaharienne, sur lequel nous reviendrons ensuite. Contre le climat idéologique (libéralisme ou keynésianisme) qui a toujours poussé à les ignorer, les auteurs cherchent à « réévaluer le rôle réel [des entrepreneurs africains] et leur place dans les sociétés et dans les économies subsahariennes, d'examiner les conditions tant idiosyncrasiques ou ponctuelles que structurelles et institutionnelles des réussites et des échecs, d'analyser les atouts et les handicaps, individuels et collectifs, des affaires, de s'interroger sur ce que représente, dans le sous-continent, l'acte d'entreprendre, d'exploiter et de diriger des affaires, de passer en revue

opportunités et contraintes qui influencent l'activité des entreprises et le comportement des entrepreneurs » (Ellis & Fauré 1995 : 12). Il s'agit donc de remettre en cause le modèle universel de l'entrepreneur pour insister sur les spécificités sociales, économiques, culturelles et politiques des cadres collectifs où ils évoluent. Il ressort comme conclusion de cette somme de travaux issus d'une multiplicité d'horizons académiques, à la fois la méconnaissance des acteurs économiques africains, tout autant que la dispersion des savoirs en une variété de « boîte à outils » et d'espaces endo-épistémique.

C'est dans l'optique de ces travaux qui témoignent tous d'une approche plutôt « par le bas » et qui refusent les considérations d'ordre macro, pour analyser l'action des agents économiques au sein des structures qui les informent, que l'on peut replacer les analyses déjà évoquées de J.-P. Warnier sur l'accumulation chez les Bamiléké (1993). Il est à noter l'existence d'un mémoire réalisé à Yaoundé sur le même thème des fondements sociaux de l'accumulation bamiléké dans le département des Bamoutos (Nodem-Emet 1984) qui met à jour un certain nombre de correspondances entre des traits l'organisation sociale et la propension des individus à s'orienter vers l'accumulation.

C'est encore au thème des modes d'accumulation au Cameroun qu'est consacré l'ouvrage collectif dirigé par P. Geschiere et P. Konings (1993), qui constatent deux choses. D'abord, la force et la résistance des modes d'accumulation « alternatifs » qui se font en dehors des circuits formels de l'économie nationale, c'est-à-dire plus ou moins en marge du contrôle étatique. C'est sur ce point que l'on peut évoquer un autre mémoire réalisé à Yaoundé et qui analyse avec brio les rapports entre les banques et les tontines à Bafoussam, qui part de l'observation selon laquelle les entreprises financières par excellence que sont les banques, connaissent une stagnation certaine, dans une ville qui connaît un fort dynamisme économique (chef lieu de la province de l'Ouest). Démêlant la complexité des mécanismes financiers et sociaux de fonctionnement des tontines, en parallèle avec ceux des banques, il observe comment les systèmes de tontines se trouvent *in fine* beaucoup plus intégrés et adaptés aux pratiques des milieux d'affaires Bamiléké (Kamgaing Tadjue 1982). Et d'autre part, P. Geschiere et P. Konings insistent sur l'importance des variations régionales, en montrant que l'articulation des nouvelles formes d'accumulation et des modes d'organisation préexistants ont suivis des trajectoires différenciées régionalement. Aussi, reprennent-ils à leur compte le concept d' « accumulation » abondamment utilisé au sein de la littérature, et qui permet selon eux d'éviter de construire des analyses en terme de « classes » rigides, et

renvoie à une acception très large qui concerne autant l'accumulation du capital à proprement parler que celle du travail, de la terre ou du capital symbolique. Il permet aussi de penser les articulations entre accumulation formelle et informelle, ainsi qu'entre modes d'accumulation locaux préexistants et nouvelles formes d'accumulation. L'attention est notamment portée au cours de l'ouvrage sur le rôle des accumulations féminines, avec L. Holtedahl qui observe par exemple l'influence des rapports à la religion, au milieu ethnique et à l'éducation concernant les trajectoires d'accumulation féminine à Ngaoundéré, ainsi que l'inscription des femmes dans un ensemble de stratégies matrimoniales ou de réseautage. Et de conclure : « women's traditional knowledge has gradually been marginalized. It is getting more and more difficult to use it as a symbolic resource for marriage and as an asset for economic wealth (...). Many of the women are network builders in their striving for a descent life in a difficult modern urban context » (1993 : 299).

On mesure donc l'importance d'une approche socio-anthropologique des phénomènes pluriels et complexes qui structurent les stratégies et les itinéraires individuels d'accumulation. On retiendra donc de ce survol le renouveau actuel de l'anthropologie économique qui s'articule autour d'une critique des approches des acteurs économiques d'inspiration walrassienne, ou keynésienne qui évacuent les particularismes et les inscriptions sociales ; tout autant que sur une remise en cause des approches de type marxiste, et plus particulièrement dépendantistes. Dans cette optique, l'accumulation doit s'entendre comme phénomène dynamique inscrit dans l'histoire, dont les pratiques actuelles renvoient en partie à des répertoires d'actions qui forment des lignes de concaténations historiques inscrites dans des régimes de temporalité qui dépassent ceux de l'individu. Il faut cependant laisser la place à l'invention et aux stratégies individuelles informées par les structures. Un des points d'articulation majeur de ces approches se situe autour de la manière de comprendre et des conséquences à tirer de la thèse de *l'embeddedness*, d'inspiration polanyienne : l'ensemble des travaux dans ce sens nourrissent la compréhension, nuancent les manières de l'enchâssement de l'activité économique dans le monde social et définissent la complexité des procès d'institutionnalisation de l'économique. En ce sens, un des thèmes récurrents provient de l'analyse des réseaux d'acteurs qui forment le tissu de l'activité économique, et l'importance des rapport entre l'accumulation et le numéraire, entre l'argent et le capital social ou symbolique. Ainsi par exemple, R. Vuarin montre l'importance de l'acquisition de l'entregent au même titre que celle de l'argent, qui représente la personnification du crédit

dont on dispose et dont « les dures circonstances de la navigation quotidienne rendent ce crédit vital » (1994 : 255) et de ce fait, « la vie quotidienne des Bamakois est donc obnubilée par l'accumulation d'un capital social, qui est à la fois cause et conséquence de celle du capital économique » (ibid. : 257). Et de démêler les pratiques de constitution et d'entretien de ce capital comme un jeu permanent et complexe de fréquentations, visites, de civilités multiples, associé au croisement c'est-à-dire la mise en contact pluriel de lignes réticulaires : ligne du père, de la mère, des amis ou des voisins. Dans ce contexte, avoir de l'argent, « c'est pouvoir faire face à ses obligations la tête haute, inviter à ses propres cérémonies et se rendre à celle des autres « avec les pieds et les mains » ». En ce sens, « l'imbrication est totale et la conversion réciproque de l'argent et des « gens » est permanente » (Ibid.).

Dans le même sens A. Marie analyse la présence de logiques économiques, et notamment celle qu'il nomme « la logique de la dette », en lien avec les phénomènes de monétarisation et de présence accrue du numéraire dans les relations sociales. Evoquant l'effet de rareté, il conclut : « certes, l'argent a toujours rempli une fonction de médiation et de régulation des rapports sociaux. (...) Cette fonction trouve son accomplissement dans le fonctionnement du don et du contre-don, et plus encore de la dette qui participe à l'assignation des places et rôles individuels, notamment en déterminant la réussite ou l'échec respectif de chacun et, au-delà, la réussite ou l'échec de son groupe. L'argent est à ce titre un moyen d'accumuler les divers capitaux (économique ; social : femmes, clientèle, obligés ; culturel : diplôme ou formation professionnelle ; symbolique : prestige, influence, rang, créances). Mais la logique de la dette limite l'accumulation personnelle et interdit la jouissance purement individuelle de ces capitaux. En somme, si l'appropriation individuelle de l'argent est approuvée ou même encouragée, la logique de son utilisation reste en partie soumise à un impératif de redistribution réglé par la primauté du collectif sur l'individu (...). *Dans ce contexte, en somme, la monétarisation tend à être « neutralisée » : elle est mise au service de la reproduction des rapports sociaux préexistants.* » (1997c : 424- 425).

C'est dans cette même optique, que E. Grégoire et P. Labazée (1993) insistent sur l'importance du capital relationnel et en distinguent trois types: le capital social c'est-à-dire l'autorité acquise sur la parentèle et la clientèle, le capital religieux et le prestige qui lui est associé et enfin le capital relationnel au sein de l'Etat. Ce qui nous mène à considérer maintenant, à part, la question de rapport entre l'Etat et l'activité économique.

1.3.2.2. Economie et Etat : comprendre les logiques de

chevauchement

On a mentionné plus haut la pléthore des travaux sur ce thème. Et il faut garder à l'esprit l'importance de cette question qui constitue la pomme de discorde au sein des différents courants des sciences économiques contemporaines, historiquement entre les classiques, puis les néoclassiques (marginalistes) et les keynésiens ou encore les marxistes. Aujourd'hui entre l'école de la Nouvelle Economie Classique et celle de la Nouvelle Economie Keynésienne. La discipline même de l'économie politique se fonde sur cette question de la place et du rôle de l'Etat dans l'économie, et toutes ces approches normatives qui la traversent se différencient et fondent leur marque de fabrique sur une certaine conception de la place à donner à l'Etat, restreint à ses pouvoirs régaliens et maître du libre jeu de la concurrence pour les uns, interventionniste pour d'autres ou encore planificateur et gérant pour les derniers.

Au sein de la littérature anthropologique l'analyse du rôle de l'Etat se trouve par principe au cœur de l'approche marxiste qui a dominé en grande part les travaux d'anthropologie économique africaniste, notamment francophone. De même pour les théoriciens de la dépendance qui ont un temps nourrit le débat sur ce thème, qui, même s'ils ont pu identifier des entrepreneurs ou des milieux entrepreneuriaux, se sont focalisés sur les circuits de domination et les flux dynamiques, considéré comme exogènes, aboutissant au résultat où les lignes de compréhension des structurations et des clivages s'établissent uniquement dans l'ordre de l'extranéité. S'inscrivant dans le même intérêt pour l'analyse des rapports complexes entre l'activité économique et le rôle de l'Etat, J.-F. Bayart s'inscrit en faux contre les précédentes approches. En effet, celui-ci en tant que politologue s'intéresse à la montée et l'enracinement de l'Etat dans les sociétés africaines, et se trouve conduit à comprendre l'accumulation comme un ensemble de stratégies poursuivies en vue de la recherche hégémonique. Aussi l'Etat se trouve-t-il investi à son tour par des individus et des réseaux d'accumulateurs, puisque « l'accès à l'Etat, comme forme de capital marchand diront les marxistes, est réellement vital pour les groupes sociaux qui aspirent à la domination. Il faut néanmoins considérer que la pratique du « chevauchement » dissout la teneur spécifiquement bureaucratique du dispositif étatique » (Bayart 1989a : 133). Dans cette conception de l'Etat rhizome, l'Etat n'est pas un, mais « il est multiplicité protéiforme de réseaux dont les tiges souterraines relient les points épars de la société » (ibid. :272), ou en d'autres mots, un espace pluriel d'interaction et d'énonciation, qui n'existent pas en dehors des usages qu'en ont les

groupes sociaux même les plus subordonnés. A ce titre, on ne peut reprendre à notre compte les oppositions Etat-société ou Etat-économie, mais plutôt observer le *continuum* des stratégies d'accumulation entre ces deux domaines. La logique d'action des acteurs est guidée par la recherche hégémonique, et en ce sens, l'accumulation dans le domaine purement économique et dans le domaine étatique emprunte des formes et des canaux communs. Qui domine dans le champ politique doit se faire une position dans le champ économique, en même temps que la maîtrise du capital économique permet de le convertir dans le champ de la domination politique ; il y a correspondance entre détention de positions de pouvoir au sein de l'appareil d'Etat et acquisition de la richesse. Au sein des enjeux circonscrits par la recherche hégémonique, se trouve à la fois l'opportunité d'une vraie accumulation primitive par le monopole des moyens de production, en même temps que l'usage de la force légitime par les puissants commande la mise au travail des groupes subordonnés et la maîtrise de l'économie. Entre économique et politique, existent nombre de canaux communs : par exemple, on retrouve la figure du combat personnalisé dans « ces luttes sociales constitutives de la recherche hégémonique et de la production de l'Etat qui revêtent la forme privilégiée d'une curée à laquelle l'ensemble des acteurs (ceux du haut comme ceux du bas) participent, dans le monde des réseaux » (ibid. 288). De ce point de vue, les luttes factionnelles constituent une ligne de concaténation historique, et pour peu que l'on pense aux accusations qui pèsent sur les riches, on comprend qu'il faille lire les représentations et les modalités de l'agir des puissants à l'aune d'une même logique, que J.-F. Bayart appelle une « gouvernementalité du ventre ».

Cette approche nous intéresse particulièrement au sens où elle subsume sous une même logique des attitudes et des comportements d'acteurs à la fois dans le champ politique et dans le champ économique, et qu'elle emprunte à l'idiome sorcier de la manducation, et apporte un éclairage relativement pertinent de ce fait sur les résonances que cela offre et les ambivalences au sein desquelles se retrouvent les puissants. Il faut toutefois se garder de voir derrière cette forme de gouvernementalité une réduction des acteurs sociaux africains à des gloutons désireux de se repaître de modernité, mais plutôt d'observer que les stratégies des patrons de réseaux ont trait, quelque soit le lieu où elles s'exercent, au captage des richesses, leur accumulation et parfois leur redistribution partielle. En ce sens, cela nous permet de penser indissociablement un certain nombre de pratiques relativement à la richesse telles que celles dans l'occulte, mais aussi la corruption, la délinquance ou l'économie de l'arnaque.

J'ai pu constater combien sur le terrain, les acteurs sociaux ne mettaient pas de distinction entre l'ensemble de ces champs d'action variés, là où j'avais tendance à établir des classifications permettant d'analyser séparément chacun des phénomènes. Il nous faut donc nous doter d'outils qui nous permettent de ne pas déstructurer les associations émiques entre les phénomènes, pour comprendre sous un même sceau ce que les gens mettent sous un même sceau, tout en se donnant les moyens de mettre à jour des logiques transversales sous-jacentes.

I.3.3. Méthodologie pour une analyse de l'action économique

Ce qu'on cherche à définir ici, c'est un cadre conceptuel et méthodologique pertinent qui nous permette d'approcher au mieux la compréhension des logiques d'action des acteurs économiques engagés ou concernés de près ou de loin par les processus d'enrichissement et d'accumulation. Pour cela, nous mobiliserons un certain nombre d'auteurs auxquels nous emprunterons leurs réflexions afin de construire un cadre de sens pour restituer les données ethnographiques de notre étude de terrain.

I.3.3.1. Les structures

Si l'on s'en tient aux auteurs classiques ayant analysés de manière large les rapports entre religion et économie, c'est Weber qui nous donne la conception la plus large du religieux et nous ouvre des pistes pour penser les pouvoirs invisibles. Pour lui, la religion constitue « une espèce particulière de façon d'agir en communauté » dont il faut étudier les conditions et les aspects. En refusant de s'avancer sur l'essence du religieux, il écarte une question sans réponse pour avancer deux remarques qui nous intéressent : « les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d'ici-bas » (1971 : 429) ; la religion est donc une attitude orientée vers l'ici-bas, c'est-à-dire vers l'action dans le monde. Ensuite il nous dit que « les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels » (Ibid.) ; c'est-à-dire qu'il existe différents types de rationalité qui sont portés toujours en référence à des valeurs singulières. Ce cadre conceptuel donne totalement sa place à la sorcellerie et même nous fournit les bases d'une réflexion, à la fois sur la remise en cause du dogme de l'opposition entre religion et modernité, ainsi que sur la force des religiosités comme ressource pour l'action ici-bas.

Car, d'une manière large et étant donné, comme on vient de le souligner, l'importance du chevauchement entre champs économique et politique, il est important, à la suite des

travaux fondateurs de M. De Certeau (1980) et M. Foucault (1984) d'opérer le passage d'une analyse des *appareils* qui exercent le pouvoir (c'est-à-dire des institutions localisables, expansionnistes, répressives et légales), à une analyse des *dispositifs* qui réorganisent en sous-main le fonctionnement du pouvoir. Si l'on reste encore un peu dans le champ politique de l'analyse du pouvoir, cela revient à adopter des concepts plus fluides, qui descendent des structures vers l'individu pour réussir à situer l'action de celui-ci dans le monde. En ce sens, nous suivons la conception du pouvoir tel qu'énoncé par M. Foucault, c'est-à-dire entendu comme un ensemble d'actions sur des actions possibles, qui veut que « gouverner, c'est structurer le champ éventuel d'action des autres » (1994). Le pouvoir exprime donc des *gouvernementalités* c'est-à-dire des modes de régulation du pouvoir par un ensemble de dispositifs micro-social qui informe les actions individuelles. Tirer les conséquences de cette conception, nous amène à la suite des travaux de J.-F. Bayart à adopter une approche « par le bas » qui postule simplement que la domination et le contrôle politique accru n'évacuent jamais complètement l'intervention des groupes sociaux subordonnés. Selon lui, il faut en finir avec les images monistes des régimes africains qui ne mettent l'accent que sur la domination des masses passives et impuissantes, et pour cela, dégager le caractère pluriel des sociétés politiques africaines avec la problématique neuve du « politique par le bas » (1981).

Cette problématique met en garde face à certaines confusions, et notamment de ne pas identifier les « modes populaires d'action politique » qu'elle invite à mettre à jour, avec la notion floue de « culture populaire ». J.-F. Bayart réfute la pertinence de cette notion qui omet de constater que la frontière est indistincte entre culture du peuple et culture des élites, c'est-à-dire que la culture est historique avant d'être « culturelle ». « Elle n'est pas réservoir de représentations constantes, existant de façon objective en tant qu'africanité (par exemple), mais réactualisation permanente de ces représentations dans le contexte d'une situation historique donnée » (1981 : 57). Il semble donc important de réfuter ici, l'existence d'un corpus culturel populaire car non seulement la « culture populaire » est en redéfinition perpétuelle par rapport aux groupes sociaux dominants, mais cache de plus les écueils d'une ethnophilosophie et d'un culturalisme apolitique, qui évacuent chacun à leur manière la dimension de l'action sociale pour privilégier des problématiques de l'inertie. En continuité de cela, il s'agit donc pour nous de se dégager de toutes perspectives culturalistes qui prétendent de manière téléologique, qu'une civilisation détermine tels ou tels comportements individuels ou collectifs. Selon J.-P. Warnier (1993), le culturalisme constitue un *paralogisme*

du fait qu'il considère la civilisation comme un *invariant indépendant*, capable cependant d'expliquer des *variables dépendantes* multiples (par exemple, les trajectoires contrastées du milliardaire en même temps que celle du migrant urbain misérable) ; bref, le culturalisme qui ne prend en compte aucune médiation entre la *civilisation* (au sens de N. Elias) et l'acteur individuel, prétend expliquer tout et son contraire et au final n'explique pas grand-chose. On voit de plus le danger qu'il y aurait à adopter une telle perspective pour qui veut étudier la place et le rôle de l'occulte dans les phénomènes économiques : ici, les « camerounais » seraient alors prisonniers des discours de leur culture, la sorcellerie agirait inévitablement comme un frein à l'activité économique et fournirait une explication aux échecs du développement en Afrique¹⁷. Ou alors, l'enrichissement ne peut se faire que dans la violence du fait des représentations en présence dans la culture et l'on retombe dans les conclusions d'une violence primordiale proprement africaine. Si on donne ces deux conclusions ici, c'est bien parce qu'il s'agit de discours courants et tenaces auxquels on recourt le plus souvent pour traduire la réalité africaine. Non seulement, il s'agit d'une perspective essentialiste ou primordialiste de la culture, mais on remarque de plus que cette même perspective peut nous faire aboutir à deux conclusions opposées (possibilité et impossibilité de l'enrichissement). Enfin, il faut ajouter dans cette critique, que cette perspective se fait une représentation biaisée confondant la culture avec ce que les gens disent de la culture. Il semble donc important de ne pas tomber dans des tentatives d'explications qui, au final, ajouteraient à cette « réticence tendancielle à penser l'historicité des sociétés africaines » (Bayart 1989a : 29).

C'est donc puisqu'il est impossible de réduire le fonctionnement d'une société à un type dominant de procédure que J.-F. Bayart considère que « les systèmes politiques, dont les dynamiques sont équivoques et réversibles, ne valent que par leur actualisation hétérogène d'un acteur à l'autre et d'un contexte à l'autre, de même qu'un texte est créé par la lecture que l'on en fait. L'analyste se doit donc de dégager, dans des situations historiques et au sein d'un champ social clairement délimité, des procédures différenciées d'un acteur à l'autre et, chez les mêmes acteurs, d'un contexte à l'autre, d'énonciation d'une même institution, d'une même pratique, d'un même discours » (1989a : 61). On retrouve donc ici la *problématique de*

¹⁷ Il faut mentionner ici l'existence et la prégnance de ce débat « sorcellerie et développement » qui occupe une place non négligeable du débat politique public dans nombre de pays africains et notamment au Cameroun : en 1984 par exemple, le ministère des affaires sociales chargea l'université de Yaoundé d'entamer un grand projet de recherche sur « Sorcellerie et développement ». Souvent, dans ce débat, la sorcellerie est vue comme une force nivelante qui menace toute forme de développement, issue de la jalousie des gens envers les nouvelles richesses (Fisiy & Geschiere 1991).

l'énonciation, centrale dans les travaux de J.-F. Bayart (1985). Puisque les champs des modes d'actions politiques sont ceux de la mobilité, de l'ambivalence, de l'allusif, du non-dit ou de l'insaisissable, il faut donc méthodologiquement mettre sur pied cette problématique de l'énonciation, soucieuse de saisir des opérations fugitives et informelles dans des situations historiques données. C'est en ce sens qu'il faut considérer que « l'Etat est le fruit de son énonciation contradictoire par la pluralité des acteurs qu'il met aux prises. Et l'on ne peut valablement le penser en dehors du jeu toujours inachevé de ces procédures » (1989a : 260).

1.3.3.2. *L'acteur*

Cependant, on ne parle jusque là que de pouvoir et du domaine politique, alors que notre sujet concerne des questions qui relèvent principalement de l'action au sein du domaine économique. Quel est donc la pertinence heuristique pour nous d'un concept comme celui de « mode populaire d'action politique » tel que défini par J.F. Bayart (1981) ?

En fait, la question du pouvoir n'est pas le propre du domaine politique, mais constitue le ferment de la structuration de tout *champ*, qu'il soit politique, économique, religieux ou scientifique. En effet, si l'on reprend la terminologie de M. Crozier et E. Friedberg¹⁸, on peut dire que considérer l'activité économique dans une société revient à observer la confrontation entre plusieurs « structures d'action collective », ou « systèmes d'action organisée ». Et dans la perspective de la sociologie des organisations qui est celle de ces auteurs, toute structure d'action collective est un système de pouvoir, car le pouvoir est « une dimension fondamentale et inéluctable de toute relation sociale »¹⁹. Et J.-P. Olivier de Sardan (1995 : chapitre 10) d'ajouter une dimension supplémentaire, en conjuguant cette acception relationnelle du pouvoir, d'extension générale, avec une acception plus substantialiste, d'application plus restreinte. Il considère ainsi qu'il y a de plus, « du « pouvoir institué », concentré, non diffus, qui peut se convertir en d'autres formes de « capital » (social ou économique), selon la perspective de P. Bourdieu, à laquelle « l'Afrique pourrait fournir de nombreuses illustrations empiriques » (Ibid. : 174). Et J.-P. Olivier de Sardan tombe sous le coup du même constat que J.-F. Bayart lorsqu'il analyse les lignes de chevauchement entre les différents champs (voir supra) : « accéder à une position de pouvoir grâce à un réseau de relations, s'enrichir personnellement grâce à la détention de cette position de pouvoir,

¹⁸ CROZIER M. & FRIEDBERG E. 1977, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, cité in Olivier de Sardan 1995 : 173.

¹⁹ Ibid. 1977: 27, cité in Olivier de Sardan 1995 : 174.

distribuer une partie des richesses ainsi acquises pour accroître en retour son réseau de relation, tout ceci fait partie du paysage quotidien » (Ibid.).

Ainsi, il y a non seulement chevauchement entre les champs économique et politique par le biais de la convertibilité les uns envers les autres, des capitaux accumulés et qui diffusent ainsi les stratégies d'accumulation au sein de ces deux champs, mais on constate en outre une isomorphie de fonctionnement entre politique et économique. En effet, en tant que *champ* constituant « une configuration de relations objectives entre des positions » (Bourdieu & Wacquant 1992 : 72), le politique et l'économique consacrent en leur sein, des structures d'action collectives semblables. C'est à ce titre qu'il n'y a pas d'objection à reprendre les analyses du champ politique de J.-F. Bayart, pour nous aider à penser le champ économique où se déroulent les procès d'enrichissement et leurs rapports avec l'occulte, et de transposer dans l'analyse les « modes populaires d'action politique » en « modes populaires d'action économique ».

Cependant, une approche par les « modes populaires d'action » pose entre autres, la question méthodologique des parts respectives laissées à la détermination structurelle et au jeu souverain des acteurs. Et c'est donc ici qu'il faut poser quelques distinctions qui permettent de faire la part entre les deux pôles de cette tension analytique. D'abord la distinction entre un *champ* et une *arène* semble recouvrir cette disjonction entre détermination structurelle et jeu des acteurs, puisque le concept de champ, comme on vient de le voir est « un système de relations indépendant des populations qui définissent ces relations » (Bourdieu & Wacquant 1992 : 82), c'est-à-dire autant un marché au sens métaphorique où les acteurs dotés de capitaux multiples sont en concurrence, qu'un certain type de structure sociale, relativement autonome, avec ses institutions, ses spécialistes, sa hiérarchie, son langage, et intériorisé par ses pratiquants à travers un *habitus* qui génère les pratiques. « Dans tous les cas, *champ* est d'un usage très « macro » et reste fondamentalement d'ordre structural » (Olivier de Sardan 1995 : 178) malgré sa dimension stratégique, du fait qu'il soit un espace de jeu et d'enjeux relevant d'un rapport de force entre groupes sociaux. C'est en ce sens qu'on peut parler dans notre analyse, d'un champ économique au sein de la société camerounaise, qui met en jeu une lutte entre des groupes sociaux hiérarchisés pour l'accès à l'accumulation (et par là l'accès à d'autres champs comme le champ politique notamment) et se compose d'institutions spécifiques, d'un langage propre, « d'un marché inégalement structuré et inégalement concurrentiel où se confrontent des idéologies, des compétences, des institutions et des

symboles » (ibid.). Par contre, la notion d'*arène* qui prend une dimension plus descriptive, « locale » et interactionniste que celle de *champ*, se trouve à une échelle moindre et restitue mieux les affrontements entre les acteurs eux-mêmes, puisqu'il faut l'entendre comme « le lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs » (ibid. : 179). Ainsi, les distinctions entre *arène* et *champ* nous permettent de jeter une première passerelle entre macro et micro, au moins pour circonscrire les lieux de l'action.

Mais on peut compléter cela en reprenant le terme de « mode d'action » que l'on peut distinguer de celui de logique d'action. En effet, « parler de « logique » au sens de logique d'action, c'est mettre l'accent sur l'acteur social et ce qui sous-tend son système d'action » (ibid. : 120) c'est-à-dire tenter de dynamiser les structures, pour porter un regard aussi sur les comportements. Et « c'est à partir des modes d'actions économiques qu'il convient de chercher des logiques sous-jacentes qui sont à l'œuvre » (ibid.). Dans ce chapitre qu'il consacre à l'analyse des héritages de l'anthropologie marxiste, J.-P. Olivier de Sardan nous met en garde contre l'association automatique réalisée entre le terme de « logique » et celui de « mode de production » : à tel mode de production correspond sa logique d'acteur. Il propose l'idée d'une « logique de subsistance » ou « logique de reproduction », décrochée d'un quelconque mode de production, et transversale au sein de rapports de production diversifiés, et qui offre un caractère plus dynamique que « rapport de production » car il met en valeur les rationalités économiques sous-jacentes à tout un ensemble de modes d'action économiques. Et on peut encore ajouter une précision qui nous sera utile pour la suite, c'est la distinction qu'il opère ensuite entre logiques représentationnelles et logiques stratégiques. Les premières désignent cet ensemble de logiques d'ordre symbolique ou cognitif qui renvoient à un registre de « conceptions latentes » ou de « représentations sous-jacentes », tout en précisant que « ce que le culturalisme suppose de systématisme dans les représentations propres à une culture et d'incommunicabilité entre deux cultures est étranger » à cette perspective (ibid. : 139). Les logiques peuvent être aussi qualifiées de « stratégiques » quand elles sont « au principe de systèmes d'action explicites des acteurs, à la jonction de l'économique et du politique » (ibid. : 138). Cette distinction n'a rien de fortuit et possède des affinités analytiques et des correspondances fortes avec des grandes traditions de pensée, car en effet, il suffit de franchir le pas entre la logique d'action d'un acteur et ses motivations pour retrouver sous cette distinction entre logique stratégique et logique représentationnelle, la distinction opérée par M. Weber (1971) entre rationalité en finalités et rationalité en valeurs ; ou ne retrouve-t-on

pas encore les deux versants que J. & J Comaroff (2000) distinguent dans les économies occultes, entre un versant pratique et un versant éthique.

On peut enfin, apporter une nuance supplémentaire, en reprenant la distinction opérée par M. De Certeau (1980 : 85-88) entre la *tactique* et la *stratégie*, reprise du champ lexical militaire. La *stratégie* correspondrait au calcul des rapports de force qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir est isolable, c'est-à-dire qui postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un *propre*, tandis que la tactique serait l'action calculée que détermine l'absence d'un *propre*. En d'autres mots, « la tactique est déterminée par l'absence de pouvoir comme la stratégie est organisée par le postulat d'un pouvoir » (1980 : 87), et en ce sens on peut suivre J.-F. Bayart qui nous dit que les « modes d'action populaires » renvoient à des *tactiques* plutôt qu'à des *stratégies* contre-hégémoniques. Voir les *logiques d'action* sous l'angle de *tactiques* nous apporte ce supplément d'intelligibilité pour une restitution heuristique de l'ensemble des pratiques d' « invention du quotidien » : « en proposant comme « *repère théorique* » en vue de la compréhension des « *arts de faire* » populaires « *la construction de phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe reçus* », M. De Certeau réduit, après d'autres, l'action des groupes subordonnés à une espèce de contrepoint de l'action des groupes dominants. Elle consisterait essentiellement à se réapproprier et à détourner les dispositifs du pouvoir, ne serait rien d'autre qu'un « *art de faire avec* », une « *manière d'utiliser* » » (Bayart 1981 : 80-81). Ce sont précisément ces « *arts de faire avec* » et ces « *manières d'utiliser* » que nous nous sommes efforcé à identifier puis à restituer au cours de notre ethnographie.

1.3.3.3. Résumé

Synthétisons et clarifions la boîte à outils que l'on vient de se constituer en vue de distiller nos données ethnographiques. En voulant comprendre l'enrichissement à l'aune du recours et des pratiques occultes, on se donne comme travail, à penser l'activité économique dans une perspective substantialiste c'est-à-dire comme le procès institutionnalisé d'interactions entre l'homme et son environnement, tout en prenant en compte le caractère propre de *champ* que représente l'économique, c'est-à-dire son institution, ses structures, son marché de capitaux divers et convertibles et la dimension de jeu entre des groupes hiérarchisés. En d'autres termes, l'accès à l'accumulation est un enjeu de définition perpétuelle des rapports sociaux, mobilise des « structures d'action collectives » et des

organisations instituées tout autant qu'elle se trouve en permanence à la jonction de deux champs, le politique et l'économique que l'on ne peut séparer arbitrairement. Voilà pour le cadre global d'analyse.

Mais vouloir spécifier la place et le rôle de l'occulte dans cela, nous met devant un dilemme, à savoir la nécessité d'analyser le poids des groupes sociaux subordonnés dans le système économique-politique, tout en rétablissant mieux les propriétés plurielles de ceux-ci. Pour cela, on se donne les moyens théoriques de descendre des structures vers les comportements, c'est-à-dire que, si à un *champ* précis correspondent des *modes d'actions* variés et spécifiques, on peut dire qu'un *individu* ou un *groupe d'individus* précis peut s'identifier à une *logique d'action*. Ces logiques que nous nous attèlerons à restituer, ne sont ni uniques, ni cohérentes, mais animées par des motivations multiples (*stratégiques* ou *représentationnelles*) qui peuvent se contredire et se compléter, tout en gardant l'analyse du risque téléologique. En se situant au niveau de l'acteur, ces logiques d'action économiques nous aident enfin à replacer celui-ci au sein des dispositifs qui médient l'exercice du pouvoir, qui structurent le champ d'action éventuel et définissent des régimes de gouvernementalité. Reste enfin à replacer cela dans la perspective dynamique des temporalités historiques tels que distinguées par F. Braudel.

La pertinence d'un tel appareillage théorique se donne à voir quand il s'agit de restituer les logiques d'action économique multiples et contradictoires qui régissent les trajectoires d'accumulation, à la jonction de champs multiples et fragmentaires (économique, politique, mais aussi religieux, thérapeutique ou scientifique), et au sein desquelles sont prises un certain nombre d'accusations en sorcellerie, de recours à l'occulte, d'interprétations sorcières ou de mobilisation des pouvoirs invisibles. C'est à l'aune de cela enfin que l'on peut comprendre cette conclusion d'A. Marie, qui nous concerne de premier chef, quand il cherche à mettre à jour les facteurs d'une individualisation subjective dans les métropoles africaines contemporaines : « la différenciation de médiation sociale de plus en plus hétérogène, la séparation entre des champs sociaux animés par des logiques et des enjeux de plus en plus distincts, spécifiques et même souvent contradictoires (par exemple, la contradiction entre la logique entrepreneuriale et la logique de redistribution communautaire, entre la logique de la réussite individuelle et la logique de la solidarité familiale, entre la logique rétrospective de la dette envers les aînés du lignage et la logique prospective du souci de soi et de l'avenir de ses enfants, entre la logique de la subordination féminine et la logique de la promotion de la

femme comme partenaire à part entière, parfois même comme soutien dans l'économie domestique citadine, etc.) sont sans doute parmi les facteurs les plus décisifs d'une individualisation subjective. *C'est parce qu'il est sommé d'occuper des places et de tenir des rôles de plus en plus différenciés, souvent peu compatibles, parfois contradictoires, que l'individu advient comme individu-sujet* : car c'est à lui, en dernier ressort, qu'il revient de gérer et de penser, (ne serait-ce que sous la forme du bricolage et de la pensée muette de sa pratique) l'articulation problématique, parfois les contradictions, entre les divers champs pratiques et discursifs différenciés au sein desquels il est amené à tenir sa place et jouer son rôle. » (1997c : 410).

PARTIE II : APPROCHER L'ECONOMIE PAR LE BAS : LES MULTIPLES FACETTES DE L'ENRICHISSEMENT

Après avoir contextualisé de manière très large notre étude ethnographique, notamment par ce détour immense au travers de la littérature qui informe le sujet, on peut s'appliquer maintenant à la restitution des données. On se basera à plusieurs reprises sur une étude de cas principale pour dégager des traits c'est-à-dire des modes d'énonciation et des rapports pratiques à l'enrichissement, que l'on pourra ensuite compléter, renforcer ou nuancer par divers autres éléments empiriques plus disparates. Cette palette de cas n'a aucunement vocation à l'exhaustivité, ni même prétention d'avoir circonscrit l'ensemble des phénomènes d'enrichissement ; il s'agit plus modestement d'apporter un éclairage supplémentaire, autant qu'à spécifier une réalité en rapide mouvement. Nous avons choisi, ou pour être plus exact, les aléas du terrain nous ont permis, d'approcher les phénomènes protéiformes liés à l'enrichissement par trois portes d'entrée différentes qui ont nourri empiriquement autant de facette du phénomène et défini des rapports et des positions différenciés à la richesse. J'ai donc pu d'abord suivre sur la moyenne durée de mon séjour un groupe de jeunes urbains, qui vivent au quotidien de la « débrouille » dans la rue, puis, j'ai nouer une relation avec un autre jeune qui travaillait au service d'une personnalité de la scène camerounaise, et enfin j'ai pu suivre un peu la piste d'une nouvelle église dite « réveillée » qui intègre à son discours les nouvelles doctrines de prospérité.

II.1. Se « débrouiller » au « bunker », ou le point de vue « d'en bas »

II.1.1. Les jeunes et la vie au « Bunker »

1.1.1.1. Le « Bunker »

Quelques temps après mon arrivée à Yaoundé, début août, j'ai pu emménager, par le biais de mes contacts académiques, dans un immeuble que l'Institut de Recherche et de Développement (IRD) met à disposition pour accueillir des chercheurs en mission ou de passage sur le terrain. A quelques encablures du centre, cet immeuble se situe au carrefour de l'EMIA (Ecole Militaire InterArmées) à la limite entre le quartier du Lac, plutôt résidentiel et chic (où se trouve la résidence de fonction du Premier Ministre) et le quartier populaire de Melen. L'immeuble se composant d'un ensemble d'appartements fonctionnant en collocation, je fis connaissance avec une jeune française présente depuis quatre mois et qui disposait d'un cercle d'amis ou de connaissances dans le quartier voisin de Melen. Mon objet de recherche n'étant pas facile à appréhender, j'avais de manière un peu primesautière, l'idée de commencer mon terrain en m'inscrivant dans un quartier populaire et de réaliser pour commencer et me faire une idée de ce que je pourrais trouver, un recueil de représentations concernant les rapports à la richesse. Peut-être par méconnaissance, cela me semblait plus facile que de contacter directement des personnes enrichies, surtout pour venir leur parler d'un sujet aussi facilement sulfureux que le mien. Faisant donc l'apprentissage de la construction des réseaux sociaux, j'empruntai cette voie pour m'établir dans le quartier de Melen, les amis de mon amie blanche devinrent mes amis, et c'est ainsi que je fis connaissance avec les jeunes du « Bunker ».

Il s'agit en fait d'un groupe dont le noyau se composait, quand je les ai connus, de quatre jeunes qui habitaient ensemble sous le toit d'une même chambre qu'ils surnommaient eux-mêmes « le Bunker », au milieu du sous-quartier de Melen²⁰. Autour de ces quatre

²⁰ J'emploie ici à dessein ces expressions de « quartier » et de « sous-quartier » pour reprendre une distinction émique à laquelle les gens accordent beaucoup d'importance. En effet, Yaoundé étant bâtie sur un ensemble de collines, ne possède pas le plan en damier de certaines autres grandes villes d'Afrique, et ces notions de « quartier » ou « sous-quartier » renvoient à une distinction d'abord éminemment topographique et donc visuelle, mais qui renvoient *in fine* à des lignes de clivage de type plus sociologique. De manière générale et pour schématiser un peu, un quartier correspond à un secteur de la ville délimité par le recoupement de plusieurs axes de communication goudronnés, et qui s'identifient souvent avec la forme des collines ; sur le bord du goudron et les hauteurs se trouvent les plus belles maisons, les magasins et leurs devantures débordantes de marchandises exposées à même le bitume, alors que plus l'on progresse vers l'intérieur, plus la hauteur et la richesse des constructions baisse : fini le goudron et place aux ruelles, passages, et allées étroites et tortueuses entre les maisons résidentielles : on est dans le « sous-quartier ». En descendant encore vers la bas du quartier, l'habitat est de plus en plus précaire, réalisé avec des matériaux de récupération et progresse au sein des marécages (que l'on nomme *élobi*, du terme éponyme en ewondo) qui constituent souvent les fonds de vallon entre les collines. Ainsi, la distinction locale entre « quartier » et « sous-quartier » s'appuie tout autant sur des réalités topographiques que topologiques, c'est-à-dire des représentations des groupes sociaux associées à l'occupation de certains espaces.

principaux protagonistes, Bijou, Opango, Jojo et Morgan gravitait un ensemble d'autres individus, amis, « petits frères », cousins ou connaissances qui venaient passer du temps au Bunker, parfois y logeaient temporairement, et constituaient le cercle des fréquentations de ces jeunes. La chambre en elle-même, ou la « piaule » comme ils disent, mesurait environ 7 m² (2m par 3m50), comportait une table branlante à côté de la porte qui ne ferme pas à clé, un lit dans le fond sur toute la largeur et une armoire, le tout éclairé par un branchement électrique peu fiable, souvent inopérant. Décoré d'une grande affiche du rappeur américain 2Pac, d'un drapeau du Cameroun, il portait de plus les inscriptions de ceux passés par là (messages de paix ou de fraternité à résonnances rastafaries).

Bijou est considéré en quelque sorte comme le chef de la bande, car c'est à lui, ou du moins à sa famille qu'appartient la concession où se trouve le bunker, accolé à la maison de ses grand-mère et tante paternelles. Il est issu d'une des familles ewondos dont les terres occupaient l'espace la ville de Yaoundé avant la colonisation ; les Ewondos, groupe ethnique qui constitue sur le plan linguistique et culturel un sous-groupe qui se rattache à l'ethnonyme englobant des Bétis du Centre-sud Cameroun, se divisaient selon Bijou en trois clans, les Mvog Ada, les Mvog Béti et les Mvog Atemangé, dont les noms donnent encore aujourd'hui leur appellation à certains quartiers de la ville. Bijou se dit donc « Mvog Atemengé », et soutient qu'ici à Melen, il est dans son village d'origine, et que cela lui donne une certaine légitimité dans les affaires du quartier et les règlements de conflit notamment. Sa qualité d'homme lui permet aussi, dans cette famille demeurée à tradition patrilinéaire, de tenir tête aussi à sa tante et sa grand-mère paternelle à qui il négocie en permanence l'existence même du Bunker, et notamment la présence de ses amis mal vus dans la famille. Malgré cela, Bijou vit en position d'infériorité, ou plutôt d'affaibli. En effet, aîné de famille, il a dû abandonner l'école à la mort de sa mère, lorsqu'il avait seize ans, pour aider son père à subvenir aux besoins de ses deux cadets. Aujourd'hui, dix ans après, il a quitté la maison paternelle pour des raisons de mésentente avec son père, vit à cheval entre le Bunker et la maison de sa grand-mère maternelle dans un autre quartier plus éloigné, et tente de reprendre ses études : il s'est inscrit en classe de première à la rentrée de septembre.

Celui qu'il nomme son plus ancien ami, Opango, est un jeune homme de 30 ans, qui a lui aussi suivi une trajectoire de marginalisation qui l'a mené jusqu'au bunker. Originaire de Bafia, une ville située à 180 km au nord de Yaoundé, il a grandi au village durant quelques années, avant de venir à Yaoundé, où il a arrêté l'école très tôt. Ayant lui aussi des problèmes

d'entente dans sa famille, notamment avec sa mère qui loge aussi au sous-quartier de Melen, il a préféré quitter la maison pour, selon ses dires, garder sa liberté dans la rue. Il a connu une période de vie dans la rue, sans logis, dormant dans les épaves de voiture et s'exposant aux dangers nocturnes de la rue, à l'instar de ceux que l'on nomme dans l'argot issu des langues locales les *nangamboko* (de *nang* = dormir et *mboko* = le gars de la rue, le loubard). Cet épisode de sa vie lui donne aujourd'hui un certain prestige auprès de ses compagnons, qui aiment à souligner la dimension initiatique de cette épreuve. Ayant vécu de « débrouille »²¹, exercé divers métiers de vendeur ambulant dans le textile notamment, il possède aujourd'hui un réseau de connaissance, notamment au grand marché de Mokolo, où il trouve irrégulièrement des petits « business » qui lui apportent tout juste de quoi s'entretenir quotidiennement. Depuis cinq ans maintenant il vit au Bunker, et pense qu'il a eu un enfant avec une fille du voisinage, mais il subsiste des doutes sur sa paternité ; doutes instrumentalisés par sa belle famille pour lui refuser, étant donné son absence de statut social, le droit d'accès à sa fille de cinq ans, qu'il ne voit à son grand damne que rarement et en cachette.

A leurs côtés se trouve au bunker depuis fin juillet, Morgan, qui sortait quand je suis arrivé, de deux mois de prison à la centrale de Douala, d'où il est originaire, qu'il avait écopé pour une affaire de stupéfiants. Selon ses propres dires, on l'avait arrêté alors qu'il fumait et se trouvait en possession de chanvre (l'équivalent d'un joint) mais que comme il n'avait pas d'argent pour soudoyer les policiers, ceux-ci l'avaient incarcéré. Morgan se trouvait donc au moment de mon arrivée dans la situation de celui qui vient de « plonger » ou de « chiba » en argot local, c'est-à-dire à qui il vient d'arriver un coup dur ayant réduit à néant les petites aisances qu'il avait pu se constituer (il était musicien, mais ne peut plus faire ses petits concerts et n'a plus de guitare) et remet en cause ses capacités et ses légitimités sociales. La période de prison fait partie de ces événements qui marquent une coupure : dans l'entretien de ses réseaux de petits « business », et, en vertu des liens entre argent et entretient (Vuarin 1994), une remise à plat de la petite épargne nécessaire à la constitution d'un capital de départ pour relancer une petite activité qui permette de fournir son entretien quotidien. Morgan a 26 ans, n'est pas marié, mais vivait avant sa « chute » comme il se plaît à dire, avec sa fiancée et leur deux enfants (une fille de huit ans et le dernier, né durant la période d'incarcération), et il

²¹ On reviendra sur cette notion de la « débrouille », mais mentionnons dès à présent qu'à chaque fois que l'on utilisera les guillemets dans le récit ethnographique, ce sera pour employer des mots ou des expressions propres aux individus concernés, c'est-à-dire la restitution de leur parole et de leur mode d'énonciation.

réussissait bon an mal an à rapporter à la maison de quoi les entretenir. Aujourd'hui, sa fiancée est retournée vivre dans sa famille où il n'a pas accès du fait lui aussi de son manque de statut, ce qui lui cause le désagrément de ne plus voir ses enfants que rarement, puisqu'il n'ose retourner à la maison les mains vides. En rupture avec sa famille, très versé et influencé par les courants afrocentristes, rastafaris et « traditionalistes », Morgan expérimente auprès de ses compagnons une réinsertion sociale peu évidente.

Enfin, vit avec eux Jojo, d'origine bassa et qui, à 24 ans se trouve être le plus jeune du groupe, c'est-à-dire le « petit frère ». Il se trouve là depuis le mois de mai, suite à un accident dans son activité économique : il était coiffeur, installé dans une échoppe de fortune le long d'un trottoir, qui a été démolie dans le cadre du plan de restructuration urbaine²². Ayant perdu son outil de travail il se trouve lui aussi sans ressource, en rupture avec le cadre familial même s'il entretient encore quelques liens avec son grand frère: son père divorcé s'est remarié et a refondé une famille avec une autre femme, il ne l'a pas vu depuis trois ans, sa mère s'est remariée avec un expatrié qui vit en Allemagne, et qui ne « lui sert à rien » comme il dit, alors qu'une de ses sœurs est morte lors du divorce de ses parents. Il dispose cependant d'un certain niveau d'étude, puisqu'il a eu le probatoire (examen pour le passage en terminale) et qu'il a pu aller jusqu'au bac au lycée Leclerc²³. Obligé d'arrêter au divorce de ses parents, il a ensuite suivi un itinéraire un peu chaotique, vivant de plusieurs petits métiers, avec même un passage par la petite délinquance ou l'économie de l'arnaque à Douala²⁴. Père d'une petite fille, depuis le mois de juin, Jojo se trouve aussi dans cette incapacité de subvenir à ses besoins ainsi qu'à ceux de sa mère qui du coup est restée chez ses parents. Même situation

²² Il faut mentionner ici l'importance de ce plan de restructuration mené par la Communauté Urbaine de Yaoundé (CUY), dont le nouveau dirigeant mène d'une main de fer les « déguerpissements » et les travaux d'assainissement et d'embellissement. Son attitude ferme qui mène à la destruction sans plus d'indemnité de toutes les constructions qui ne disposent pas d'un acte de propriété, ou qui sont considérées comme insalubres, attise les tensions et les rancœurs au sein de la ville, d'autant plus que cela touche majoritairement les groupes sociaux les plus démunis. Souvent les « déguerpissements » se font dans la violence, et les heurts avec les forces de l'ordre ont fait plusieurs morts durant mon séjour (Ntaba en Août, le marché de Mvog Antangana Mballa en décembre). Témoin de la créativité et de l'extraversion des ressources de Radio-Trottoir, la rumeur publique a déjà renommé Tsimi Evouna, le zélé Délégué Général de la CUY, « Jack Bauer », en référence à la série télévisée américaine « 24 heures chrono » et pour son habitude de faire tracer des croix rouges sur les bâtiments, accompagnées des mentions « à détruire » et « 24h » ou « 1 mois » qui signifient aux habitants le temps qui leur est laissé pour quitter les lieux.

²³ Le plus ancien et le plus réputé à Yaoundé au niveau de la qualité de l'enseignement.

²⁴ Il faisait partie d'un groupe qui organisait une sorte de trafic de plaques d'égout entre différents quartiers à Douala. L'arnaque consistait à démarcher les propriétaires de magasins pour se proposer contre une somme d'argent de remplacer les plaques en béton qui servent à recouvrir les égouts devant leur entrée de magasins, avec l'argument d'être plus accueillant pour le client. Le propriétaire payait le service, et pendant la nuit le groupe transportait les lourdes plaques sur de longues distances, qu'ils prenaient devant d'autres magasins auxquels ils proposaient ensuite leur service, avec un système de rotation échelonné dans le temps.

que pour Morgan et Opango, il souffre de ne pas voir sa fille et de se faire traiter comme « moins que rien » par sa belle-famille. Il vivait donc au Bunker, dans l'espoir de pouvoir passer les concours de recrutement de l'armée en décembre, qu'il n'a pas pu faire du reste, tout en étant allé vivre durant un mois chez la grand-mère maternelle de Bijou (chez qui moi-même j'ai habité durant la fin de mon séjour), une expérience qui a échoué et suite à quoi il est retourné au Bunker ; aux dernières nouvelles, il y est toujours.

On pourrait ajouter une cinquième personne avec Martial, qui même s'il ne logeait pas au Bunker venait y passer de nombreuses heures, et occupait ses loisirs avec ses « frères ». A la différence des autres, il vivait encore au domicile familial et poursuivait ses études en science politique à l'université de Soa-Yaoundé II. Cependant, une certaine désespérance l'atteignait quant à son avenir et aux débouchés inexistantes qui s'offraient à lui suite à sa formation ; en attendant il cultivait ses réseaux de « débrouille » et ses talents de faussaire ès documents officiels lui rapportait quelques petits revenus.

Pour résumer, on peut dire que se trouvent ensemble au Bunker des individus ayant des caractéristiques sociologiques communes. En effet, tous se trouvent à divers degrés en rupture avec leur milieu familial d'origine, en « galère » suite à un événement marquant et décisif qui les a fait « plonger » (prison, mort de la mère, divorce des parents, destruction de la boutique) et qui leur fait rompre avec l'accès à certains mécanismes de solidarité. En ce sens, en se retrouvant, Bijou, Opango, Morgan et Jojo se retrouvent avec des semblables où ils cherchent à se réinventer des solidarités, et produisent des formes identitaires nouvelles : celles d'une culture des univers de la rue. Pour aller à l'encontre des lectures tribalistes, on voit que ce n'est pas l'horizon ethnique qui mobilise ici les solidarités : l'un est bété, l'autre bafia, le troisième douala et le dernier bassa. Obligé de se débrouiller seuls pour survivre, les difficultés de la lutte au quotidien pour trouver les moyens de sa propre subsistance les amènent, soit à réinterpréter des répertoires d'actions anciens dans des cadres nouveaux (logique de solidarité, de la dette, d'aïnesse), soit à s'inventer des parcours individuels et des formes mouvantes d'identité, productrice de sens, tant sur le plan politique qu'économique. Il y a ici une certaine résonance avec les travaux d'A. Marie, qui montrent comment au sein des déstructurations liées au milieu urbain, se problématissent les solidarités et la construction des itinéraires individuels. « Cette problématisation est sans doute la marque essentielle de la modernité africaine contemporaine. Rien ne va plus vraiment de soi, en effet, quand les garants méta-sociaux de l'ordre des choses, au niveau micro-social [et] au niveau macro-

social (...), perdent une part de leur fonctionnalité, de leur capacité à donner du sens et à intégrer, donc de leur emprise sur les esprits, face à la nouvelle sur-réalité économique (...). C'est cette sur-réalité, en effet, qui gouverne désormais le cours du monde, aggrave les difficultés d'existence, multiplie les nouveaux malheurs et les risques (...), affaiblit les mécanismes antérieurs de la solidarité (...) et *oblige les individus à devoir de plus en plus compter sur eux-mêmes dans un climat de tension créatrice entre un individualisme de nécessité (...) et une éthique de la solidarité toujours vivace.* » (Marie 1997c : 411-412). Par quoi passent donc ces mécanismes d'invention des individus au Bunker.

1.1.1.2. Jeunes et exclus, s'inventer des individualités

Ces jeunes que j'ai connus ne se satisfont pas de leur situation actuelle. Pour eux le bunker ne représente qu'une étape provisoire au sein de la projection qu'ils se font de leur itinéraire de vie souhaitée. Le bunker, c'est « en attendant », le moyen de garder une vie encore décente, un groupe de solidarité, des amis et un réseau de connaissances, en attendant que « les choses s'arrangent », que « je retrouve mon niveau d'avant », ou que « je passe des concours ». Dans tous les cas, ils formulent de manière plus ou moins explicite des idéals de réussite. Ainsi, celui de Jojo qui rêve de s'établir à son compte, d'avoir un petit commerce, qui lui apporte juste de quoi subvenir à ses besoins, d'être « à l'aise », et d'entretenir comme il se doit sa famille, sa femme et sa fille : « moi mon rêve, le seul truc que je souhaite dans ce Cameroun que tu vois, c'est trouver un lopin de terre pour construire une cabane... pas une maison, je dis bien une cabane... pour m'établir avec ma fille et la mère de mon enfant et de pouvoir vivre tranquille ». L'expression de cet idéal ne contraste que trop avec sa situation présente pour ne pas comprendre que Jojo en a marre, qu'il désire simplement une vie plus simple, débarrassée de tous ces soucis. Pour cela, il est prêt à beaucoup de choses, et passer par les chemins de la criminalité ne le dérange pas si cela peut améliorer son sort : « on n'est pas des bandits, mais on n'a pas le choix » dit-il. De même, peu importe ce qu'il peut faire, et même si « nous on a toujours détesté les *mbèrè*²⁵ » il est prêt à sacrifier ses convictions et à se préparer à rentrer dans l'armée. A travers la possibilité même de pouvoir faire ce récit individuel sur sa volonté de devenir, se réalise l'assomption à la première personne de son destin, signe selon A. Marie de ce décrochage avec l'ordre des habitus communautaires (1997a). On observe la même chose pour le cas de Morgan, qui réduit ses obligations et ses

²⁵

Terme argotique pour désigner les militaires et par extension tous les hommes en uniformes

constructions de l'avenir à la sphère de la famille nucléaire, sa femme et ses enfants.

De son côté, Bijou est celui que l'on retrouve le plus comme en train de s'inventer une individualité dans cette tension permanente qu'A. Marie met à jour entre individuation et individualisation. L'individuation en ce sens renvoie « au procès banal de la reconnaissance quotidienne de l'individualité des individus » alors que l'individualisation serait ce processus « de la prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales, ce qui implique que l'on conçoive la possibilité matérielle de s'affranchir de l'appartenance communautaire et, par suite, la possibilité intellectuelle (et affective) de se mettre à distance réflexive et critique des fonctions éthiques qui sous-tendent les ressorts de sa solidarité » (1997a : 73). En tant que « propriétaire » du Bunker, qui héberge les autres chez lui en vertu d'une éthique de solidarité revendiquée (« ce sont mes frères, je ne vais pas les laisser dehors »), Bijou occupe une place à part qui n'est pas toujours comprise par ses pairs. Inscrit à l'école depuis la rentrée, vivant à moitié chez sa grand-mère au quartier de Mimboman, il s'aménage des espaces et des moments de solitude dont il ressent le besoin. Il s'efforce toutefois de passer au Bunker fréquemment, pour dit-il « rythmer les wés »²⁶, et désamorcer les conflits probables autour de jalousie éventuelle et d'accusation de sortie du groupe. Aux yeux des autres, Bijou est objectivement celui qui a les moyens les plus probants de réussir, par son investissement dans le capital scolaire, ainsi que par sa détermination à maîtriser internet, et ses contacts privilégiés qu'il entretient avec « les Blancs », auquel il faut le reconnaître, ma présence est incluse, puisque j'ai par la suite pu habiter avec lui quelques temps. Bijou manifeste et exprime clairement cette volonté d'extraversion qui l'anime, son désir de voyager et de connaître l'ailleurs. Son attitude au quotidien est en ce sens, ambivalente aux yeux de ses compagnons, qui ne comprennent pas ses périodes de retraite. Par exemple, il assiste à la messe une fois par semaine, et reconnaît que cela lui fait du bien ; il y va non pas parce que « l'Eglise catholique aurait dit ça de plus ou de moins », ni pour des théories théologiques, mais « c'est le seul endroit où je trouve du calme », la sérénité pour se parler à lui-même, pour écouter ce que « Jah »²⁷ lui dit à travers sa conscience, c'est-à-dire un travail sur lui-même, de concentration et de réflexivité à la première personne sur sa vie, sa destinée et son avenir en ce monde.

²⁶ Tournure argotique. Les *wés* est un terme vague et englobant qui signifie « les choses », « les trucs » ou « les affaires » alors que *rythmer* est un concept proprement argotique, quasiment intraduisible, sur lequel nous reviendrons (cf infra), mais qui dans le cas présenté signifie « gérer les petits soucis quotidien (argent, conflits interpersonnels, etc.).

²⁷ Jah : c'est la manière dont Bijou parle familièrement de Dieu, qu'il emprunte aux influences rastafaries.

En ce sens, on peut dire que la crise économique et les déstructurations de la cellule familiale contraignent ces jeunes à se reconstruire une « unité de survie » où les besoins de solidarité réticulaire et horizontale les obligent à la faire fonctionner selon un mode communautaire (logique de la dette, ressentie envers Bijou notamment) et instaurent de ce fait des mécanismes égalisateurs contre l'expression de l'individualisation. La logique sorcière est proche.

Relations de solidarité réinventées, relations choisies ou obligations subies ? Dans tous les cas, le bunker représente pour eux cet espace de sécurité relative, en construction permanente, mais qui permet d'échapper aux dangers et aux violences de la vie dans la rue, notamment nocturnes, que mentionne O. Kahola Tabu (2008) pour le cas de Lubumbashi. Cette attitude de construction d'un espace à soi, dans un environnement hostile ne va pas sans répercussions dans les imaginaires qui englobent les quotidiens de cette vie. S'intéressant au rapport entre la réussite et l'individualisation, A. Marie observe que « paradoxalement, l'individualisation peut prendre la forme de ces véritables réquisitoires contre la communauté que sont les récits attribuant à des parents « jaloux » ou « méchants », la responsabilité des échecs et des malheurs qui ont barré l'aventure de l'individualisation par la réussite individuelle. Dans ce type de représentations imaginaires, c'est bien, en effet, toute l'ambivalence réelle du rapport de l'individu à sa société qui se donne à voir. D'une part, la modernité individualise, ouvre un champ du possible et du pensable aux aspirations à l'indépendance et à l'autonomie. Mais, d'autre part, l'ethos communautaire, intériorisé dans les habitus, ne tolère que les individuations, qui concourent en fin de compte à sa reproduction, qui peuvent certes signifier conquête ou même invention de positions éminentes, mais qui ne doivent pas déboucher sur de l'individualisation » (1997c :413).

1.1.1.3. Activités et imaginaires

Le nom même donné à leur espace de vie est à ce titre évocateur : le « Bunker » renvoie bien à cette idée de forteresse enterrée, du lieu clos où l'on peut être tranquille et hors d'atteinte des attaques extérieures. Car, d'une manière générale, que ce soit attesté ou non, ces jeunes ont tendance à se représenter l'extérieur comme un espace hostile dont il faut se protéger ou éviter de rester en contact trop longtemps. La rue elle-même est vue comme cet espace dangereux où l'on ne sait pas au final qui passe à côté de soi et avec quelles intentions. Le bunker se situait à environ 50 mètres de l'axe goudronné qui traverse le quartier de Melen,

et combien de fois, alors que nous étions installés au bord de la route, occupés à flâner et pour ma part me réjouir du spectacle fourmillant de la rue, les « gars » (comme ils s'appellent) ont-ils refuser de rester là trop longtemps pour aller s'enfermer pendant des heures entières à six ou sept dans l'atmosphère étouffante, enfumée et obscure de leur 7m². Alors que pour moi, la rue était un espace de divertissement, où j'appréciais certaines choses (la foule, le pittoresque, le soleil), eux préféraient rester « entre eux », « ne pas se montrer ». Il faut bien évidemment rattacher cela à l'ubiquité sorcellaire dans l'espace urbain et les imaginaires de ces jeunes. En effet, la sorcellerie se manifeste concrètement et au quotidien dans leur environnement immédiat, apportant chaque jour la preuve que « les sorciers sont très forts » (Bijou).

La sorcellerie de certaines personnes est de notoriété publique, comme celle de la grand-mère paternelle de Bijou, voisine du Bunker ; depuis qu'on a trouvé un serpent boa de sept mètres dans les toilettes collectifs²⁸, la certitude est acquise, d'autant plus que son attitude ne fait que renforcer les soupçons : elle reste assise toute la journée sur le pas de sa porte, sans parler, en fixant les gens d'un regard dérangeant, et ses jambes qui gonflent sont des signes de plus d'une maladie sorcière. Bijou lui attribue une responsabilité dans la mort de sa mère. La tante, elle aussi voisine immédiate, « pratique », c'est-à-dire qu'elle fait de la divination et peut réaliser certains charmes²⁹. Mais aussi, les conversations courantes abondent de récits sur tel ou tel du quartier (que je ne connaissais pas forcément) qui est sorcier, ou qui a eu maille à partir avec des sorciers. Durant mes cinq mois de présence, il m'a été donné deux fois d'assister à des funérailles de jeunes du quartier, que les « gars » du Bunker connaissaient, et dont les morts précoces (24 et 27 ans) étaient selon l'expression convenue « inexplicables ». Et durant la veillée « il y a de tout dans la foule, des chrétiens, des protestants, des musulmans et même des sorciers » (Jojo).

Mais la sorcellerie est aussi présente potentiellement à chaque instant, comme une force hostile omniprésente, l'environnement paraît saturé de cette force. Ce qui semble représenter le danger de l'extérieur, du dehors, ce sont les inconnus que l'on peut croiser. Ceci est un phénomène proprement urbain que l'on peut lier à l'extension au sein de la ville des sphères de l'anonymat. Si les jeunes préfèrent s'enfermer au Bunker, plutôt que d'être dans la rue,

²⁸ L'évènement date de quelques années en arrière. Le serpent mort avait été photographié, et la photographie me fut montrée non comme une preuve de la véracité du récit (« on a trouvé un serpent boa dans les toilettes ») mais bien comme une preuve de la sorcellerie de la « vieille ».

²⁹ C'est elle qui ne comprenait pas comment je pouvais m'intéresser aux choses de la sorcellerie, sans être moi dans la sorcellerie, ou du moins en refusant de vouloir « entrer en » sorcellerie. Lors d'une de nos conversations elle me proposa ses services pour réaliser des charmes ou des filtres d'amour qui me permettraient de m'attacher une fille ici au Cameroun.

c'est pour se protéger de cela, car « s'exposer au regard de n'importe qui, c'est se mettre en danger » (Opango). Et la sorcellerie peut se manifester sous de multiples formes, dont l'un des médias privilégiés sont les *totems* : par là, il faut entendre ces êtres qui prennent la forme d'un animal (chat, chien, lion, buffle, insecte, serpent) mais qui n'en sont pas un, ce sont en réalité des sorciers venus « fouiner dans tes affaires » (Jojo). Ils prennent l'apparence anodine d'un animal familier, et ainsi, la présence d'animaux multiples en liberté au sein du quartier vient nourrir l'ubiquité sorcellaire. Rapidement Jojo et Opango m'ont fait passer maître dans l'art de reconnaître un vrai chien d'un totem : tout est dans son attitude, si le chien arrive, qu'il s'approche de toi, te saute dessus joyeusement ou te lèche, c'est un vrai chien, alors que le totem vient juste pointer sa gueule, regarder sournoisement ce que tu fais, écouter ce que tu dis, poser des fétiches pour ensuite chercher à te nuire. De même pour l'abeille qui butine tranquillement et celle, suspecte, qui entre par la fenêtre, fait juste un tour dans la pièce en bourdonnant bruyamment et ressort comme elle était venue. Jojo leur faisait une chasse impitoyable, et s'occupait en permanence de faire fuir les chats à coup de caillou.

Vivre dans un monde hostile, habité de puissances potentiellement dangereuses, nécessite de s'en protéger. S'enfermer ou ne pas s'exposer est une des premières stratégies que le groupe observait. Mais, ils portent aussi sur un ensemble d'objets destinés à la protection de son porteur. Ainsi Jojo, qui se revendique converti depuis peu, faisait grand cas d'un beau livre orné de sourates qu'il possédait, même s'il ne lisait pas l'arabe, et tout en portant en permanence un chapelet autour du cou. Il se place sous la protection de Dieu. De même pour Bijou qui reconnaissait aller régulièrement à la messe aussi pour cette raison.

Mais il y a aussi, selon Opango, une question de force intérieure : « si toi t'es fort et que tu t'en fous des sorciers, tu ne crains rien ! » ; le tout semble selon ses dires, de ne pas se laisser dominer intérieurement ou psychologiquement par la puissance ou la raison des autres. Il faut mentionner ici, que les jeunes du Bunker n'ont pas une très bonne réputation dans le quartier³⁰, et qu'ils savent eux-mêmes que cette mauvaise perception de leur groupe passe par des accusations de sorcellerie à leur encontre. La parade (imparable) d'Opango est d'affirmer que les sorciers sont en réalité ceux qui l'accusent d'être lui-même sorcier, et d'afficher une

³⁰ Ils sont en conflit avec une partie de la famille de Bijou, qui représente les familles ewondos originaires du quartier, c'est-à-dire des figures d'autorité et de légitimité qui perdurent et possèdent quelques ressources dans les règlements de conflits locaux, ainsi que des rôles honorifiques et une association au pouvoir à travers la chefferie de quartier. De plus, ces jeunes marginalisés du Bunker adoptent des attitudes stigmatisées et stigmatisantes, leur habitude de rester entre eux et enfermés prête à causerie et porte la suspicion, d'autant plus que d'aucuns sait dans le quartier qu'ils fument le chanvre, une pratique couramment associée à celle de groupes sociaux des marges et de la délinquance (aux « bandits »).

indifférence revendiquée de telles propos ou de telles personnes « je ne veux même pas les connaître, ils ne me servent à rien, moi je knock ça... ». Ce dernier mot, le *knock*, renvoie à un concept central de l'argot local pour la compréhension des imaginaires et des modes de vie de ces jeunes. Ainsi, pour éclairer le contexte des phénomènes d'enrichissement vu depuis le Bunker, il nous faut faire le détour par les modes d'énonciation et la conception des sociabilités courantes qui encadrent le rapport spécifique de ces jeunes à la richesse

II.1.2. Modes de vie et modes d'énonciation

II.1.2.1. Être « inter » en parlant l'argot

A plusieurs reprises nous avons mentionnés des termes issus de l'argot, et il apparaît pertinent de s'arrêter un instant sur cet aspect des choses. En effet, les jeunes dans la situation de ceux que l'on vient de présenter à Yaoundé aiment à mettre en avant une de leur forme identitaire qui passe par la reconnaissance mutuelle au travers l'emploi d'un langage spécifique, celui de l'argot. On l'appelle indifféremment « francanglais » ou plus précisément, le « camfrancanglais de la rue ». Il s'agit, selon ses zélateurs d'une création linguistique qui fait honneur aux multiples identités qui composent l'identité camerounaise, et qui, puisque le Cameroun est bilingue, intègre un ensemble de mots et d'expressions de langue anglaise dans la syntaxe de la langue française³¹, tout en accueillant un lexique plus ou moins modifié, issu des principales langues vernaculaires locales. Aussi, présenterons-nous ici quelques éléments d'argotologie entendue comme « l'étude des procédés linguistiques mis en œuvre pour faciliter l'expression des fonctions crypto-ludique, coniventes et identitaires, telles qu'elles peuvent s'exercer dans des groupes sociaux spécifiques qui ont leurs propre parlars » (Goudailler 2002 : 6). En tant que système de procédés linguistiques, l'argot possède des traits généraux qui permettent un certain comparatisme, notamment avec l'étude de J.-P. Goudailler qui s'intéresse au « français contemporain des cités (FCC) » (Ibid.). Selon lui, le principe des formes argotiques de la langue repose sur un certain ordre social qui véhicule la ou les formes légitimées de la langue, et dont la transgression passe aussi par un usage restreint de la langue « dans des espaces propres aux classes dominées, repères ou refuge des exclus dont les dominants sont de fait exclus, au moins symboliquement » (Bourdieu 1983 : 103). Les argots sont aujourd'hui en général devenus des parlars urbains, caractérisés par une capacité de

³¹ Exemple : « Tu do quoi ? _ Je go au market », c'est-à-dire « qu'est-ce que tu fais ? _ Je vais au marché)

changement et un renouvellement permanent du stock lexical³², qui fait opérer au vocabulaire des transferts de registre, des évolutions de l'argot vers les langues populaires voir courantes. Dans le cas de Yaoundé, l'usage de l'argot est bien circonscrit à un groupe social précis et présente des « parlures argotiques » bien précises c'est-à-dire des procédés sémantiques. Comme pour le FCC, « une interlangue émerge entre le français véhiculaire dominant, la langue circulante, et l'ensemble des vernaculaires qui compose la mosaïque linguistique des cités » (Goudailler 2002 : 10). Ainsi, on l'a vu pour le *nangamboko*, et nombre de mots proviennent des langues locales : *mimbo* signifie boire, et le *nku*, le *nzi*, le *ndang* désignent le chanvre que l'on fume, ou sous forme de verbe, l'action de fumer ou encore l'expression *être dans le ndem* qui renvoie au *ndimsi*, le monde invisible des douala (De Rosny 1981), et qui signifie « déconner », « se tromper », « être à l'ouest ». Une des « parlures » les plus répandue consiste en la déstructuration de la langue française : intégration de mot anglais, de terme de pidgin (*I wanano* pour dire « je voudrais savoir », les *bayamsalam* (buy and sell) pour désigner les femmes qui font le petit marché, achètent et revendent *tok* signifie parler, *fap* cinq, *cot* couper ou encore *waka* marcher) ; composition de mots nouveaux (*sciencer* pour dire réfléchir) ; de composition entre les origines linguistiques : *skouler* pour dire aller à l'école, un *nkuman* pour un fumeur de joint, un *ngangman* pour un tradipraticien (de *nganga*) ou un *sawaboy* pour désigner quelqu'un originaire de Douala. Il y a aussi un recours à des registres culturels comme ceux du rastafarisme et sa mythologie de la royauté éthiopienne (Savishinsky 1994) : un *babylonien* est « un méchant » ou « un con » tandis que *fil de David* est un appellation synonyme de « mon frère » ou « mon pote » qui sert à reconnaître un *alter ego*. Sans entrer dans les détails linguistiques, on use aussi de déformation de type verlanesque : *kawa* est l'inverse du pidgin *waka*, et l'expression *méké borda* peut se comprendre comme « viens par ici » (le verlan de *came* en anglais et de d'abord), ou du type de l'apocope : les *do* pour dire l'argent (diminutif de dollar) ou encore *Ngo* pour désigner Yaoundé (de *Ngola* en béti). L'usage de la métaphore et de la métonymie apparaît récurrent : le *sedou languila* (la moustache du lion en douala) était un code au Bunker pour parler d'un joint, ou *avoir le makabo* pour exprimer un sentiment soit de haine, de déprime, de jalousie ou

³² J'ai pu observer lors de mon séjour la création en direct de nouveaux mots qui répondaient à des situations changeantes. Ainsi par exemple *Mbeng* est le mot qui sert à désigner soit la France où l'on émigre, soit de manière plus générale l'Europe ou les pays occidentaux, et un *mbengiste* ou *mbengété* est selon les cas, un français, un blanc, ou un camerounais expatrié « de l'autre côté ». Les jeunes du Bunker avaient pris l'habitude de venir à l'immeuble de l'IRD où logeaient les jeunes chercheurs blancs avec qui ils avaient des contacts, si bien que dans leur code de langage, on comprenait que quand il disait « je grap à Mbeng » cela signifiait « je monte à l'IRD ».

de tristesse.

Voici en ce qui concerne les procédures sémantiques et linguistiques de construction d'une langue à part. Sur le fond, on peut cependant ajouter que comme beaucoup d'autres argots, le lexique qui le compose sert à s'exprimer principalement sur des registres bien particuliers, qui renvoient *in fine* aux modes de vie des groupes sociaux qui les emploient. Ainsi, l'argot de Yaoundé comme beaucoup d'autres argots, possédait un registre lexical florissant pour exprimer les domaines de la sexualité et de ses déviances, à ce qui a trait aux fonctions excrétoires ainsi que pour désigner le domaine de la fête et de « l'ambiance ». Par ailleurs, l'association entre la vie dans la rue et son parler semble complète : les formes multiples de la délinquance trouvent à s'exprimer à travers l'argot qui distingue des infinis de subtilité entre par exemple le vol, le vol avec effraction, le vol à l'arraché, le cambriolage, le tire-laine, le coupeur de route, l'arnaque, l'escroquerie, l'embrouille, etc. La vie de la « débrouille », des petits boulots et de l'activité économique précaire s'exprime largement aussi à travers l'argot (nous y reviendrons), et chaque marché à Yaoundé possède ses tournures et son idiome particuliers qui correspondent en partie à l'activité qui y prédomine (marché de gros et petits comme à Mokolo, des fruits et légumes comme celui de Mfundu ou de biens de consommation comme au marché central). En ce sens, l'usage de l'argot rejoint ici les argots de petits métiers qui caractérisaient le milieu rural et urbain au XIX^e siècle en France (Goudailler 2002).

Dans tout les cas, l'argot sert aussi des objectifs identitaires, et les formes crypto-ludiques dont raffolaient les jeunes du Bunker servent en partie à restreindre l'accès à la langue, en se donnant les moyens de créer des sphères d'intercompréhension modulables à souhait, définissant ainsi le groupe qui est « inter » ou « in » comme on dit en argot, c'est-à-dire qui en est. L'usage de l'argot permet cette discrimination quotidienne de qui est dedans qui est dehors, ainsi que de permettre un emboîtement sous forme de poupée gigogne, de groupes identitaires restreints à échelle micro-sociale, allant jusqu'à l'échelle macro de la société entière. En ce sens, il y avait un argot spécifique à la « bande des gars du Bunker » (Bijou) et des tournures qui ne se comprenaient qu'entre eux, notamment par l'usage de la métaphore, et de l'habitude de parler d'une chose ou de quelqu'un sans jamais le désigner. Quand je suis arrivé, les jeunes pouvaient parler devant moi pendant vingt minutes sans que je ne réussisse à saisir le propos de la conversation. D'où l'utilité pour un ethnographe de se familiariser avec ces langages d'accès auto-restreint.

On ne peut parler cependant d'identité proprement argotique, car il n'y a pas le groupe de ceux qui parlent argot contre ceux qui ne le parlent pas. L'argot forme un *continuum* avec les usages populaires de la langue et l'appropriation camerounaise du français. Dans les milieux populaires, tout le monde utilise plus ou moins à petite dose le francanglais : « je back chez moi » ou « je go school ». Mais les usages de l'argot sont différenciés, et nombre de fois je me suis fait surprendre moi-même à employer des mots que j'avais appris au Bunker dans de mauvais contextes, où l'on me faisait remarquer, souvent sur le mode de la plaisanterie, la mauvaise image que je renvoyais de moi, que je parlais « comme les bandits ». Il y donc des gradations dans l'usage, dont seule une expérience fine de ces usages permet d'en saisir les nuances et le symbolisme qui y est associé. Ce qui est certain, c'est que l'argot est un support pour des formes de revendication identitaire : ainsi, début janvier, des connaissances des jeunes du Bunker en école de cinéma, sont venu y tourner un reportage sur la mise en valeur de l'argot comme composante à part entière de l'identité revendiquée de ces jeunes qui se disent « de la rue ». Profitant de la légitimité que représente pour eux un Blanc venu apprendre et qui s'exprime avec leur parler, ils ont absolument insisté pour m'incorporer dans le reportage et me faire jouer un rôle, un peu à mon insu³³, dans l'appui de leur revendication, qui consistait en une plate-forme un peu vague et multiple. Ils demandaient entre autre un regain de légitimité vis-à-vis de l'argot ainsi que sa promotion à travers des productions culturelles (cinématographique notamment) et même son apprentissage scolaire.

II.1.2.2. Expression et conception des relations sociales

Support d'identité, l'argot l'est par sa capacité à exprimer des réalités locales et à traduire des conceptions sous-jacentes des rapports de force et des relations interpersonnelles ou intergroupes. Loin de nous l'idée ici de revenir sur le foisonnant débat ethnolinguistique un peu éculé autour de l'hypothèse Sapir-Whorf qui présuppose des relations entre le langage, la pensée et la réalité. On veut cependant ici s'aider de « concepts » centraux de l'argot,

³³ Pris au dépourvu par cette demande inattendue, j'ai accepté finalement de faire une « interview » filmée, où j'ai dit globalement pourquoi j'étais venu apprendre l'argot, et de livrer un peu pêle-mêle les ébauches de réflexion que je m'étais faite sur les rapports entre l'argot et les modes de vie de ces jeunes. Cet épisode se doit pour moi d'être intégré à ma réflexivité ethnographique, puisqu'il consacre en quelque sorte l'utilisation de l'observateur par les observés pour revendiquer et défendre leurs intérêts. Pour ma part, ce qui m'a le plus dérangé est que je ne savais pas forcément quoi dire, alors même que je ne connaissais pas qui étaient vraiment les destinataires de la vidéo. Mais je savais que les relations sociales (et celle de l'ethnographie à ses ethnographiés) se construisent au cours d'un processus d'échanges réciproques, et je leur devais bien cela ; je me suis donc résolu à jouer les « experts » de service et à tenir des propos les plus neutres possibles pour ne pas éventuellement me compromettre par ailleurs.

quasiment intraduisibles, car exprimant des implicites et des conceptions latentes qui ne font pas forcément sens ailleurs. Nous présenterons trois de ces « concepts argotiques » qui nous intéressent pour comprendre la place et le rôle de l'occulte dans la pratique et les représentations économiques des « bas du bas » : le *knock*, le *rythmage* et celui de *modèle*.

Nous avons déjà mentionné le *knock* (prononcé à l'anglaise : [nok]) sans plus s'y attarder. Il s'agit d'abord d'un mot polysémique qui prend son sens essentiellement en fonction du contexte de son énonciation, et qui veut dire selon les cas, « mépriser », « haïr », « détester », « ignorer », « agresser », « insulter », « se moquer de », « chambrer », « oublier », « prendre de haut », « défier », etc. Mais il s'agit peut-être avant tout plus d'une attitude générale, un comportement signifiant dans l'interaction interindividuelle, qui passe autant par les paroles prononcées, que le port du corps, la manière de tenir le regard et le temps accordé à autrui, une certaine *hexis* corporelle. Le *knock* est un mot que l'on emploie à toutes occasions au Bunker, et pour des situations à la fois graves et banales. L'humour et la plaisanterie usent du *knock*, dans les manières de se chambrer mutuellement, ou pour parler des sujets du quotidien (ragots et commérages sur les connaissances, commentaires de la radio ou de la télé). Mais le *knock* est aussi source de conflit : *knocker* quelqu'un, c'est par son attitude lorsqu'on le rencontre, lui faire signifier le peu d'estime qu'on lui porte, ou qu'il a pu faire quelque chose qui nous a pas plu : regard froid, salutation sans regarder ou distraite, conversation abusivement phatique, ou même faire semblant de ne pas le voir. Une altercation qui reste dans le domaine de la parole est aussi qualifiée de *knock*. Le *knock* est aussi sous un certain angle une manière de se faire respecter, de conserver une certaine dignité dans des situations qui l'exige. Ainsi, accompagnant mes amis du Bunker au grand marché de Mokolo, je me faisais, en tant que « white » (comme on nomme les blancs en francanglais), fréquemment interpeller, voir tancer sur le ton de la plaisanterie provocatrice par de nombreux vendeurs ; ce à quoi je répondais par des sourires polis et une bonne humeur affectée, qui ne furent pas du tout du goût de mes amis. En effet, ceux-ci m'expliquaient « mais ça va pas..?! Tu lui as fait un sourire au mec...pas question...t'es pas n'importe qui! Le mec tu dois le *knock*, mal... ça c'est des babyloniens ! » (Jojo). En d'autres termes, ils trouvaient humiliant pour moi que je m'abaisse à répondre à n'importe qui d'inconnu. Je devais leur signifier mon *knock*, c'est-à-dire leur faire comprendre froidement que je me contrefichais d'eux et que ce qu'ils pouvaient dire sur moi ne m'atteignait en aucun cas. Je m'y suis essayé, faisant violence à mes propres conceptions incorporées de la politesse, et le résultat fut doublement

immédiat : la personne qui venait de me provoquer, mi-badin, mi-quémandeur, s'est immédiatement ravisée devant ma mine sévère et mon regard froid, alors que cela a fait sensation auprès de mes amis qui sont venus, par la suite, me féliciter et réajuster la vision qu'ils avaient de moi : « t'as vu comment il a *bu* le knock le mec...il a fermé sa gueule ce *mboutman* (emmerdeur)... » (Jojo).

Sous cet angle le *knock* signifie pleinement la dimension fondamentalement agonistique qui organise les rapports sociaux horizontaux dans l'univers des jeunes du Bunker. Cette expérience personnelle m'a rappelé combien « on n'est pas dans un monde de gentils » (Opango) et que « la vie, ici, c'est la guerre ! » (Bijou) : les cercles de confiance sont très restreints, et en dehors de ceux de ta bande, et encore car la confiance n'exclut pas la méfiance, tu *knock* tous les autres. Le *knock* est donc à la fois une attitude qui consiste à ne pas s'occuper des affaires des autres, ne pas prendre part pour éviter les ennuis, (dimension de retrait et de protection chère à ces jeunes qui renvoie à la création d'un « bunker » autour de soi), et une attitude de « rentre dedans » qui considère les interactions interindividuelles comme une rencontre entre deux champs de force qui se mesurent et s'opposent, un affrontement de forces vitales, en vertu de quoi, si tu n'écrases pas l'autre, c'est lui qui t'écrase. On observe à travers le *knock*, un mécanisme micro-social de construction du prestige personnel qui est remis en cause et doit être défendu ou reconduit en permanence, à chaque interaction, dans un monde où ce type d'information circule très rapidement par le bouche à oreille. Dans cet espace de dysfonctions des grandes organisations sociales redistributives de prestige et de statut (école, Etat, travail, etc.), le renom se construit « par le bas », dans l'interaction avec ses pairs. D'où ces attentions redoublées au soin du corps, de l'habillement, à la « sape »³⁴, quand ces jeunes préfèrent par exemple ne pas manger tous les jours et garder leur argent pour « être mo tchoumbés », c'est-à-dire bien habillés, car « le sapeur a une forte conscience de son être [qui veut] donner de lui-même l'image la plus brillante et la plus flatteuse. En outre, à tous ceux qui le regardent, il semble donner la sensation d'une réussite esthétique »³⁵. Nombreux sont donc les mots d'argot pour désigner cette activité, et nous sommes ici face à des phénomènes déjà mentionnés dans des études sur ce type de groupe social, à Kinshasa (Devish 1998) comme à Brazzaville (Tonda 1998). Le

³⁴ Mot construit à partir du sigle SAPE, la Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes, d'origine congolaise (Devish 1998 : 459)

³⁵ GANDOULOU J.-D. 1989, *Au cœur de la Sape : mœurs et aventures des congolais à Paris*, Paris, L'Harmattan, pp. 161-162, cité in Devish 1998 : 458.

culte de la frime, des *tchoumbés tunés*³⁶ et du *bling-bling* se font en parallèle d'une expression exacerbée de la virilité, et une mise en avant personnelle permanente à travers la mise en récit de ses propres exploits, notamment en matière de conquête féminine.

Pour en revenir au *knock*, celui-ci ne passe jamais inaperçu, et lors de mon expérience personnelle de *knock* au marché, si mes *combi* (amis, compères) ne m'ont rien dit sur le moment, en public, je fus surpris de voir comment ils avaient tout vu, tout enregistré, les moindres détails (son regard, ses mains, les changements de sa position, les rires et les regards des spectateurs) : ils avaient « *lu le djo* »³⁷, et là, c'était moi qui sans conteste avait gagné. On observe donc les correspondances et les affinités d'une telle conception de la personne, des interactions et des sociabilités ordinaires, avec les idiomes de la manducation sorcière et des pouvoirs invisibles occultes. Le *knock* s'apparente ici à une sorte de coup tiré par une arme invisible, une sorte de « fusil nocturne ». Et même plus, ce ne sont pas là deux mondes distincts qui auraient métaphoriquement des correspondances symboliques, mais il s'agit bien d'un *continuum* de représentations et de conceptions qui s'enracinent au quotidien, dans l'expérience la plus banale de l'interaction interindividuelle. Le *knock* prend donc la forme d'un dispositif micro-social de reconduction dans l'expérience ordinaire de la vraisemblance des pouvoirs occultes. Et comme pour la sorcellerie, les suspicions de *knock* d'autrui vont bon train au Bunker, qui s'appuient sur la surinterprétation perpétuelle des milliers de signes produits par une journée d'activité sociale ; moi-même en fut victime à un moment où j'avais un peu délaissé le Bunker pour d'autres personnes, car qui n'est pas avec eux est contre eux. J'eus toutes les peines du monde à faire lever ces suspicions par la suite, et il me fallut fournir des garanties multiples. J'ai du *rythmer* moi aussi.

Ce monde agonistique qui organise les expériences de la sociabilité au quotidien, ne peut être vivable que s'il ne correspond pas à une guerre réelle et ouverte de tous les instants. Une manière de déjouer le *knock* que l'on t'envoie, c'est le *rythmage*. Au sens métaphorique on peut rapporter l'action de *rythmer* à l'image du chef d'orchestre qui tient en main simultanément les multiples outils pour créer et tenir un rythme harmonieux entre divers éléments. Concrètement, *rythmer* veut d'abord dire au sens propre « accompagner », « raccompagner quelqu'un chez lui », mais prend un sens figuré qui veut dire globalement « accompagner par la parole ». De là, on peut distinguer deux dimensions au *rythmage* que

³⁶ Les *tchoumbé tuné* = les fringues bien ajustées, choisies et portées avec soin et recherche (de l'anglais *tune*) ; *tuner* prend de nombreux équivalents en argot : *fickchame*, *tchoumber*, *boto*, *putam*, *styler*, etc.

³⁷ Un *djo* = un mec, un type, un gars

l'on ne retrouve jamais totalement indépendantes l'une de l'autre, et fonde l'ambivalence du *rythmage*. D'un côté il s'agit de faire aller les choses ensemble, ce qui peut vouloir dire selon le contexte d'énonciation, « régler les conflits », « entretenir des relations », « rester cordial avec quelqu'un qui te provoque », « faire les petits trucs de tous les jours », « vivre le quotidien », etc. Les conversations phatiques de tous les jours sont vues comme une manière de *rythmer* les gens qui vous entourent, d'entretenir et de reconduire ses connaissances. Le *rythmage* prend donc aussi une dimension fortement interactionniste, c'est-à-dire que c'est une modalité d'interaction, une manière d'interagir qui repose sur la parole, et qui consiste à entrer dans le « délire » de l'autre, ou on promet des choses alors qu'on sait très bien qu'on ne le fera pas, ou pour éviter un conflit, ou une confrontation qui peut dégénérer. Bijou par exemple était devenu maître dans l'art de « rythmer la mater », c'est-à-dire de dénouer les potentiels conflits avec sa grand-mère maternelle avec qui il habite en partie, et qui n'aime pas le savoir au Bunker, sorti la nuit, ou en train de fumer ou de boire : cela consiste à la rassurer par la parole et de long discours plein de promesses. *Rythmer* c'est aussi ce que Bijou m'a conseillé de faire pour me défaire des vendeurs du marché artisanal, très pressants auprès des blancs, c'est-à-dire qu'au lieu de me fâcher ou de rabrouer les gens, il faut les *rythmer*, entrer dans leur jeu en surenchérissant dans la provocation et la plaisanterie, à garder l'interaction sur le mode de l'humour tout en réussissant à faire comprendre que l'on n'est pas intéressé. Le *rythmage*, c'est donc le verbiage, la parole sans conséquences qui permet d'interagir sans aller plus loin dans la construction d'une relation interindividuelle, qui déjoue les demandes ou les attentes tout en restant poli. C'est donc avant tout un certain usage de la parole, qui comme la métaphore musicale invite à le penser, est distillé avec un art qui nécessite un apprentissage.

Mais sous un second aspect, « accompagner par la parole » signifie « accompagner par la parole là où l'on veut emmener quelqu'un » et sous cet angle, *rythmer*³⁸ équivaut à « embrouiller », « tromper », « blablater pour escroquer quelqu'un », « baratiner », etc. Le *rythmeur* est celui qui te *djourn-djourn* c'est-à-dire qui cherche à « s'incruster » dans ton groupe ou auprès de toi par des longs discours, une mise en récit complexe destinée à te mettre en confiance pour mieux te tromper. C'est aussi celui qui « marche » avec toi durant une semaine, deux semaines, des semaines et qui finit par te trahir en partant avec tous tes

³⁸ *Rythmer* dans ce sens possède de nombreux synonymes argotiques, employé pour exprimer la même idée : le *manchon*, l'*exè*, le *shiba*, la *tchatch* ; nous garderons cependant pour plus de clarté dans l'analyse, le concept de *rythmage* qui conserve un côté métaphoriquement évocateur.

biens et ton argent (une expérience vécue en direct avec Valentin dont je relaterai l'histoire par la suite). Les conversations quotidiennes fourmillent de ce type d'anecdote d'individus qui se sont fait ainsi *rythmer*.

En ce sens, le *rythmage* est profondément ambivalent, puisqu'il s'agit d'une réalité polysémique qui renvoie autant à une harmonisation des interactions qu'à la pire des tromperies venue de l'intérieur. Les représentations sous-jacentes à l'idée du *rythmage* consacrent là encore ses affinités avec les idiomes sorciers. Il marque lui aussi l'usage de la parole du sceau de l'ambivalence, et explique les difficultés qu'il y a dans ce contexte à accorder sa confiance à quelqu'un, ainsi que les attitudes de retrait et de « bunkerisation » des jeunes. Enfin, on peut dire que le *knock* et le *rythmage* sont indissociables : il s'agit de deux manières d'interagir, non exclusives et souvent complémentaires. On peut *knock* par la *rythmage* : se moquer de quelqu'un en le « descendant » au sein d'une sorte de concours de « tchatche », comme cela se fait souvent lors d'altercations orales publiques qui attirent souvent foule et suscitent commentaires et approbations en direct. Ou alors, on peut *rythmer* quelqu'un « dans les *knocks* », ou encore le *knock* se répare par un *rythmage* : dans tous les cas, cela renvoie à l'idée d'un recours à la parole comme une arme c'est-à-dire le recours à une force supplémentaire dans l'affrontement des forces que constituent l'interaction.

A chacun sa manière d'interagir, à chacun sa manière de combiner *knock* et *rythmage* pour vivre et faire sa place dans le monde violent et agonistique de la rue. A chacun donc son *modèle*. Ce mot renvoie enfin lui aussi à un concept émique qu'il nous faut présenter puisque c'est le mot français que ces jeunes utilisent entre autres et qui équivaut à d'autres termes en argot : un modèle c'est un *ré*, un *sia*, un *kata*. Il désigne une réalité complexe, que l'on peut traduire selon les cas par « une représentation », « un mode d'action », « un pattern », « un style », « une façon d'agir », « une vision du monde », « une philosophie » ou encore « une habitude », « une marotte ». C'est d'abord la manière que quelqu'un va employer pour parvenir à un but qu'il s'est fixé : dans le cas d'une arnaque par exemple, c'est le type d'approche de la victime, le récit ou plutôt le *rythmage* employé, et on dira qu'untel s'est fait « *rata* dans un *ré* »³⁹. Quand il s'agit de termes techniques, le *ré* équivaut à une spécialisation : en parlant d'un détrousseur, on peut dire, par exemple « son *ré*, c'est le *nyamla* (poignard) ou *l'eau glacée* (revolver) ». La *tra* c'est-à-dire la « drague » et la séduction des

³⁹ *Rata* = une des nombreuses distinctions opérées entre les types de vol, que l'on peut traduire par l'anglicisme de *pickpocketing*. Se faire « *rata* dans un *ré* » veut dire que le voleur a réussi à s'emparer du portefeuille en utilisant sa propre technique, une manière qu'il maîtrise et qui le caractérise en propre.

filles se font aussi selon des *modèles*⁴⁰, et Bijou me raconte ses rivalités en ces termes : « le *djo* ci est *came djoss ma nga* dans un *ré*...je *wanda* sur ça, et je *djourn aux champs*...il a *gnè* que j'ai *lu* son *système* et il est *back* dans ses *ndem* »⁴¹. En ce sens le *knock* et le *rythmage* sont des *ré*, des *ré* de l'interaction sociale c'est-à-dire des *modèles* d'interagir, tout autant que l'on peut *rythmer* et *knocker* selon des *ré* spécifiques : l'inadvertance, le mépris ou la froideur pour le *knock*, la volubilité ou la temporalité pour le *rythmage*. Et sous cet angle, tout le jeu agonistique de confrontation interindividuelle au sein des sociabilités courantes consiste en la rencontre de *modèles* individuels ou collectifs. Modèles à portée générale et relativement stables, mais aussi modèles changeants, multiples, emboîtés ou aléatoires. Car le *ré* est aussi un élément autour duquel se fonde l'identité de groupe au niveau micro-social ; inspirés des idéologies rastafaries, les jeunes du Bunker m'ont souvent fait savoir que leur *ré* à eux c'est d'être *peace* ou *easy*, c'est-à-dire de ne pas être violent et de revendiquer refuser de tomber dans le banditisme : « ça c'est notre modèle » (Bijou). Et ce *modèle* revendiqué les distingue d'autres groupes d'individus, sur le plan horizontal, et notamment pour se différencier « des *gâtés* qui *piaulent* dans les rails »⁴². « Eux *tu ne les testes pas* ! »⁴³ (Jojo), « c'est des *djo* qui *ndem* mal dans des *bahat* que *tu ne testes pas* »⁴⁴ (Bijou) et l'on comprend que « leur *sia*, c'est le *bahat* ! » (Opango)

Le *ré* et ses synonymes, sont de ces signifiés polysémiques et polyphoniques qui participent à associer sous un même sceau tout un ensemble de logiques d'action hétérogènes. La sorcellerie en ce sens est le *ré* des *wichman* (sorciers), des *babyloniens* ou des *bahat*, qui peut se combiner avec d'autres, et le propre de ce type d'expression, c'est bien l'imprécision et la *plurivocité* dont parle P. Geschiere (2001a) qui permettent de reconduire au sein des conversations courantes des zones de non-dits et d'ambigüité qui laissent prise à des discours maniant au mieux la non-transparence, l'ambivalence et la plurivocité : ceux de l'occulte.

⁴⁰ D'ailleurs, la *tra* peut se dire indifféremment en argot, la *tchat*, le *rythmage* ou le *verbage*, du verbe *verber*.

⁴¹ « Ce mec là est venu parler à ma meuf dans son *ré*...j'en suis resté baba et me suis énervé...il a vu que j'ai compris sa combine donc il est reparti déconner ailleurs ». Ici, *ré* et *système* sont équivalents.

⁴² Il fait référence ici au groupe de jeunes de la rue, qui vivent dans le terrain vague formé par des rails aux alentours du quartier de la gare, qui vivent de délinquance, consomment des drogues dures et sont réputés très violents.

⁴³ « Tu ne testes pas » = une expression qui renvoie elle aussi très bien à la dimension agonistique des relations sociales, qui veut dire métaphoriquement « il est très fort au point qu'il ne faut pas s'amuser à le défier ».

⁴⁴ On peut traduire par : « Ces gars là déconnent grave, d'un niveau de méchanceté qui te dépasse vraiment ». Le *bahat* (prononcé le h aspiré) renvoie à l'idée de « mauvais », de « méchant » ou de « dut » sous forme adjectivale et à l'idée de « mal », de « difficulté » ou même de « sorcellerie » sous sa forme substantivée.

II. 1.2.3. La violence au quotidien

La compréhension de mode d'énonciation à travers l'argot met à jour la dimension fondamentalement agonistique des relations sociales au sein de ces espaces sociaux particuliers auxquels les jeunes du Bunker se rattachent. Cette dimension n'est qu'un élément d'une des caractéristiques plus générale de leur environnement, celle de l'omniprésence au quotidien de la violence. On l'a vu, la « bunkerisation » de ces jeunes répond en partie à cette volonté de ne pas s'exposer, de se cacher et de tenter de recréer en permanence cet espace d'entre-soi sécurisé et inaccessible aux forces disruptives de l'extérieur (sorcellerie, *knock*, violence de la nuit et de la rue).

Il faut cependant observer quelques précisions quand on parle de violence, et notamment de violence comme fait social, c'est-à-dire les violences qui se distinguent d'épiphénomènes extraordinaires. A la suite de J. Bouju et M. De Bruijn (2008), on peut dire que la violence banale et ordinaire structure les interactions sociales ordinaires tout autant que la solidarité, la rivalité ou la coopération. La violence sociale a un rapport évident avec l'anomie, qui caractérise une situation où le système normatif global a perdu tout ou une partie de sa légitimité, de sa rigueur et de son efficacité. Ce type de situation, dans un contexte « d'autonomisation des destins individuels », produit des formes de violence multiples dans un quotidien parsemé d'actes de violence.

Si l'on reprend la définition de l'acte violent comme « tout acte intentionnel visant à assujettir autrui contre sa volonté en lui infligeant une souffrance psychique (anxiété, angoisse, désespoir, peur, c'est-à-dire tout état d'âme que l'on redoute parce qu'il a pour effet de paralyser ou de détruire tout jugement ou toute décision autonome chez l'individu) ou physique (lésions et dommages corporels) » (Bouju & De Bruijn 2008), on observe que la vie des jeunes du Bunker se construit dans une succession d'actes violents. En effet, la violence se trouve de ce point de vue à plusieurs niveaux dans la vie des ces jeunes. Entre eux tout d'abord, où la conception agonistique des rapports interindividuels les amène à s'affronter régulièrement. Plusieurs fois, je les ai vus en venir aux mains, ou partir dans des algarades des plus virulentes entre eux, entre Bijou et Opango notamment, les deux « frères » de longue date, entre Jojo et Morgan. On peut qualifier cela de violence structurelle, qui permet de faire passer l'analyse de l'interaction à la structure dessinée par le cycle d'échange de la violence, dans la mesure où « la violence structurelle renvoie à la violence de la domination légale,

c'est-à-dire la manière systématique dont l'autorité en place dans une structure ou une institution maintient son emprise sur une catégorie sociale (classe, groupe) en lui infligeant une souffrance psychique de sorte à entraver son émancipation » (Ibid.). Car ce qui se joue dans ces violences internes au Bunker, c'est bien la construction et la reconduction d'autorité personnelle, basée notamment sur le droit d'aînesse sans cesse mis en avant. Ainsi les idées de « petit frère » et de « grand frère » ont toute leur place au Bunker et structurent en permanence les rapports quotidiens. Les procédures de règlement interne de leurs conflits sont édifiées par rapport à cela. Quand survient une dispute, il y a d'abord le temps de *l'éclatement* : la colère, la bagarre, les mots vifs, etc. Puis vient le temps de *l'explication*, où toujours sur un ton virulent, on se « dit les choses ». Bijou fut souvent le maître d'œuvre de cette phase, car en tant que « propriétaire » du Bunker, c'est lui le « grand frère » incontesté. C'est à lui que revient le pouvoir de « *rythmer* les gars » pour pas qu'ils se *knockent*. Et dans les cas auxquels j'ai pu assister, aucun des autres n'est venu contester sa parole. La règle veut que l'on donne toujours raison au grand frère, même si on ne le pense pas. Ainsi, éclata une fois une violente dispute entre Opango et un jeune cousin à Bijou pour une affaire de suspicion de vol. Opango se répandit en une colère folle et infondée aux yeux de Bijou contre le « petit ». Cependant, durant l'explication collective, en présence de tous, Bijou accabla le « petit » et lui donna tort publiquement de « répondre » à Opango : « c'est ton grand-frère, tu dois respecter ce qu'il te *djoss* (dit) s'il te *djoss* ça, c'est qu'il a des raisons...il sait ». Mais quand vint le temps de l'intimité du Bunker, une deuxième explication advint entre Bijou et Opango cette fois, pour résoudre les véritables raisons de la dispute, et Bijou reprocha vertement à Opango de s'être emporté de cette façon « ce n'est pas digne d'un grand frère ». De manière générale, il existe donc une violence structurée au sein du Bunker, où derrière la revendication affichée d'égalitarisme (dans la galère et la misère), se dessine une hiérarchie informelle d'autorité très complexe entre ces jeunes, ainsi que des assemblages informels divers : Bijou et Jojo *waka* (« marchent ») ensemble (ils ont habité à mes côtés durant un moment chez la grand-mère maternelle de Bijou), Opango et Morgan *waka* eux-aussi de paire, notamment dans leur business au marché de Mokolo, mais Bijou et Opango forment un duo de « frères » de longue date et sont les deux grands-frères ; cependant, Bijou a de l'autorité sur Opango, mais ne peut que *rythmer* Morgan qui à une personnalité fortement charismatique et dégage beaucoup d'autorité, Morgan a quant à lui une forte autorité sur Jojo, de même que Bijou. Dans toute les situations donc Jojo est le « petit frère » de ce Bunker et doit en subir les

obligations (corvée, droit à l'autorité, etc.).

Mais c'est aussi l'environnement global de la vie de ces jeunes qui s'inscrit dans des processus de violence. Violence systémique bien sûr, c'est-à-dire violence économique de l'exclusion et de la marginalisation économique, dans un système qui fournit des injonctions contradictoires aux individus, injonction de réussir alors même que la crise économique et l'évolution des structures sociales ne le permettent pas. Mais aussi contexte urbain qui favorise le développement de formes spécifiques de violence, comme celle de la délinquance et de l'organisation de « pègres » locales qui instaurent une certaine insécurité de la vie au quotidien. Ainsi, les espaces-temps urbains que parcourent les jeunes du Bunker sont ceux là même où s'étale ce type de violence : la rue, la nuit, le marché, les endroits « gâtés », le *sous-quatt* (sous-quartier en argot). Leur quotidien est ainsi habité de ces récits d'agressions, d'attaques, et « d'embrouilles » de proches, de connaissances ou même d'eux-mêmes. Une nuit où il allait rentrer chez sa grand-mère, Bijou s'est fait poignardé, alors qu'on venait de le quitter. Deux personnes se sont approchées de lui, il n'avait pas « lu leur système », et selon ses dires, lui ont dit : « gars, *tchoko* nous ! »⁴⁵ ; quand il a voulu se débattre, les gars ont « comote le nyamla »⁴⁶ et l'ont « piqué » au bras : en voyant son sang couler, Bijou a été surpris et s'est laissé dépouiller de ce qu'il avait sur lui (son téléphone portable, 1000 FCFA et son lecteur MP3)⁴⁷. Cette attaque a fait forte sensation au Bunker, et déchaîné les passions : Bijou de son côté a été plus surpris que choqué, pas de traumatisme apparent chez lui, simplement qu'il n'en revenait pas, il a eu le *ntong*⁴⁸ : « j'aurai pu *dead*, merde ! » ; tandis que ses « combi » étaient eux très remontés contre la bande des « gâtés qui piaulent dans les rails », à qui ils attribuaient le forfait⁴⁹. Quand je les ai rejoint sitôt que j'ai appris la nouvelle, j'ai trouvé le Bunker en « état de guerre » : les jeunes tenaient des discours très violents de vengeance contre cette bande et réfléchissaient à mobiliser les leurs comme on lève une armée. La rhétorique était indéniablement martiale, et Jojo parlait de prendre les *mattendales* (marque de machette) pour aller « couper des têtes et des chevilles à la gare », qu'il projetait de ramener comme trophée de son expédition, comme marque d'une vengeance accomplie.

⁴⁵ *Tchoko* = donner de l'argent, dépanner ou renflouer quelqu'un.

⁴⁶ *Comote le nyamla* = sortir un poignard

⁴⁷ Cet incident aurait pu être, du reste, très grave : le coup de poignard lui a entaillé le doigt, déchiré son pantalon et s'est planté de plusieurs centimètres dans le biceps droit. Cette blessure lui a valu des soins à l'hôpital durant deux semaines, qu'il a dû payer en mobilisant l'ensemble de ses ressources.

⁴⁸ Le *ntong* = la chance, la bonne étoile, c'est une expression qui s'apparente à celle de bénédiction et qui s'oppose à celles du « mauvais œil » et de l'ensorcellement.

⁴⁹ Ce qui est très probable étant donné l'endroit où s'est déroulée l'agression.

Chacun allait de sa surenchère, et de développer ses techniques d'attaque : comment cacher les armes sur soi, comment surprendre, comment leur faire le plus de mal possible. Il faut y voir ici plus une conception de l'honneur de groupe entre jeunes qui dessine des expressions identitaires, ainsi que des modes de régulation de la violence, d'enclenchement d'un cycle de violence, où les victimes ne sont pas sans ressources et se préparent à devenir elle-même bourreau⁵⁰ (Bouju & De Bruijn 2008). Dans tous les cas, on observe combien ces jeunes se situent en dehors de la régulation étatique de l'ordre social, puisqu'il ne fut à aucun moment question de demander aux autorités publiques d'intervenir pour la défense légale de leur intégrité. Légalité et légitimité ne jouent pas encore ici sur les mêmes registres.

II.1.3. Représentations et rapport à l'enrichissement

II.1.3.1. Gagner sa vie et survivre au bunker

Après avoir présenté de manière quasiment monographique de nombreux aspects de la vie de ces jeunes du Bunker, il nous faut en venir à ce qui nous intéresse en particulier, à savoir leurs pratiques et représentations de la richesse, dont le contexte que nous avons tracé jusque là nous aidera à en saisir les ressorts. Commençons par observer les manières concrètes qu'empruntent ces jeunes pour survivre et gagner leur vie au quotidien, c'est-à-dire leur pratique « par le bas » de l'économie.

Traitons le cas de Bijou à part, puisqu'il s'inscrit dans un rapport différent au gain de l'argent. Etant encore « élève », Bijou est censé ne pas avoir d'argent à « aller gagner » tous les jours, mais en réalité, il passe son temps à activer ses réseaux (en particulier familiaux et auprès des « blancs » qu'il connaît) pour obtenir l'argent nécessaire à son entretien et aux frais de sa scolarité. Ceci le mène dans un conflit larvé avec son père, qui aurait selon lui les moyens de le *tchoko*, mais qui est le « roi de *knockeurs* » en ce domaine : « mon père c'est un *gâté*, ne teste pas ! ». Mais il n'a toutefois jamais pu me dire les raisons exactes des refus de son père.

Les autres jeunes vivent principalement de la « débrouille » au grand marché de Mokolo. Il faut s'arrêter quelques instants là-dessus : il est impossible d'obtenir une réponse précise et quantifiée quand on demande à Morgan ou Opango ce qu'ils font à Mokolo : « je *do mes wé* » « je me débrouille », « je *back du Ré* ». C'est-à-dire, que pour eux, le concept de *l'accumulation* se traduit au quotidien par celui de « débrouille », qui ne fait pas référence à

⁵⁰ Même s'il faut préciser que ces effusions et ces démonstrations de puissance faites « à chaud » sont restées sans conséquences, et que la situation s'est apaisée dans les jours qui ont suivis ; les jeunes n'avaient apparemment ni les moyens, ni intérêt à mener ce type d'expédition punitive.

une activité précise (marchand de chaussure, maçon ou ébéniste par exemple), mais qui renvoie à une activité beaucoup plus sociale exercée sur le marché de Mokolo. Ce marché est le plus grand de Yaoundé, et même un des plus grands de cette sous-région du continent africain, il constitue en ce sens un espace bien distinct dans la ville, entre les quartiers d'Elig-Efa, de la Briqueterie, de la Cité Verte et de Tsinga, où il reconstruit quasiment une ville dans la ville. Il s'étend topographiquement autour de plusieurs carrefours et axes goudronnés et topologiquement en différents secteurs et sous-secteurs (fruit (ananas, plantain, orange, papaye), légume (tomate, feuille manioc, makabo, igname), arachide, épice, viande (bœuf, mouton poulet), poisson, friperie, tissu, chaussure, papeterie) avec des espaces intégrés de boisson et « d'ambiance ». Les jeunes surnomment ce marché « le Ré », ou « le Bateau », qui symbolise bien cet espace tumultueux, cet embarcation qui flotte vaille que vaille sur le courant perpétuel des gens, porteurs, charrettes, taxis qui y déambulent à tout instant, de 5h du matin (ouverture des marchés de gros, où tout les vendeurs ambulants qui sillonnent les rues de la ville dans la journée viennent s'approvisionner pour tirer un bénéfice de l'écart entre prix de gros et prix de détail), à 22h le soir (la nuit, le marché est une quasi zone de non-droit, où dorment la plupart des *nangamboko*). Le « Bateau », c'est le lieu où les jeunes partent le matin « se débrouiller », où l'on va « faire son truc », « ses *wés* » ; concrètement, il s'agit pour les jeunes d'entretenir leurs réseaux à l'intérieur du marché, d'être là, même s'il n'y a rien à faire (une activité qui génère directement un bénéfice), mais il s'agit plus d'activité sociale. Quand j'accompagnais Opango au Ré, j'étais toujours surpris du nombre de personnes qu'il connaissait et qu'il *rythmait*, c'est-à-dire selon lui, les saluer, passer le bonjour, voir s'il n'y a pas « quelque chose pour lui ». Il faut ici m'introduire aussi dans l'analyse, car il n'était pas anodin pour lui de faire le tour de ses connaissances pour se « montrer » au Ré avec un blanc : non seulement le prestige associé au blanc rejaillit sur celui qui « marche » avec, surtout dans ce type de milieu social où l'apparence renvoie au processus de construction d'une image publique de soi, mais le blanc représente aussi ce potentiel en terme de pouvoir d'achat, si important dans un endroit tel que celui-ci. Potentiellement, je représentais dans ces cas là, cette possibilité pour chacun des marchands qu'Opango saluait de « faire une affaire », et pour Opango la possibilité d'accroître son réseau au sein du marché, de se faire connaître comme celui qui emmène des blancs au marché, et si j'achetais quelque chose, il pourrait en profiter pour nouer le contact avec le vendeur et viendrait réclamer son « *gombo* » : petite somme, ou pourcentage de la vente donné à celui

qui amène le client ou au « rabatteur ». Ainsi, Opango définit le *Ré* comme « le *rythmage* du marché ». Se débrouiller au marché s'apparente en grande partie à du *rythmage*, c'est-à-dire à un art de la parole, des compétences de sociabilité, pour saisir les petites occasions, optimiser ses réseaux au sein du *Bateau*.

Pour eux, cela ne constituait pas un travail au sens classique du terme, et Morgan distinguait dans son discours entre le job et le travail, puisque « le job, c'est un petit truc passager, quelque chose qu'on fait comme ça... ». Ainsi, les petites activités qu'ils pouvaient faire étaient variées : rabattage, mise en contact de personnes, mais aussi « coup de main », remplacement pour tenir un stand ou une étale, achat revente de petits biens. Ainsi, Opango était-il connu pour son « style » et ses goûts vestimentaires, si bien qu'il avait fait boutique de son propre corps. Il s'habillait avec recherche, et fouillait le *Bateau* pour dénicher les « *mo tchoumbés* », « les *tchaka tunées* » ou « les *méné fickchames* »⁵¹ et son style plaisait aux « gars du quartier » qui lui rachetaient ses *tchoumbés* sur lui. Aucune étale, aucune boutique, simplement des réseaux dans le *sous-quatt*, et un prestige personnel savamment entretenu. Ce genre d'activité leur permettait tout au plus de rapporter de quoi subvenir aux besoins élémentaires, à payer les *dak*, la *tchop*, le *mangoko* et les *kitoko* quotidiens⁵². Mais d'une manière générale, ces jeunes vivaient dans une pauvreté matérielle évidente, même s'ils préféraient se payer parfois un téléphone portable, une radio ou des disques de musique, plutôt que de manger le soir. Morgan devait de plus chercher à ramener « quelque chose » à sa *baby* (copine) et ses enfants le soir. Et les revenus de la débrouille sont aléatoires, qui sont interprétés eux aussi en terme de force : il y a des jours où « c'est chaud au *Ré* » c'est-à-dire que les affaires ne marchent pas. Le *Bateau* où le *Ré* est conceptualisé aussi comme un champ de force, on y va pour « se battre au *Ré* », un espace de mise en concurrence énorme qui traduit en quelque sorte une exacerbation des principes de l'économie de marché et de la mise en concurrence généralisée des individus. En reprenant les conceptions sous-jacentes des interactions interindividuelles que l'on a présentées à travers le *knock*, le *modèle* et le *rythmage*, on comprend comment se réinterprètent localement et « par le bas » les concepts centraux de l'économie de marché et du mode de fonctionnement capitaliste. La *concurrence* ici, pour reprendre le vocabulaire de J.-L. Amselle (2001), « se branche » sur les forces locales mobilisées dans les interactions : forces de l'individu qui le compose et le dépasse,

⁵¹ C'est-à-dire les « belles fringues », les « chaussures stylé » et « les lunettes assorties ».

⁵² C'est-à-dire les clopes, la bouffe, l'herbe à fumer et les petits sachets de whisky quotidiens.

mais forces plus abstraites aussi, « forces du *Ré* », forces des « pouvoirs invisibles » des personnes avec qui on interagit. Les jeunes sont animés d'un idéal de bataille où se joue quotidiennement leur survie : « si tu *nang* (dors), ta vie elle *nang*... nous on est des soldats, man ! Faut qu'on se batte tous les jours pour s'en sortir ! » me dit un jour Opango, dont sa période de vie dans la rue faisait de lui quelqu'un qui a « connu la transe » (appris la dureté et l'amertume de la vie).

Ainsi, les *logiques d'action économique* « par le bas » ne se différencient que très peu des *logiques d'action sociale*, puisque l'activité économique se trouve encastrée (thèse de *l'embeddedness*) à un très haut degré au sein des relations sociales. Ici, pas question de capital économique de départ, d'une épargne en vue d'un investissement futur ; le seul capital accessible à ces jeunes est le capital social, qui nécessite ce travail d'entretien quotidien au *Ré* (et les deux mois passés en prison par Morgan lui avait fait beaucoup de tort sur ce plan). Le pain quotidien c'est avant tout un certain entretient. En ce sens, pratiquer l'économie « par le bas » au marché de Mokolo, c'est investir un champ social, et l'investir avec les répertoires d'actions et les imaginaires qui régissent ce champ social. On ne s'étonnera donc plus, de retrouver dans les manières de vivre les transactions économiques quotidiennes, des schèmes de pensée récurrents dans d'autres domaines et entretenant de fortes correspondances symboliques entre eux (schème de la manducation sorcière ; schème du *knock*).

Par exemple, le prix d'un objet ou d'une denrée n'existe pas forcément en soi ; bien sûr des déterminismes structurels influent depuis la localité comme depuis la globalité sur la constitution d'un prix (rareté du produit, valeur sociale, état de l'offre et de la demande, fixation exogène des cours, etc.) mais il y a aussi sur le *Ré*, une dimension fondamentalement interactionniste dans la formation d'un prix. Contrairement à ce que la logique walrassienne et la boîte à outils formaliste nous laisserait croire, lorsqu'Opango revend à Mokolo un pantalon ou une paire de chaussures, ce ne sont pas simplement deux agents économiques engagés dans une transaction qui s'effectue au prix d'équilibre sur le marché, mais ce sont deux individus qui se rencontrent, c'est-à-dire deux champs de force qui s'affrontent, chacun avec ses buts et ses moyens. Un prix en ce sens est moins une somme d'argent que l'on verse en échange d'un bien ou d'un service, qu'une manière de signifier qui on est : la réputation d'être « dur » ou « fort » en affaire s'exprime aussi avec ce type de qualificatifs polysémiques et ambivalents qui renvoient aux imaginaires des forces vitales et du corps. On rejoint ici J. Tonda dans ses constats quand il affirme que « n'importe quel domaine de l'activité sociale humaine, c'est-à-

dire d'implication du corps, est nécessairement un champ des « affaires du corps », autrement dit des affaires régies par le principe de sorcellerie et par conséquent par l'imaginaire, la symbolique et les pratiques matérielles concrètes qu'ils impliquent » (2002 : 42). Pour en revenir au prix, la fixation de celui-ci dit bien qui on est dans la mesure où on observe des attitudes différenciées dans les rapports aux prix selon les groupes sociaux : l'affrontement agonistique pour obtenir le meilleur prix n'a lieu qu'avec des acteurs semblables, alors qu'accepter de payer le prix sans discuter est une marque de distinction pour certains groupes où il s'agit de montrer qu'on en a les moyens. Il y a un enjeu de définition personnelle dans la fixation d'un prix : j'ai pu voir à plusieurs reprises par exemple qu'on a refusé de me vendre au prix que je négociais, alors même que le vendeur perdait une vente et que je savais qu'il vendait habituellement moins cher. Opango m'a expliqué que le vendeur ne voulait pas devenir la risée de ses collègues qui vont voir qu'il a vendu aussi bas à un blanc : « ses potes vont le *knock* ».

Pour sa part enfin, Jojo en tant que « petit frère » démontrait à travers son histoire personnelle, la quasi impossibilité de réaliser l'accumulation à titre individuel. Il avait une volonté récurrente, celle de ne plus rien devoir à personne, l'idéal d'un petit « business » où il pourrait gagner par lui même ses revenus et entretenir sa famille, et par là, sortir des apories de son « inconsistance statutaire » (Bouju & De Bruijn 2008). A la mi-septembre, Jojo a quitté pour un moment le Bunker pour aller s'installer avec Bijou à Mimboman, chez la grand-mère maternelle de celui-ci⁵³. N'étant pas de la famille, la grand-mère l'hébergeait gratuitement en échange de l'entretien de la maison au quotidien, et des divers travaux de rénovation qu'il a pu mener au début ; et on peut dire qu'elle l'a accepté « comme son fils » selon ses propres dires, mais aussi car cela lui permit de « récupérer » Bijou qui ne revenait plus beaucoup à la maison et qu'elle cherchait à retenir auprès d'elle. Sans argent, sans emploi, sans statut, « petit frère », et même sans carte d'identité⁵⁴, Jojo était dans une spirale descendante qui l'empêchait d'entreprendre quoi que se soit. Sans argent et sans *papers* (carte d'identité), la spirale est parfaite : impossible de sortir sans prendre des risques énormes et

⁵³ C'est là que j'ai moi-même habité lorsque j'ai quitté l'immeuble de l'IRD, et où j'ai pu côtoyer au quotidien les problèmes, les conflits, les discussions et les centres d'intérêts de Jojo et Bijou notamment.

⁵⁴ L'absence de carte d'identité (qu'il avait perdue il y a quelques mois), n'est pas un détail mineur ; la loi camerounaise oblige en effet chaque citoyen à détenir sur lui en permanence sa pièce d'identité. Ceci est appliqué à la lettre par des policiers qui multiplient les contrôles (taxi, bus, piétons), et il est impossible de voyager vers d'autres villes sans carte. Ou alors, il faut avoir l'argent nécessaire pour « graisser la patte » ou « donner le *gombo* » aux fonctionnaires de police qui savent « s'arranger » ; sinon, c'est la prison où le prix à payer pour sortir est encore plus élevé.

quotidiens, impossible de sortir signifie donc impossibilité d'entretenir ses réseaux et de trouver un travail (certains employeurs demandent les papiers d'identité). Sans carte d'identité, très difficile donc de gagner de l'argent et impossible de se refaire faire une carte qui coûte 5500 FCFA. Le problème de Jojo était donc de chercher à se constituer cette cagnotte qui lui permettrait de récupérer sa carte car il se retrouvait devant l'impossibilité tout autant de gagner cette somme que de réussir à la conserver. « Si Bijou sait que j'ai l'argent, il va me demander, me harceler jusqu'à ce que j'aie plus rien... ». La grand-mère possédait une cours devant sa concession, et pour se trouver des revenus⁵⁵, décida de la louer à un investisseur du quartier qui voulait y bâtir une menuiserie. Jojo trouva à s'employer sur le chantier, et comme il habitait sur place, il en fut aussi le gardien. Il travailla donc durant un mois sur le chantier, fournissant un travail sérieux et dévoué ; seulement il commença petit à petit à se demander s'il allait être payé, car le patron qui venait visiter les travaux occasionnellement, parlait de ne le payer qu'à la fin. Une fois, Jojo insista et reçut « un 5000 » (un billet de 5000 FCFA). Et de me raconter ses déboires : tout le monde a été au courant qu'il avait touché quelque chose, si bien qu'on n'a pas cessé de le « taxer ». Bijou est venu « crier famine jusqu'à ce que je lui donne un 500 pour *go tchop* (aller manger) ». Ensuite il a pris le taxi pour l'EMIA (150 FCFA), a acheté un pot de lait pour sa fille (2700 FCFA), puis à manger pour lui (500 FCFA), puis il est rentré en taxi avec à peine 1000 FCFA en poche. Et le lendemain matin, la grand-mère lui demande encore l'argent pour acheter les arachides pour faire la sauce, et comme il était déjà dans une relation tendue avec elle, il a *rythmer*, et se retrouve avec « plus un jeton ». « Ici, quand tu as les *do* (l'argent), et que tu es en position de faiblesse ou de domination, que tu n'es pas chez toi, tu dois donner... ». Et de s'engager dans des stratégies de défense vis-à-vis de cela : il a reproduit durant un temps une attitude de « bunkerisation » à Mimboman : « moi je suis bien ici, je suis caché, tout va bien » ; et il ne sortit plus du tout durant un mois, refusant de voir qui que ce soit mis-à-part Bijou, la grand-mère et moi-même. « Je me cache de ma copine, de mes frères, de ma mère...de mes amis...enfin de ceux que j'appelle mes amis, car je me suis rendu compte que c'est que des hypocrites...ils veulent profiter de moi, dès que j'ai les *do*, tout le monde vient me les

⁵⁵ La grand-mère de Bijou était une veuve, première femme d'un mariage polygame, mais n'avait pour son malheur eu qu'une fille (la mère décédée de Bijou) et pas pu avoir de fils. A la mort de son mari, elle s'était de ce fait trouvée dépossédée d'une partie de ses biens par ses coépouses avec lesquelles elle était désormais en conflit plus ou moins ouvert, qui s'accusait en grande partie à travers les schèmes de l'accusation sorcière. Si bien qu'elle se vivait comme « dépossédée » de ses biens, et dans un regret permanent de l'époque où elle fut la première femme. Elle devait elle aussi se « débrouiller » pour trouver les moyens de sa digne subsistance.

pomper ». Mais quand la relation avec la grand-mère est devenue intenable et invivable pour lui, il est cependant retourné au Bunker. Avait-il d'autres choix ?

II.1.3.2. Le rapport aux grands : ambivalence et dérisions

Avant d'en venir aux représentations de l'enrichissement, arrêtons-nous un instant sur les rapports qu'entretiennent les jeunes du Bunker avec les grands et les puissants de manière générale. Il est en effet possible à la suite des travaux de J.-F. Bayart qui mettent en avant une problématique de l'énonciation du politique (1985) de voir dans les modes d'expression notamment avec l'usage de l'argot, un mode populaire d'action politique de ces jeunes en rupture avec le pouvoir politique en place. A ce titre l'usage d'un idiome propre pour se réapproprier les termes du débat, pour signifier avec leurs propres mots et concepts les réalités du pouvoir, apparaît significatif de ces milles « tactiques » et « arts de faire » (De Certeau 1980) de détournement du sens issu d'une volonté d'imposition d'un certain ordre social.

Ainsi, on peut revenir sur les interprétations en termes de *rythmage* et de *knock* qui, si elles expriment quotidiennement les relations interindividuelles, sont mobilisées aussi pour commenter et « réceptionner » les discours d'en haut. En ce sens, l'argot récupère à sa manière les figures politiques ou autorisées ; par exemple, Paul Biya est couramment désigné sous le nom de « Popaul », et le Palais de l'Unité où se trouve la Présidence à Yaoundé, flambant neuf qui domine la colline d'Etoudi et l'horizon de la ville, est rebaptisé « la piaule à Popaul ». D'autres parts, j'ai pu observer comment l'argot possédait sa logique qui permettaient de réinterpréter nombre de discours autorisés ou légitimes ; que ce soit Bijou occupé à faire une explication de texte pour la préparation de ses examens qui me parlait d'Aristote comme « un *gâté* qui *knock* Platon dans un *ré* » (le *ré* comme synonyme de courant de pensée philosophique) ; ou que ce soit Bijou et Jojo devant la télévision qui regardent sur la chaîne nationale (Crtv) une émission austère sur la crise économique et ses conséquences pour le Cameroun, qui interprètent les paroles des experts économistes comme un combat entre eux : « ne teste pas la *mater*-ci quand elle *djourn* en brousse ! », « le gars-ci va *krich* (s'énerver) mal ! », « ça c'est des *gâtés* ». D'une manière générale, les discours des hommes politiques, et au premier chef ceux de Paul Biya sont qualifiés par le versant péjoratif du *rythmage*, puisqu'en réalité « Popaul *knock* les camerounais *bahat* » (Bijou).

Morgan était celui qui avait le plus conscience, ou qui revendiquait le plus, explicitement une opposition sur le plan politique à travers l'expression d'idéaux de société, de revendications

parfois très précises, animé par un idéal savamment mis en scène de la lutte et du martyr à travers l'exil politique : « moi je serai le premier exilé politique du Cameroun...mon combat vaut ça ! ». On peut replacer cette trajectoire individuelle dans le cadre, ce que nous dit J.-P. Warnier (1993), qui constate qu'il existe un énorme pouvoir de critique et de dérision face à l'accumulation, de la part de ces « petits » ou de ces « paniers percés », qui se manifeste dans les productions discursives populaires (chansonniers, épigrammes) ainsi que par une culture de la violence et de l'émeute. Morgan était en effet chansonnier et compositeur de petites épigrammes. Il en voulait au « monde de l'argent » qui avait selon lui accaparé le *Ngondo*⁵⁶ et le défigurait de son côté traditionnel. Et d'énumérer l'élite doualaïse qui participe au financement du *Ngondo*, les familles de milliardaires bien connues au Cameroun, qui sont « plein aux as », tout en les insultant de « voleurs », « détourneur de fonds publics ».

Dans tous les cas, les jeunes du Bunker manifestent des attitudes et des représentations de groupes qui se vivent en dehors de la régulation étatique, voir contre. Les rapports des jeunes avec les forces publiques sont pour le moins tumultueux, et leur pratique quotidienne est parsemée de récits, d'anecdotes, d'aventures, d'altercations, de jeux ou de confrontations avec la police ou les « bérets rouges ». La mémoire des émeutes du 24 février était encore vive chez eux lorsque je suis arrivé, où selon leur récit les militaires avaient tiré dans la foule et fait plusieurs centaines de morts⁵⁷ ; on me montra avec grande fierté les stigmates et les impacts de balle à travers la ville de ces combats. On peut conclure ici, en rapprochant nos observations des résultats obtenus par J. Tonda (1998) pour le cas de Brazzaville, qui observe que les motifs profonds du conflit entre les jeunes (au sens de cadets sociaux) et les puissants concernent le contenu de la relation des hommes aux choses ; pour les rebelles, ce contenu, c'est la *consommation-consumation*. Ces deux termes dialectisés résument toutes les raisons matérielles et idéologiques pour lesquelles la vie mérite d'être vécue ou à défaut d'être perdue. Bref, les destructions-pillages dans la guerre révèlent l'accès des guerriers au contrôle

⁵⁶ Il s'agit de cet ensemble de festivités menées à Douala par la communauté douala pour célébrer les esprits de l'eau ; sans être spécialiste, cette fête dite « traditionnelle » a connu un engouement récent, lié aux processus de patrimonialisation et à l'essor du tourisme qui l'englobe désormais. Morgan revendiquait son appartenance au groupe des « gardiens des clés », dépositaires selon lui de la tradition et de la conversation mystique avec les esprits de l'eau. Je n'ai jamais su qu'elle était la part de réalité dans ses propos, toujours est-il qu'il en usait comme outil de distinction auprès de ses proches du Bunker et dans la mise en récit de lui-même qu'il construisait en permanence, sans forcément soucis de correspondance avec sa pratique quotidienne.

⁵⁷ Le communiqué officiel, annoncé le 5 mars 2008, par le ministre camerounais de la communication, fait état de 24 morts et la police aurait procédé selon cette même source à plus de 1500 interpellations. La radio RFI avait dressé quant à elle un premier bilan de 17 morts le 27 février 2007.

des circuits de consommation, ou directement à la consommation. Ainsi, les pouvoirs sorciers dont ils se réclament, à l'instar de Morgan tenant des discours allant dans ce sens, sont mis au service d'une volonté de conquérir des positions de consommateurs, et l'ethos de la consommation-consumation dont ils sont porteurs apparaît clairement comme une logique de classe qui désespère du vol, de l'Etat patrimonialisé ou plutôt du non-Etat. Cet ethos permet, autant aux dominés de vivre par procuration en cultivant le corps « beau » et en légitimant la transgression de l'interdit de piller par la distinction opérée entre le vol et le pillage ; et autant aux dominants « d'incorporer et de reproduire, à travers tous les actes de consommation ostentatoire rendus possibles par la consommation des biens de l'État, la contradiction qui les mène inexorablement à leur perte » (1998 : 67). En ce sens, la consommation-consumation est ce « répondant fantasmé du statut de colonisateur et du néocolonisé dirigeant, dominant, et, en même temps, contrainte d'une époque où s'accumulent à une fréquence vertigineuse incongruités, non-sens et désespérances » (Bernault & Tonda 2000 : 12)

II.1.3.3. Représentation de l'enrichissement

Ainsi, dans les logiques représentationnelles des jeunes du Bunker, les « boss » ou les « tétés » ne forment qu'un même et unique groupe, celui des « grands » et des puissants par rapport auquel ils se définissent souvent par contraposition. Les jeunes vivent donc au Bunker dans un univers qui donne sens à la richesse et à l'enrichissement, un sens distillé de leur point de vue, et en fonction de leur propre situation matérielle et de leurs espérances.

D'une manière générale, l'usage de l'argot exprime la réalité vécue des pratiques économiques quotidiennes « par le bas ». Ainsi, il existe tout un lexique pour désigner et exprimer l'argent (les *do*) et les relations monétaires. Il y a d'abord des manières de compter : on peut exprimer les prix en pièces par exemple, où une pièce renvoie à la pièce principale, celle de 100 FCFA, et l'on dira « j'ai buy ça 20 pièces » (2000 FCFA) ; ou pour les plus grosses sommes en « feuilles » dont l'unité de mesure est le billet de 10 000 FCFA : 100 feuilles font un million, c'est-à-dire un *bât* ou un *bâton*. L'expression des prix et du support numéraire ne se fait jamais, en ce qui concerne les transactions réalisées par les jeunes du Bunker au sein de milieu sociaux semblables, avec l'usage d'autres termes que ceux de l'argot : 25 se dit *mbam*, 50 se dit *ngoma*, 100 se dit *pièce*, *silan* ou *ens* (verlan de cent), 1000 se dit *kolo*, et on use du pidgin *fap* (de *five*) pour composer les prix : *fap kolo* = 5000 FCFA ; *kolo fap* = 15 pièces et *ngoma kolo* = 5 feuilles c'est-à-dire 50 000 FCFA. La règle dans ce

type de transaction consiste en quelque sorte à crypter l'échange verbal par un usage codé de la langue, dont la maîtrise permet aussi de distinguer celui qui est « in » de celui qui ne connaît pas et dont on peut chercher à vendre mieux. Ainsi, par exemple on ne précise pas les unités, si on demande un prix, le vendeur réponds « *mbam* » et il faut comprendre en fonction du produit que l'on négocie : 25 FCFA pour une tomate, 250 FCFA pour de la fripe, 2500 FCFA des vêtements ou même 25 000 pour un ballot de fripe.

De plus, les différentes coupures en billet (500, 1000, 2000, 5000 et 10 000 FCFA) sont personnalisées et prennent chacune une identité qui renvoie à leur usage et leur porteur. Le billet de *kolo* peut se dire « un billet de *ntoss* », ou encore « une patte de mouche » qui exprime sa petite valeur et le grand nombre qu'il faut réunir pour avoir quelques richesses. Celui qui développe le plus les imaginaires est assurément le billet de 10 000 FCFA, la *feuille*, qui prend une quantité d'autres noms : un *billet*, un billet de *ten*, un *papier*, un *caca*, ou encore « une tête de porc » ou « une tête de cochon ». Une fois où j'étais au Bunker, j'avais avec moi une de ces coupures, et Morgan, malade, me dit mi-plaisantant mi-sérieux « le magnétisme du billet de *ten* va me guérir de mon palu », et de le prendre pour s'en frotter le visage. Il m'explique ensuite : « quand tu touche une feuille, c'est rare...le vendeur quand il voit que t'en a un, il te propose n'importe quoi, toute sa boutique...ça veut dire que t'as les do ! ». Avoir ce billet en poche n'est donc pas anodin, et constitue un signe manifeste que son porteur « a l'argent » ou « les cfa ». Il y a donc aussi une manière de se mettre en scène avec l'argent, de montrer ou non qu'on en a : déballer une liasse (*fakop les do*) au milieu du marché n'est pas plus laissé au hasard que celui qui « casse » des gros billets pour négocier dur et acheter petit.

L'argot exprime donc à sa manière et à travers sa langue colorée nombre de rapports sociaux entre « petits » et « grands ». On peut rapidement présenter les manières de désigner les riches et les personnes dépositaires d'un certain statut social. Beaucoup de termes servent à désigner le riche, un *tété*, un *boss*, un *kapa*, un *lourd*, dont les usages métaphoriques renvoient autant à la dérision inhérente à ce type de désignation, qu'à la prise en compte de la puissance et des relations de pouvoir qui les subordonnent en partie à eux. Dérision et moquerie envers les « *mounas de tété* » (enfants de riches) appelés aussi « *mounas de barrière* » ou « enfants de lait », car ils sont élevés en buvant ce produit onéreux et de distinction, le lait. Ici, plutôt que de parler de rapport à la richesse, il semble plus pertinent de parler de rapports sociaux entre des groupes que la richesse discrimine. Les représentations des jeunes du Bunker qui

englobent ces groupes sociaux associés à la richesse et à l'aisance matérielle, sont nombreuses et participent des matrices de sens qui organisent le monde social, sa structuration et donnent un cadre où se déploie la pratique quotidienne. D'une manière générale, on peut donc dire que pour eux, un riche est toujours quelqu'un soit de mauvais, de malfaisant ou au mieux de suspect. En comparaison avec la galère de leur quotidien, où l'accumulation semble impossible, ils en déduisent que pour parvenir à un niveau de richesse telle que ceux qui s'étalent dans les villas des quartiers de nouveaux riches ou les grosses voitures (ces signes ostentatoires par lesquelles la richesse se donne à voir publiquement), il faut transcender les moyens ordinaires et honnêtes de gagner et d'accumuler de l'argent.

« Pour avoir *l'oseille*, ils doivent se mettre ou se soumettre à des pratiques pas très catholiques » (Morgan). Et de comparer cela avec son éthique personnelle de l'enrichissement : « on peut se faire autant de papier que l'on veut, suffit de le vouloir... c'est possible si on persévère, si on endure, si on tolère et si on patiente... ». Morgan insiste beaucoup sur cet ensemble de valeurs cardinales pour lui : persévérance, endurance, tolérance et patience, que l'on peut analyser comme une représentation de ce qui devrait constituer un enrichissement normal aux yeux de tous (une limite de notre étude est de laisser ici de côté le recoupage entre discours et pratique). Dans tous les cas, les accusations ou les suspicions pèsent lourd sur les riches et les puissants que l'on accuse de tout les maux : sorcellerie, sectes et pouvoirs mystiques, pédophilie, homosexualité, zoophilie, anthropophagie, homicide, parricide, etc., tout autant que de malversations, corruptions, détournements de fonds et autres pratiques dilapidatrices de l'argent et de la richesse publique. Dans les discours que l'on recueille au sein des milieux populaires (des familles du sous-quartier de Melen) et notamment parmi les jeunes du Bunker, il n'y a pas de distinction opérée entre ces deux ordres de discours, entre recours à l'illégalité pour s'enrichir et recours à l'illégitimité sorcière pour accéder à l'accumulation. La distinction ne fait pas vraiment sens, et il suffit de mener un conversation sur le thème pour s'en rendre compte : quand je parlais de mon sujet de recherche, je disais aux jeunes du Bunker que je m'intéressais à l'enrichissement et aux manière de gagner de l'argent, en d'autres termes, je suscitais leurs représentations de l'enrichissement ; pêle-mêle, la conversation revenait toujours sur les mêmes sujets, corruption et marchés publics, sectes mystiques où l'on s'engage en vendant ses proches contre la richesse, pacte diabolique d'échange de la fortune et de la jeunesse contre une partie de sa vie, histoires et anecdotes d'arnaque, de charlatans qui s'engraissent en *rythmant* les

gens, complot des « grands » du pays pour maintenir la misère et la pauvreté à leur profit, etc. Tous ces ordres de discours se trouvent intimement mêlés et ne peuvent s'énoncer séparément les uns des autres. Il faut donc rompre avec les séparations académiques qui contribuent à étudier ces phénomènes au sein de sous-disciplines différentes ; ici, les frontières respectives de l'anthropologie économique (étude de l'enrichissement, de la circulation et la redistribution de la richesse), de l'anthropologie politique (étude des formes de gouvernance (corruption), de constitution de l'élite, des modes populaires d'action politique, etc.) et de l'anthropologie religieuse et symbolique (étude de la sorcellerie, des représentations symboliques), se trouvent traversées de part en part par le phénomène que nous étudions. Il y a comme nous l'avons déjà mentionné, interpénétration réciproque des champs. Localement, et plus particulièrement au Bunker, les représentations de l'enrichissement ne font pas cas des distinctions de domaines que les chercheurs ont pu tracer pour mieux s'y retrouver, et dans les discours, elles se tiennent. Nous reviendrons avec plus de précisions sur le contenu de ces représentations, et leurs significations, mais signalons pour le cas du Bunker, que celles-ci constituent un système de sens qui informe les rapports sociaux généraux structurant la société, autant qu'il fournit des répertoires d'actions et de représentations qui viennent nourrir la pratique économique quotidienne. Mentionnons seulement que dans tous les cas c'est *l'ambivalence* qui caractérise les rapports aux riches et à l'argent ; ambivalence du lien social : le riche est cet être sur qui pèsent tous les soupçons mais qui en même temps peut m'être utile si je parviens à nouer un lien. De même pour la puissance de l'argent, du *fétiche* argent dirait J. Tonda (2000 & 2002), dont l'avidité fait peser le soupçon, mais dont chacun recherche son accumulation, et reconnaît sa puissance quasi intrinsèque. Ainsi ai-je été surpris d'observer les réactions de Bijou et Opango lorsque nous vîmes passer un jour un convoi de fonds, tapageur et ostensible avec force renfort de militaires lourdement armés. « Ça, c'est les *do* à Popaul, ne testes pas ! », « les gars ci ne plaisaient pas, ils ne *djoss* même pas, tu t'approche ils tirent... » ; en bref, ils étaient à la fois très impressionnés par la démonstration de force (comme si la force déployée pour protéger l'argent était l'équivalent de la puissance de cet argent), que par le fait de voir passer sous leur yeux autant de *do*.

Les imaginaires de l'enrichissement qui englobent cette pratique des jeunes du Bunker, sont multiples et vont puiser à de nombreuses sources qui renvoient à leur mode de vie, leur situation sociale ou aux imaginaires plus généraux issus de la longue durée et présents à divers degrés au sein de la société. Ainsi en est-il de la fascination de ces jeunes

pour le monde de l'arnaque, des *feymen*, et de l'argent facile gagné grâce à l'usage de la ruse, ou en trompant des « grands ». Pour cela, revenons quelques instants sur ce phénomène de la *feymania* propre au Cameroun et qui a contribué en grande partie à structurer des répertoires d'actions et à instituer dans la pratique des rapports nouveaux à la possibilité d'accumulation. Le *feyman* dans la logique de l'argot qu'on a décrit plus haut, c'est celui qui *fey* : ce terme désigne l'arnaque, l'escroquerie, le fait de réussir à extorquer de l'argent à quelqu'un en suivant un *modèle* (un ré). Mais rapidement, le *feyman* a quitté son statut d'arnaqueur de quartier pour devenir un phénomène de société : « escroc voyageur, magicien multiplicateur de billets de banque, mais aussi « bandit social », frimeur et flambeur à ses heures, le *feyman* qui roule en 4 X 4 et bâtit de luxueuses demeures à Douala est devenu, en quelques années, une figure profondément ambivalente de la réussite socio-économique (Malaquais 2001 : 101). En ce sens, D. Malaquais observe que la *feymania* est un phénomène nouveau et novateur qui pose la question de la *feymanisation* de la société camerounaise. Ainsi le *feyman* s'est inscrit dans les imaginaires populaires de l'enrichissement, et forme désormais une figure qui trace un itinéraire d'accumulation accessible à tout un chacun, et notamment qui fournit les preuves que les *bas-du-bas* peuvent aussi parvenir à la réussite et surtout aux signes extérieurs de richesse. « Entre *feyman* au sens propre du terme, businessman peu scrupuleux et même homme d'affaires légitime, les différences ont tendance à s'estomper. » (2001 : 116-117), et plus précisément, « en matière de décoration intérieure, aussi, et plus largement de goûts affichés, les distinctions entre trafic et business légitime tendent à se gommer. » (2001 : 117).

Ainsi, l'imaginaire de la *feymania* structure au quotidien les chemins du gain pour les jeunes du Bunker ; ainsi Jojo m'avoua que pour lui, il y avait quatre façons « d'avoir l'argent » : hériter, tuer, voler ou gagner normalement. On voit comment le choix se réduit pour un jeune tel que Jojo : en rupture avec le milieu familial et en lien avec les recompositions de la solidarité familiale, l'héritage semble de plus de plus en plus improbable, et comme on l'a vu, gagner normalement sa vie devient quasiment impossible. Qu'il ne reste objectivement que l'alternative entre le vol et le meurtre ne signifie pas que ces jeunes tombent dans la violence délinquante radicale, mais que se dresse dans le champ des possibles, le passage quelquefois par les voies détournées de l'arnaque et du petit coup. Ainsi, à Mimboman, Jojo réalisa un petit « business » selon ses termes : comme il était gardien du chantier de la menuiserie, et n'étant pas payé, il subtilisa un jour un sac de poudre de ciment dans la pile du stock et alla le

revendre discrètement au marché pour 4000 FCFA. C'est ce champ des possibles qui est instruit par des figures de la réussite, et parmi elles, celle du *feyman*, fortement inspiré de la maxime argotique préférée de Jojo : « si tu *ndem* ton *wé*, moi je *protège* »⁵⁸. Et de m'expliquer avec force détails le phénomène :

« le *feyman*, c'est les *grecs*, les arnaqueurs, les escrocs...c'est les mecs qui t'accostent quand y savent que t'as les *do*...qui proposent des faux *business*, des faux contacts... ». Et un grec ?
« C'est quelqu'un comme ça, mais on peut pas être grec seul. Il y a toujours *une bande de grecs*, et il faut toujours qu'il y ait un blanc pour que ça marche, pour que le *business* réussisse... Il faut un blanc pour que le processus aille très vite, ça fait plus véridique, avec le blanc ça va très vite, c'est lui qui *fey*...son *modèle* est plus fort... Mais c'est un blanc *camer* (camerounais), qui connaît bien le *mboa* (pays). Il y a des blancs qui vendent leurs services pour ça, à qui on achète ces services là. On *rythme* le *wé* jusqu'à ce que le butin tombe, et après on dégage ! »⁵⁹

Les jeunes du Bunker présentent les caractéristiques sociologiques de la fascination ou du moins de l'attrait pour les *feyman* car « à plus d'un égard, cependant, la *feymania* rompt avec ce qui l'entoure. C'est ainsi qu'elle tourne le dos à la famille et à l'ethnie » (Malaquais 2001 : 115), ce qui est le propre de jeunes du Bunker. La *feymania* offre en ce sens des trajectoires et des figures de réussite possible en dehors des chemins classiques rendus inopérants pour ces jeunes urbains en rupture familiale et pour qui les identifications ethniques ne signifient plus grand-chose. Car il y a aussi quelque chose de l'ordre du rapport de classe dans cette fascination : « quand se font « feyre » des gens de peu, dont les moyens sont limités, au quartier, on n'apprécie guère. Quand les grands sont « fey », en revanche, il en va autrement. Un article relatant les déboires d'un ministre aux prises avec un feyman intéresse toujours. On y voit une certaine justice » (Ibid. : 108).

Dans tous les cas, enfin, la présence de l'arnaque et des embrouilles, les récits d'histoire de charlatans, ou de personnes qui se sont fait extorquer, à chacun son *modèle* ou son *ré*, font partie du paysage quotidien des discussions du Bunker. Ainsi ces deux récits d'Opango en témoignent-ils, et restituent la teneur de nombre de nos discussions et des moments que j'ai pu passer au Bunker⁶⁰ :

⁵⁸ Littéralement : « si tu déconne dans tes affaires, moi j'en profite » ; cela renvoie à une attitude de saisie d'opportunités, de failles dans le *système*, le *modèle* d'autrui qui peut profiter à qui est bien placé ou assez fort pour s'en saisir. *Protéger* ici prend le sens de « profiter », « s'emparer », « saisir ».

⁵⁹ J'ai aussi compris par la suite, que si j'en avais manifesté l'intention, j'avais en main tous les réseaux qu'il me fallait pour devenir moi-même le blanc d'une *bande de grecs*.

⁶⁰ Il s'agit d'un des rares moments où j'ai pu enregistrer ce type de conversation : ce ne fut pas évident car mes « amis » du Bunker étaient toujours gênés par la présence du magnétophone, et cherchait à se défaire de cette gêne en affectant une certaine mise en scène d'eux-mêmes ; de même avec l'appareil photo qui devint un

(A propos d'un charlatan multiplicateur de billets) : « Quand tu arrives, il te dit, bon toi, tu es pauvre et moi je peux te faire la *thune*... Il prend donc un caméléon, mort déjà...il lui retire les deux yeux... Je sais pas comment il le positionne, il lui prend donc les deux yeux, les yeux du caméléon sont entassés...il prend donc un billet, il le met entre le miroir...dans la chambre...et dès que tu arrive, c'est comme si la chambre était remplie de billets d'argent, tu vois.. ? Le mec te dis bon, tu peux toucher si tu veux... il te dit « touche, mais ne touche pas trop...le papier »...tu vas avoir cet argent, il faut que je te fasse un bain spirituel...le bain spirituel c'est 2 millions...il faut payer 2 millions, la chambre est remplie de billet de dollars, multiplié, ça va faire beaucoup. Le client dit « sans problème, donne moi la bourse du rituel, je t'avance sans problème... » Il t'amène derrière le lac central, t'es rentré dans l'eau, tu es là à 7 heure, tu dois revenir à 7 heure...je vais revenir pour ton bain spirituel. Faut d'abord que je prenne contact avec les gens de l'eau qu'ils me disent comment faire, il va donc avec toi...il entre dans l'eau, il ressort de l'eau...là, il te dit « j'espère que tu es venu avec le un million qui restait, là tu me donne le un million, je te fais le bain, tu t'en vas après... le lendemain tu viens à la chambre, je vais te montrer, et tu dois venir seul... ». Bon, quand tu vas le lendemain devant la chambre, tu trouves personne, il est parti...c'est comme ça... Il a fait semblant...des faux rites... »

(Autre histoire de charlatan) : « Un mec il vient chez toi à l'avance planter des crânes d'animaux...il enterre le max de choses de toi, ton slip, tes chaussettes... Après il va te voir et te dit qu'apparemment les esprits disent que toi, tu as des problèmes et que tu vas pas bien...et moi je peux t'emmener chez quelqu'un qui peut te soigner, t'aider... « Mais putain, mais comment tu sais.. ! ». Il sait ta vie privée, ta famille, ton prénom...après il te pose des questions... « tu as un oncle au village, il est comme ça...comme ça...il est sorcier...il a fait des trucs chez toi...Heureusement que tu m'as vu... Si tu veux, j'appelle un guérisseur... ». Tu y vas, il est déguisé en charlatan...il te demande les do...et toi tu le crois, parce que tu *wanda* (tu es surpris) qu'il sait tout sur toi...tu penses qu'il peut te sauver...après il vient chez toi, il commence à dire qu'on t'a fait des trucs...que t'es ensorcelé...et là il te sort les trucs qu'il avait enterré...toi tu *saoule* (tu *wanda*), que comment qui peut savoir ça...tu dit : « le *djo* ci est fort...il a *gné* le *wich* (vu la sorcellerie)... » et toi tu *donne le riz* (tu payes)... et là il te dit que tu dois encore *give* les *do* car il peut te protéger...pour pas que ça recommence...et ainsi de suite...toi tu te rend pas compte...c'est ça les charlatans... »

II.2. Vivre parmi les grands, le cas de Valentin

II.2.1. Valentin, l'homme de confiance de la maison

C'est par les mêmes réseaux que pour les jeunes du Bunker que j'ai connu Valentin. Ami avec certains jeunes locataires qui m'ont précédé à l'immeuble de l'IRD, il « marchait »

jeu pour eux de se mettre en scène dans des positions de « gâtés » c'est-à-dire où on les voyait sous l'angle de la force ou aux côtés de marqueurs de richesse (portable, lunettes noires, 4 X 4, etc.).

avec un groupe de français, et même temps que les jeunes du Bunker. Quand je l'ai connu, je l'avais associé un peu rapidement à la bande des jeunes du Bunker. Je l'avais vu une fois, on avait discuté, il m'avait dit qu'il travaillait au service de Madou Aboubakar⁶¹, dans le même quartier que l'immeuble de l'IRD ; m'ayant expliqué un peu qui était vraiment cette personnalité camerounaise, je conçus l'idée de suivre cette piste pour chercher à me faire des entrées dans une maison de personne « riche », « importante » ou « puissante », chose qui me paraissait difficile au début de mon terrain, et pour laquelle j'eus le plus de difficultés. En cherchant ce type d'entrée, j'avais dans l'idée de tenter d'explorer ethnographiquement les ressorts des relations entre « grands » et « petits », mais surtout les relations immédiates, celle de l'entourage, de la famille, des proches, des domestiques. A la fois pour obtenir le point de vue et les pratiques des personnes dites « riches » et le regard croisé de ceux qui les côtoient au quotidien. Valentin était gardien chez Aboubakar, il connaissait bien la maison et possédait apparemment l'estime du patron ; je me disais que je pouvais tenter ma chance de ce côté. Ayant réfléchi à ce qu'il m'avait dit ce soir là, et à ses propositions de sortir parfois ensemble le soir si cela m'intéressait, je le rappelai la semaine suivante, sentant la possibilité de nouer avec lui une relation qui dépasse celle d'un entretien, et nous commençâmes par une tournée des bars et des « secteurs » de « l'ambiance ». Il va sans dire que Valentin fut pour moi un ami, sincère et dévoué, avant d'être un informateur, expression que je n'utiliserai pas le concernant. Petit à petit s'est tissée entre nous une relation de forte confiance, construite dans l'échange réciproque (je reviendrai sur cet aspect de l'intégration du chercheur à son objet), et qui m'a amené à devenir son confident le plus sûr à qui il donna un prisme personnel, mais complet de la maison Aboubakar.

Valentin a trente ans⁶², et travaille depuis six années dans la résidence de fonction à Yaoundé de Madou Aboubakar. D'origine nordiste, son père issu de Yagoua, chef de gendarmerie est décédé en 1994, tandis que sa mère, originaire de Maroua est morte elle

⁶¹ Pour des raisons de confidentialité, et notamment pour les éléments pas toujours flatteurs que nous présenterons par la suite, ou pouvant nuire à la réputation de Madou Aboubakar et de sa maisonnée, nous avons changé son nom, et nous taisons son activité professionnelle qui le dévoilerait. Mentionnons simplement, et c'est là la chose essentielle qu'il suffit de connaître, qu'il est un acteur majeur de la scène camerounaise, notamment concernant la représentation du pays au sein d'un organisme supranational à l'échelle du continent africain.

⁶² Ce n'est qu'à la fin de mon séjour que j'ai appris son âge réel, habitué qu'il était à se rajeunir, autant dans les conversations que par sa carte d'identité qui relevait du « *kumba* » : cette expression locale argotique désigne par extension l'ensemble des faux papiers officiels, et au sens restrictif la pratique qui consiste à rajeunir son âge (pour des intérêts ou des avantages diverses) sur sa carte d'identité en produisant un faux acte de naissance. Elle provient du nom de la localité éponyme, situé au nord-est du Mont Cameroun, entre Limbé et Nkongsamba, réputé pour ce type de pratique.

aussi, deux ans plus tard en 1996, laissant Valentin orphelin à 18 ans, second d'une famille de cinq enfants, obligé de quitter le lycée pour subvenir aux besoins de ses cadets. Du fait du travail de son père, il a vécu dans beaucoup de petites villes au sud Cameroun puis il est revenu au Nord à l'époque du décès de ses parents. Valentin a connu un certain succès à travers le football, et a cherché pendant un temps à vivre de cette activité, mais dû y renoncer par faute de relation et d'argent pour évoluer à un plus haut niveau. Il a notamment joué en « division 2 » camerounaise au sein du club de Maroua, puis fait des essais avec l'équipe réserve de Douala. Cette activité lui a taillé une grande notoriété dans la ville de Maroua, où il était selon ses dires, « un espoir de beaucoup », sachant que l'horizon de réussite qui se profile à travers le football, c'est l'Europe, une porte d'entrée vers « l'autre côté » symbole éminent de réussite. Et d'analyser en ces termes son échec, notamment à Douala :

«Même dans le foot c'est pas la méritocratie, il faut pour entrer dans un club être l'ami, le fils, le filleul de quelqu'un, sinon ça ne va pas...il faut avoir de l'argent, car le foot est d'abord un investissement en vue d'une réussite. Mais le foot ici au Cameroun ne permet pas de faire vivre son homme, et comment s'entraîner, faire une bonne préparation physique quand on ne mange pas suffisamment ou alors pas bien...Il y a parfois des primes de match, ou des promesses, qui ne se réalisent pas toujours... »

Désespéré de ne pas être « repéré », c'est aussi à cette époque nordiste de sa vie qu'il a fait une tentative clandestine d'émigration vers l'Europe⁶³, et a trouvé un travail comme pompiste à la station Total de Maroua. Cette période de sa vie constitue pour lui aujourd'hui une sorte d'âge d'or qu'il aime mettre en récit, photos à l'appui.

Même s'il a quelque peu abandonné ses espoirs aujourd'hui, il conserve son ambition de passer des sélections dans des petits clubs européens, et c'est en partie pour cela qu'il n'a officiellement que 22 ans sur sa carte d'identité. Suite à son échec au club de Douala en 2001, il est arrivé à Yaoundé « avec rien » comme il dit ; il a commencé à chercher des petits travaux et vivait dans une chambre qu'il partageait avec un ami à lui du club de Maroua. Dans un premier temps, c'est sa notoriété footballistique qui lui a fourni les réseaux pour « s'en sortir » dans ces deux années vécues par lui comme « très difficiles » ; il survit en partie en vendant petit à petit ses équipements de football. C'est par le biais de ces mêmes réseaux qu'il a trouvé à s'employer chez Madou Aboubakar en 2003. Au début, il était très impressionné

⁶³ Cela, Valentin me l'a avoué que tardivement, avec un peu de honte dans son attitude. Il était parti avec une dizaine d'autres jeunes hommes comme lui ; pris de peur il a rebroussé chemin dans le désert tchadien (sa plus grande peur était selon lui la traversée de la mer, car ne sachant pas nager, il préférait rester au pays plutôt que de mourir noyé). Aujourd'hui, ses compagnons de route sont en Espagne, il a eu quelques nouvelles mais dit ne rien regretter.

par « Monsieur Aboubakar », qu'il connaissait depuis longtemps en tant que figure de la scène camerounaise, et nordiste d'origine. Selon le récit qu'il m'en fit, lors de leur première rencontre, il n'osait parler, il est resté prostré, la tête basse, acquiesçant à tout ce que disait le patron d'un « oui Monsieur ! » dévoué. Quand il est entré dans la maison Aboubakar, Valentin nourrissait les plus grands espoirs pour sa réussite et pour son « évolution » : quand on travail auprès d'un grand personnage comme celui-ci on doit en ressentir les retombées et les conséquences. Ce fut à l'époque grande joie dans sa famille (ses frères et sœurs, sa tante maternelle qui l'a élevé), et des attentes énormes sont tombées sur son destin, l'obligeant désormais à une assomption de la responsabilité collective de sa réussite personnelle. Travaillant le jour chez Aboubakar, Valentin occupe cependant une chambre qu'il loue à l'intérieur du sous-quartier d'Elig-Efa, voisin de Melen, et où il héberge son petit frère.

Petit à petit, par son attitude dévouée, serviable, sa politesse et sa très grande honnêteté (que j'ai pu constater à ses côtés à multiples reprises) ont fait de lui quelqu'un de confiance dans la maison, un homme de confiance qui avait su tisser une relation (nouée autour du football) avec Abdou, le fils du « Président »⁶⁴, qui jeune encore, était appelé lui aussi à occuper de hautes fonctions. Doté d'un capital scolaire impressionnant (DEA d'économie soutenu en Sorbonne, major de l'ENAM⁶⁵), il occupait une place de responsable de Cabinet au Ministère des Finances. Valentin entretenait même une relation de confiance avec Astrid la fiancée d'Abdou, gérante d'une grosse société d'import de véhicules à Yaoundé et qui prenait conseils auprès de Valentin dans beaucoup de ses actes, et surtout dans la relation conjugale tumultueuse qu'elle entretenait avec Abdou. Confident des deux à la fois, Valentin était le médiateur privilégié du règlement des conflits de ce couple, en même temps que le confident qui « voyait » les rapports extraconjugaux d'Abdou, et tâchait de trouver un terrain d'entente entre les deux, sans jamais n'apporter de part de jugement personnel⁶⁶.

⁶⁴ Ainsi Valentin nommait-il Madou Aboubakar, et le désignant par sa fonction.

⁶⁵ Il s'agit de l'Ecole Nationale de l'Administration et de la Magistrature, qui forme l'ensemble des cadres de la haute administration étatique.

⁶⁶ Si je peux rapporter de tels faits ici, ce n'est que par la solide amitié qui me liait à Valentin. En rapportant cela, je ne fais pas qu'exposer la manière dont Valentin se met en récit lui-même et se plairait à se mettre en avant auprès de ses amis en racontant ses relations privilégiées avec des « personnages importants » (ce qui lui arrivait parfois du reste), mais ce sont autant de choses que j'ai pu « vérifier », c'est-à-dire recueillir et recouper par l'observation grâce à une imprégnation dans le milieu et en suivant Valentin quasiment à chacun de ses pas. Dans ce cas, j'ai pu constater le nombre de fois que Valentin s'entretenait avec Astrid au téléphone, ainsi que la teneur de leurs discussions (qui parfois se déroulait en français et souvent en fulfuldé mais dont Valentin me racontait les détails). Si bien que nous partagions quasiment à deux, le rôle de conseiller sentimental, où Valentin me demandait mon avis sur ce qu'il devait conseiller à Astrid, et j'ai pu constater plusieurs fois qu'il tenait compte de mes remarques.

Le plus dur pour un homme d'importance, c'est d'avoir confiance en ses proches, et notamment ses domestiques, ceux qui vivent dans la maison (on peut reconnaître ici aussi un des schèmes traditionnels de la pensée sorcière, la défiance envers les proches et ceux qui vivent sous le même toit), et de réussir à « tenir » sa propre maison. Plusieurs cas avaient donné la preuve dans la maison Aboubakar, qu'il fallait se méfier du personnel, qui était du reste assez conséquent et tournant : Valentin était gardien de jour, et il y avait en outre deux gardiens de nuits, un autre pour le jour, deux chauffeurs, un cuisinier et des gens de service (pour le ménage et l'entretien), recrutés pour la plupart par des réseaux fonctionnant sur des critères ethniques ou plutôt régionaux (la langue de la maison étant celle des « nordistes », le fulfuldé). La concession était entourée de murs, composée d'un parc, d'un corps de bâtiment principal, d'un autre bâtiment derrière où logeait Abdou le fils cadet du président, et d'une guérite pour le gardien à côté du portail. Dans le dispositif de sécurité ou de tranquillité du Président, Valentin tenait une place clé qui jouait le rôle de l'indispensable, c'est-à-dire de celui sur qui on se reposait en l'absence du patron. Eu égard à sa fonction, le Président était en effet amené à effectuer fréquemment de longs déplacements à l'étranger, et il devait de ce fait s'assurer que la maison reste entre de bonnes mains, et qu'il n'aurait pas de mauvaises surprises à son retour. Valentin était tout désigné à ce rôle, et se devait de « garder la maison » quand elle était inoccupée, c'est-à-dire d'y rester de jour comme de nuit, et de faire un rapport détaillé au Président dès son retour ; celui-ci disait n'avoir confiance qu'en Valentin. A chacun de ces retours, j'ai pu mesurer combien il prenait ce rôle au sérieux et s'angoissait, quelques jours avant le retour du chef. En plus de ce rôle clé, Valentin était confident (passif ou volontaire) de tous les secrets de la maison, des heurs et malheurs du couple Aboubakar, et on lui confiait parfois des petites tâches administratives qui dépassaient le cadre de son rôle de gardien. Parfois, dut-il même remettre à des personnes qu'on lui avait désigné de grosses

Pour établir un point de réflexivité méthodologique, Valentin m'a confié des choses qu'il dit n'avoir confié qu'à moi, car comme nous nous étions surnommés, un peu par jeu, nous étions « associés » et il m'appelait ainsi. Il avait une confiance forte en moi, car il savait, selon lui, que les blancs ne pensent pas pareil que les noirs, et que ce qu'il me disait, la manière dont il se dévoilait à moi, dans les moindres secrets, les doutes de sa conscience, les alternatives et les choix épineux qui s'offraient à lui, il n'aurait jamais pu le confier à qui que ce soit d'autre de camerounais, même ses meilleurs amis. Habituellement me dit-il, « on ne donne pas d'informations sur soi-même, c'est dangereux, on ne sait pas comment les autres peuvent s'en servir pour te faire du mal ». En ce sens, mon statut de blanc fut ici un atout pour moi, car j'étais un peu comme hors-champ pour Valentin, hors champ de la sorcellerie et je n'étais pas de ce fait quelqu'un (du moins une fois que la relation de confiance fut installée) avec qui les règles ordinaires de sociabilité s'appliquent, il pouvait donc dire ce que jamais il ne dirait autrement.

sommes d'argent en liquide⁶⁷ qu'on lui laissait en toute confiance. En cela, il se distinguait de ses pairs au sein de la maison, qui voyaient en lui quelqu'un à part, quelqu'un qui est « introduit » dans l'intimité du patron, et qui de ce fait, dispose d'un pouvoir supérieur qu'aucun autre membre du personnel. Sans forcément s'accuser dans des jalousies, cette position lui donne une responsabilité supplémentaire, et des attentes du point de vue de ses collègues, notamment en termes de revendications et de remontée de l'information.

II.2.2. Contrôle du statut et ambiguïtés de rôles

Le drame de Valentin toutefois, du moins tel qu'il le vit aujourd'hui, est de n'avoir durant six années passées chez Aboubakar, rien vu venir des multiples attentes qu'il avait formulé au départ et qui se sont reportées sur lui au sein de sa famille. Sa position lui donne un statut certain, qu'il sait entretenir, mais rien ne vient soutenir cette position qui est en complet décalage avec les attentes qu'elle suscite autour de lui. En entrant au service de la maison Aboubakar, Valentin envisageait son poste dans les termes d'une stratégie d'accumulation : pour lui, être aux côtés de quelqu'un d'important devait l'aider à amorcer une ascension sociale, et les années aidant, sa position devait « évoluer »⁶⁸, au moins quant à son aisance matérielle. C'est-à-dire comme un statut provisoire qui devait s'améliorer en profitant des retombées de la vie chez les « grands ». Quand je suis arrivé, Valentin était à un moment charnière de sa relation avec la famille Aboubakar, puisqu'il commençait à prendre conscience qu'après six ans de bons et loyaux services, rien n'avait changé pour lui, et qu'au contraire, on avait tout fait pour qu'il reste à cette place.

La position de Valentin était en effet délicate et à plus d'un égard paradoxale. Jouissant d'un prestige et d'une réputation sans égal dans la maison, il était en même temps celui qui en « profitait » le moins. La relation personnelle entre Valentin et le Président Aboubakar doit

⁶⁷ Là encore, il ne s'agit pas de mise en scène, puisque j'ai pu assister moi-même à ces gages de confiance de la part du patron : un après-midi, alors que je rendais visite à Valentin dans la guérite de garde de la concession Aboubakar (où j'avais mes habitudes et étais bien connu d'Abdou et d'Astrid), Valentin me montra une enveloppe non cachetée de laquelle il sortit et compta devant moi 300 000 FCFA en coupures de 10 000. Sachant qu'il gagnait 30 000 FCFA par mois, il y avait là entre ses mains quelques 10 mois de son salaire ; une heure plus tard, une voiture vint s'arrêter devant le portail, Valentin lui remis l'enveloppe comme convenu. Jamais, dit-il, il ne chercherait à savoir ce qu'est cet argent, cela ne le regarde pas.

⁶⁸ Cette notion d' « évolution », si elle est galvaudée au sein des théories anthropologiques, prend un sens local fort ici ; c'est le terme émique que l'on emploie pour désigner autant la réussite sociale, que la mobilité sociale ascendante, l'accès à l'accumulation, aux biens de consommations dit « modernes » ou à toute améliorations dans les conditions matérielles d'existence, et qui renvoie *in fine* à l'incorporation dans les représentations locales des schèmes d'explication issus des thèses de l'évolutionnisme et du darwinisme social. C'est cet ensemble de conceptions et de représentations que sera mobilisé, chaque fois que nous utiliserons ce mot.

être restituée ici, faite d'ambiguïtés et de contresens dans la perception mutuelle l'un de l'autre. En face-à-face⁶⁹, ce n'est jamais une discussion qui a lieu à travers un échange réciproque de paroles, mais un flux asymétrique d'ordres, de réflexions, de considérations du haut vers le bas. Parfois, sur des points de gestion domestique, le Président demandait son avis à Valentin, qui s'autorisait à répondre, très prudemment, et en commençant ses phrases par « avec tout le respect que je vous dois Monsieur le Président, je pense que... ». D'une manière générale, Valentin, même au bout de six ans restait très marqué et impressionné par l'importance et la puissance du personnage. L'aménagement intérieur de la maison (que Valentin m'a fait visiter) le rappelait au quotidien qui arborait l'ensemble de ses décorations et titres honorifiques, ainsi que son portrait, tiré aux côtés d'un nombre conséquent de chef d'Etats et de têtes couronnées (François Mitterrand, Jacques Chirac, Gerhart Schröder, José Luis Zapatero, Ben Ali, Thabo Mbeki, le roi du Swaziland, Paul Biya, etc.). Quand il parlait de lui, Valentin mélangeait admiration, respect en même temps que railleries et volonté d'émancipation. Cette ambiguïté dans la relation s'exprima au mieux dans une discussion que j'eus avec Valentin à propos de la chefferie (lamidat) d'une ville du Nord. Car le président appartenait aussi à une grande famille éligible à la tête d'une puissante chefferie du Nord. Chaque individu mâle dans cette famille étant considéré comme héritier potentiel du trône, et le Lamido à l'heure actuelle n'est autre que le frère du Président. En se gardant de vocaliser toute accusation, Valentin m'explique :

« Etre chef, c'est une forme de richesse...les cultivateurs offrent des présents lors des récoltes, c'est une forme de richesse... Mais pour arriver à cela, le chemin est plein d'embûches...une bataille qui n'est pas physique et qui va jusqu'à la mort...les prétendants au poste de chef vont faire une guerre mystique : avec des écorces, des potions, des poudres sur des braises où il faut se recouvrir pour avoir une force mystique qui permet d'avoir une influence auprès des électeurs. (...) Quand il y a élection, quand le Lamido meurt, ses frères sont prétendants, ses fils aussi, et tous les enfants de ses frères. Lors du décès du Lamido, il y a une bataille fatale, tout ce beau monde ont comme objectif la chefferie, visent la gloire, la richesse monétaire, le beau monde, les femmes, les plantations... La bataille est d'abord mystique, puis financière, puis politique aujourd'hui également. Il faut combattre mystiquement : aller chercher des potions pour attirer l'attention des notables électeurs, pour attendrir, charmer, se rendre aimable envers les notables...c'est la première phase. L'attaque mutuelle vient après quand les candidats sont à un

⁶⁹ Pour le coup, n'ayant jamais pu assister à une telle scène, ni même rencontrer en personne le Président (peut-être est-ce aussi une limite de mon ethnographie ?), il s'agit ici du récit de Valentin auquel j'accorde un certain crédit, puisqu'il ne me paraît pas infondé au regard de ce que j'ai pu observer par ailleurs, et dans tous les cas, il semble intéressant de restituer aussi la perception subjective que Valentin ressent de cette relation.

nombre restreints...il faut désormais abattre ses concurrents et il faut d'abord se protéger, contre les attaques ciblées, la destruction. A tout prix, tout faire pour éliminer son concurrent. Sur le plus populaire, tout le monde fait une concentration de forces mystiques, la bataille devient sévère ! S'ils réussissent à l'abattre, il reste les autres...il va mourir, ça arrive souvent que les *yérimas* (princes) meurent, ou dont la famille est attaquée...il faut donc te protéger toi et tes proches. Il y a aussi la bataille financière et politique.

[A propos de l'élection d'Issa, le frère de Madou Aboubakar] Tous les frères ont préféré Issa ; le grand-frère a retiré sa candidature et Issa est resté seul face à l'oncle de Marafa (la famille concurrente). Marafa a des moyens, mais limités, alors que la famille Aboubakar a beaucoup de moyens financiers, une bonne assise politique : pour faire des affaires au Cameroun il faut être au RDPC... La bataille s'est faite sur le plan financier, la famille Marafa a fait une proposition aux électeurs mais la famille Aboubakar a doublé. Issa est ministre, Madou est Président de ... et deuxième vice-président de ..., ils ont un grand frère qui est ex-directeur de la BEAC. Marafa n'avait pas assez de moyens pour combattre tous ces grands hommes. La ... (où travaille Madou Aboubakar) a de très gros moyens, le budget ne fait que prospérer, on est content de lui. Mais jamais il ne te parlera de la bataille mystique...

Même s'il faut dépenser de l'argent pour arriver à la chefferie, la chefferie est tellement rentable...on ne rend pas compte au chef sans présents, pour déposer une plainte, il faut une chèvre, un sac de mil...il faut permettre au chef de réfléchir, il faut nourrir le chef dans sa réflexion... ».

Il ressort plusieurs choses de ce discours, qui manifestent à plusieurs degrés les ambiguïtés de la relation entre Valentin et la famille où il travaille quotidiennement. Tout d'abord, on observe qu'il ne formule explicitement aucune accusation envers son patron : il reconnaît que c'est un homme puissant, qui « n'est pas n'importe qui », qui appartient à une grande famille autant sur le plan historique (lignée de *yérimas* dans une puissante chefferie⁷⁰) que sur le plan de la scène camerounaise (de nombreux membres de la famille à des postes clés et adhérents au RDPC) ; et souvent Valentin s'est senti dépassé par ce statut : « qui je suis, moi, pour aller parler au Président » ou encore « on ne peut pas parler avec le Président, quand il me parle, je ne peux que écouter et dire oui ». Mais à un second degré, ce qu'il explique dans la manière dont il perçoit le fonctionnement de la chefferie, met tout de même en cause son patron, ou du moins formule une représentation des « grands » ou des puissants, dans leurs êtres et dans leurs fonctionnements. Si « jamais il ne te parlera de la bataille mystique », le Président est tout de même supposé y prendre part, et comme toutes les activistes de ce monde là, il dénie

⁷⁰ Il s'agit ici du ressenti subjectif et du sens construit par Valentin, alors même qu'on pourrait dans une autre optique remettre en cause ou nuancer la puissance ou l'ancrage historique de cette chefferie, qui relève en partie comme on le sait de certains procédés « d'invention de la tradition », notamment à l'époque coloniale (cf. Njeuma, Mbembe & Nguematcha 1989).

sa participation qui pour Valentin, peut-on comprendre en filigrane, ne fait aucun doute.

A un troisième niveau, on peut retrouver dans ce discours de Valentin, des conceptions élargies de l'enrichissement, du rapport au gain et à l'accumulation : encore ici on observe l'interpénétration des champs politique, économique et religieux dans la constitution de rente et de sources d'accumulation. Il semble, si l'on suit Valentin, que l'argent peut se convertir en « pouvoirs mystiques », donne les moyens de se procurer les meilleures protections et les meilleures potions, et ces « pouvoirs mystiques » tout autant que la puissance financière permettent d'acquérir du pouvoir politique (conquête de la chefferie), tandis que parallèlement, le pouvoir politique fournit des ressources et des canaux d'accumulation (revenus de la chefferie). En ce sens, on est dans un univers de représentations qui mobilise, mélange et combine un ensemble de forces à trois dimensions : mystique, financière et politique. Ces dimensions constitutives de la *puissance*, d'une famille (Aboubakar) et par là d'un homme (Madou Aboubakar), semblent mises sur le même plan dans ce discours. L'association entre argent et pouvoir mystique qui nous intéresse particulièrement, se montre ici sous son double aspect : dans les représentations, l'argent se convertit en « pouvoirs mystiques », au même titre que les « pouvoirs mystiques » sont usés pour capter des rentes et des ressources pour l'accumulation ; l'argent et les pouvoirs mystiques sont vus comme des composantes de la puissance, ou « des pouvoirs » au sens de M. Augé (1975).

Faut-il cependant voir dans les propos de Valentin des accusations déguisées ? Il semble y avoir derrière cette question, celle d'une conception ethnocentriste de la sorcellerie et des pouvoirs invisibles, qui tend, en relation avec une certaine histoire de la sorcellerie européenne, à inclure la sorcellerie au sein d'une réflexion à caractère moralisant (Geschiere 1995). Ici, si Valentin semble inclure la famille Aboubakar et par là son patron dans l'activité mystique, il n'en ressort aucun jugement à valeur morale de sa part, il ne se prononce pas pour savoir si en ce sens, le Président agit pour le bien ou pour le mal, en référence à des idéaux de société ou une éthique et des valeurs personnelles. Il semble plutôt que Valentin juge les choses en termes de puissance, et de résultat de cette *puissance*, c'est-à-dire d'efficacité. Mais pas une efficacité impersonnelle fondée sur un jugement abstrait du pour et du contre, de l'apport et de résultat, plutôt une efficacité que nous qualifierons de « pragmatique » au sens où elle renvoie à l'apport personnel que je puis retirer de cette puissance. Ainsi, Valentin fut toujours prompt à montrer et mettre en avant la *puissance* du personnage auprès de qui il travaillait (tout en étant lucide ou clairvoyant sur les ressorts financiers, mystiques et

politiques de cette *puissance*) ; c'était aussi au niveau de ses sociabilités sur le plan horizontal, une manière de construire son prestige personnel. Mais la mise en accusation de son patron survient quand Valentin constate que sa puissance, attestée, ne se répercute pas sur lui, c'est-à-dire qu'en terme « d'efficacité pragmatique », le Président a beau être puissant, cela ne rapporte rien à Valentin. Depuis six ans, son salaire est resté le même, et il n'a jamais eu droit, comme le Président pourrait très bien le faire à quelques gratifications en nature, et notamment au grand regret de Valentin, de participer à des séjours et des stages de formation à l'étranger, dans d'autres pays africains.

Au contraire, Valentin se sent même « attaché », réduit à l'impuissance et condamné à la « stagnation »⁷¹. Il y a dans l'expression de son désarroi quelque chose qui emprunte aux métaphores de l'idiome sorcier, mais que Valentin se garde d'exprimer comme tel ; en effet, être « attaché », se sentir « lié » ou « cloué sur place », ne pas « évoluer » sont autant d'expressions et de locutions qui peuvent servir à diagnostiquer les effets égalisateurs de la sorcellerie. Dans tous les cas, ces six dernières années prennent l'apparence pour Valentin d'un embourbement, d'une sorte de magma qui l'aurait saisi et que sans qu'il s'en rende bien compte, il a été « aveuglé », il ne s'est pas vu lui-même s'enfoncer dans cette situation, perdre tout ce temps de sa jeunesse qu'il aurait pu mettre à profit pour accumuler par lui-même. « Aujourd'hui, j'aurai un ou deux taxi qui rouleraient pour moi dans Yaoundé, et qui m'apporteraient mes 20 000 tout les jours...je pourrai être « à l'aise » et « vivre à mon niveau ». « Quand je vois les moyens d'Aboubakar, je ne comprends pas que j'en sois là aujourd'hui... jamais je n'aurais pensé qu'ils me traiteraient ainsi... ». « Ici, je passe mes journées à rien faire, à réfléchir, à me torturer et me repasser dans la tête tous mes problèmes... chaque jour ça recommence, et le matin, rien qu'à penser de passer encore des jours complets comme ça, des années, je n'en peux plus... » Cette prise de conscience de Valentin est relativement récente et s'est concrétisée en partie durant le temps de mon séjour.

Il faut ici raconter l'évènement qui a fait basculer les choses. Au courant du mois d'octobre, le Président a fait la proposition à Valentin de quitter sa chambre personnelle du quartier d'Elig-Efa pour venir habiter à temps plein dans une chambre qu'il mettrait à sa disposition chez lui, en lui présentant ce projet comme une amélioration de son statut puisqu'il ne serait plus obligé de payer un loyer mensuel. Cette proposition fut un cas de conscience très épineux pour Valentin qui en fut préoccupé pendant un long mois. Il était à la fois flatté que le

⁷¹ Cette expression émiqne constitue le pendant négatif de l' « évolution » : qui n'évolue pas stagne.

Président ressent la nécessité de sa présence dans la maison, mais refusait catégoriquement d'abandonner « la cuisine », ainsi surnommait-il sa chambre d'Elig-Efa. Pour lui, cette chambre représentait la seule chose qu'il pouvait posséder en propre, il en faisait un garant de son honneur (celui d'avoir toujours réussi à payer sans faute son loyer) et une pièce maîtresse de sa liberté, notamment celle de pouvoir inviter qui il veut chez lui, quand il veut. Il ressentait la proposition du président comme une volonté hégémonique de mettre la main et de surveiller l'ensemble des aspects de sa vie, une mise sous dépendance encore plus forte. Il faut ajouter ici, que Valentin tenait le soir quand il quittait son service à 18h, une call-box, ce petit étal destiné à vendre du crédit de téléphonie mobile, installée au quartier d'Elig-Efa sur le bord du goudron, non loin de sa chambre. Nous reviendrons en détail sur cette activité qui lui apportait quelques compléments de revenus, mais mentionnons simplement que cela pesait aussi dans ses réticences à accepter la proposition de son patron, puisqu'il aurait dû cesser aussi cette activité. Le problème était que Valentin n'osait pas signifier son refus au Président et redoutait plus que tout le moment où il devrait l'affronter et lui dire ses raisons. Il y avait toutefois un enjeu concret derrière cela pour lui, celui de perdre la confiance de son patron et par là, la perte de son travail et donc de la sécurité d'un revenu mensuel qui lui permettait malgré tout d'entretenir son « chez-soi », et une certaine base arrière en terme de liberté et de statut. Valentin manifesta son envie de quitter la maison auprès du fils, Abdou, qui lui déconseilla, lui disant qu'on avait besoin de lui ici. Dans les jours qui suivirent, Abdou lui fit, sans autres commentaires, cadeau d'une montre de valeur, grosse et brillante. Valentin m'expliqua qu'on avait fait ainsi à chaque fois qu'il voulait revendiquer quelque chose, et que selon lui, c'était une manière de le faire taire, d'apaiser son insatisfaction, même si par ailleurs Valentin était ravi du cadeau, et arborait non sans fierté cette montre qui ne pouvait passer inaperçue à son poignet. Finalement, Valentin eut une explication avec le Président, et refusa sa proposition, même si cela, selon les propres dires de Valentin, ne semblait pas forcément claire pour le Président. La frustration de Valentin provenait qu'il n'avait pu « dire un mot », c'est-à-dire qu'il fut largement dominé dans cette discussion qu'il se repassait dans la tête depuis un mois. A partir de là, la confiance fut cependant trahie, et Valentin sentait la relation se détériorer petit à petit.

C'est là que survint aussi un autre événement qui mit à jour la nature des liens qui unissaient Valentin à cette maison, ainsi que des rapports plus généraux entre patron et employé. Un soir que nous étions ensemble à sa call-box, il fut appelé d'urgence par un de ses collègues et me

laissa les rênes de call-box. Un incident était survenu chez Aboubakar : Abdou le fils s'était aperçu depuis quelques jours que des choses disparaissaient dans sa chambre, un jeune nouveau gardien était suspecté. Il en survient ce soir là, une querelle de famille. Quand Valentin arriva, le gardien était dans la guérite avec Abdou et un des chauffeurs, et niait tout en bloc. On avait appelé Valentin pour ses talents de médiateur qu'il avait déjà démontré dans certains conflits domestiques, et quand il arriva, l'interrogatoire repris, et il mit lui aussi en accusation le gardien en qui il n'avait pas confiance depuis quelques temps. Lorsqu'ils lui demandèrent de vider ses poches, celui-ci se senti menacé, et chercha à fuir en fonçant sur Abdou ; croyant qu'il l'attaquait, Abdou se défendit avec un bâton et le blessa sérieusement à la tête et au poignet. L'affaire pris une autre tournure, puisque le sang avait été répandu abondamment et l'on retrouva dans la poche du gardien des objets volés ; le Président fut alerté et il prit en main la suite des évènements : il entra dans une colère folle contre son fils, lui reprochant son comportement qu'il jugeait tout à fait indigne et inapproprié de sa part, et lui demanda de quitter immédiatement la concession, il ne voulait plus le revoir « devant ses propres yeux ». Le conflit latent et les incompréhensions entre père et fils éclatèrent au grand jour à ce moment là, mais le souci majeur du Président était que tout rentre dans l'ordre et que la réputation de la maison ne fût point entachée. Valentin occupa une place centrale dans la résolution de cette crise : il devint la personne sur qui reposa la confiance du Président qui, un peu dépassé par le drame trouva en lui des conseils avisés. Plus question ici, de respect infini pour la puissance du Président, le temps d'un instant les rôles se trouvèrent inversés, et Valentin railla beaucoup par la suite le décontenancement du Président, son air paniqué, sa toute puissance mise à terre. Et d'en conclure à la faiblesse de tout homme, qu'on soit puissant ou misérable. Surtout ne pas ébruiter l'affaire : Valentin accompagna le Président aux urgences qui paya lui-même les frais d'hospitalisation du gardien, qu'on ne voulu pas remettre à la police, mais que par la suite on renvoya dans le Nord en lui payant son billet de retour (il fallait l'éloigner avant tout). L'affaire fut plus compliquée du fait qu'un objet de très grande valeur avait été subtilisé, « la montre de Kadhafi »⁷² et l'on dut mener l'enquête, en restant toutefois en dehors des circuits du recours à la police et à la justice légale⁷³. Le gardien

⁷² Il s'agissait en fait d'une montre plaquée en or qui avait été offerte par le président de la Libye, Mouammar al-Kadhafi, au Président Madou Aboubakar lors de l'une de leur rencontre, et qui s'était retrouvé dans la chambre de son fils Abdou.

⁷³ On ne peut qu'observer, en aparté, les dysfonctionnements de l'Etat de droit, où même parmi les familles les plus prestigieuses du pays, on refuse de s'en remettre à la régulation étatique pour résoudre ses problèmes et faire valoir ses droits. On préfère l'usage privé de la justice et les « arrangements ».

avoua avoir revendu la montre à un certain receleur pour quelques milliers de francs. Valentin se dévoua corps et âme dans cette enquête, m'avouant qu'il n'aurait de repos, physique et « moral », tant que la montre ne serait pas restituée à Abdou. Il prit des risques certains en remontant les traces des différents receleurs que la montre avait suivis, en se rendant, inquiet, à des rendez-vous nocturnes dans des quartiers connus pour leur criminalité ; de toutes ses peines et de son dévouement, Valentin en escomptait une valorisation de son statut au sein de la maison, mais surtout une amélioration de sa situation matérielle. Il s'y engagea personnellement, en mobilisant ses réseaux et en payant même de sa poche les communications téléphoniques nombreuses qu'il devait effectuer. Quand l'affaire se régla, Valentin n'était pas sur place, mais gérait la situation à la minute au téléphone pour guider tout le monde sur le terrain, entre Abdou en déplacement au Bénin, une équipe de « gars à lui », employés pour tendre une embuscade au quatrième et dernier receleur, Astrid qui insistait pour l'envoyer en prison alors que Valentin lui avait donné sa parole (contre sa coopération), un ami à Valentin officier de gendarmerie qui « pouvait être utile si ça dégénère »⁷⁴, l'équipe qui retenait le troisième receleur prisonnier dans une chambre d'hôtel, et le client qui avait acheté en dernier la montre et voulait être remboursé. De cette affaire, Valentin sortit vainqueur puisque la montre fut retrouvée et restituée sans qu'aucun scandale public n'éclate.

Cependant ceci ne résolut pas la situation de Valentin, son dévouement fut surtout manifeste pour le fils Abdou et montra toute la place qu'il devait occuper dans la maison alors même qu'il refusait d'aller plus en avant dans son « intégration » et même projetait de partir. Au moment où je suis parti, le Président manifestait son mécontentement devant le refus de Valentin et commença à l'accuser de divers forfaits dans la maison et lui signifier sa disgrâce, rendant à son paroxysme l'incompréhension de Valentin. Il en était à se rendre compte que « quand le Président dit que je suis indispensable, ça veut dire que je suis indispensable, mais à ma place... ». Bref, par un regard rétrospectif, il comprenait que l'intérêt du Président n'était pas dans son « évolution » à lui, mais bien dans le fait de réussir à tout faire pour le maintenir à ma place : « le Président a besoin de moi, comme j'étais avant... parce que j'ai jamais rien dit et il avait énormément confiance ». En ce sens, la stratégie de réussite à travers l'accompagnement d'un puissant ou d'un « grand », apparaît

⁷⁴ De même, il est à noter que ce gendarme n'intervint dans l'affaire qu'à titre personnel et privé, et pour rendre service à Valentin, même si c'est en armes et en uniforme.

pour Valentin comme un échec. Les ambiguïtés de ses relations avec son patron expriment à souhait ce décalage d'attentes réciproques et expliquent en partie la représentation que se fait Valentin de la maison Aboubakar. D'un côté il multiplie sa disponibilité, construit son capital confiance et ses qualités de sociabilité pour en retirer quelque chose, une « évolution », tandis que de l'autre côté, plus Valentin démontre son indispensabilité au sein de la maison, plus il s'enferme dans un rôle non évolutif, il est à sa place aux yeux du Président seulement s'il n' « évolue » pas. Dans un univers construit par certaines représentations de la puissance des « grands » (pouvoirs mystiques, politiques et financiers), c'est donc au détour de ces attentes et de ces perceptions décalées que naissent les accusations réciproques⁷⁵, notamment celles de Valentin qui ne comprend pas qu'on puisse délaisser ceux comme lui, sur lequel on vit.

II.2.3. Tenter l'impossible accumulation : avers et revers de la call-box

Le problème de cette relation pour Valentin, relève de ce que ce n'est pas lui qui maîtrise *in fine* les termes de l'échange, et que si l'un des moyens ou des échappatoires pour lui consiste à mettre en accusation son patron, notamment à travers un ensemble de représentations des fondements de sa puissance, ceci reste du ressort plus de la tactique que de la stratégie (au sens de la distinction de M. De Certeau évoquée ci-dessus (cf §I.3.3.2.)). On peut dire que Valentin est inscrit dans un processus de violence structurelle au sens où celle-ci ressort de l'inégalité statutaire des acteurs de l'interaction, et renvoie « à la violence de la domination légale, c'est-à-dire la manière systématique dont l'autorité en place dans une structure ou une institution maintient son emprise sur une catégorie sociale en lui infligeant une souffrance psychique de sorte à entraver son émancipation (Bouju & De Bruijn 2008). Conscient de cette situation, Valentin se cherchait des marges de manœuvres extérieures pour se défaire de cette tentative hégémonique qui atteignait sa personne, et c'est une des raisons pour lesquelles il tenait à avoir cette activité lucrative en dehors du « travail », celle de la call-box. Pour lui, il s'agissait de se donner les moyens de se réaliser pleinement, en lui donnant des moyens (financiers) de tenir son rang et son statut, de pouvoir offrir ce qu'il voulait à qui il voulait, à « pouvoir faire plaisir aux gens ». Son salaire suffisait à payer sa chambre à laquelle il tenait tant, mais il voulait pouvoir vivre « à l'aise ». Il ne faut pas rester dans cette

⁷⁵ On reprochera par la suite à Valentin d'avoir trahi la confiance du Président en ayant disposé à titre personnel de biens de la maison. Après que j'ai quitté Yaoundé, Valentin fut petit à petit délaissé dans la maison et sans recevoir son dernier salaire, quitta la maison de Madou Aboubakar en février 2009 après 6 ans de service ; depuis, il tente de trouver des petits revenus à travers la call-box et d'autres petits travaux.

vision naïve de « faire plaisir aux gens », mais comprendre que Valentin jouissait d'un certain prestige dans le quartier, notamment auprès de la gente féminine, pour sa propension à « inviter » ou « faire sortir » les gens. Il entretenait un rapport non comptable avec l'argent : « quand j'ai, je paie », « moi je n'aime pas discuter, si c'est le prix, c'est le prix... » ; son plus grand orgueil était de réussir toujours à payer avant tout le monde, et il faut reconnaître qu'il était conscient qu'une partie de sa notoriété dans le quartier reposait sur ces pratiques de don qu'il opérait souvent. La honte pour lui consistait à ne pas pouvoir répondre aux attentes, et quand il n'avait pas les moyens, il se cachait, à l'instar d'un Jojo, chez lui à « la cuisine », et déjouait les demandes en rythmant lui aussi : « oui, oui, je suis là...je repasse tout à l'heure...on est ensemble », et restait cloîtré. Dans ce contexte, le type de sociabilité qu'entretenait Valentin semble exigeant en numéraire, l'oblige à gagner plus que les 30 000 FCFA mensuels que lui verse le Président Aboubakar, et la call-box lui servait à cela.

L'équipement de la call-box était restreint, il consistait en un comptoir en bois et d'un banc garé dans la cour du voisin, un parasol qui servait à s'abriter à la fois de la pluie et du soleil, d'une ampoule et d'une rallonge électrique branchée (moyennant 1000 FCFA par mois) chez le voisin (ami de Valentin), ainsi que de deux téléphones portables et de deux puces commerciales pour chacun des deux réseaux de téléphonie camerounaise (Orange et MTN). Le principe de la call-box est simple : il s'agit d'engager un petit capital de départ en achetant du crédit en gros avec des bonus qui est transféré ensuite sur les puces commerciales ; de là, la possibilité de revendre ce crédit au détail, soit sous la forme d'appel (le client vient appeler avec le téléphone de la call-box facturé à 100 FCFA la minute) soit sous la forme de transferts de crédit (le client vient acheter un somme de crédit que l'on transfère sur sa puce personnelle à l'aide d'un code spécifique et qu'il peut utiliser à sa guise ensuite). Le bénéfice retiré de cette activité est tout de même difficile à prévoir et obéit à des calculs compliqués⁷⁶ ; dans tous les cas, il s'agit d'un moyen d'accumulation par le bas, très lent, quasiment francs à francs, et il faut placer et manipuler beaucoup d'argent avant que les bénéfices concrets ne se

⁷⁶ Il dépend à la fois de la quantité de crédit acheté au départ, où plus la somme est importante plus le bonus est gros : par exemple 10 000 FCA donne droit chez MTN à 12 000 FCFA de transfert et 2000 FCFA d'appel, sachant que chaque transfert coûte au gérant de la call-box 50 FCFA. Concernant les transferts, plus ils sont petits en moyenne, moins le gérant est gagnant, et si ils sont en moyenne de 500 FCFA, il faudra réaliser 24 transferts pour écouler les 12 000 FCFA de crédit, c'est-à-dire un coût de 1200 FCFA (24*50) donc un bénéfice de 800 FCFA au final (12 000 – (10 000 + 1200)). Concernant les appels, le gérant n'est pas toujours gagnant puisque tout dépend de la durée de l'appel qui est facturé à la seconde au gérant alors qu'il est facturé à la minute au client, et le gérant tire son bénéfice de cet écart, sachant qu'un appel de 57 seconde par exemple lui fait perdre de l'argent puisqu'il lui revient à 150 FCFA alors qu'il le vend à 100 FCFA ; mais il s'agit aussi d'un service rendu.

fassent ressentir, puisque le principe consiste en ce que les bénéficiaires sont immédiatement réinvestis pour accroître le capital, ce qui permet de bénéficier de bonus plus importants, c'est-à-dire d'une rentabilité supérieure par francs investis. Valentin maîtrisait à merveille toutes les subtilités et les arcanes de ces bonus, minutes de facturation, offres spéciales, avantages comparatifs entre Orange et MTN, et il cherchait à en jouer au mieux en permanence. De ce point de vue, on peut dire qu'il faisait preuve d'une rationalité maximisatrice ou optimisatrice de tout instant : à quel moment recharger le crédit, quelle quantité respective de chaque type de crédit prendre, comment ne pas être en rupture, etc. Concrètement, il installait « la société » vers 18 h en rentrant de son travail, et ne la fermait que tard le soir, il jouait aussi du créneau horaire comme source de gain, puisqu'il y avait deux autres call-box dans la même rue, mais qui fermaient tôt, si bien que tard le soir, jusqu'à minuit et plus, il restait le seul ouvert dans tout le quartier.

Il y a plusieurs choses à mentionner à propos d'une telle entreprise d'accumulation. D'abord éclairer son fonctionnement et les ressorts sociaux qu'elle met en œuvre. Pour avoir passé de longues soirées sur le banc de cette call-box, je peux dire que la clientèle se divisait en trois groupes distincts. D'abord une clientèle de voisinage composée des gens du quartier, des voisins qui viennent appeler ou faire des transferts à la call-box la plus proche, relativement stable et peu changeante. Cette clientèle étant connue, de proximité et régulière c'est-à-dire de confiance, elle offre la possibilité d'aménagement dans les paiements : ainsi, une partie du capital de la call-box était directement composée par les petites créances que Valentin possédait en permanence dans tout le quartier (l'équivalent en moyenne de 5 à 10% du capital total), et donne à observer quasiment matériellement la conversion du capital économique en capital social. De ce fait, les relations avec cette clientèle dépassaient ce stade, et la call-box était le soir autant un lieu de convivialité et d'échange social, de plaisanterie et de ragots, qu'un espace de vente, on y venait pas toujours pour « faire la recette », mais autant pour s'informer, être là, et entretenir ses relations. Il n'est donc pas exagérer de dire que la call-box renforçait le statut de Valentin dans le quartier, qui s'efforçait toujours d'« offrir » quelque chose, et quand il eut les moyens d'installer la télévision sur son banc, sa call-box devint la plus courue du quartier le soir⁷⁷.

⁷⁷ Ajoutons à cela ma présence : un blanc assis le soir dans un quartier populaire à une call-box apparaissait pour le moins inhabituel voir étrange. De l'aveu même de Valentin, ma présence sur le banc à ses côtés lui a souvent facilité les affaires, car beaucoup venait d'abord jeter un coup d'œil, ou essayer d'entrer en contact avec moi. Sans oublier que le fait de se montrer en permanence comme « celui qui marche avec un

A côté de cela, on trouve une clientèle de réseau qui ne se préoccupe plus de l'espace où se trouve la call-box, mais des relations qu'elle entretient avec Valentin ; il s'agit de celle qui nécessite un travail social de tous les instants (politesse, visites, courtoisies et parfois petites remises ou accord de bonus notamment pour les gros transferts). En terme de bénéfice, cette clientèle n'est pas des plus rentables puisque n'étant pas sur place, les clients paient les transferts quand ils revoient Valentin, c'est-à-dire en différé, ce qui disperse son capital, parfois étriqué, et empêche de le réinvestir immédiatement, car l'une des clés du gain dans la call-box consiste en la rapidité du roulement de l'argent. Cependant, plus qu'une ressource pour la call-box en elle-même, on peut dire que cette clientèle était investie et entretenue par les ressources de la call-box. M'étant livré à quelques calculs en tenant compte des bonus que Valentin décidait de donner, je me suis aperçu qu'en termes de stricte rentabilité financière, il ne retirait aucun bénéfice de l'activité commerciale qui effectuait auprès de ses réseaux (dont une bonne partie étaient des collaborateurs du Président Aboubakar). Pour lui, ce qui comptait c'était de « leur rendre service ». Ici la call-box n'est donc plus un moyen d'accumulation, mais un moyen d'entretenir de l'entregent et du capital social.

Enfin, une clientèle plus occasionnelle, composée soit de personnes que Valentin ne connaissait pas du tout, soit de personne qui venaient quand il était la seule call-box encore ouverte. Quelque part, on peut dire en termes monétaires qu'il s'agissait là de la clientèle la plus rentable, puisque les échanges se réduisaient à ceux de vendeur à client. Plus rentable, mais aussi plus dangereuse, car la méfiance est de règle avec les inconnus à qui on laisse se servir de ses téléphones. Il fallait se méfier des « embrouilleurs », des voleurs à la tire et ainsi que le montra notre expérience, des arnaques.

Que dire maintenant du parcours d'accumulation à proprement parler de Valentin à travers la call-box ? Quand je l'ai connu, Valentin était en période difficile et sortait d'un « coup du sort » : il avait hébergé pendant plusieurs mois dans sa chambre, une connaissance « nordiste », en qui il avait totalement confiance et qui tenait la call-box (un des gages de confiance que Valentin n'accordait qu'à très peu, comme j'ai pu le constater, fut qu'il disposait des codes secrets qui permettaient de faire les transferts avec les puces commerciales) quand Valentin était la journée à son travail. Celui-ci le trahit et repartit dans le Nord un jour par surprise en emportant les téléphones, les puces et le capital de la call-box,

blanc » rehaussa considérablement le statut de Valentin dans le quartier (pour son prestige comme pour l'accroissement des attentes envers lui).

ainsi que la télévision, le lecteur DVD et la collection de disques de Valentin⁷⁸. Quand je le connu donc, deux mois après cela, il n'avait pas pu relancer encore son activité, il possédait le matériel, mais manquait du capital de départ nécessaire pour se relancer. C'est là que j'émis l'idée de lui prêter 20 000 FCFA à cet effet, sachant que les bénéfices lui permettraient de me rembourser bientôt (il y tenait)⁷⁹. De là, la « société » se redressa petit à petit, Valentin parvint à me rembourser moitié de ma mise de départ, et atteint un capital de quasiment 50 000 FCFA en deux mois (il y avait ajouté aussi les restes de son salaire). Un ami à lui, chauffeur chez Aboubakar trouva un poste en Suisse et émigra ; il profita de cette occasion pour lui racheter ses affaires personnelles, autant pour satisfaire sa relation avec son collègue de qui il attendait désormais certaines choses, que pour retrouver son « niveau d'avant » et reformer sa « cuisine » avec les petits confort qu'il avait auparavant (télévision câblée, musique, etc.). La call-box fut mise à mal par cette épreuve. A peine fut-il relancé qu'un autre coup dur advint : un soir, un inconnu profita d'un moment d'inattention de Valentin pour subtiliser le code secret⁸⁰ et transférer la totalité du crédit sur son propre numéro. Cela fut encore un « coup dur » pour Valentin. De manière générale, on peut dire que les revenus de la call-box étaient erratiques dans le sens où il n'était pas fait de distinction entre l'argent de la « société » et l'argent de poche personnel de Valentin ; la seule caisse était sa poche. Le principe même de la call-box qui consiste à « faire rouler le capital le plus vite possible » rend nécessaire l'obligation d'avoir toujours en poche une certaine somme d'argent et de racheter du crédit en permanence. Si Valentin était très minutieux dans ses stratégies de gains, il se livrait à des calculs et des spéculations longues pour dégager des surplus de quelques francs, il dépensait à côté de cela l'argent « sans compter », ce qu'il assumait comme une éthique revendiquée. Nul

⁷⁸ L'aventure me fut confirmée par des voisins du quartier avec qui je fus proche.

⁷⁹ On peut dire sur le plan de la réflexivité méthodologique que cette dimension financière qui s'instaura entre nous, contribua en partie à l'instauration d'une relation de forte confiance, et cela pose question, car alors même que je me donne à observer les pratiques d'accumulation « par le bas » (celle de la call-box ici), je deviens moi-même partie prenante des stratégies d'accumulation, et on remarque qu'une partie de la stratégie d'accumulation ici n'est pas dans les usages de la call-box, mais dans le travail social de Valentin, qui en entretenant une relation (auquel du reste nous avons chacun des intérêts bien compris) parvient à dégager les moyens de se lancer. On ne peut affirmer ici que j'aurai monnayé mes informations ethnographiques contre une aide bien matérielle, mais on observe avant que la construction d'une relation d'inter-confiance est inextricablement liée aux rapports monétaires et plus généralement à l'échange mutuel de dettes et de créances. Du jour où je lui ai avancé ces 20 000 FCFA, j'ai pu sentir le changement de registre de notre relation, les affaires de la call-box était désormais les miennes (je reçu les codes secrets) et nous devînmes « associés » : ce jeu d'interpellation ne fut pas qu'une plaisanterie et montre bien ce que signifiait notre « société », une coopération pour des avantages mutuels.

⁸⁰ Sans rentrer dans les détails techniques, la dernière opération effectuée sur le téléphone restait visible et s'enregistrait dans le « bloc note », et si il s'agissait d'un transfert, on pouvait y lire le code secret, à condition de bien connaître cette marque de téléphone.

soupçon moraliste de notre part ici, il s'agit seulement d'observer le décalage entre la difficulté à rassembler quelque argent et la facilité (voir parfois l'ostentation) à le dépenser. C'est cette observation qui nous mène au final à penser que la call-box était avant tout pour Valentin, non un moyen d'accéder, avec une stratégie économique sous-jacente de long terme, à la capitalisation numéraire, mais un moyen d'épargne qui lui permettait de conserver sur lui une certaine somme d'argent (le capital flottant de la call-box) tout en dégagant de cette épargne un petit revenu, qui couvrait à peine les frais de sa reproduction. A la manière d'une tontine (Kamgaing Tadjuje 1982)⁸¹, le capital de la call-box constituait une roue de secours qui pouvait être consommée en cas de « coup dur », ou de « retour du sort », tandis que les bénéfices substantiels étaient absorbés dans le travail social quotidien (dont une partie consistait au travail social nécessaire à l'entretien de la clientèle de la call-box elle-même). L'activité sociale ordinaire et la reconduction du prestige personnel semblent dans le cas de Valentin, extrêmement consommatrices de numéraire, ce qui nous fait dire que la call-box apparaît comme un mécanisme de conservation d'une épargne personnelle contre les demandes incessantes des proches et du milieu social, en même temps qu'un moyen de disposer d'une assurance en cas de besoin (grande difficulté financière de sa sœur restée à Maroua suite à une naissance), de saisir des opportunités (acheter les meubles et les équipements pas chers à son collègue sur le départ), ou simplement tenir son rang (voyage dans le Nord et organisation de funérailles pour sa mère défunte).

Ajoutons enfin que l'activité de la call-box est vécue par Valentin comme une activité d'accumulation monétaire, qui lui permet de se lancer avant de passer à des « business » plus important. Valentin fourmille de projets qui se caractérisent tous par une réflexion mûrie des multiples petits moyens de dégager des surplus, fortement portés sur l'exploitation des nouvelles technologies ; par exemple le projet d'ajouter un photocopieur à sa call-box, ou d'acquérir un ordinateur portable pour offrir comme service un téléchargement de musique pour baladeur numérique ou encore d'utiliser mon appareil photographique personnel comme moyen de revendre des photos moins chères à des personnes du quartier. On peut dire d'une manière générale que Valentin s'inscrit lui aussi dans des imaginaires de l'accumulation.

⁸¹ Valentin appartenait par ailleurs à une tontine dont les membres se recrutaient dans le quartier et sur le mode des sociabilités horizontales, et dont la cotisation mensuelle s'élevait à 5000 FCFA. D'après ce que j'ai pu en noter, là encore, en dehors de toute activité sociale que génère une tontine, la fonction de conservation de l'épargne m'apparue centrale, en complément avec l'activité de la call-box : cette année, Valentin avait « bouffer la tontine » en février pour l'investir dans sa call-box alors même que les principaux bénéfices de la call-box semblaient destinés à payer la cotisation mensuelle de la tontine. Au final, le gain en termes d'accumulation strictement monétaire est quasiment nul.

Accumulation idéalisée tout d'abord, où la complexe réalité n'offre jamais à se réaliser le plan d'accumulation prévu, et le sentiment de « stagnation » qui étouffe Valentin provient en partie de cela, de la prise de conscience du décalage entre ses visions de l'enrichissement et le dur pas-à-pas quotidien, sans cesse remis en cause par le moindre évènement (la call-box périclita quatre fois durant le temps de mon séjour⁸²). La « stagnation » s'inscrit pour Valentin dans une sorte de fatalité qui à chaque fois qu'il espère à mieux, vient le ramener au départ.

Cet imaginaire englobant s'inscrit dans des faits quotidiens et à différents niveaux. La réussite est elle aussi médiatisée au sein d'un ensemble de représentations qui disent si oui ou non « les affaires vont marcher aujourd'hui ». Chaque jour, Valentin émet ses hypothèses sur la qualité de la journée pour faire une bonne recette, il y a un ressenti intime de cela, le « feeling » qui passe par une surinterprétation de nombreux signes : météo, autres évènements survenus dans la journée, personnes rencontrées, etc. Ainsi, le soir où la call-box se fit « vider » par cet inconnu, il affirma ensuite, à propos d'une fille de mauvaise réputation qui était venue s'asseoir sur le banc une heure avant : « à chaque fois qu'elle vient, que je lui parle, j'ai déjà remarqué qu'il m'arrive des choses négatives dans ma vie ». Ainsi la réussite d'une soirée, c'est-à-dire d'une « recette » est comprise et imaginé par Valentin à l'aune de la conjonction ou non d'un ensemble de forces plus ou moins agissantes telles que « la volonté de Dieu », « le destin », les « énergies positives » ou l'« ambiance ». Rappelons toutefois qu'il ne s'agit pas ici de se livrer à des interprétations surdéterminantes et que Valentin fait le départ entre l'arnaque, son action personnelle et le destin, les hasards auxquels on ne peut rien faire.

Enfin, en termes d'imaginaires de l'enrichissement, la call-box nous a apporté cette idée qui semble intéressante pour nous, que dans ce type d'affaire, l'argent lui-même en tant que support de la richesse circulante, n'est pas neutre. Ainsi, il y a chez Valentin cette idée implicite dans ces actes que la monnaie n'est pas un simple référent comptable, transparent à lui-même et où la parité serait la même quel que soit le type de relation monétaire. 1 FCFA ne vaut pas forcément 1 FCFA. Et de s'expliquer :

« L'argent est bon ou mauvais selon la manière dont on te le donne. Le mec riche qui te donne de l'argent d'un geste méprisant sans te regarder, juste parce qu'il est riche, et qu'il aime entretenir les autres sous sa dépendance, moi je ne prend pas son argent, ce n'est pas du bon argent, on ne sait pas s'il va t'aider dans la vie ».

⁸² Et ayant eu récemment des nouvelles de Valentin, il m'apprit qu'il venait de se faire encore voler ses deux téléphones.

Mais de plus, en tant que support, l'argent est investi de certaines vertus qui doivent favoriser la réussite. Bien sûr l'activité du roulement des billets et des *jetons* (pièces) est centrale dans la call-box, où Valentin s'évertue le plus possible à pouvoir faire la monnaie à ses clients (concurrence oblige, il s'agit d'un service apprécié). Mais Valentin possédait une certaine affection pour les billets neufs, les « claquants » ou les « craquants » en référence au bruit qu'ils sont censés faire. Et, en effet ce genre de billet était recherché, car portent chance, et beaucoup de client rechignaient à recevoir du « mauvais argent » c'est-à-dire des vieux billets abimés et chiffonnés. Malgré le fait que cela est aussi lié à des problèmes bien concrets (refus de certains commerçants ou banques d'accepter les billets déchirés), Valentin m'expliqua que celui qui réussit, il a du bel argent, et qu'il était important qu'il fit de même.

Réaliser en soi une étude de la call-box n'était pas le but qu'on s'était fixé ici, il s'agissait simplement de regarder du côté de cette pratique d'accumulation alternative, « à côté » ou « en plus », non seulement pour informer d'une manière supplémentaire les pratiques de l'économie « par le bas », mais aussi pour observer la pratique et les représentations de quelqu'un à la fois engagé dans ces stratégies d'accumulation « par le bas », et pris dans les réseaux et déboires d'une famille importante. Il s'agissait donc d'observer les décalages et les ambiguïtés qui pouvaient naître d'une telle situation, et de ce fait les endroits qui offrent prise à une accusation dans l'occulte de l'enrichissement ou simplement des rapports à l'argent et à l'aisance matérielle, à « l'évolution » de la personne. Ceci dit, au regard de notre enquête, il semblerait pertinent de réaliser par ailleurs et plus en profondeur, une ethnographie complète de la call-box, non seulement pour éclairer mieux les pratiques d'accumulation « par le bas » des gérants de call-box, mais aussi se tourner vers la clientèle pour restituer l'économie complexe des échanges interindividuels et de la construction renouvelée des sociabilités courantes, intimement mêlée au processus d'échange à travers la monétarisation que permet le recours à la téléphonie mobile. Si j'avais creusé la piste, j'aurais pu mettre à jour, le rôle des transferts de crédit dans les rapports sociaux : qui donne à qui, les sommes, la fréquence, qui doit appeler qui. L'entrée par la call-box permettrait de se pencher sur les conflits qui surviennent chaque jour autour de ce petit comptoir, les redistributions, les demandes, etc. Et pour avoir vécu de longues soirées sur le banc de l'une d'entre elle, posée sur les trottoirs d'un quartier populaire de Yaoundé, j'ai dans l'idée que le développement de la téléphonie mobile en rendant payant l'acte même de la communication, participe et même exacerbe ce processus déjà évoqué par J.-P. Olivier de

Sardan (1996) de monétarisation accrue des sociabilités courantes, très exigeantes en numéraire.

II.3. L'église pentecôtiste : de l'usage de Dieu pour s'enrichir

II.3.1. Pentecôtismes et doctrines de prospérité

Cherchant des discours et des représentations de la richesse, j'en suis venu à m'intéresser plus particulièrement aux institutions qui émettaient d'une manière large des discours ayant trait aux conceptions et aux formes de l'enrichissement. C'est en cherchant un peu dans ce domaine que j'en suis venu à me tourner vers le rôle des nouvelles églises dites « réveillées », dont les pasteurs usent dans leurs prêches de mentions à l'enrichissement et à la bénédiction divine pour réussir. Avant d'en venir à mes données personnelles, il faut faire un petit détour par la littérature sur ce sujet, qui m'a moi-même amené à explorer sur mon terrain, cet aspect de la question, ainsi que de comprendre d'où viennent ces mouvements.

Avant d'aller plus en avant, il faut donner quelques précisions sur les religiosités telles qu'elles se vivent dans les sociétés subsahariennes et notamment au Cameroun. Il faut se garder d'une lecture culturaliste d'un tel propos, il n'existe pas une quelconque africanité qui plane au dessus des individus pour les déterminer à entretenir tel type de comportement religieux. Par religiosité il faut entendre une attitude sociale de pratique et de rapport à la religion, et M. Singleton la définit comme un paradigme « praxéologique » en vertu de l'observation selon quoi, « en Afrique, on n'a pas à savoir ce que sont les « esprits », on a à faire selon leur bon (ou mauvais) vouloir » (2003: 183). A la différence du monde visible, il n'est pas nécessaire de savoir à qui on s'adresse dans le monde de l'invisible, et il faut rappeler que ces mondes ne sont pas séparés, et sont imbriqués en un seul et unique monde. Ce domaine a longtemps été le lieu de malentendus ethnocentriques pour des européens imprégnés de la tradition philosophique occidentale et des conceptions aristotélo-thomistes de l'invisible et des puissances célestes. Ce qui a le plus surpris, est peut-être l'absence de hiérophanie vis-à-vis de ces puissances au détriment d'une logique instrumentale, et M. Singleton d'ajouter : « quand on a à négocier quelque chose, la nature du négociateur ne fait pas partie intégrante de la négociation » (2003: 186). M. Augé qui se propose d'étudier le paganisme, en tant que « contraire » du christianisme, observe lui aussi que la religion ne se

réduit pas à son contenu théologique, et que « la logique païenne est à la fois plus et moins qu'une religion : constitutive de ce minimum de sens sociologique qui investit nos comportements les plus machinaux, nos rites les plus personnels et les plus ordinaires, notre vie la plus quotidienne et nos institutions les plus savantes » (1982 : 21-22). En ce sens, paganisme et christianisme se distinguent sur trois points : le paganisme n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps, ni la foi au savoir ; il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale ; et il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social c'est-à-dire « que tous les évènements font signe et tous les signes font sens » (Ibid. : 19).

Cette forme de religiosité ne semble pas céder aux changements contemporains, et si certains ont pu analyser l'entreprise missionnaire de conversion en termes de perte de repères culturels et de déstructuration sociale (Bureau 1996), on observe à la suite de J. Tonda (2000 & 2002) l'intégration de la logique païenne au sein des appropriations locales du christianisme. Cette logique se fonde sur trois critères principaux : conscience persécutrice du mal, sens de la force et immanence du monde divin au monde humain (Augé 1982). J. Tonda s'érige contre la théodicée de la différence culturaliste entre le Dieu chrétien de la mission civilisatrice et le génie sorcier du paganisme, pour défendre la thèse que ceux-ci participent de la même contemporanéité, qui débouche sur une fragmentation extrême du champ religieux, en une myriade de prophétismes et de « synchrétismes », ainsi que de conflits entre Eglises missionnaires et prophétismes, entre pentecôtismes et catholicismes.

On assiste donc depuis les années 1980 à la prolifération des types de christianisme où « les membres des nouvelles Eglises sont souvent simplement désignés sous le nom de *born-again* » (Gifford 2005 : 124). Selon cet auteur, même si le phénomène est plus développé dans les pays anglophones que francophones, ces églises sont pour la majorité très petites et certaines sont urbaines et gigantesques, mais toutes se distinguent « par un culte exubérant, une présence sur la scène médiatique, un prosélytisme permanent, des notions théologiques qui leur sont propres et l'ambiance qui règne dans ces Eglises qui les différencie nettement des Eglises africaines indépendantes » (Ibid.).

Dans son article sur le pentecôtisme au Nigéria, R. Marshall-Fratani (2001) revient sur le débat autour des nouveaux mouvements religieux : certains y avaient d'abord vu une réponse

africaine à la colonisation et une revanche sur le colonialisme⁸³, mais cela s'inscrit dans cette tradition d'étude du christianisme africain qui ne le voit que comme superficiel et où les pratiques seraient autant de « génies païens » ; c'est la reprise de la théodicée dénoncée par Tonda. Il y a ensuite tous ces travaux sur l'idée que les individus embrassent ces mouvements comme une solution médiane pour un accès à la modernité en rompant avec certaines traditions, notamment celle de la sorcellerie, tout en se permettant un discours critique sur la modernité (cf. Marie 2002 supra). Mais « la puissance d'étouffement du génie sorcier est renforcée par la coalition des forces misent sur le même plan : les démons, le Diable, les fantômes, les dieux non chrétiens et les marchandises de luxe » (Tonda 2000 : 49) et donc l'opposition avec un Dieu purifié ne tient pas longtemps. Et R. Marshall-Fratani observe que le mouvement pentecôtiste est lui aussi rattrapé par « les mêmes pratiques sorcières et les mêmes forces « d'indocilité » qu'il était censé éliminer » (2001 : 43). Et de conclure qu'on ne peut pas voir le mélange de logiques sorcières et de logiques chrétiennes comme une revanche africaine, définie en termes culturalistes, sur une modernité occidentale, mais voir cette articulation comme une composante de la modernité elle-même « à la fois composante et symbolisation d'un système unique » : (Tonda 2000 : 65).

Et en effet, en conclusion d'un ouvrage sur les itinéraires d'accumulation, J.-F. Bayart nous dit que « survient alors la question de l'imaginaire de ces nouveaux itinéraires d'accumulation (...). Notre regard devrait vraisemblablement se porter en priorité sur les médiations religieuses par lesquelles ils s'actualiseront » (1993 : 342). Dans son optique de l'étude du « gouvernementalité du ventre », J.-F. Bayart (1989b) observe qu'elle englobe l'ensemble des stratégies et des institutions qui œuvrent à l'avènement de l'Afrique moderne. Partant du principe que l'on « broute là où l'on est attaché », il observe que les régimes de manducation sont multiples et que les églises chrétiennes contemporaines ont des affinités (au sens de Weber) avec la gouvernementalité du ventre. La réussite ecclésiale s'apparente à la réussite sociale quand les églises abritent en leur sein des stratégies d'entrepreneurs religieux pour le partage du gâteau ecclésial, et que ces entrepreneurs s'apparentent par ailleurs à des opérateurs économiques au sens classique. En ce sens, la recherche de la richesse et les canaux d'accumulation passent aussi par le biais des églises, qui non seulement abritent des stratégies, mais diffusent désormais des imaginaires renouvelés de l'enrichissement et de

⁸³ R. Marshall-Fratani cite R. Devish comme représentant de ce courant qui voit les nouveaux mouvements religieux comme « une réponse à l'intrusion coloniale belge, l'Etat moderne et le consumérisme capitaliste » (2001 : 42).

l'accès à la richesse.

En liaison avec cela, R. Marshall-Fratani montre à propos des églises pentecôtistes au Nigéria comment au milieu des années 1980, des groupes de jeunes des classes moyennes, de retour de séjour dans des églises nord-américaines, apportent une nouvelle vague à travers les *doctrines de la prospérité* : il s'agit d'un mélange de textes bibliques et de psychologie populaire américaine (notion de *self-help* et de *personal empowerment*), qui assure au converti les promesses de Dieu quant à sa réussite et à sa victoire sur toutes les forces coalisées du Mal œuvrant à la faillite de ses aspirations. Elle montre ensuite comment cette position est devenue une source d'enrichissement fort (et bien tangible) pour les pasteurs, mais aussi une source d'espoir d'enrichissement pour de nombreux fidèles qui viennent investir dans Dieu : « des gens viennent aujourd'hui à l'église dans l'attente d'un miracle, surtout financier. Pour aider à la réalisation de ce miracle, on leur demande sans cesse de donner de l'argent pour le travail de Dieu, un investissement qui leur sera rendu, selon un texte biblique, « au centuple ». La dîme (10 % des revenus mensuels) est de rigueur » (2001 : 34).

C'est bien en pleine connaissance de cela, que j'ai usé de mes réseaux à Yaoundé pour réussir à « entrer » ou plutôt à avoir un aperçu au sein d'une église pentecôtiste.

II.3.2. Le centre « Va et rencontre » de Mvan-Tropicana

Je connaissais Jonas qui avait déjà « aidé » avant moi une jeune géographe à faire une étude sur les églises *born-again* de Yaoundé, et notamment un recensement, si bien qu'il connaissait de multiples églises et des personnes qui les fréquentaient. Il accepta de me présenter à sa nièce qui était membre d'une Eglise pentecôtiste, et même à un poste relativement important puisqu'elle s'occupait du secrétariat personnel du pasteur. Nous allâmes lui rendre visite un matin, et nous la trouvâmes sur le départ et relativement pressée. Alice était étudiante en formation de documentaliste, elle préparait un mémoire à propos duquel elle avait un retard, notamment du fait de ses obligations et du temps énorme qu'elle passait au sein de cette Eglise pentecôtiste « Va et rencontre » du quartier de Mvan-Tropicana. Mais elle nous dit cependant qu'on tombait bien, puisque l'après-midi même il y avait au « centre » (c'est le nom qu'elle donnait à l'Eglise), une grande messe de « cure des âmes », car on était fin septembre, le mois du démon, qui agit en prévision des fêtes de décembre. Et dans un prosélytisme immédiat de nous dire : « il faut prendre deux enveloppes, dans l'une écrire sept choses que l'on ne veut plus voir se réaliser dans sa vie, dans l'autre dix

vœux qu'on souhaite qu'ils se réalisent, et le pasteur va prier pour que cela arrive... ». Puisqu'elle y sera, elle pourrait me faire rencontrer le pasteur si je le souhaite. Il s'agit d'un béninois qui a fait ses études en partie aux Etats-Unis, et qui est selon elle « très fort ». Quant à moi, j'avais décliné mon identité comme « étudiant », intéressé par ce que disait l'église et le pasteur sur la richesse et qui voulait en savoir plus. Cette manière floue et imprécise de me présenter a généré un malentendu que je n'ai compris qu'ensuite. En tout cas, on se donna rendez-vous l'après-midi au centre « Va et rencontre », et puisque Jonas connaissait les lieux (il n'est toutefois pas pratiquant dans ce type d'Eglise, et en rit ostensiblement lorsque nous sommes en tête à tête), il m'accompagnera.

Avant d'aller plus loin dans notre récit, il semble nécessaire de revenir rapidement sur le pentecôtisme et ses origines, pour observer à la suite d'A. Corten et A. Mary (2000) que cette nouvelle vague du protestantisme possède une histoire de plus d'un siècle qui débute aux Etats-Unis, où l'on retient souvent la date de 1906, marquée par l'effervescence religieuse d'une communauté noire de Los Angeles qui va se répandre rapidement un peu partout dans le monde, et notamment en Amérique du Sud et en Afrique. Le protestantisme est en effet traversé historiquement par des vagues qui le régénèrent ou lui redonne un terrain d'expansion : à partir des vagues initiales du luthéranisme et du calvinisme, il a connu par la suite une vague puritaine (baptiste et anabaptiste) puis le méthodisme, et le pentecôtisme constitue la dernière mouture en date. Encore, peut-on être plus précis en ajoutant que le pentecôtisme lui-même a connu des moments historiques, et A. Corten et A. Mary mentionnent trois phases successives : « de 1910 à 1950, l'implantation d'un pentecôtisme type Assemblée de Dieu en milieu rural ; de 1950 à 1970 un pentecôtisme type Eglise quadrangulaire ou Deus é Amor (Dieu est Amour) accompagnant l'urbanisation et la société de masse ; enfin, à partir des années 70, un « néo-pentecôtisme » type Eglise universelle du Royaume de Dieu qui assimile les ressources modernes de la société de communication » (2000 : 11). Et enfin, nous mentionnerons les difficultés d'appellation et de catégorisation qui minent ce champ éclaté, et où il apparaît ardu de démêler les pentecôtismes du mouvement charismatique au sens large : il faut prendre en compte en effet la pentecôtisation actuelle des Eglises protestantes historiques et de l'Eglise catholique (le Renouveau Charismatique), tout en gardant à l'esprit la ligne de partage entre les Eglises pentecôtiste historiques et les Eglises de la « mouvance pentecôtiste » comme les Eglise de réveil, les Eglises de l'Esprit ou encore les Eglises prophétiques africaines. Cependant, on peut dire à la suite de P.-J. Laurent, qu'au-

delà des divergences, tous les pentecôtismes observent des similitudes dans « l'expression de la souffrance par la symbolique du corps possédé des fidèles affligés et soulagés grâce à l'exorcisme que pratique les religieux », ainsi que par l'entretien d'un rapport à la bible « non à travers l'intellection savante, mais à travers l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante » (2003 : 19).

Du pentecôtisme, et même du protestantisme, je n'en connaissais personnellement pas plus en arrivant cette après-midi là dans le quartier de Mvan-Tropicana. Quelques mots sur ce quartier qui mettent en lumière l'environnement global de l'Eglise ; habitué depuis quelque temps à « marcher » dans les quartiers populaires des environs du centre, le contraste est grand quand on arrive à Tropicana. Il s'agit en fait d'un secteur du quartier de Mvan, périphérique et déjà relativement éloigné du centre. Il fait partie de ces quartiers qu'on surnomme des « nouveaux riches », c'est-à-dire des quartiers très récents, champignons, qui ont été bâtis durant ces dix voire ces cinq dernières années, composés d'un habitat moins dense que dans les quartiers populaires, plus étalés, mais surtout flamboyants. On y trouve qui dominant la colline un étalage de villas au style tapageur : couleurs vives et variées, colonnes, frontons, tuiles brillantes, grandes baies vitrées. Le plus gros décalage pour qui sort du centre ville bruyant et saturé, c'est le calme et le silence qui règne ici ; les maisons sont comme posées sur les collines, nulle agitation, nul klaxon au fond de ce vallon.

C'est ce style de quartier qui provoquent nombre de commentaires dans les couches populaires, relativement à l'enrichissement, et à la moralité de l'origine de l'argent nécessaire à l'érection de telles bâtisses, et combien de fois m'a-t-on dit, (notamment les jeunes du Bunker), « comment quelqu'un qui travaille dans l'administration et qui gagne 300 000 FCFA par mois peut-il en plus de s'occuper de sa famille, se payer un maison comme celle-là qui vaut des millions ? ». Rapidement, ces quartiers sont renommés en association avec d'autres représentations issues des flux d'images d'origine extérieure, les séries télévisées américaines notamment : ainsi du quartier Bastos, le plus chic et « branché » de Yaoundé, assez ancien et proche du centre, qui est aussi réputé pour être « le quartier des Blancs » et qui abrite la majorité des expatriés européens ou américains, ainsi que les ambassades. Mais on a aussi des quartiers plus récents tels ceux de Santa Barbara (qui existe aussi à Douala) ou alors le plus grand et le plus flamboyant de ces quartiers de « nouveaux riches », à la périphérie sud, proche de Tropicana, celui d'Audia qui a été renommé « Koweït City » pour son style tapageur. On peut à la suite de D. Malaquais pour le cas de Douala comprendre cette

évolution de l'urbanisme et des types d'habitat à l'aune d'une certaine « feymanisation » de la société. « Les maisons d'une certaine nouvelle bourgeoisie doualaise – fonctionnaires qui se sont enrichis *on the job*, adeptes de la surfacturation et du blanchiment, mais aussi hommes et femmes d'affaires réputés sérieux, membres des professions libérales – empruntent de plus en plus d'éléments stylistiques au registre de l'architecture feyman. Colonnes et portiques, frises et frontons néoclassiques abondent, tuiles et carreaux importés, béton armé, vastes baies vitrées » (2001 : 117). Et l'on trouve désormais ce type de magasin, proche d'Audia, spécialisé dans les stucs et les ornements néoclassiques.

C'est donc dans un quartier tel que celui-ci, et avec tous les imaginaires qui vont avec que se trouve le centre « Va et rencontre ». On arrive quelques deux heures avant le début de la cérémonie prévue, mais déjà beaucoup de personnes attendent dans l'espace qui constitue une sorte de cours entre la salle de prière et le bâtiment contiguë abritant le bureau du pasteur Henry, et le secrétariat de l'Eglise. La salle de prière est un bâtiment taulé relativement grand, puisqu'il peut abriter environ 700 personnes assises (décompte personnel), muni d'une « scène » pour les prêches du pasteur, d'une sonorisation (microphone et haut-parleurs) et d'un ensemble d'instruments de musique « modernes » (guitare électrique, batterie et synthétiseur). On accède à la salle de prière en contournant l'édifice par le bas, avant de monter une rampe d'escaliers en béton empruntant elle aussi un style néoclassique.

Devant le centre, les gens qui attendent sont venus « consulter » le pasteur avant le début de la cérémonie, l'ambiance est décontractée, composée de petits groupes. L'analogie entre le médecin et le pasteur est portée à son maximum par l'ensemble de la mise en scène : celui-ci est dans son bureau, les gens entrent à tour de rôle et quand ils ressortent appellent le suivant, ou bien c'est son « assistante », en la personne d'Alice que j'avais rencontré le matin, qui vient appeler les « patients ». Quand ceux-ci sortent de chez le pasteur, ils passent dans la pièce de l'intendance, où ils doivent payer pour la « consultation » ainsi que pour les divers produits que le pasteur leur a conseillés : fiche de « cure des âmes », huile de bénédiction, temps de prière, etc. Même si on m'a dit que les gens viennent le voir pour des problèmes divers (santé, réussite, prière), qu'il donne un diagnostic et prescrit des remèdes, je me demandais ce qui pouvait bien se passer dans le bureau du pasteur.

En attendant, dehors, une discussion passionnée s'était engagée au sein d'un groupe, à partir d'une anecdote : une femme s'inquiétait de ce que lors de la prière dernière elle s'était trompé dans les vœux en inversant les enveloppes. Elle avait mis ce qu'elle voulait qu'il adienne

dans le panier où il fallait déposer les choses que le pasteur devait conspuer, et inversement. La conversation était mi-hilare, mi-sérieuse. La dame craignait visiblement le fait qu'elle ait demandé de l'argent et de la richesse à Dieu se retourne contre elle, qu'elle n'obtienne que misère et pauvreté. « Qu'au lieu de gagner un million, elle les perde ». Et chacun de s'interroger sur la possibilité qu'une telle chose se produise, glosant sur la Volonté du Tout-puissant et sa capacité à reconnaître ses bons et justes serviteurs des autres ; tout en dissimulant à demi-mot, ironie et raillerie vis-à-vis de la cupidité de la dame et du comique de la situation : « elle est bien attrapé » me dit en riant ostensiblement un jeune homme. De temps en temps, sort le pasteur Henry, la mine sévère, et bousculant ses gens, qui vient s'informer de qui reste « à passer ». C'est alors qu'il me voit, et se souvient qu'Alice lui a parlé de moi. Visiblement, il n'est pas au courant du but de ma visite, et comme Alice a eu l'air de lui dire que j'étais intéressé par l'Eglise, il me prend pour un « client » ou « un patient » comme les autres. Si bien que finalement, il m'appelle dans son bureau, avec Jonas qui m'accompagne et un autre homme qui attendait depuis un moment.

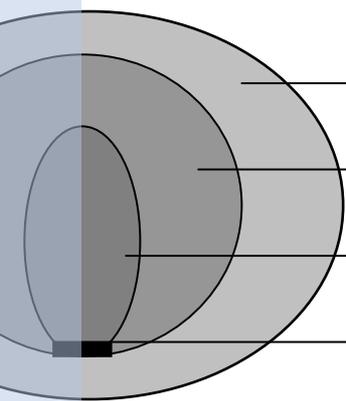
II.3.3. Pasteur, prédication et cérémonies

Mon entretien avec le pasteur Henry fut peut-être le moment de mon terrain le plus difficile pour moi. Non pas pour les choses personnelles qu'il a pu me dire, mais plus par le côté inattendu de cet entretien, le décalage entre les perceptions réciproques et la personnalité fortement charismatique du pasteur. Le pasteur est chez lui, dans son domaine, émane de lui une assurance et une force de caractère notable, accompagnées d'une gestualité et d'un statut qui lui permet de dominer implicitement n'importe quelle interaction. On entre silencieusement dans son bureau, on nous dit de nous asseoir sur des chaises sur le côté, et de l'attendre quelques minutes, l'homme qui nous accompagne est visiblement apeuré, prostré et en grande inquiétude des faits et gestes du pasteur. On l'attend « religieusement », tandis qu'Alice s'assoit à la gauche du bureau du pasteur, ne répond pas à notre salut en nous chuchotant qu'« ici, on ne parle pas ». Le bureau est une petite pièce de trois mètres sur quatre, encombré de bouteilles d'huile d'olive (pour les bénédictions), d'un stock d'eau et de carton, d'un tas de papiers divers amoncelés derrière la porte, pas de crucifix sur les murs sobres, seulement deux citations bibliques affichées alors qu'un fond musical diffuse des cantiques à la gloire de Jésus. Enfin, le pasteur revient, il est habillé d'un costume complet noir, d'une cravate et de souliers cirés.

Il s'intéresse d'abord à l'homme qui nous accompagne, si bien que j'ai la chance d'assister en direct à une « consultation ». Celui-ci commence par expliquer en bafouillant, visiblement intimidé, qu'il a des problèmes en ce moment dans sa vie, il a des « blocages » qui lui font rater tout ce qu'il entreprend, c'est comme s'il était « lié », « ça ne veut pas marcher ». Le pasteur l'interrompt rapidement en lui demandant sèchement s'il paie sa dîme à Dieu, à quoi il répond par l'affirmative en hésitant quelques instants. Sa gêne ne fait qu'augmenter, que chaque mouvement de son corps trahit (sudation, tremblement, mains qui s'agitent), tout en s'excusant à tout propos. Manifestement, le pasteur ne le croit pas quand il dit qu'il paie la dîme, et entreprend tout un interrogatoire poussé et personnel : « quel est le nom de ton pasteur ? ». L'autre avoue ne pas savoir. « Comment tu ne connais pas le nom de ton pasteur ! ? », et il s'en scandalise. « Et quel est le nom de ton Eglise alors ? » « Et c'est dans quel quartier ? ». Et d'insister en longueur pour lui arracher force détails : le lieu exact, le nom exact qui ont apparemment une importance manifeste pour le pasteur, qui mène son enquête pour débusquer l'autre dans son mensonge ; et pour finir de lui dire « tu ne paie pas la dîme à Dieu ! » et la preuve en ait les symptômes que « tu viens de me raconter ». S'il est bloqué dans ses projets c'est un signe indéniable et de l'accuser de mentir au pasteur, c'est-à-dire de mentir à Dieu, et « est-ce qu'on peut mentir à Dieu ? ». Et le symptôme est clair « est-ce que Dieu peut t'aider dans tes projets quand tu lui caches quelque chose et que tu ne lui restitue pas 10% de ta richesse ? ». Nous reviendrons sur l'analyse d'un tel discours, mais mentionnons d'emblée la relation de pouvoir qu'exerce le pasteur ici sur son ouaille, son statut et sa dimension charismatique place son interlocuteur dans une interaction fortement inégalitaire, s'apparentant là aussi à un mécanisme de reconduction des imaginaires de l'enrichissement. C'est-à-dire, en termes bourdieusien, une dimension de domination symbolique entre ces deux acteurs, génératrice d'effets performatifs.

Mais l'homme lui parle d'un autre problème, qu'il n'arrive pas à se concentrer quand il prie, il essaie, mais il y a toujours quelque chose qui vient le perturber, le déranger. Et sans plus tergiverser, le pasteur diagnostique d'un ton péremptoire : « ta zone de tension est occupée, c'est ça le problème ». Il s'arrête de parler, et prend le temps, silencieusement de dessiner le croquis suivant, que je reproduis de mon carnet de terrain⁸⁴.

⁸⁴ Il est à noter que je ne pouvais prendre des notes durant toute cette scène, ni la messe qui a suivi (sauf au moment où les gens se sont mis à écrire leurs vœux sur des feuilles et que j'ai usé de cet artifice pour remplir mon carnet de notes, notamment pour les paroles de chant et la chronologie de la cérémonie) mais que je m'efforçais de retenir des phrases marquantes et des détails pour les consigner sitôt rentré le soir chez moi.



Il explique ensuite que son schéma représente la personne humaine, composée de trois éléments distincts : le corps, l'âme et l'esprit. Or, seuls l'âme et l'esprit sont en contact sur une petite zone appelée « zone de tension ». Et c'est précisément dans cette zone que viennent se loger les démons qui vous occupent quand on n'arrive pas à se concentrer. Du coup, il conseille à l'homme d'acheter à l'intendance une fiche de « cure des âmes » pour 2200 FCFA afin qu'on puisse établir un diagnostic certain si oui ou non

il y a besoin de mener un exorcisme. L'important dit le pasteur c'est d'avoir tous les paramètres pour établir le bon diagnostic. Là encore, l'enchevêtrement et les analogies entre le champ religieux et le champ thérapeutique sont marquantes, qui nous forcent à suivre J. Tonda lorsqu'il analyse comment l'imbrication permanente de ces deux champs contribue à construire ce champ de la guérison qu'il observe à propos du Congo-Brazzaville (2002).

L'homme suit les conseils du pasteur et quitte la pièce pour aller se recueillir dans la salle de prière. Vient mon tour de me placer dans le fauteuil face au pasteur, et si l'on peut accorder quelque crédit à mon ressenti subjectif, je dois dire que je comprends par empathie l'attitude troublée et embarrassée de l'homme qui m'a précédé, surtout qu'il ne possède pas les mêmes capitaux symboliques (fondés en partie pour le pasteur sur la connaissance fine et profonde du texte biblique, ainsi que sur son statut de dépositaire de l'interprétation des textes sacrés). Je suis moi-même gêné aux entournures devant ce qu'impose le pasteur, d'autant plus que je ne sais pas trop comment lui expliquer ma présence ici. Je tente une improvisation, tout en me rendant compte qu'il est improbable de parler d'une quelconque enquête ethnographique. Je dis donc un peu maladroitement que je veux « découvrir » l'Eglise pour « approfondir mes connaissances » et que je suis venu par l'intermédiaire d'Alice que je désigne du doigt, mais cherchant en vain du regard un secours vers elle, celle-ci reste impavide et me laisse m'expliquer seul (elle ne veut apparemment pas rendre de compte au pasteur de ma présence). Mais le malentendu est surtout de mon côté, et c'est là que je mesure l'écart entre mes représentations préconçues de la religiosité et des êtres invisibles (qu'on soit croyant, agnostique, athée revendiqué, indifférent ou intéressé, le fait de vivre dans un univers culturel précis informe tout de même d'une manière large les façons de se représenter Dieu ou les puissances célestes) et celles sous-jacentes, qui animent le discours du pasteur. Ainsi, après m'avoir écouté, part-il dans un long discours qui me rassérène puisque du coup, je n'ai plus

qu'à l'écouter et acquiescer poliment. Nous ne sommes pas dans une discussion, ou un échange de point de vue, mais bien dans un exercice bien rodé pour le pasteur, celui d'asséner à ses interlocuteurs des Vérités qui ne souffrent la contestation.

Ainsi, il me fait comprendre d'emblée que je pose mal la question : ce qu'il faut chercher ce n'est pas qui est Dieu, ni comment il est ; il est illusoire de rechercher un surplus de connaissances sur la nature divine : « ça c'est l'exploration du Mystère ». Ce que je devrais me demander avant toute chose, me-dit-il, c'est ce que Dieu peut pour moi. « Qu'est qu'Il peut m'apporter à moi dans la vie de tous les jours ? ». Quand je lui annonce que ce qu'il dit sur la richesse m'intéresse, il me demande si je veux m'enrichir, ce à quoi je réponds par pudeur que non, mais que je cherche la « richesse spirituelle »⁸⁵. Il balaie d'une phrase ce genre d'allégation, en me disant « ça ne sert à rien de connaître les théories d'Einstein [mobilisation d'un capital scolaire], si tu ne sais pas en quoi elle te concerne dans la place de ta vie de tous les jours ». Et de partir dans des interprétations sur ce qu'il suppose de ma vie personnelle : je devrai plutôt me demander ce qui me pousse, moi, à être ici, comment se fait-il qu'un blanc comme moi soit ici, au milieu d'hommes de couleurs. Il y a indéniablement quelque chose de pas stable dans ma famille, « sans le savoir je peux te le dire », quelque chose qui me pousse à bouger tout le temps. Malgré ses apparences parfois antipathiques, il m'avoue être heureux que je vienne suivre ses « enseignements ». C'est l'heure de l'office qui débute déjà sans lui.

Si on relate ici cette discussion, c'est parce qu'elle reflète bien l'orientation théologique du pasteur, et de ce type d'Eglise, car c'est là le renversement opéré par le courant pentecôtiste au travers des doctrines de la prospérité, et qui colle bien au « paradigme praxéologique » évoqué plus haut (Singleton 2003) : rien ne sert de gloser sur le mystère divin, mais demande toi, personnellement, qu'est ce que peut t'apporter Dieu, *concrètement*, pour l'amélioration de ton quotidien. Ma méprise sur les conceptions sous-jacentes de la religiosité, apparaît révélatrice de ce renversement, mentionné par E. Kramer en ces termes concernant l'éthique protestante: « inner-worldly asceticism has been replaced with a concern for the pragmatics of

⁸⁵ C'est dans ce type d'improvisation que ressortent le mieux peut-être les prénotions et les lieux communs de l'ethnologue. Préjugé que de refuser instinctivement par pudeur la revendication d'une volonté explicite de s'enrichir, lieu commun que celui du développement personnel à travers l'acquisition de connaissances ésotériques, et que l'accumulation de ces savoirs conduit à l'enrichissement personnel. *Mea culpa*.

material gain and the immediacy of desire »⁸⁶. Dieu devient une ressource parmi d'autres pour l'accès à l'accumulation.

Restituons rapidement enfin, les éléments de la cérémonie qui apparaissent pertinents pour la compréhension générale des imaginaires et des pratiques de l'enrichissement. Cela commence par un ensemble de prières de conspuation, récitées individuellement, à voix haute et accompagnées de gestes violents et théâtraux. Il s'agit de chasser les mauvais esprits par des mots très violents en s'adressant à Dieu: « égorge les mauvais ! », « tue ! », « détruit ces démons ». Un orateur guide la foule au micro, qui demande qu'on s'en prenne successivement au Diable, aux démons, puis à ceux qui se dissimulent parmi nous dans la foule pour venir nous voler. Puis tous entonnent des cantiques accompagnés à la batterie et au synthétiseur, dans une ambiance très « festive », où tout le monde bouge son corps, danse, frappe des mains. Vient ensuite le moment des témoignages : deux personnes de l'assistance viennent à tour de rôle sur scène pour « témoigner des bienfaits de Jésus-Christ » depuis qu'il fréquente cette Eglise. Une femme vient raconter dans les détails comment sa famille au village est impressionnée par l'efficacité de l'Eglise « Va et Rencontre » qui attire désormais tous ses proches. Un jeune homme lui succède pour faire le récit de sa guérison par le pasteur d'une douleur au dos, et d'en remercier Dieu. Il s'agit d'un moment suivi avec attention par l'assemblée qui accueille avec force démonstrations de joie et applaudissements chaque preuve supplémentaire de la puissance et de l'efficacité de Dieu. On peut dire ici que ce moment participe de l'administration quotidienne de la preuve de l'efficacité de la prière, et que Dieu récompense ceux qui le suivent dans sa voie.

Un nouveau pasteur entre en scène, au style vestimentaire étudié (micro orange, complet noir, cravate rose fluo, mocassin clinqant, qui détonnent comme autant de signes ostentatoires évidents de la réussite sociale⁸⁷). Il entame un discours-sermon sur le ton éraillé et enjôleur d'un *speaker* de stade, ponctuant ses phrases d' « Alléluia ! », d' « Hosanna ! » et de « Gloire à Jésus-Christ ! », le tout entrecoupé du cantique « Tu es le roi des rois ». Il prie d'abord pour la prospérité du Cameroun et pour la protection divine de son président P. Biya, avant de passer à une bénédiction de tous les nouveaux venus au sein de l'Eglise (on doit se lever, nous

⁸⁶ KRAMER E. 1999, *Possessing Faith : Commodification, Religious Subjectivity, and Community in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*, Chicago, University of Chicago Press, p. 35, cité in Comaroff & Comaroff 2000 : 315.

⁸⁷ Et on pourrait peut-être élargir la réflexion de D. Malaquais sur la *feymanian* et ses répercussions dans les autres champs de l'activité sociale en posant aussi l'hypothèse d'une *feymanisation* des dignitaires religieux, au moins des les apparences et les styles vestimentaires.

sommes une trentaine ce soir-là, preuve supplémentaire de l' « efficacité » de l'Eglise⁸⁸). Puis de partir dans un sermon très lyrique, prononcé en utilisant le tutoiement qui s'adresse directement à l'individu : « Septembre est le mois où le Diable ravitaille les cuves de sang par le sang humain » et c'est ce qui explique selon lui les 50 morts ces dix derniers jours sur l'axe routier Yaoundé-Douala. « Le père fondateur va prêcher tout à l'heure sur les ossements desséchés de ta vie pour que tu récupères ce que tu as perdu ». « Dieu vous connaît, il localise ton problème, il sait ce qui ne va pas ». Et de faire participer l'assemblée sur le mode « dis à ton voisin » : « le Diable ne m'aura pas » et tout le monde se le répète en face-à-face.

On diffuse ensuite un enseignement enregistré du père fondateur de l'Eglise, un béninois, sur une cassette passé au microphone. Puis, vient le temps de la bénédiction : une trentaine de personnes (ceux qui avaient payé dans l'après midi pour une onction par l'huile sacré : 5000 FCFA), viennent s'aligner sur le devant de la scène, dos tourné à la foule, pendant que l'on chante un cantique de délivrance « l'Ennemi est K.O., K.O. ... ». Entre en scène le pasteur Henry, qui fait répéter à l'assemblée, en hurlant, ce qu'il appelle le vrai moment de la prière : « Au nom de Jésus, je veux monter mon affaire, et Dieu m'a béni ! Au nom de Jésus-Christ et de l'Evangile ! ». Il ajoute que dans les enveloppes sur lesquelles on va prier, il faut mentionner « la réussite dans les affaires ». « Tu sais où se trouve le champ de bataille ? C'est sur cette Terre ! C'est là qu'on t'a dépouillé ! ». « La nature doit changer, car je dois rentrer dans le champ de ma carrière. Je dois reprendre ce qu'on m'a volé. Gloire à Jésus-Christ. Ils vont payer ! ». Il relate ensuite une anecdote personnelle sur le ton badin et familier de la plaisanterie, prenant le public à témoin : le matin il a eu une discussion avec sa mère, où elle lui demandait, puisqu'il était pasteur d'intercéder en sa faveur. Il lui a répondu que si elle voulait qu'on « travaille » pour elle, il fallait « qu'elle paie le sacrifice prophétique comme les autres ». Et d'ajouter : « le sentiment est terminé, celui qui t'as touché, même si c'est ta propre mère, si elle ne se repent pas, elle doit « passer ». Au nom de Jésus-Christ ! ». « Si tes demandes au Seigneur tardent à s'accomplir c'est qu'il n'a pas encore trouvé l'occasion favorable ». Et là débute la première quête avec des personnes qui passent dans les rangs pour ramasser les oboles : « il ne faut pas faire des sacrifices d'oiseaux. Dieu lit dans les cœurs, on ne le trompe pas. La foi ne peut pas tout ; si elle n'a pas les œuvres, elle ne peut rien pour vous ». Les gens alignés devant la scène s'agenouillent et le pasteur vient apposer les mains à chacun, et leur verser l'huile sacrée sur la tête, en prononçant des phrases du type : « que toute

⁸⁸

Mais peut-on vraiment donner à voir aux yeux de tous, ceux qui ne reviennent pas la fois suivante ?

personne qui a posé la main sur ces personnes, qu'elle périsse au nom du sang de Jésus-Christ de Nazareth !», « au nom de Jésus-Christ de Nazareth, que tout change dans ta vie, que tout change dans ta vie... ! », « désormais le Seigneur reconsidère ta situation, car il va récupérer ce qu'on a volé dans ta vie !, « par Dieu, récupère tout ce qui t'a été volé... » ou encore, « je vois les cotons de l'Éternel essuyer tes larmes, car il te fait récupérer ce que tu as perdu depuis ta jeunesse... », etc.

Même si mon ethnographie de cette Eglise souffre de limites⁸⁹, on observe d'emblée par ces discours comment les nouvelles églises et les nouveaux mouvements religieux se font les vecteurs de la diffusion de nouveaux imaginaires de la richesse. Nous y reviendrons, mais on peut signaler ici comment à travers ce qu'on vient de relater, se dessine un renversement dans les conceptions classiques du religieux et de l'économique. Il y a un éclatement de la séparation entre ces deux champs ici, et Dieu est mobilisé comme ressource au sein des procès d'enrichissement. Dieu n'est pas un Dieu de pauvre, qui suit sa loi réussit, s'enrichit ; Dieu t'apporte ce que tu souhaites car le champ de bataille est « sur cette Terre » si tu lui es fidèle et paie pour cela. Au-delà de la diffusion d'un imaginaire enfin, on constate comment la pratique quotidienne dans cette Eglise est tournée autour de l'accumulation de la richesse, par l'Eglise elle-même et par les pasteurs. Ceux-ci se trouvent, au sein du champ religieux, en proie à des stratégies purement économiques, et où les rhétoriques de *l'efficacité* et de la *rentabilité* qu'ils mobilisent n'ont rien à envier aux rhétoriques managériales du *credo* libéral. La prise en compte du domaine symbolique dans l'analyse des phénomènes économiques n'est pas nouvelle, comme T. Dzaka et M. Milandou le montrent, qui nous disent des choses proches de ce qu'on a pu observer : « dans la résurgence de la sorcellerie au sein des milieux entrepreneuriaux, le syncrétisme est d'un secours essentiel. En effet, un cadet candidat à la profession d'entrepreneur ou exerçant déjà dans ce type d'activité, n'entre souvent en dissidence vis-à-vis du pouvoir magico-religieux détenu par les aînés et du contrôle social qui en découle, que parce qu'il a reçu l'assurance, ou du moins perçoit la possibilité d'échapper aux effets nuisibles de la sorcellerie en s'appuyant sur les religions du livre. Ainsi, le respect

⁸⁹ Je ne considérais pas cet aspect comme central dans mon ethnographie, si bien que je ne suis allé au centre « Va et Rencontre » que trois fois, et me suis arrêté à des observations de cérémonies et de discours. Il aurait été pertinent d'aller plus en avant en entrant en contact avec des fidèles (notamment une piste avec l'homme qui avait consulté le pasteur en même temps que moi) et suivre leurs conceptions de l'enrichissement afin de circonstancier et nuancer, par une étude de réception, l'impact des imaginaires diffusés par une telle Eglise. Si je n'ai pas voulu, ou pas pu, aller plus loin, c'est aussi pour des raisons d'engagement de l'ethnologue : au bout de la troisième fois que je venais, les gens me reconnaissaient (un blanc ne passe jamais inaperçu) et je devais commencer à jouer un rôle pour lequel je n'étais pas prêt, ayant des engagements ethnographiques par ailleurs. Dans tout les cas, ceci constitue ici les limites de mon étude.

des préceptes bibliques notamment est-il devenu une parade efficace contre les effets inhibiteurs et destructeurs de la sorcellerie ; ceci conduira le cadet qui s'engage dans le monde des affaires à tenter de gérer de manière dynamique, et dans le registre des croyances religieuses, les risques inhérents à la sorcellerie. » (1994 :110).

PARTIE III : SPECIFIER LA PLACE ET LE ROLE DE L'OCCULTE DANS LES PROCES D'ENRICHISSEMENT

C'est donc sur la base des cas ethnographiques détaillés que nous venons de présenter, auxquels on ajoutera quelques données de terrain supplémentaires, que l'on cherchera maintenant à évaluer le rôle et la place de la sphère de l'occulte et des pouvoirs invisibles au sein d'une analyse des phénomènes liés à l'enrichissement et à l'accumulation de la richesse. On s'attèlera à faire ressortir comment les individus usent du recours à l'occulte (formes, représentations), la place qu'ils lui laissent (espaces, supports) ainsi que divers mécanismes de propagation et de reconduction de l'occulte à travers les pratiques et les représentations. Stratégies individuelles, représentations collectives, pratiques spécifiques, biens et services commercialisés : les rapports entre occulte et richesse sont multiples et différenciés et on s'attèlera à en explorer les ressorts. Et c'est sur la base d'un constat empirique qu'on pourra se laisser aller à tenter des hypothèses explicatives, ou plus modestement, à comparer nos données à la lumière de certains travaux préexistants. Une des choses qui nous préoccupera enfin, sera de chercher à tirer les conséquences des potentialités en termes d'analyse d'un concept comme celui d'*économie occulte* proposé par J. & J. Comaroff (cf supra § 1.2.3.1.)

III.1. Représentations et mise en accusation de la richesse dans l'occulte

III.1.1. Ambigüités sémantiques et prégnance sorcellaire

III.1.1.1. L'ambigüité des notions ordinaires

Une des premières questions qui se posent avant même celles de savoir quelles sont les représentations de l'enrichissement occulte, c'est de chercher à comprendre pourquoi les activités économiques qui touchent à l'enrichissement et l'accumulation de la richesse offrent-elles autant de prise à une accusation dans l'occulte. Nous pensons pouvoir apporter quelques modestes éléments de réponse à travers une analyse sémantique, en se penchant sur les correspondances et les proximités entre le vocabulaire sorcier et la réception ou l'usage par les individus de certaines notions économiques. Loin de nous l'idée de revenir ici à la question galvaudée en anthropologie religieuse, de l'origine de telles représentations, mais plutôt chercher à comprendre, en décortiquant le sens qu'elles manipulent, ce qui les rend aussi pertinentes pour parler de certains phénomènes comme ceux de l'enrichissement. Une compréhension plus fine de la place et du rôle de l'occulte ou de l'usage des représentations sorcières nous mène à être attentif autant aux proximités symboliques, qu'à la polyphonie de certains mots ou encore aux contextes d'énonciation.

On observe d'abord en effet, des proximités entre les représentations de l'ordre économique et

les symboliques de l'occulte. Il s'agit d'un thème déjà mentionné par R. Devauges (1977b) qui se demande pour le cas du Congo comment peuvent coexister le système du *bunganga* avec le *credo* en l'efficacité technique et industrielle ; pour lui, il ne s'agit pas d'illogisme, d'incohérence idéologique ou même d'imperméabilité de la preuve (Lévy-Bruhl), mais il se penche sur les procédures de vérification et d'administration de la preuve. Selon lui, il y a à la fois diversité des conditions d'intelligibilité du monde et une disparité des conceptions de la vérification. De même, quelles sont les similitudes entre les conceptions de l'efficacité économique et celle de l'efficacité magique ? La puissance magique ou l'action sorcière se prouve *a posteriori* et sous des formes multiples : les faits sont rapportés aux observations sans vérifications (rumeurs) et l'on est dans une situation où les acteurs empruntent une attitude pragmatique qui fait qu'ils attendent de l'action magique un résultat empiriquement vérifiable. Dans un contexte d'incertitude économique accrue et de concurrence généralisée, l'acteur économique est engagé dans les mêmes processus que le magicien, l'efficacité de ses actes et de ses décisions, aussi rationnelles et réfléchies soient-elles ne se prouvent qu'*a posteriori*, en vérifiant par l'expérience de la réussite de son entreprise ou de son investissement. De même pour le fonctionnement plus ou moins erratique de la conjoncture économique, dont les variations brusques, soudaines ou imprévisibles laissent prise à l'introduction d'une volonté invisible (maléfique ou bénéfique) qui réglerait les flux ; puisque du reste, rien n'est dû au hasard dans la logique de la pensée sorcière. Ainsi, Jojo me fit-il la démonstration un jour que le Cameroun s'était enfoncé dans la crise économique depuis la visite du pape chez « Popaul » en 1994 pour exorciser le Palais de l'Unité du fantôme de feu la première Dame ; avec la crise, « il est venu chercher sa paie ! ».

D'autres notions économiques doivent être remises en contexte. D'abord celle de *transparence* qui est au cœur de la définition d'une *économie occulte* et qui renvoie aussi à d'autres notions comme celle de la *visibilité* ou de l'*invisibilité*. La notion de *transparence* apparaît comme le pendant positif de celle d'*opacité* ou d'*occulte*, est constituée de ce fait une notion qui a sa place autant dans les discours d'analyse économique que dans les idiomes de la sorcellerie. De manière générale, il ressort de ces discours qui s'entremêlent une volonté de transparence, notamment dans les récriminations des usagers du secteur public contre les pratiques de l'administration (Blundo & Olivier de Sardan 2001), mais aussi à l'encontre des transactions financières et l'enrichissement des « grands ». Une ONG comme Transparency International porte, à même sa dénomination, cette volonté de transparence, et quand elle

donne la palme d'or du pays le plus corrompu au Cameroun, des liens s'établissent. La volonté exprimée de transparence s'achoppe sur la réalité : l'activité économique au Cameroun n'a rien de transparent. On ne peut rien savoir, l'information ne circule pas en clair, et comme le mentionne P. Geschiere (2000), le rêve de la modernité comme celui d'un rapport de plus en plus transparent au monde, est un échec ; dans ces cas, les idiomes de l'ambivalence et de la non-transparence sont ceux qui sont privilégiés pour expliquer de tels phénomènes économiques. Les accusations dans l'occulte ou l'opacité semblent donc en partie répondre à une volonté ou un besoin d'une transparence qui ne peut se manifester. Le vocabulaire de la transparence ou de l'opacité appartient à la fois aux économistes, ou réformateurs⁹⁰, aux dirigeants politiques qu'aux prédications des pasteurs en lutte contre les « forces des ténèbres », au guérisseurs qui « voient clair » ou aux accusations de sorcellerie qui affectent tant l'espace nocturne et l'obscurité⁹¹. Et dans un univers de réification des discours envahissants de la surinterprétation sorcière tel qu'on l'observe aujourd'hui (Fancello 2008), là où ne règne pas la lumière ou la transparence, se cachent ou se nichent les démons, les sorciers et les forces obscures.

On retrouve la même logique avec les notions de *visibilité* et *d'invisibilité*. D'un côté, les économistes parlent d'économie visible pour opposer ce domaine de l'activité économique qui s'oppose à l'économie invisible ou l'économie informelle, tandis que de l'autre côté, un réservoir quasiment commun de représentations latentes sous-jacentes, des *méta-idéologies* pourrait-on dire à la suite de J.-P. Olivier de Sardan (1995), consacre cette distinction entre les mondes visibles et invisibles (De Rosny 1981). Là encore, des correspondances symboliques naissent autour de cette question de la visibilité de l'économie, car comme dans le monde sorcier, ce qui importe, c'est qui voit. Ici, l'économie est invisible pour le pouvoir étatique, c'est-à-dire qu'elle échappe à la connaissance ou à la régulation de la puissance publique ; mais d'une manière générale, on pourrait se demander dans tout les cas d'accusations de l'enrichissement, qui a accès à la visibilité du parcours économique de l'enrichi et pourquoi pour beaucoup, ce n'est que l'invisibilité qui prévaut, c'est-à-dire un monde où l'on ne peut rien prévoir, où l'on ne sait pas « voir », et où l'attaque (échec économique) peut venir de partout. P. Geschiere a consacré un article (2001b) à démontrer la pertinence de la

⁹⁰ L'idée de *transparence* réglait en partie la conditionnalité de l'aide lors de la mise sous contrôle de l'économie camerounaise par le Plan d'Ajustement Structurel des institutions financières internationales en 1997

⁹¹ Sur les rapports entre obscurité, équipement visuel humain et sorcellerie, voir l'article d'anthropologie cognitive de J. Bonhomme (2005)

comparaison symbolique entre les *witch-doctors* avec les *spin-doctors* américains, peut-être serait-il intéressant dans le cas ici de réaliser le même type d'étude entre la perception populaire et les ressorts de l'efficacité des *witch-doctors* et le cas des économistes « experts » ; une comparaison qui mettrait en avant le rôle d'une initiation à des savoirs ésotériques (ou peu accessible pour l'homme du commun), à la capacité ou l'autorité fondée sur un savoir de « voir » dans un environnement opaque, ou invisible au non-initié.

Ainsi, les répertoires symboliques d'interprétation appartiennent à la temporalité historique de la moyenne durée, et les individus s'en saisissent pour interpréter les changements dans lesquels ils sont pris. La présence d'imaginaire du corps, de la personne, des forces vitales, de structures de causalité du malheur, et de certaines formes d'intelligibilité du monde au sein de la société camerounaise vient fournir autant de référents symboliques disponibles pour la réinterprétation des changements en cours. Parmi eux, le développement d'une activité économique fondée de plus en plus sur la capitalisation monétaire et l'individualisation de la réussite par la mise en concurrence accrue des acteurs économiques. On comprend mieux à présent comment les formes contemporaines de l'économie de marché qui se développent au Cameroun offrent des prises pour être interprétées en termes d'occulte. Et de surcroît, cet aperçu des mises en relations symboliques nous aide à comprendre ce phénomène que nous avons déjà mentionné ailleurs (cf supra § II.1.3.3.), à savoir celui de *l'interpénétration réciproque des champs* dans les discours émiques. Ici, les imaginaires de la transparence ou de la visibilité-invisibilité renvoient aussi bien au champ religieux qu'au champ économique de l'enrichissement, certes, mais aussi au champ politique de la lutte contre la corruption. Ce sont ces imaginaires symboliques qui permettent de réaliser dans les discours émiques le passage et la continuité entre des champs que le chercheur tend à analyser séparément, comme nous l'avons observé pour le cas des jeunes du Bunker.

Et c'est en prenant la mesure de cette *interpénétration réciproque des champs*, que l'on peut éclairer le concept *d'économie occulte*. Car si pour l'Etat, l'invisibilité de l'activité économique constitue une illégalité *de jure*⁹², on peut dire que la thématique de la visibilité-invisibilité nous fait passer de la problématique de la légalité, à celle de la légitimité, au sens où cette dernière est fondée aux yeux de tous par la visibilité qu'une action économique dégage. On retombe ici sur ce qui fonde le *versant éthique* d'une *économie occulte*, à savoir

⁹² Encore peut-on s'interroger sur le respect de cette « légalité » et sur les écarts béants entre normes officielles et normes effectives.

celui des réactions morales engendrées par l'incompréhension ou l'invisibilité des procédures (réelles ou imaginées) qui ont pu mener à une telle accumulation de richesse.

Enfin, nous ne pouvons laisser de côté le symbolisme d'une organisation micro-économique centrale dans une approche de l'économie camerounaise « par le bas », à savoir celle de la tontine. En effet, cette forme d'organisation du drainage de l'épargne à travers un maillage social complexe où se mettent en jeu une multiplicité de procédures, bien étudiée par ailleurs (Kamgaing Tadjue 1982 & Warnier 1993), offre des similitudes parfois explicites avec les formes d'organisation occultes des sorciers. Le *famla'* des Bamiléké (cf § 1.2.3.2.a.) cette forme de sorcellerie de la richesse considérée comme une des plus puissantes, eu égard à la réussite économique des Bamiléké, est aussi appelée comme j'ai pu le constater « tontine de la mort ». Et en effet, les deux modes d'organisation sont semblables, et Charles, un jeune homme Bamiléké, versé dans ce type de connaissances⁹³, m'expliqua que le *famla'* fonctionne sur le modèle d'une tontine, sauf que le versement mensuel de la cotisation ne se fait pas par une somme d'argent, mais par un membre de sa famille ou la livraison d'un proche, que chaque membre de la réunion donne tour à tour. Le but est par ailleurs identique, l'accès à la richesse. La tontine est de ce fait frappée du sceau de *l'ambivalence*, et l'image de gens qui se réunissent en privé, pour « faire de l'argent » alimente les correspondances symboliques avec les réunions nocturnes. J.-F. Bayart dans son étude sur la mise à jour de la « gouvernementalité du ventre » parle quant à lui de « tontine situationniste »⁹⁴ ; cette expression reprend celle de l'ancien président Congolais M. Nguabi selon qui les « situationnistes » sont ceux qui recherchent une « situation ». Par là, J.-F. Bayart désigne cette pratique courante de la manducation au sein de l'Etat qui institutionnalise la répartition régionale des dépouilles de l'Etat. Parler de manducation et de tontine place d'emblée les univers de référence d'où sont issus ces termes sous un même sceau.

III.1.1.2. Ambiguïtés sémantiques

Il faut aussi se pencher sur la manière toute particulière dont on use au sein de la société camerounaise pour distiller le sens. La proposition de P. Geschiere de mettre en avant des concepts tels que ceux de *plurivocité* et *d'ambivalence* (cf supra § 1.2.2.2.) semble pour

⁹³ Charles avait été initié à Bangangté comme « voyant », et s'intéressait de très près selon ses dires « aux savoirs traditionnels et à la science africaine ».

⁹⁴ Il reprend par là une expression tirée de D. Desjeux 1980, « Le Congo est-il situationniste ? 20 ans d'histoire politique de la classe dirigeante congolaise », in *Revue Française d'Etude Politique Africaine*, n° 178-179, pp. 16-40, cité in Bayart 1989a : 209.

nous pertinente ici. Il faut réussir ici à observer comment les correspondances symboliques de l'occulte avec l'activité économique sont reconduites à travers des usages précis de la langue. On reviendra plus loin sur les usages sociaux de la langue, tandis qu'on se penchera ici sur la sémantique et l'usage du vocabulaire dans la langue. Certains mots ordinaires, polysémiques contribuent eux-aussi à entretenir l'ambivalence sémantique dans les conversations courantes et à reconduire la pertinence des accusations occultes de l'enrichissement ou des riches.

Ainsi en est-il par exemple du mot « gâté », que nous avons mentionné à plusieurs reprises à propos des jeunes du Bunker, mais sans l'explicitier. Comme le *knock* ou le *rythmage*, le mot « gâté » est extrêmement polysémique, à la fois nom et adjectif, il peut signifier tout et son contraire, et s'emploie de façon extrêmement récurrente dans la moindre conversation ordinaire. Un « gâté » peut être autant un nul, un perdant, un con, un pauvre, une personne peu intelligente, un sorcier, un malfaisant, un bandit, un voleur, un original, un marginal ou un traître, qu'un fort, un gagnant, quelqu'un de génial ou de très intelligent, un riche, un bienfaiteur, quelqu'un que l'on apprécie beaucoup, qui est subtil ou qui possède des capacités impressionnantes voir des pouvoirs magiques. Bref, le sens se détermine en fonction du contexte d'énonciation. Mais qu'entendre quand on traverse le quartier flambant des « nouveaux riches » d'Audia, alias « Koweït City » et que Bijou et Opango s'exclament : « ça, c'est le quartier des gâtés ! ». Certes, on comprend qu'il s'agit des riches, mais il s'agit d'un peu plus que des riches ici. Pour eux, c'est aussi « le quartier des voleurs » de « ceux qui tchop (bouffent) l'Etat ». Dans ce contexte, l'usage du mot « gâté », agrémenté de l'intonation adéquate, porte en lui même l'ambivalence et la plurivocité. Ce terme renvoie à un imaginaire plus vaste que celui de la richesse et tend à associer ici, la richesse avec d'autres domaines (banditisme, sorcellerie, forces et capacités individuelle, etc.). Les non-dits d'un tel mot n'accusent pas, mais sont lourds d'ambiguïtés.

On retrouve la même chose avec les mots qui renvoient à l'imaginaire de la manducation⁹⁵, et notamment de l'usage en argot du mot « *tchop* » qui veut dire couramment manger, bouffer, ou la nourriture, la bouffe. Là encore ce terme est polysémique et ambivalent. Il peut s'employer au sens figuré pour dire plusieurs choses : « la grippe me *tchop*, c'est comme si elle voulait ma mort » (Bijou), « toutes ces histoires, ça me tchop ! » (Jojo qui déprime) ou encore à propos du pape : « je n'vais pas me coucher à terre pour un type qui *tchop* mes *do* »

⁹⁵ On aurait pu aussi placer cet imaginaire de la manducation dans le paragraphe précédent pour analyser les correspondances symbolique qu'il entretient aujourd'hui avec les imaginaires de l'activité économique et de l'enrichissement.

(Jojo). Par l'usage d'un même mot, lourd de conséquences puisqu'il renvoie à l'imaginaire de la manducation sorcière qui n'est anodin pour personne, on désigne et place sur le même plan un ensemble de phénomènes : la maladie, les problèmes personnels de sociabilité ou la pauvreté et le rapport aux puissants. De même, pour l'expression « tremper » ou « tremper la main » qui elle aussi institue concrètement dans le vocabulaire cette *interpénétration réciproque des champs*. Elle renvoie ici autant au champ lexical des sectes mystiques, de la corruption, du commerce que de l'économie criminelle de la délinquance. Dans tous les cas, l'usage récurrent de ses signifiants polysémiques et plurivoques constitue une des procédures de reconduction de la pertinence des analogies entre enrichissement et forces occultes.

III.1.1.3. Nuancer la prégnance sorcellaire

Ceci nous amène enfin, à reprendre la question que l'on avait posée en exposant ce problème de la prégnance sorcellaire (cf supra § 1.2.1.2.) : y a-t-il un renouveau réel et empirique de la sorcellerie dans les sociétés africaines ou s'agit-il d'une simple transformation de sa visibilité ? Cette question nous mène aussi à la suite de C. Henry et E.K. Tall (2008) à analyser pour toutes les situations où l'on entend parler publiquement de sorcellerie le rôle de ces acteurs qui en parlent dans la constitution de la sorcellerie comme catégorie incontournable de la vie publique. Et de ce point de vue, nos observations de terrain amènent à nuancer la prégnance sorcellaire. D'abord méthodologiquement, en se penchant différemment sur le problème et en prenant au sérieux la thématique de l'occulte comme *ressource*. Il ne s'agit plus de décrire uniquement les surinterprétations sorcières du monde ou les formes « des structures de causalité du malheur » (pour reprendre le vocabulaire de J. Tonda), mais d'analyser les raisons qui amènent les individus à la convocation des pouvoirs sorciers, et les ressources générées par la maîtrise ou la captation de ces ressources.

Mais plus généralement, cela nous mène vers un intérêt pour le contexte d'énonciation micro-social du recours aux forces occultes. En se penchant sur un tel contexte, on va réussir à nuancer un certain nombre d'usages, et d'emplois du vocabulaire sorcier pour dédramatiser en partie sa prégnance. Il faut donc tenir compte dans les énoncés sorciers des degrés de sens dont ils sont investis, que ce soit les usages métaphoriques, au sens figuré, ou selon des tons et des registre infiniment variés (colère, raillerie, déception, amusement, plaisanterie, accusations, etc.). Ainsi, l'idiome de la sorcellerie sert par exemple à qualifier un phénomène extraordinaire ou impressionnant ; j'assistais à un match des Lions Indomptables (l'équipe

nationale camerounaise de football), et durant la mi-temps un jongleur vint au milieu de la pelouse réaliser une prestation d'une grande habilité, et beaucoup de mes voisins à mes cotés de la qualifier de « sorcier », de s'exclamer : « ça c'est quel sorcier ! ». Faut-il ici prendre au sérieux cette accusation ou y voir plutôt un usage métaphorique ? De même des nouvelles technologies : dans un cyber deux jeunes hommes s'énermaient contre des fenêtres *pop-up* intempestives qu'ils n'arrivaient pas à faire disparaître, les qualifiant de « sorcelleries ». La encore, l'usage métaphorique semble très pratique pour qualifier ces choses où l'on ne comprend pas qui agit, mais dont on subit les désagréments. Dans une maison du sous-quartier de Melen, un enfant repeint la fenêtre et quand il a fini s'amuse à dessiner sur le mur ; sa mère arrive et le gronde : « enlèves-moi les sorcelleries là ! ». A la call-box de Valentin, un homme inconnu passe devant le trottoir et fixe tout le monde dans les yeux ; un de ceux assis sur le banc s'exclame : « pourquoi tu me regardes comme ça, sorcier ! ». Toujours à la call-box, quelqu'un essaye d'appeler, ça ne répond pas, et il ajoute : « ça sonne, ça sonne mais il ne veut pas répondre...ça c'est quel sorcier ! ». On est là devant autant d'usages détournés, d'emprunts de signifiants au vocabulaire sorcier pour signifier d'autres choses, pour parler d'autres domaines, que ce soit ceux de l'insulte, de la dérision, de la stupeur ou de l'incompréhension. La prise en compte des affinités symboliques entre l'expression d'affects forts et la sorcellerie doit nous mener à nuancer la prégnance sorcière aujourd'hui, ou du moins, nous mener à cet effort de restitution des contextes de son énonciation.

Autant de situations où l'on parle relativement librement de la sorcellerie, mais il s'agit peut-être ici d'une sorcellerie qui n'a pas le même degré d'intensité en terme d'affects et de ressentiment subjectif, qu'une crise sorcellaire dont la mort ou la survie constitue l'enjeu. De même pour la médiatisation croissante de la sorcellerie, où dans cette émission « Triangle » que j'écoutais avec les jeunes du Bunker sur Africa n°1 (radio africaine émettant depuis Libreville), on discutait de thèmes aussi abstraits que « la régulation du grand équilibre universel ». En ce sens, nous rejoignons les conclusions de C. Henry et E.K. Tall qui observent que s'il est aujourd'hui beaucoup plus facile qu'avant de faire « bavarder » autour de la sorcellerie, il est toujours aussi difficile de suivre tous les méandres d'une véritable affaire de sorcellerie, « car c'est une chose de rire d'un homme politique qui grâce à sa « sorcellerie » a rempli les urnes en sa faveur, et cela en est une autre de se retrouver veuf et accusé d'avoir « bouffé » son épouse » (2008 : 21).

III.1.2. La richesse, coupable dans l'occulte

On peut donc en venir à présent aux représentations, multiples et nombreuses qu'on a pu recueillir et qui accusent d'une certaine manière un rapport entre l'enrichissement de certaines personnes ou même de groupes sociaux et les forces occultes. Il ne s'agira pas ici de la réaction morale devant l'emploi de moyens si peu légitimes pour s'enrichir (versant *éthique des économies occultes*), mais simplement d'un exposé des représentations de l'enrichissement. Pour cela, nous les avons classées selon le critère de leur cohérence interne, c'est-à-dire la stabilité, la forme et la prégnance du noyau commun de représentations.

III.1.2.1. Sorcelleries de la richesse

Les sorcelleries de la richesse constituent la forme la plus ancienne de représentations concernant l'enrichissement. Nous en avons déjà présenté le principe et elles constituent la part la mieux documentée des représentations occultes de l'enrichissement au sein de la littérature anthropologique (cf supra § 1.2.3.2.b.). Ce qui nous intéresse ici, c'est leur permanence et leur mutation au sein de l'espace urbain, pluri-ethnique et détaché des formes anciennes de sorcellerie. Puisqu'en effet, à Yaoundé vont se côtoyer sur un même espace des *logiques représentationnelles* issues de contextes différents, et chacun, quelle que soit son origine connaît l'*ékong* des Douala, le *famla'* des Bamiléké, le *kong* des Bété, le *sa'a* des « Nordistes » ou encore le *djambe* des Maka (Fisiy & Geschiere 1991). N'ayant pas fait une étude régionalisée de chacune de ces formes bien identifiées et dans une certaine mesure ethnicisées, nous ne pouvons analyser les ressorts en profondeur et les mutations qu'elles ont connu au sein de chaque ensemble social concerné.

Nous donnerons l'exemple du *famla'* sur lequel on a été amené à s'intéresser. Selon notre informateur Charles, le *famla'* constitue donc chez les Bamiléké, cette « tontine de la mort », c'est-à-dire une réunion de sorcier où chacun vend un membre de sa famille pour s'enrichir. Il existe une sorte de solidarité entre les commensaux de cette réunion qui peuvent se reconnaître à divers signes (habits, marques, rumeurs, etc.). Tout se passe selon un art précis de la parole qui consiste à ne jamais nommer les choses clairement, et à manier et comprendre la parabole avec dextérité :

« on te dit : « apporte une poule à la prochaine réunion », une poule c'est deux pattes, c'est un homme...il te contraint, il t'oblige à faire ce que tu ne veux pas. S'il emmène une vraie poule, on va se moquer de lui : « tu ne comprends rien, maintenant donne un nom, un témoin »...un témoin, c'est quelque chose de la personne sur laquelle on va pouvoir agir, un nom, une chevelure, une

rognure d'ongle... ».

Et si la personne ne meurt pas après la réunion dans sorcier, c'est-à-dire après le *famla'*, on demande au membre concerné de donner quelqu'un d'autre, sinon c'est sa propre personne qui risque d'être attaqué. Le *famla'* est un monde dangereux, et « comme il ne veut pas mourir, il est prêt à livrer au moins mille personnes, car le pratiquant, le membre du *famla'* a peur de la mort ». Le *famla'* ne rend pas malade, mais tue très rapidement, et « c'est une sorcellerie très violente quand on n'a pas de protection et plus lente quand on a des forces ». Mais selon Charles, il y a aujourd'hui des transformations dans la pratique du *famla'* où de nouvelles formes apparaissent. Dans le « *famla'* classique », quelqu'un meurt pour enrichir le membre de la tontine des sorciers, alors que dans le « nouveau *famla'* », « le gars pris dans le *famla'* meurt ici et renaît ailleurs », c'est-à-dire qu'il meurt deux fois, une fois quand il est vendu et qu'il devient productif dans les plantations invisibles du sorcier qui l'a acheté, avant de mourir une seconde fois. Et comme en plus, « c'est devenu difficile de vendre un membre de la famille, « ils » s'attaquent à n'importe qui, et surtout à des gens qu'on a réussi à rassembler pour un objectif, comme voyager, dormir dans une boutique ou aller en boîte de nuit ». Charles fait ici référence à des accidents tragiques survenus les années précédentes au Cameroun qui avait fait chacun plusieurs dizaines de victimes et qui ont défrayé la chronique, et plus particulièrement l'accident du bus qui rejoignait Yaoundé à Bangangté en décembre 2007 et qui avait fait 32 victimes. Aujourd'hui, selon Charles, une suspicion pèse sur les transporteurs Bamiléké (qui ont aujourd'hui un certain monopole des compagnies de transport terrestre au Cameroun), « il y a eu trop d'accident ! ». « En général, ça se passe en décembre...c'est la période où l'on « bouffe la tontine »⁹⁶. Maintenant, les gens ont compris et vont se méfier, les gens voyagent moins en décembre, alors maintenant ça peut arriver aussi en janvier, « ils » ne respectent plus la période... ».

Il semble cependant intéressant, au-delà des particularismes régionaux d'observer comment l'espace urbain met en présence des ensembles de représentations, pour former une catégorie nouvelle, en même temps que pour se servir de ses représentations comme marqueur identitaire. Ici, d'abord on observe une relative anonymisation du *famla'* qui peut désormais frapper n'importe qui, il sort de la famille, devient une force plus abstraite, pour s'enrichir

⁹⁶ « Bouffer la tontine » signifie casser la caisse à la fin de l'année qui signe la fin d'un cycle, quand chacun des membres a pu bénéficier du pot. Ceci d'accompagne généralement de l'organisation d'une fête entre les membres de la tontine, et la période des fêtes à la fin du mois de décembre est en général celle que l'on choisit. Ici, Charles veut dire que les sorciers aussi « bouffent la tontine », mais pour le pire, et leur fête macabre doit se nourrir d'un grand nombre de victime.

avant tout et trouver des travailleurs de l'ombre. Mais aussi, le *famla'* est connu à Yaoundé, quelle que soit l'origine ethnique, comme la marque des Bamiléké. En ce sens, on peut dire que la mise en présence au sein d'un même espace, celui de Yaoundé, fait circuler les registres de représentations qui sont connus de tous, et comme j'ai pu le constater, un Bété connaît le *famla'* et un nordiste *l'ékong*. Mais personne ne s'y trompe, et les formes de sorcellerie sont l'une des composantes identitaire au même titre que d'autres, et l'on accusera du *famla'* le Bamiléké qu'on observe en train de s'enrichir, de *l'ékong* le Douala et du *djambe* le Maka. Ainsi, d'une manière générale, chaque région possède des représentations sur les techniques et les pratiques auxquelles certains s'adonnent pour chercher à s'enrichir par des moyens toujours réprouvés moralement ou jugés scandaleux : déterrements et ventes de cadavres, captures d'âmes, envoûtements et zombifications. Pour les jeunes urbains détachés en partie du cadre villageois et de ses formes culturelles, qui vivent depuis toujours dans un espace de rencontre entre les représentations et les pratiques issus d'une multiplicité d'espaces, ce qu'ils retiennent essentiellement, c'est l'horreur des nouvelles pratiques qui surgissent aujourd'hui beaucoup plus répréhensibles que les anciennes. Les sorcelleries de l'enrichissement sont vécues par les citoyens comme un phénomène récent, en pleine expansion, en mutation permanente et caractérisé par le mélange des origines ethniques des sorcelleries. Aussi Bijou me dit-il : « la sorcellerie ça existe, aujourd'hui c'est plus les sectes tout ça, mais le *kong*, le *famla'* sont des pratiques anciennes...c'est la sorcellerie pour s'enrichir qui est pire, car tu fais ça juste pour l'argent ! ».

III.1.2.2. Sectes et pouvoirs mystiques

Et lorsqu'on parle de richesse, la forme de sorcellerie qui revient le plus, notamment auprès des jeunes urbains, c'est justement la forme trans-ethnique par excellence de la sorcellerie, celle des « sectes mystiques ». Ce type de représentations obéit à un schéma relativement standard bien qu'il se décline en une multiplicité d'expressions et d'énonciations différentes ; on peut dégager un noyau central dans les représentations concernant les « sectes mystique ». Globalement le modèle de fonctionnement est le même que celui des filières ésotériques bien connues comme celles de la Franc-maçonnerie ou de la Rose-Croix, qui sont intégrées à côté d'autres au rang de « secte mystique ». Il s'agit de personnes qui se rassemblent en secret et qui, par un savoir ou une connaissance mystique, en réalisant certains rites précis et codifiés sur la base de cette connaissance, cherchent à acquérir des pouvoirs ou

surtout la réussite sociale et la richesse. C'est la forme la plus citée de la secte, comme composition d'un groupe qui se renforce mutuellement, agit dans l'ombre, et s'enrichit mystérieusement. « Mystiquement, c'est-à-dire qu'il y a des rites, on fait de petits rites qui agissent à distance...ça, c'est le secret du mysticisme » me dit Bijou. Ainsi, l'action mystique vient s'insérer partout, et les discours regorgent du recours à cette *logique d'action économique*. La encore ce terme polysémique et ambivalent, qui se tait sur les conditions concrètes de sa réalisation, vient nourrir la prolifération de *l'ambivalence* et le port généralisé du soupçon sur l'enrichissement. Mais les grandes sectes restent les plus décriées comme en témoigne Morgan :

« Il y a beaucoup de branches de Rose-Croix... il y a la Rose-Croix française, il y a la Rose-Croix latine... la Rose-Croix qui est celle qui est vulgairement appelée Lion's Club ou Rotary Club... c'est les français qui ont formé ce groupe... c'est une chambre du catholicisme. Ils passent le temps à changer la vie contre l'argent...Il peut s'offrir une villa avant samedi...on est tous assis là, en 2 minutes, paf, une villa... »

Les correspondances avec l'idiome de la sorcellerie à proprement parler sont importantes, et participe dans un cadre général de la même logique (même s'il existe des distinctions émiques et que certains tiennent à souligner leur hétérogénéité), et cela participe de l'extension contemporaine que l'on a évoquée de la sorcellerie vers une catégorie plus souple et englobante de l'occulte et des pouvoirs invisibles. Mais en effet, les sectes ont des correspondances avec la sorcellerie : elles pratiquent l'art du secret, il y a la nécessité d'une initiation de l'entrant, d'un parrainage par un pair et elles mobilisent les mêmes imaginaires du corps (distinction entre l'âme, l'esprit et le souffle) et des forces vitales. La secte dans une certaine mesure est une version modifiée de la réunion nocturne des sorciers qui se retrouvent pour manger la chair humaine et où chacun doit livrer des proches. La différence réside dans le fait que les membres de secte ne sont pas forcément sorciers (au sens de *witch* et non *sorcerer*) et qu'il n'y a pas nécessité de tuer.

On peut pour éclaircir les choses, chercher à dégager plusieurs types de sectes. Il y aurait d'abord les sectes sur le mode du *famla'* ou de la réunion des sorciers, ou chaque membre pour entrer doit livrer un membre de sa famille ou un proche. Les jeunes du Bunker m'ont raconté nombre de ces anecdotes, et c'est aussi celle qui est le sujet du film *Billionaires* que j'ai pu regarder avec eux. Il s'agit d'un film nigérian qui raconte l'histoire d'une jeune femme, Sed, qui cherche à se marier mais veut un bon mari ; elle demande à Dieu de l'aide, et celui-ci lui envoie trois prétendants. Elle choisit le plus simple, Don, car elle ne veut pas de

problème avec un arriviste ou un assoiffé de richesse : « soyons comme nous sommes ». Mais un cordonnier enrichi depuis peu vient proposer à Don de s'enrichir, et on les retrouve le lendemain dans une secte, où Don est présenté au Suprême que l'on appelle Denian Billion qui lui dit : « tu as un bébé, ce qui rend ton cas si facile à traiter. Demain, viens avec ton bébé ». Il refuse. « Quand tu sera un homme, quand tu sera prêt pour l'initiation, tu reviendra avec ton bébé ». Et de toute manière il s'est déjà lavé les mains à la source, il a « trempé la main », il est « pris dans le *wich* » (Morgan) et son bébé est déjà malade. Quand Don se résout à apporter son bébé, on l'emmène et l'écrase dans un mortier avec un pilon, et chacun vient ensuite manger cette pâte de bébé. Survient la femme de Don qui se répand en cris et lamentations, elle est alors exécutée par les membres de la secte. Et une nouvelle vie commence pour Don, que l'on retrouve dans la scène suivante au volant d'une grosse voiture, vêtu d'un costume et portant montres et bijoux, alors que son commerce de médicaments est devenu une puissante pharmacie. La suite et la fin du film joue sur le registre des remords, de l'apparition du fantôme de la femme décédée et la rupture subséquente des liens familiaux. Même s'il ne s'agit que d'un film (nous reviendrons sur les effets performatifs d'un tel film), il reflète très bien l'imaginaire des sectes de la richesse où l'on vend ses proches.

A coté de cela, il y a des sectes que l'on pourrait dire « à charte » ou rituelles: entrer dans cette secte consiste à s'engager à respecter au quotidien certaines conditions, ou certaines règles strictes, à pratiquer certains rites codifiés, qui peuvent être aussi variées et dérisoires que ne pas croiser les jambes sous la table, ni les doigts, ne plus manger de poisson ou de viande, etc. Le respect de toutes ces petites conditions va apporter « mystiquement » aux membres de la secte la richesse et la réussite, en même temps qu'il offre une prise à la surinterprétation des mille gestes du quotidien où « tous les événements font signe et tous les signes sens » (Augé 1982 : 19). Ou alors il peut s'agir d'un engagement à réaliser publiquement des actes innommables ou véritablement scandaleux, comme celui de se promener nu, de faire sept fois le tour du rond-point de La Poste (le plus fréquenté de Yaoundé) et de repartir, ou d'aller sodomiser en public une chèvre devant la foule du marché de Mokolo. La réalisation de ces actes, que la rumeur de Radio-Trottoir colporte, doit apporter mystiquement par le biais de la secte des richesses abondantes, et plus l'acte commis est scandaleux ou abject aux yeux de tous, et plus le pouvoir mystique qui en est retiré semble important.

L'exercice et l'usage des pouvoirs mystiques prennent aussi des formes plus individualisées

qui ne passent plus par la secte, c'est-à-dire par l'engagement de l'individu au sein d'un collectif de semblables (commensaux sorciers, membres, pairs) auxquels il doit solidarité, mais par la thématique du pacte. Le pacte est un engagement à titre personnel de l'individu auprès d'un sorcier, (ou du Diable dans certains discours intégrant les apports manichéens du christianisme), auquel il donne quelque chose de lui-même en l'échange de la richesse et des signes de la réussite. Il s'agit non plus de vendre d'autres personnes, mais le plus souvent d'échanger une partie de sa propre vie contre la richesse, ainsi que ces récits en témoignent :

(Opango) « Au Nord, il y a des grands charlatans... il est assis là, comme ça...il a la *thune* là... (geste de la main) il fait ses rituels magiques tu vois...tu dois dire sur les 40 ans...bon dans les 40 ans qui te reste à vivre, je veux 20 ans... toi, tu lui dis « et toi, tu me *give* combien pour mes 20 ans ? » Y te dit « bon quand tu va *die*, tu va me rembourser tout l'argent, tu dois me *back* les *do*...en attendant je te donne 20 millions». C'est un million par année...et toi tu sais que tu va *die* dans 20 ans, mais tu *knock* ça, parce que t'as 20 millions ! eh, 20 millions, c'est l'argent...t'es en haut, à l'aise avec ça, tu *brisse* (frime) comme tu veux...qui tu veux...t'as les *nga* (femmes), tu vis bien ! »

(Bijou) « Il y avait un gars au *quatt* qu'a fait ça...on le connaissait tous ici au *quatt*, le gars avait des problèmes...c'était souvent *chaud sur lui*, il n'avait pas les *do*...et un jour, on l'a vu débarquer dans un coupé sport tout neuf ! tout neuf ! Nous on *wandeaît* sur ça que « merde ! le gars-ci n'avait rien, et là il passe comme ça... », il était tout *bling bling* de partout...*gâté*...avec des montres et des habits *tunés*, mal...il donnait des *do* à tous le monde, il avait *flop* (beaucoup) de copains, des gars qui *goaient* le djoum-djoum...pour profiter... Pis quelques temps après il a disparu, on a appris qu'il était *die*, qu'il s'était tué dans un accident avec sa *bougna* (voiture) »

Mais aussi, les pouvoirs mystiques s'usent individuellement, et notamment à travers des pratiques individuelles qui consistent à « pomper » ou « capter » les forces vitales d'autres personnes, pour s'enrichir, à travers des pratiques fortement répréhensibles. C'est ici qu'il faut replacer les accusations qui pèsent sur l'homosexualité ou la pédophilie, la zoophilie, l'exhibitionnisme. L'homosexualité connaît une très forte réprobation morale, et l'on accuse les riches de s'engraisser en pompant « mystiquement » la force vitale de leur victime à travers la pratique de la sodomie. Jojo me dit une fois « au Vatican, c'est là-bas qu'on te baise par l'anus », et c'est à l'aune de cela qu'il faut comprendre ce que dit Morgan, quand il affirme « ce n'est pas aux homosexuels que j'en veux, mais à l'homosexualité en tant que fléau...un fléau qu'il faut combattre comme la sorcellerie...les *floppy* (littéralement « pd »), c'est que des victimes de ce fléau ». Et un journal local avait fait scandale l'année précédente en publiant une liste de tout les membres homosexuels du gouvernement, et la presse en général se complait à relater ces affaires dans les suites du Hilton et ce type d'accusations,

déballant forces détails, photos à l'appui parfois. De même que les exhibitionnistes dans la foule qui usent de charme pour capter des regards et vider mystiquement de leurs forces vitales ceux qui les regardent. Et de même pour ceux qu'on accuse d'entretenir des relations sexuelles avec des animaux, qui sont en fait leur totem et qui les nourrissent de leurs puissances.

Cependant, pour sortir du cadre des représentations et leur donner un ancrage dans le réel, il faut replacer cela au sein de ce que J.-F. Bayart nomme « le boom de l'ésotérisme » au sein des instances de l'assimilation réciproque des élites. En effet, à côté des filières scolaires, des associations d'étudiants, des Eglises, des confréries qui fournissent ces occasions où les « grands » fraient ensemble pour constituer une élite politique, il faut montrer la place que prennent désormais les filières mystiques. Ainsi, « dans la réalité cependant, le boom de l'ésotérisme agit vraisemblablement comme un mécanisme de sélection et d'exclusion qui renforce par là même la cohérence des cercles dominants » (1989a : 203). Et même ici, J.-F. Bayart annonce-t-il notre sujet d'étude en observant que « l'expansion des fraternités secrètes et des sectes à laquelle on assiste actuellement (...) trahit des aspirations quasi messianiques à la mobilité sociale » (Ibid. : 203). En ce sens, en présentant cet ensemble de représentations qui mettent en accusation des moyens de s'enrichir, sur la base d'aucune production tangible et transgressant les moyens légaux et légitimes pour y parvenir, on n'est pas simplement dans l'imaginaire pur, c'est-à-dire dans l'ordre de l'idéal, mais bien dans celui d'une représentation de la réalité, c'est-à-dire d'une certaine perception par des groupes sociaux d'un phénomène qui possède par ailleurs sa réalité, ses pratiques et ses lieux identifiables. La Rose-Croix par exemple a pignon sur rue au quartier de Bastos à Yaoundé. Ces représentations montrent plutôt l'accusation qui pèsent à l'encontre des riches (ou indistinctement des puissants dépositaires du pouvoir politique : Paul Biya serait franc-maçon chef de loge, entouré de conseillers rosicruciens). Mais aussi le fait que les « grands » se prêtent dans leurs attitudes (fraternité secrète, aspiration quasi messianique à la mobilité sociale, frayage avec ses semblables) aux interprétations qui mobilisent des ressources symboliques très proches, celles de l'occulte.

III.1.2.3. Non transparence et richesse facile

Les représentations véhiculant des accusations de l'enrichissement, notamment rapide, se portent sans distinction de moyens, sur toutes formes d'enrichissement qui ne passent pas

par des manières transparente de s'afficher. Et l'on a pu voir combien la transversalité de la notion de *transparence* participait de *l'interpénétration réciproque des champs* qui place sous le sceau de l'accusation occulte un ensemble de phénomènes que l'analyste considère comme hétérogènes. C'est en ce sens que l'on se permet de placer ici au rang des représentations occulte de l'enrichissement, l'omniprésence dans les imaginaires des anecdotes de l'arnaque et de l'escroquerie qui participent de cet imaginaire plus global de la *feymania* (Malaquais 2001). Et présenter sous le même plan ces représentations consiste juste à rester d'une certaine manière fidèle au sens émique.

Ainsi, de manière générale, la vie des milieux populaires que j'ai fréquentés à Yaoundé est envahie au quotidien de ces récits de la délinquance économique qui passe par l'arnaque ou l'escroquerie de haut vol. Ainsi en témoigne la fascination que nous avons déjà décrite (cf supra § II.1.3.3.) des jeunes du Bunker pour les histoires de *rythmage*, de personne qui réussissent avec un certain art à tromper pour s'enrichir, comme celle de ces *groupes de grecs* décrits par Jojo. L'affaire de « la montre de Kadhafi » chez Aboubakar le démontre aussi (cf supra § II.2.2.). Mais d'autre encore qui empruntent chacun des chemins diverses. Ainsi Bintou⁹⁷ me raconte-t-elle les déboires qu'elle a eus avec son ancien petit ami. Celui-ci lui avait parlé d'un projet qu'il voulait mener, mais qu'il attendait encore l'argent de son père, si bien que Bintou lui prêta 300 000 FCFA. Puis ceci se reproduisit peu de temps après. Ce qu'elle ne savait pas, c'est que celui-ci préparait dans son dos son émigration au Canada, il réglait les frais avec l'argent qu'elle lui prêtait, et même s'organisait au téléphone à côté même de Bintou, tout en lui cachant ses desseins. A la période du nouvel an, ils devaient se rejoindre à Douala pour fêter ensemble ; pour préparer les festivités il lui emprunta encore 200 000 FCFA au prétexte de préparer la fête. Quand Bintou arriva à Douala et demanda après son petit ami, on s'étonna de ce qu'elle pose une telle question, alors que tous leurs amis communs à Douala savaient qu'il s'était envolé le soir même pour le Canada, et qu'il venait de passer trois semaines à Douala à faire la fête dans les bars les plus chics, payer des tournées à tous le monde et *farroter* c'est-à-dire dépenser ostensiblement des sommes phénoménales.

Un tel récit relève de l'esprit de la *feymania*, et il faut observer avec D. Malaquais que « entre *feyman* au sens propre du terme, businessman peu scrupuleux et même homme d'affaires

⁹⁷ Jeune femme avec qui j'ai eu quelques discussions et qui en tant que nièce de député nordiste, appartenait à un milieu social plus aisé, ce qui se ressentait notamment sur ces pratiques : lieu de fréquentation, type de consommation.

légitime, les différences ont tendance à s'estomper. » (2001 : 116-117). S'il s'agit ici d'anecdotes concrètes et bien réelles (Bintou y a perdu près de un million de francs CFA), on peut cependant dire que la diffusion à grande échelle et l'omniprésence de telles anecdotes contribuent à constituer un paysage imaginaire, un environnement familier et des répertoires symboliques du quotidien, mobilisés dans la construction des normes officieuses de l'agir économique, c'est-à-dire de l'action économique informée par la civilisation. Et en ce sens, ce sont des représentations d'itinéraires d'accumulation et de trajectoires d'enrichissement qui se banalisent, fournissant des voies d'accès potentielles pour tout un chacun vers un enrichissement éventuel. En ce sens, « l'escroquerie financière de haut vol, qui fut longtemps la chasse gardée de la classe dirigeante et, à un moindre degré, d'un petit groupe d'affairistes liés à celle-ci, s'est démocratisée. Une nouvelle nouvelle bourgeoisie est en train de se constituer » (Ibid. : 118).

De manière générale, cette réputation de l'arnaque et des embrouilles, des trajectoires non transparente d'acquisition de la richesse, et reconstruit comme un élément identitaire national, et comme me le signale Stéphanie⁹⁸ :

« Le camerounais aime trop l'argent, il est prêt à tout pour ça...les camerounais sont trop forts pour trouver l'argent dans des arnaques...Aux Etats-Unis, il y avait eu une attaque où sept africains avaient été arrêtés, dont deux camerounais...Sans savoir, je sais...je dis, c'est eux les chefs de bande...et effectivement, c'était bien vrai... ».

Et si l'on n'en suit D. Malaquais, cette *feymanisation* des imaginaires de l'enrichissement n'est pas sans conséquences sur les rapports concrets que les individus entretiennent avec le gain de l'argent. J. & J. Comaroff (2000) nous parlent de richesse tirées d'aucune production matérielle tangible, tandis que D. Malaquais indique que « sur d'autres points encore, les *feymen* ont tracé le chemin. Longtemps illicite, le jeu est aujourd'hui légal au Cameroun. Mieux, avec l'implantation du PMU voici peu, il est devenu une affaire d'État. Dans ce domaine aussi les *feymen* font figure de précurseurs. L'usage du jeu comme moyen de financement de l'État date de la grande ère de la feymanie. Tous les grands de la profession tâtèrent du jeu, fondèrent ou contrôlèrent des casinos. Certains patrons de maisons de jeu, dont l'illustre Claude « le Parisien », furent liés, et de près, dit-on, au pouvoir en place. En France, aux États-Unis, ailleurs, le jeu et l'État vont main dans la main depuis fort longtemps. Au Cameroun, la chose

⁹⁸ Autre personne d'un certain statut social avec qui j'ai eu un entretien, fille d'un entrepreneur, et qui revendique explicitement sa volonté de s'enrichir.

aura attendu les *feymen* pour prendre racine. ». (2001 : 117-118). Nous n'avons pas eu le temps d'approfondir personnellement cet aspect de la prolifération des jeux de hasard rémunérateurs à Yaoundé, mais un excellent mémoire soutenu à l'université de Yaoundé 1 fait le tour de la question (Nguedam Deuméni 2006), et montre comment les jeux de hasard sont devenus le lieu de « stratégies personnelles à la recherche du gain » (2006 : 8), où « l'aléa nie le travail, la patience, l'habileté, la qualification. Il élimine la valeur professionnelle, la régularité et l'entraînement » (Ibid : 36). En ce sens le lien avec les économies occultes est réalisé ici, et J. & J. Comaroff (2000) eux-mêmes intègrent aux économies occultes cette dimension du jeu (*gambling*) régissant le « capitalisme de casino » qui constitue un des traits majeurs du *capitalisme millénaire* contemporain. On est dans le même esprit : tirer de la richesse de rien, à partir de techniques d'alchimistes qui défient toutes raisons pratiques, et qui veulent obtenir de la richesse sans production, de la valeur sans effort.

III.1.2.4. Mise en réseaux et systématisation

Cet ainsi que l'on peut comprendre la systématisation des représentations de l'enrichissement autour de grands thèmes mis en système. Ce serait être incomplet ou trahir le sens émique que de ne pas insister sur cette dimension des représentations de l'enrichissement à travers les symbolismes de l'occulte et de la non transparence. En effet, ce qui frappe lorsqu'on engage la discussion sur ce thème, ce sont les logiques imparables de ces représentations qui s'organisent en système totalisant, et qui veulent désormais embrasser et expliquer l'universalité des phénomènes qui entretiennent des liens avec la richesse ou la pauvreté. En cela, on peut suivre cette conclusion de D. Malaquais dans son étude sur la *feymania* : « les liens que les *feymen* entretiennent (ou, pour certains, qu'ils prétendent entretenir) avec l'occulte sont à replacer, aussi, dans un contexte plus large, celui de l'émergence, dans les années 1990, de nouvelles religions qui mettent à mal l'hégémonie des grandes Églises, religions qui se targuent à la fois de combattre la sorcellerie et, comme elle, d'offrir l'accès à la richesse. Les distinctions entre Église et églises, médecine vernaculaire et sorcellerie s'estompent. Dans ce contexte, né en grande partie de la crise, et étant donné l'usage fait en haut lieu de pratiques considérées par d'aucuns comme de nouvelles formes de sorcellerie (la Rose-Croix, par exemple, dont on a longtemps dit que Paul Biya était un adepte), le *feyman* est une figure clé. » (2001 : 116).

D'une manière plus générale, les réifications opérées à propos des forces occultes devenues de plus en plus des forces abstraites et universelles, viennent fournir des explications à des phénomènes eux aussi plus abstraits et universaux, tels que la mondialisation, la pauvreté au Cameroun, les relations internationales géopolitiques, l'émigration, etc. Ainsi, alors que j'avais demandé à la patronne d'une boutique la permission de prendre une photographie, au sous-quartier de Melen, celle-ci me répliqua vertement : « vous les américains vous êtes tous comme ça ! Vous utilisez les photos pour vous enrichir ! Vous les ramenez là-bas et vous faites vos richesses avec... ». En même temps que cette réplique exprime une conception, ou une accusation de manières de s'enrichir mystiquement, elle tente de la ramener à une explication de type géopolitique qui chercherait à donner des fondements, sur la base des représentations de l'occulte, aux disparités de puissances, notamment économiques, qu'il existe à l'échelle de la planète. On retrouve réifiée, la même logique à l'œuvre qu'au niveau de l'interaction : pourquoi sont-ils si riches alors que moi, à côté, je suis si pauvre. Les schèmes de pensée de l'occulte ont la caractéristique d'être totalisants et de pouvoir adapter leur capacité explicative à n'importe quel objet ou situation.

Et le rôle des experts en la matière n'y est pas pour rien. Ainsi cette émission *Triangle* diffusée sur les ondes d'*Africa n°1* se plait-elle à consacrer et diffuser des débats qui manifeste cette mise en système totalisant des représentations de l'enrichissement, qui se transforme en représentations de la prospérité, de la puissance géopolitique, ou de la stabilité, tout en allant chercher leurs inspirations dans divers corpus de l'occulte :

« Pourquoi le Gabon est stable ? Il est à l'équateur, il n'y a pas de tempêtes, il y a des sages qui cherchent à préserver la vague de magie noire qui déferle. Quand on ouvre la porte de l'avion, c'est lourd...il y a beaucoup de forces...l'équateur, c'est la zone de stabilité même ; par contre, si vous déconnez sous les tropiques, ça va vite...

(...) Si les sages du pays restent attachés au pays, le pays reste puissant. La pensée d'un maître, d'un sage ne meurt pas, sa pensée est une arme, c'est l'équivalent d'une bombe atomique. Aux Indes, les fléaux ne sont pas possibles, car ils ont des gens très puissants...

(...) Les chefs spirituels sont devenus des gens du commun...c'est ça qu'on a perdu aujourd'hui en Afrique... si par hasard le chef spirituel et en même temps le chef temporel, c'est tant mieux [allusion au président gabonais Omar Bongo Odimba]

(...) Libreville est une ville côtière comme Douala, et au Cameroun, c'est les doualas qui possèdent les clés de la stabilité...ils gèrent l'eau ! A Libreville, il y a de l'argent, pourtant il y a des trous plein les routes...si les sirènes ne sont pas contentes, c'est normal...il ne faut pas s'en étonner. C'est le manque de connaissance qui fait du Mami Wata un démon, il faut savoir s'élever au dessus des éléments.

(...) L'africain doit prendre conscience qu'une élévation spirituelle est nécessaire car les jeunes générations ne sont plus d'accord avec les crimes rituels »⁹⁹.

III.1.3. Véhicules et modes de transmission

III.1.3.1. Procédures énonciatives

La citation de ce dernier extrait de l'émission de radio *Triangle* nous permet de faire le lien entre les représentations de l'enrichissement à travers l'occulte et les supports par lesquels se véhiculent et s'expriment cet ensemble de représentations. Car en effet, la prise en compte du support et donc plus globalement du contexte et des conditions d'énonciation, de circulation ou de réception de ces représentations semble primordiale pour évaluer de manière pertinente le sens qui leur est conféré. On peut rejoindre en ce sens ici, l'idée de J.-F. Bayart lorsqu'il met sur pied, à propos de l'analyse de l'action populaire, une méthodologie fondée sur la problématique de *l'énonciation* (1985). Il s'agit de prendre en considération les manières par lesquelles s'énonce le politique, et dans notre cas l'activité économique, non pas par *populisme idéologique* (Olivier de Sardan 1995), c'est-à-dire par une volonté de mettre en avant le génie du peuple dans ses « arts de faire avec » (De Certeau 1980), mais par un *populisme méthodologique* qui se donne pour tâche d'explorer les ressources cognitives du peuple, et par là, relativiser l'univocité du champ économique en lui apportant des dimensions d'intelligibilité supplémentaires.

On a vu à travers notre ethnographie que l'argot constitue pour les jeunes du Bunker une des procédures énonciatives les plus prisées pour véhiculer ce type de représentations. Et on a vu que cet usage bien particulier de la langue, à travers des « parlures argotiques » (Goudailler 2002), fondait des formes identitaires, notamment en opposition avec des usages légitimés de la langue. Les fonctions « crypto-ludiques » de la langue, amplifiées dans l'argot au maximum et à dessein par les jeunes du Bunker, manifeste cette « volonté permanente de créer une diglossie, qui devient la manifestation langagière d'une révolte avant tout sociale » (Ibid. : 11). A travers cela, on veut insister sur l'importance du fait que l'argot devienne support ou mode d'expression des représentations sociales de l'enrichissement occulte. Les modulations de la langue que permettent les parlures argotiques, comme on l'a vu (cf supra § II.1.2.1.), constituent le support privilégié du langage-sorcellerie. On a pu observer

⁹⁹ Emission *Triangle*, présentée par Patrick Nguéma Ndong et écoutée le 03-09-2008 à 15h30 sur *Africa n°1*. Notons qu'il s'agit ici d'une radio « africaine » c'est-à-dire qui se revendique comme telle et qui émet à l'échelle du continent, tout en étant accessible en direct sur Internet (www.africa1.com).

l'imbrication étroite des conceptions des sociabilités courantes exprimées par les concepts argotiques, et les symbolismes de l'occulte. Mais de plus l'argot permet tous ces usages de la langue que nécessite la pensée sorcière : demi-mot, sous-entendu, parabole, métaphore ou synecdoque et métonymie.

Mais les supports de diffusion de ces représentations sont plus vastes, et ne se font pas que dans le cadre des interactions individuelles. Un certain nombre de supports, comme pour les représentations de la bonne accumulation évoquées ci-dessus, passent par des supports plus abstraits et non individualisés. La chanson populaire en est encore ici l'exemple de référence. Mais de manière plus générale, c'est l'organisation de l'ensemble du système médiatique qui aujourd'hui reconduit et diffuse en grande partie ces imaginaires de l'enrichissement. Une émission comme celle de *Triangle* connaît une audience forte, et les jeunes du Bunker l'écoutaient toujours avec attention, et l'on pouvait voir le crédit qu'ils apportaient aux propos qui y étaient tenus. En observant en direct les réactions de la réception de ce genre d'émission, ou comme on a pu le faire avec Morgan et Opango en regardant le film *Billionnaires*, on remarque combien le support, manipulant notamment des technologies nouvelles, vient se constituer comme structure d'autorité ou administration de la preuve. C'est la mise en image à travers le film qui donne une réalité plus forte encore au ressenti devant l'abjection et la forte réprobation morale des pratiques rivalisant dans le scandale et l'indicible. De même, depuis la libéralisation de la presse à partir de 1994, il existe tout une presse populaire qui véhicule notamment à travers une verve satirique ce type de représentations. Un journal comme le *Popoli* (jeu de mot entre Popaul et populaire), met en scène à travers l'usage de l'argot, les grands du Cameroun, récupère les scandales financiers à répétition et émet nombre de jugement de valeurs qui se traduisent par des accusations répétées en sorcellerie.

Ici, le support médiatique de transmission des représentations de l'enrichissement semble important à être souligné puisqu'il met à jour deux points sur lesquels nous reviendrons. D'une part, en utilisant son crédit et son audience pour relayer de telles représentations, il les investit au passage de l'autorité dont il est dépositaire, autorité fondée en partie sur la puissance accordé à l'écrit, au savoir et aux moyens technologiques de diffusion et de communication (Tonda 2000). Et d'autre part, la fébrilité économique du secteur médiatique, ainsi qu'une concurrence féroce, oblige en permanence les journalistes ou les acteurs de la transmission médiatique à des stratégies marketing de surenchère ou de sensationnalisme au

sein desquelles, les forces invisibles et les pouvoirs occultes trouvent toute leur place. Ici, l'occulte apparaît donc comme une ressource pour gagner des parts au sein d'un marché saturé.

III.1.3.2. *Système de communication et diffusion de l'information*

Le rôle des organes de presse dans la transmission de ces données nous oblige à se poser la question plus vaste de celle des mécanismes de transmission de l'information au sein de la société, et notamment à travers l'interaction. Puisqu'en effet, un des véhicules privilégiés des représentations de l'enrichissement occulte, passe par Radio-Trottoir, c'est-à-dire la rumeur et les ragots. Les représentations de l'enrichissement ne restent pas dans la sphère isolée de l'idéal, mais vocalisent des accusations qui se diffusent par les mécanismes de la rumeur, et l'on connaît la prégnance de certaines d'entre elles, notamment celles des rétrécisseurs de sexe qui accusent certaines catégories de personnes de s'adonner au vol du pénis des hommes par simple contact et de s'enrichir à travers le commerce subséquent des organes (Mandel 2008).

Mais il semble important de s'arrêter quelques instants sur ce support de transmission que constituent les rumeurs, car « nulle question plus que celle-là ne mérite de passionner quiconque aime à réfléchir sur l'histoire » (Bloch 1999 : 14). Et l'on peut reprendre ici les réflexions de P. Aldrin qui consacre un article à établir un état des lieux du traitement des rumeurs au sein des sciences sociales. Par *rumeur*, il faut entendre concrètement, « un processus social d'échange d'une nouvelle (c'est-à-dire d'une information en prise avec l'évènement) non vérifiée » (2003 : 127). Mais « en tant qu'acte social, énoncer une rumeur c'est livrer un récit ou émettre une opinion à l'adresse d'un auditoire en se plaçant derrière un paravent impersonnel et anonyme (« Il se raconte que... ») » (Ibid.)

Souffrant du manque d'étude systématique ou pour elles même, « les rumeurs furent ainsi envisagées tour à tour comme la réponse collective inconsciente à un dérèglement de l'ordre social, comme la résurgence chronique de la « pensée primitive » dans les sociétés modernes, ou encore comme l'actualisation du fond mythologique d'un groupe social » (Ibid.). Les rumeurs ont toutefois connu un regain d'intérêt de la part des chercheurs au cours des années 1990, avec des travaux qui délaissent ceux des néofolkloristes américains du courant dit des « légendes urbaines », pour s'intéresser aux mécanismes sociaux de la rumeur (échange et discussion de nouvelles non vérifiées) en permanence à l'œuvre au sein de la sociabilité des

groupes sociaux. Il s'agit donc de « saisir les techniques d'une pratique modulable des rapports sociaux, une pratique d'échange d'information et de sociabilité que les acteurs sociaux ajustent au niveau de leur activité relationnelle. Les processus d'intensification et de validation de l'échange des informations se révèlent alors par l'attention aux investissements de sens que les différentes composantes du corps social engagent dans l'évènement et ses rumeurs » (Ibid. : 137).

Sur le plan des études proprement africanistes, S. Ellis (1993) montre comment le phénomène de Radio-Trottoir déjà évoqué par J.-F. Bayart (1989a : chapitre 9) participe de la construction d'une image proprement populaire du gouvernement, alors que C. Nlandu Tsasa (1997) fait de même pour le cas du Zaïre de Mobutu. S. Ellis montre que les informations qui circulent sous forme de rumeurs sont des informations qui ne peuvent transiter sous d'autres formes plus conventionnelles. Mais l'étude qui nous intéresse au demeurant le plus est celle de M. Enguéléguélé (1998) à propos de l'usage de la rumeur de disparition des sexes au Cameroun : il y montre comment le colportage de la rumeur est utilisé par la population camerounaise à la manière d'un mode d'expression des mécontentements sociaux, c'est-à-dire que la rumeur apparaît comme une prise de parole subversive de l'ordre social en place.

Dès lors, on retient deux choses de ce support de transmission des représentations de l'enrichissement que constituent les rumeurs. D'une part son enracinement dans un ensemble complexe de modes de sociabilité qui définissent une économie plus globale de la circulation de l'information, sur lequel nous reviendrons. La rumeur serait produite par les procédures micro-sociales qui organisent les interactions dans certains milieux. Et d'autre part, on peut retenir cette idée, que nous réutiliserons aussi ensuite, comme quoi les mécanismes inhérents à la rumeur (circulation et discussion d'information non vérifiées), sont des mécanismes privilégiés pour exprimer des choses inexprimables autrement, et notamment les énoncés manipulant l'action et le recours aux forces occultes.

III.1.3.3. La marchandisation d'un support

Enfin, nous pouvons revenir rapidement sur un des supports de la transmission des représentations de l'enrichissement occulte, celui qui passe par la production d'un ensemble de biens culturels. Nos pérégrinations ethnographiques nous ont amené à explorer entre autres, le marché de ces biens culturels, et notamment à la recherche de « films de sorcellerie ». Ayant exposé à Opango ma volonté de connaître un peu plus ce genre de film,

nous sommes partis à travers le marché de Mokolo à la recherche de tels films. Il s'agit en fait d'un genre à part entière : ce sont des films qui parlent de sorcellerie et dont toute l'intrigue est fondée sur cela. Les plus réputés sur les marchés de Yaoundé, sont les films nigériens, puisqu'en effet la majorité d'entre eux proviennent du Nigéria voisin où l'industrie du film est en effet en plein essor (Ajibade 2007) De ce fait, (et dans quel sens est réellement la relation de cause à effet ?) les nigériens sont réputés pour la puissance de leurs sorcellerie, donc les films qu'ils produisent « disent des choses graves » (Opango). Le contenu de ces films emprunte au registre des films d'horreur, tout en incluant des éléments sémantiques de la sorcellerie (Wendl 2007).

D'une manière générale, ce marché des films de sorcellerie, qui s'organise autour de flux de marchandise transcontinentaux, notamment depuis le Ghana et le Nigéria (Haynes 2007) peut être mis en parallèle avec d'autres types de marchés, et notamment celui que l'on appelle à Yaoundé le « marché de Dieu », qui se tient devant la cathédrale, et qui propose aux clients éventuels un ensemble de biens autour de la pratique religieuse : bibles, crucifix, manuels de prière de combats ou de délivrance, sel ou eau bénie, huiles sacrées, etc.

Dans tout les cas, on est là face à des objets qui nous intéressent au premier plan pour le recoupement des phénomènes économiques avec ceux de l'occulte : c'est l'idée que l'occulte est aussi un marché bien concret, c'est-à-dire un secteur de l'activité économique en lui même, lucratif et en plein essor. Au même titre que le marché de l'interprétation sur lequel nous reviendrons, et qui lui propose plutôt des services de l'occulte que des biens de l'occulte comme c'est le cas ici, les deux types de marché fonctionnent avec une *offre* (qui constitue de ce fait une trajectoire possible d'accumulation) qui vient répondre à une *demande*. Ce qui nous amène vers une nouvelle préoccupation, celle de l'action économique en accord avec la présence des forces occultes.

III.2. Agir avec ou malgré l'occulte ?

III.2.1. Conception et représentations de la réussite sociale

Si l'on veut informer le versant *éthique* des économies occultes, il convient de comprendre à l'aide de nos matériaux ethnographiques les fondements de la réprobation morale qui pèse sur ceux que l'on accuse d'utiliser des moyens qui transcendent l'expérience ordinaire. Certes, les accusations qui pèsent sur les nouveaux riches devenus millionnaires à une vitesse fulgurante sont de celles qui transgressent toute moralité et se font concurrence

dans l'abjection morale (pédophilie, zoophilie, anthropophagie, scatophilie, etc.). Mais il s'agit d'observer plutôt ici, ce à quoi elles répondent. Si de telles pratiques semblent aussi ignominieuses, c'est aussi car elles s'éloignent des conceptions et des représentations de ce que devrait être une réussite sociale normale. Sans entrer dans les détails d'un sujet aussi vaste, il va sans dire que concomitamment aux accusations qui pèsent sur les enrichis, s'expriment au quotidien un idéal de la réussite normale.

Les jeunes du Bunker n'en sont pas exempte, que ce soit Jojo avec son rêve de simplicité, qui veut seulement vivre avec sa famille, pouvoir bâtir, et gagner seulement de quoi « être à l'aise », sans fioritures. Bijou de son côté s'investit dans une éthique du travail et de la réussite fondée sur des capacités et un effort personnel. Il a repris l'école dans cette optique, fait un effort (intellectuel et financier) pour maîtriser les nouvelles technologies de l'information et de la communication (traitement de texte, internet), et revendique pleinement cette idée de « se battre » pour « y arriver ». La réussite ne tombe pas de nulle part, elle est le fruit de l'accumulation d'actes et d'efforts jour après jour. Opango ou Valentin expriment aussi la même chose à travers leurs volontés respectives de monter des petits « business », qui s'agrandiront petit à petit, pour s'élargir et un jour suffire à fournir des revenus importants. D'une manière générale, on peut observer que la thématique de la *vitesse* est centrale pour comprendre le décalage entre les représentations de l'enrichissement et la volonté personnelle d'enrichissement. Un enrichissement sain repose sur le travail, la production tangible, l'effort quotidien et observable par tous ; ce qui choque le plus souvent et vient porter la suspicion, c'est la rapidité de l'enrichissement. Comme on l'a déjà rapporté, Opango exprime son étonnement devant le quartier flambant de nouveaux riches d'Audia : « comment quelqu'un qui travaille dans l'administration et qui gagne 300 000 FCFA par mois peut-il en plus de s'occuper de sa famille, se payer une maison comme celle-là qui vaut des millions ? ». Et la rapidité est elle-même contenue dans les modes d'urbanisation, où les villas sortent de terre en quelques mois.

La thématique de la vitesse est liée aussi à l'idée de moralité de l'enrichissement, et d'une manière générale à une moralité de l'origine de l'argent. C'est ici que l'on comprend que la corruption, le vol et les pouvoirs mystiques ne se distinguent guère dans les schèmes d'accusations de l'enrichissement, puisque tous transgressent l'idée que l'argent s'acquiert par le travail ou un commerce assidu ou avisé. Et tous se caractérisent par l'accès à une richesse immédiate, un enrichissement fulgurant qui ne peut pas avoir d'explication en termes d'action

économique morale, fondée sur le travail, la production ou le commerce. Et l'on a vu combien les processus ou les tentatives d'accumulation « par le bas » sont complexes, et nécessitent du temps et de la patience : combien de fois faut-il faire rouler le capital de la call-box, acheter 20 000 de crédit en gros pour revendre en 40 fois 21 000, combien d'heures passées à brasser la monnaie ? Alors même que certains trouvent en quelques jours ou semaines les moyens de se faire construire des villas tapageuses ou de s'offrir des voitures ou d'autres biens de luxe.

Enfin, d'une manière générale, on peut dire que les imaginaires de la réussite légitime constituent aussi un stock de représentations latentes et sous-jacentes, des méta-idéologies, qui se donnent à voir et s'inscrivent quotidiennement dans l'espace urbain. Le thème de la richesse et du labeur pour la réussite apparaît comme l'un des préférés pour les chansonniers ou les humoristes que l'on entend en boucle dans tous les bars et les taxis de la ville. Tonton Ebogo, un jeune artiste à la mode dans les cabarets de Yaoundé raconte dans une chanson que la vie au village est difficile, qu'il est venu à la ville pour réussir, mais que ce n'est pas non plus très facile, il travaille beaucoup, endure mille peine, mais il sait qu'il pourra bientôt retourner au village avec un peu d'argent dûment mérité. L'humoriste Tchop-Tchop consacre un sketch chanté à la gloire des « *bayamsalam* », terme issu du pidgin qui désigne ces femmes courageuses qui tous les jours en silence, sur les trottoirs de la ville, achètent et revendent pour gagner les quatre sous nécessaires à l'entretien du ménage ; elles sont « le pilier de la famille africaine ». Ainsi en est-il aussi des inscriptions sur les plaques de taxi, où l'on peut y lire, entre autres : « La vie est un combat » ; « Young struggler », « La souffrance est une épreuve » ; « Qui vivra verra » ; « La souffrance est un conseil » ou encore « Destiny ».

III.2.2. Se prémunir et se différencier de l'occulte

Dans ce contexte on comprend que les entrepreneurs ou les personnes qui réussissent à accumuler doivent tenir compte d'un tel ensemble de représentations. Ils ne vivent pas en dehors de la société, ou à l'écart des imaginaires qui informent de manière large les conceptions d'une bonne réussite. Aussi, doivent-ils réfléchir aux manières avec lesquelles leurs richesses se donnent à voir, et notamment, tenir compte des facteurs qui amènent la suspicion et qui constituent en quelques sortes des mécanismes égalisateurs: parmi ceux que nous avons évoqués, la vitesse d'enrichissement, l'origine de l'argent accumulé, et la redistribution aux proches (cas de Valentin). Se penchant sur ce types de pratiques dans le cas

des entrepreneurs des Grassfields, J.-P. Warnier distingue six parades contre les mécanismes égalisateurs de la société : la *parade nobiliaire* qui consiste à acquérir par paiement un titre de noblesse qui vient légitimer la richesse acquise ; l'*évergétisme* constitué d'actes spectaculaires de générosité publique (financement d'écoles, de dispensaires, etc.) ; la pratique de la *solidarité au mérite* où ne participent aux réseaux de solidarités que les parents qui ont fourni les preuves de leur mérite ; l'*endiguement de la parentèle* en embauchant que les parents incontournables dans quelques entreprises périphériques séparées par une cloison étanche de l'entreprise plus spéculative ; la *dissimulation des avoirs* en prenant l'apparence de l'indigence pour se dérober à ses obligations de solidarité, c'est-à-dire une austérité économiquement profitable et tactiquement utile ; et enfin, le *retournement de l'obligation de solidarité* au profit de l'entrepreneur qui instaure une réciprocité inégalitaire en sa faveur, comme en donnant du travail à ses frères par exemple (1993 : 74-75). Tandis que S. Bouly de Lesdain observe à propos des migrants camerounais en France, que le séjour en Europe génère des jalousies et « dans les esprits, la migration, ou plutôt ce qu'elle représente, suscite l'action maléfique » (1994 : 167), ce qui rend difficile le retour du migrant au pays. Face à cela, les expatriés mobilisent deux stratégies : réduire au minimum les relations avec l'entourage (séparation c'est-à-dire prévention), ou alors s'assurer des protections en anticipant la menace par des actes voulus ou des rites positifs (redistribution).

Il s'agit en fait ici pour l'acteur engagé dans un processus d'accumulation de tenir compte de l'existence de *logiques représentationnelles* qui sous-tendent des schèmes accusatoires et desquelles il faut parvenir à se défaire en en déjouant les ressorts. Les six parades évoquées par J.-P. Warnier apparaissent donc comme autant de *logiques d'action*, mais des *logiques stratégiques* à l'œuvre pour prévenir ou contrecarrer des *logiques représentationnelles*, notamment celles de l'entourage immédiat dont les accusations peuvent avoir le plus de répercussions.

Il nous faut toutefois confesser sur cet aspect un manque dans notre ethnographie qui n'a pas pu se pencher concrètement, à notre grand regret, sur un cas précis d'enrichissement. Si bien qu'au sein de l'ethnographie que nous avons réalisée, nous n'avons pas pu observer et mettre à jour ce type de *logiques stratégiques*. Peut-être à défaut, les plaques des taxis peuvent toutefois encore être éloquentes sur ces tentatives stratégiques pour désamorcer de potentielles jalousies, suspicions ou accusations. Il faut mentionner que la possession d'un taxi roulant en ville toute la journée constitue un premier pas dans la réussite, (comme les propos de Valentin

le laissent entendre), mais à tout le moins constitue un investissement important, dont il faut mettre toutes les chances de son côté pour qu'il réussisse. On trouve tout cela sur les plaques, relevées au hasard des rues. Remercier ceux à qui on doit cette réussite : « Merci maman », « Merci Grand ! » ou « Merci, encore merci » ; s'attirer la bénédiction divine : « Merci Seigneur », « Merci à Dieu », « Allah give promotion », « Gloire à Dieu », « Exalte le seigneur ps32 » ou « Je ne suis pas seul, Jésus-Christ est avec moi » ; se défaire des jaloux : « Qui parle de moi perd son temps », « Qui vivra verra » ou « Tout est vanité, parole du pauvre » ; développer un imaginaire de la force ou de la puissance : « El condor », « VIP », « Kings of Kings » ou « Gaby le meilleur » ; ou encore donner des gages de sa moralité : « La vie belle n'a pas de garanties ».

Rappelons toutefois enfin, que l'étude que nous avons faite sur le centre pentecôtiste « Va et rencontre » pourrait être ramenée à une compréhension des *logiques stratégiques* des acteurs pris dans les processus d'enrichissement. Certes nous n'avons pas approfondi notre étude auprès des fidèles pour mettre à jour leurs motivations à embrasser la bénédiction divine, mais il semble ressortir des discours du pasteur, l'expression de ce besoin. La réification de la sorcellerie et son association dans un schéma manichéen et moralisateur à l'action des forces coalisées du Mal, opérées par les discours de églises dites réveillées (Fancello 2008), fournit à travers la bénédiction divine et les pratiques de la délivrance, des nouvelles ressources pour se protéger des forces disruptives occultes, de la dilapidation ainsi que pour légitimer sa richesse. Car c'est bien de légitimation sociale de la nouvelle richesse qu'il s'agit lorsque l'on parle de ces *logiques stratégiques*.

III.2.3. Stratégies d'enrichissement et l'occulte comme ressource

Ce qui nous fait passer à une thématique plus vaste, celle de l'occulte comme ressource. On peut revenir brièvement à la littérature anthropologique pour voir que F. Bernault et J. Tonda affirment qu'il existe un consensus pour dire que la sorcellerie est affaire de pouvoir, qu'elle ordonne les rapports de force dans le concret et dans l'imaginaire même si c'est un pouvoir déstructuré et changeant, car la sorcellerie n'est plus un système ritualisé, monopolisé par une classe de spécialistes et destiné à restaurer l'harmonie sociale. Elle est plutôt « un langage fluctuant autant qu'un nombre de technique sans cesse changeante, offerte à tout venant » (2000 : 7). Ils trouvent plus fructueux d'analyser la sorcellerie comme une *ressource* c'est-à-dire, une énergie, un capital dont disposeraient ou non les individus en

fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces. On se situe ici dans une analyse au niveau du pouvoir quotidien au sein des relations sociales, qui définit les forts et les faibles, les victimes et les agresseurs, bref les inégalités à la base de la société. Et la sorcellerie est instrumentalisée dans toutes ces luttes : toute béance produite dans les structures relationnelles (parenté, village, voisinage), appelle la sorcellerie « en tant qu'elle est simultanément ressource ou capital d'ordonnement du monde, technique ou moyen de réduction et de réalisation des écarts » (2000 : 8). La sorcellerie comme ressource ne doit pas être réduite à une donnée antédiluvienne indifférente aux recompositions historiques. Dans le processus d'emballage général qu'il observe au Libéria, S. Ellis (2000) observe que ce qui prime, c'est la structure des rapports de force et leur dynamique, qui conduit à la convocation des pouvoirs sorciers et non le contraire : la sorcellerie ne préexiste pas aux rapports de force et n'en est pas séparable. L. White (2000) se situe aussi dans cette optique à propos des rumeurs de vampirisme à Kampala qui expriment en filigrane le bouleversement des relations d'autorité et la crise du pouvoir royal. La même analyse peut être aussi faite des conflits dit « tribalistes » qui mobilisent comme ressource les identités ethniques ; la sorcellerie est aussi utilisée dans ce genre de conflits sur le plan national : les Bamiléké des Grassfields du Cameroun par exemple sont ceux qui possèdent les meilleures sorcelleries, puisqu'ils réussissent si bien, contrairement aux Béti du sud (Fisiy & Geschiere 1991 ; Warnier 1993 ; Geschiere 1996). Dans tous les cas, ethnicité et sorcellerie sont employées comme des ressources dans une lutte pour la redéfinition des rapports de domination, et masquent les raisons de leur instrumentalisation (Tonda 1998).

Cette approche concerne ici l'occulte comme ressource au sein du champ politique ou des arènes politiques locales, mais nous offre à penser la possibilité d'envisager l'occulte comme *ressource* dans le champ économique. Il existe un certain nombre de cas, et c'est un phénomène intéressant à étudier, où les individus mobilisent par *des logiques stratégiques* le stock présent des *logiques représentationnelles* qui ont cours dans un espace donné. On pourrait parler d'une certaine manière *d'entrepreneur de l'occulte*, de gens qui utilisent ses ressources pour se dégager un canal d'accumulation, fondé non sur une production réelle ou tangible, mais sur l'exploitation stratégique et réfléchie de ressources symboliques qui transcendent celle de l'expérience ordinaire. Ici, on peut dire que l'on se trouve à plein dans le versant *pratique des économies occultes*, et l'on observe ce qu'a d'original la nouveauté et l'ampleur grandissante que prennent ces phénomènes. On se trouve devant une confusion

accrue entre *logiques représentationnelles* et *logiques stratégiques*, entre *rationalité en valeur* et *rationalité en finalité*, entre versant *pratique* et versant *éthique* des *économies occultes*. Les acteurs agissent à la fois mus par des représentations mais poursuivant des *stratégies* ou des *tactiques*, c'est-à-dire que c'est ici que se joue l'éclatement de la distinction entre champ religieux et champ économique. L'agir économique est informé par la *civilisation* (au sens de N. Elias) au point où la *civilisation* se constitue en capital économique, et les individus s'engouffrent dans les béances laissées par l'écart entre les difficultés économiques quotidiennes et les promesses ou les fantasmes d'une modernité qui développent des *ethos de la consommation-consumation* (Tonda 1998).

Dans le cas de notre étude ethnographique, on ne peut que reconnaître ici un manque dans nos données, et notamment d'une étude de cas approfondie sur ce type de trajectoires d'enrichissement. La difficulté reste pour le travail de terrain à pouvoir « observer » de telles pratiques, qui ne se donnent pas à voir facilement, ou à observer en direct. Par contre ce qui semble plus facile, et que nous avons réussi dans une certaine mesure, c'est de recueillir des représentations de tels itinéraires d'accumulation. En ce qui concerne l'occulte comme ressource, on s'aperçoit de la proximité et de l'entremêlement des versants *éthique* et *pratique* des *économies occultes*, puisqu'ici les condamnations de pratiques douteuses mélangent autant les accumulations tirées de l'action sorcière que les accusations de charlatanisme et de manipulation de la crédulité des gens. Alors que parallèlement, le versant éthique, la condamnation de l'enrichissement scandaleux par des moyens illégitimes devient un créneau pour offrir des services ou des arnaques fondées sur la protection contre de tels agissements. Dans le langage des jeunes du Bunker, un tel créneau constitue un *modèle*, un *kata* ou un *ré* ; et c'est le propre du rythmage que de condamner certaine chose pour s'en différencier et par là mieux tromper. Les histoires racontées par Opango (cf supra § II.1.3.3.) témoignent de cette omniprésence des pratiques de l'enrichissement fondées sur les ressources de l'occulte : charlatanisme, multiplicateurs de billet, élaboration d'arnaques et d'escroquerie mobilisant les représentations de l'enrichissement. Une question se pose à travers celle de l'intentionnalité des acteurs : s'agit-il de personnes qui manipulent sciemment la crédulité des autres pour en tirer profit (thématique du charlatan) ou des personnes qui mues par certaines *logiques représentationnelles* accentuent ou cherchent à se tailler des positions de pouvoirs et de puissance, convertibles en numéraire, à travers des itinéraires individuels construits au sein du champ de l'occulte, comme tendrait à le montrer J. Tonda (2002) dans le cas du champ

thérapeutique de la guérison au Congo et au Gabon. Faire le départ de cette question nécessite en tout état de cause le recours à une enquête approfondie de terrain

Mais l'occulte n'apparaît pas comme une ressource uniquement pour accumuler la richesse, mais aussi pour conserver cette richesse, c'est-à-dire endiguer les facteurs de désaccumulation et de dilapidation. C'est ce qu'observent T. Dzaka et M. Milandou (1994) pour le cas des entrepreneurs congolais, ou encore J.-P. Warnier (1993) pour celui des entrepreneurs grassfields. Mais c'est aussi ce qui revient dans les imaginaires populaires, comme le démontre ici Jonas¹⁰⁰ qui résume en quelques phrases toutes les ambivalences d'une *économie occulte*, autant son versant *éthique* que *pratique*, autant les conceptions de la bonne accumulation que de la soif de richesse, ainsi que l'entremêlement des nouveaux d'utilisation de l'occulte comme ressource :

« L'argent quand tu l'as, pour le maintenir, il faut faire des sacrifices...il y a un problème générale en Afrique, on ne veut pas voir son proche plus haut que soi, on aime bien qu'on nous supplie l'aumône, qu'on réclame, car ils aiment mais ils ne veulent pas aider leur frère qui doit se débrouiller par lui-même...Dès que tu deviens riche, on te lance le mauvais sort. Il y en a qui colportent des rumeurs envers les riches, ils accusent de se livrer à des pratiques... pour se faire craindre et demander de l'argent pour se taire : certains s'enrichissent comme ça... C'est pas facile d'être riche, beaucoup d'accusations, de diffamations...certains gagnent l'argent honnêtement, par le travail...Mais pour la majorité, il est nécessaire de *pratiquer* pour garder son argent, sinon on te lance le mauvais sort pour s'enrichir sur ton dos, on va te pomper ta richesse...Les gens ne cherchent que l'argent par n'importe quels moyens... »

Ce qu'on peut retenir toutefois, c'est que les entrepreneurs de l'occulte entretiennent savamment ou non, à dessein ou non un ensemble de pratiques et de représentations desquelles ils tirent leur bénéfices que ce soit en termes de prestige, de notoriété de charisme ou en termes de pouvoir et de puissance monétaire (sachant que les uns sont largement convertible envers les autres). Si, du fait des limites de notre enquête, nous ne pouvons éclairer convenablement la problématique de l'occulte comme ressource par une étude de cas ethnographique concrète sur un itinéraire d'accumulation qui aurait suivi ce chemin, on peut toutefois utiliser nos données pour montrer les ambivalences des rapports de l'occulte à la production de richesse mettre à jour un certain nombre de procédures par lesquelles les individus entretiennent et reconduisent les ressources de l'occulte.

¹⁰⁰ Il s'agit de la personne avec qui j'ai eu plusieurs discussion sur la richesse et les pratiques d'enrichissement, et qui m'a fait bénéficier de ses réseaux étendus, notamment pour entré au centre pentecôtiste « Va et rencontre » (cf supra § II.3.2.).

III.3 Occulte de la production ou production de l'occulte ?

III.3.1. Les procédures d'occultisation

Et reprenant nos réflexions à la fois sur l'occulte comme ressources et sur les modes d'énonciation et de transmission des énoncés de l'occulte, on peut entreprendre ici une réflexion à propos des mécanismes par lesquels la production, la reconduction et la diffusion de l'occulte sont rendues possibles au sein des phénomènes économiques, et notamment ceux de l'accumulation de la richesse ; c'est-à-dire les procédures par lesquelles se constituent et se reproduisent les *économies occultes*, autant dans leur versant *pratique* que leur versant *éthique*. Pour cela, nous partons de l'affirmation de J. Favret-Saada à propos de la sorcellerie, qui « comme tout discours, trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une part du réel » (1977 : 329). Suivant cette idée, on peut donc se donner à comprendre comment le réel se trouve en partie occulté, pour reconduire la pertinence des énoncés occultes, et c'est pour cela que nous dégagerons certaines *procédures d'occultisation*. En cela, nous ne faisons que reprendre une méthodologie proposée par B. Meyer (2008) dans un article introductif à un numéro de revue consacrée au Diable. « Même s'il peut être vrai, comme le suggère C. Stewart dans sa contribution à ce numéro que « les sociétés ont créé une panoplie de figures surnaturelles dont elles ont ensuite perdu le contrôle [et qu'elles] sont tombées sous la coupe des produits de leur propre imagination », il est encore nécessaire de chercher, au moyen d'une ethnographie précise et rigoureuse, comment de telles imaginations acquièrent une aura de vérité et sont authentifiées comme réelles. (...) Il nous faut examiner de près les fondements cosmologiques qui rendent son existence et son attrait plausible, et pointer les structures de pouvoir et d'autorité qui transmettent cette vraisemblance » (2008 : 4-5). Ainsi, les procédures d'occultisation que nous proposons de dégager à l'aide de nos observations ethnographiques prennent-elles la forme de mécanismes de reconduction de la vraisemblance à travers des objets, des personnes et des symboles de légitimation.

III.3.1.1. Violences structurelles et reconduction de l'occulte

Une de ces premières procédures reposerait dans des formes d'organisations structurelles qui généreraient pour les individus dont le champ d'action est déterminé par ces structures, des incompréhensions ou des nécessités du recours à l'occulte. Il faut revenir pour cela à la définition de la violence structurelle, qui comme on l'a vu à la suite de J. Bouju et M. De Bruijn, renvoie à la violence de la domination légale, donc à la manière systématique par

laquelle l'autorité en place dans une structure ou une institution maintient son emprise sur une catégorie sociale en imposant un certain nombre de souffrance. Il y a donc dans cette forme de violence qui s'impose par le haut, qui concerne non l'interaction quotidienne, mais les structures sociales, une dimension inhérente à la violence de classe, où plutôt la violence des rapports sociaux entre les différents groupes hiérarchisés qui composent un même espace social. En ce sens, une part des énoncés occultes, où plutôt la pertinence du recours explicatif ou interprétatif à l'occulte peut dans une certaine mesure s'expliquer comme un effet de structures sociales fortement inégalitaires et qui génèrent des écarts importants dans les accumulations et les fortunes engrangées.

Concrètement, on comprend le désarroi ou l'incompréhension des jeunes du Bunker, pour qui la pratique de l'activité économique s'apparente et se vit comme un champ de bataille où il faut aller chaque jour affronter la force du marché de Mokolo, du Ré, pour ramener les moyens de sa survie quotidienne. Face à l'expérience même de la crise économique, de la difficulté à accumuler jour après jour quelque argent à travers le travail sans relâches de la call-box, comment comprendre que certains puissent amasser des fortunes, qui se donnent ostentatoirement à voir, en quelques semaines ? L'écart béant constitué par l'accroissement des inégalités sociales, offre un terrain favorable à l'accusation dans l'occulte ; les écarts de richesse apparaissent tels qu'ils ne peuvent se comprendre autrement que par le recours à des moyens magiques qui dépassent ceux de la raison pratique humaine. On peut donc dire que dans une certaine mesure, les accusations dans l'occulte de l'enrichissement reflète l'expression et la conscientisation de rapports sociaux fortement inégalitaires, et l'on peut voir dans la violence symbolique structurelle qui en découle, une première *procédure d'occultisation*.

Il faut cependant rester prudent avec ce type d'explication de l'émergence des catégories occultes et se garder de proposer une analyse trop holiste, ou teinté de fonctionnalisme qui verrait dans les représentations de l'occulte une réponse collective à un dérèglement de l'ordre social. On connaît que trop les limites de la vision finaliste et homéostatique de ce genre d'approche, qui refuse de prendre en compte l'agencéité des acteurs sociaux. Ici, si nous proposons cette *procédure d'occultisation*, il faut l'entendre comme un mécanisme à l'œuvre dans la structuration du champ d'action des acteurs économiques et qui renforce la pertinence des énoncés occultes en son sein, sans nier les capacités d'action et de réactions des acteurs.

III.3.1.2. Marché de l'interprétation et insécurité spirituelle

En descendant le focal d'un échelon, des structures vers l'interaction, on peut s'arrêter à un degré intermédiaire, au niveau méso-social, celui de l'organisation du champ complexe de l'interprétation du malheur ou de la réussite. Il semble ici important de se rapporter aux travaux d'A. Ashforth (2000) sur la prolifération des autorités d'interprétation dans le contexte de l'Afrique du Sud post-apartheid. Par la profusion des énoncés manipulant les forces invisibles, il observe les apories spirituelles dans lesquelles se trouvent enfermés les individus du fait de l'absence d'un cadre d'interprétation dominant : il n'y a pas un dogme unique de référence, pas d'évaluation globale. S'attachant à réaliser une anatomie du doute et de la crédibilité des forces invisibles, il constate : « personne ici ne vit dans un seul système cohérent d'interprétation des signes des puissances invisibles, et, pour chaque schéma d'interprétation, il existe un autre moyen, tout aussi plausible et diamétralement opposé, de comprendre le monde » (2000 : 163). Et ceci entraîne donc « la prolifération d'autorités d'interprétation qui prétendent dire la vérité sur l'action des forces et entités invisibles, ainsi que l'incapacité de toute forme d'autorité particulière à s'imposer en ce qui concerne la compréhension d'un lieu où un excès de dangers, de doutes et de peurs engendre un besoin pressant de signification. Les différentes agences d'autorité, telles que celles représentées par les institutions «occidentales», les organisations religieuses et les guérisseurs indigènes, sont incapables d'imposer une hégémonie générale d'interprétation. En même temps, la prévalence du malheur provoque une profusion de tentatives d'interprétation. En conséquence (...) les variétés de significations attribuées aux signes putatifs des pouvoirs invisibles sont constamment en état de flux. » (Ibid. : 168).

Pour rendre compte de cet état de fait, A. Ashforth parle d'*insécurité spirituelle*. Au sein d'une épistémologie fondée sur l'analyse des modes de compréhension de l'action des forces invisibles sur la vie quotidienne, il s'agit de mettre à jour une dimension de l'insécurité liée aux forces invisibles. L'*insécurité spirituelle* renvoie donc à « la condition de danger, de doute et de peur provoquée par l'exposition aux agissements des forces invisibles déterminées à faire le mal » (Ibid. : 167). Cette idée d'absence de cadre dominant d'interprétation qui génère pour beaucoup une situation d'insécurité spirituelle dans un monde où les formes du malheur sont nombreuses, nous semble intéressante à reprendre ici pour l'analyse de nos données de terrain. En effet, l'attitude de « bunkerisation » que nous avons observé chez les jeunes du Bunker répond en partie à une insécurité spirituelle combinée avec une insécurité physique. Ils sont eux aussi confronté à l'absence d'un espace unifié d'interprétation du

malheur, de structures de causalité du malheur qui se dispenseraient en clair. Jojo oscille entre islam, christianisme et protection rituelles, et manifeste un certain « vagabondage religieux ». Mais aussi dans le cadre de notre enquête à l'Eglise pentecôtiste, on a pu observer comment l'homme venu consulter le pasteur était en recherche de son autorité d'interprétation, s'en remettait au pasteur vers lequel il se tournait suite aux échecs d'autres entreprises d'interprétation.

Cependant, nous proposons de dépasser l'analyse en termes d'absence d'autorité dominante, pour parler d'une manière plus générale de *marché de l'interprétation*. L'image du marché ici vaut en partie comme métaphore, mais pas seulement : elle propose de se représenter le champ de l'interprétation du malheur ou de la réussite comme un espace de rencontre entre une offre et une demande qui va monnayer ses services. Certes, on est dans une situation de concurrence généralisée, où une demande abondante afflue envers une offre diversifiée : on retrouve ici l'idée d'Adam Ashforth qui dégage trois principaux types d'autorités d'interprétation (« culturel » ou « traditionnel » ; domaine de la science « blanche » ; ensemble des Eglises chrétiennes) auxquels on pourrait ajouter pour le cas de Yaoundé, les influences islamiques. Toutefois, la métaphore du marché, si elle invite à se pencher sur la déroute des demandeurs à travers l'*insécurité spirituelle* devant la profusion de l'offre, invite aussi par ailleurs à mettre en avant la dimension concurrentielle qui existe au sein de l'offre. Sur un marché de l'interprétation saturé par l'offre, la concurrence oblige les dépositaires d'une autorité d'interprétation à se démarquer, à chercher à « gagner des parts de marché », et ceci passe le plus souvent par une surenchère dans les discours manipulant les forces occultes. Chacun est obligé de faire les preuves de son efficacité comme on a pu le voir à travers la pratique des témoignages publics lors de la cérémonie au centre « Va et rencontre », ou par les délivrances. Ainsi, peut-on dire que la situation du champ de l'interprétation du malheur, dans un espace où le malheur connaît des dimensions multiples et récurrentes, notamment la situation d'insécurité spirituelle des « clients » et la situation de concurrence accrue entre les diverses autorités d'interprétation, amène à considérer le fonctionnement de ce champ comme une deuxième procédure d'occultisation.

III.3.1.3. Information et occultisation des sociabilités ordinaires

Enfin, on peut faire descendre l'analyse au niveau des mécanismes micro-sociaux de reconduction de la vraisemblance, en observant comme on a pu le présenter pour le cas des

rumeurs (Aldrin 2003), les procédures d'occultisation au sein de l'interaction, inscrites dans une économie globale des échanges d'informations. En ce sens, le travail que nous avons pu mener sur les conceptions de sociabilités courantes et les imaginaires qui les englobent semble pertinent à être évoqué ici, puisque nous voulons montrer comment les manières de vivre au quotidien et d'interagir, amènent à reconduire à la fois des conceptions de l'occulte tout autant que des zones d'entretien du secret, d'ombre, de non pénétration de l'information et de la transparence, qui renforce la pertinence de la prégnance sorcière.

On a pu mettre à jour en ce qui concerne les jeunes du Bunker combien les conceptions et les imaginaires qui englobent leurs sociabilités et leur activité sociale quotidiennes, colportent et reproduisent un imaginaire des forces qui s'affrontent et empruntent par là aux imaginaires plus globaux du corps et des forces vitales sous tendant ceux de l'occulte. L'omniprésence dans les moindres aspects de la vie (sociabilité ordinaire, activité économique, rapports avec la famille) des interprétations en termes de *modèles*, de *knock* ou de *rythmage* reconduit des espaces d'ambivalence, de plurivocité et de non transparence, ces formes symboliques qui sous-tendent la vraisemblance de l'occulte.

La surinterprétation des moindres détails d'une interaction, constitués en autant de signaux, occupe une grande part des conversations entre ces jeunes. « Lire » le *ré* ou le *modèle* des autres, tel est le but, où il s'agit au final d'identifier d'où vient le *knock*, quel est le *rythmage*. L'activité qui se cache derrière ces conversations apparemment badines, c'est un recherche de *spécification identitaire*, c'est-à-dire chercher ce que chacun cherche à cacher, chercher qui est véritablement qui. Les jeunes du Bunker veulent savoir par là l'identité individuelle de chacun, c'est-à-dire non pas une identité fondée sur des critères primordiaux tels que l'ethnicité ou le sang, mais une identité de nature, fondée sur le décryptage des signaux envoyés dans l'interaction, et sur le décodage des manières par lesquelles l'individu cherche à masquer cette identité de nature. Quand on dit que quelqu'un *rythme*, on signifie par là, qu'il cache son jeu, que l'utilisation qu'il fait de la langue cherche à dire qu'il ne faut pas dire autre chose. En ce sens, et Valentin partageait cette conception des interactions, les jeunes du Bunker comprennent une discussion, une interaction ou un échange verbal comme un empilement de niveau de sens. Le schéma classique « télégraphique » de la communication (Winkin 2001) où le contenu d'un message passe en clair d'un émetteur à un récepteur, ne fait pas sens ici. La dimension interactionniste de la communication est conçue au contraire comme un échange de stratégies de brouillage : quand quelqu'un a dit cela, il n'a pas voulu

dire cela, ou il a voulu le dire pour vouloir dire ou ne pas dire autre chose. Pour eux, le métalangage est la règle et chaque conversation constitue un palimpseste qui occupera des heures entières de « grattage » collectif. On rejoint donc ici les conclusions d'un A. Ashforth lorsqu'il nous dit que « les signes tangibles des pouvoirs invisibles sont ambigus de par leur nature, car le signe n'est pas le pouvoir lui-même, le pouvoir génère le signe, il est caché « derrière » la manifestation » (2000 : 159).

Enfin, on observe que cette conception de la communication interactionniste comme espace de confrontation, notamment entre des stratégies de brouillage de l'information, va dans les deux sens. Elle offre des prises à l'activité interprétative, elle fonde en valeur une herméneutique généralisée des signes banales, certes, mais elle est aussi réciproquement un imaginaire sur lequel s'achoppe des stratégies individuelles d'occultation au sein de la mise en image et en récit de soi-même. On a vu avec les jeunes du Bunker (cf supra § II.1.2.2.) l'importance de cette présentation de soi, notamment avec les arts de la frime et du port du corps. Une autre chose est contrôlée dans l'interaction avec une réflexivité et une attention revendiquée : la diffusion d'informations personnelles. En réponse à la surinterprétation envahissante, la protection la plus efficace reste le contrôle assidu et la rétention volontaire de l'information au sein des sociabilités et des interactions quotidiennes. Valentin m'a souvent expliqué de cette manière la relation privilégiée qu'il avait avec moi (cf supra § II.2.1., note 47) : puisque de moi, il ne craignait rien, puisque j'étais hors-champs de la nuisance occulte, il pouvait se « confier » à moi. « A personne ici je ne pourrai dire ça » m'a-t-il dit nombre de fois à propos de ses problèmes personnels, ses difficultés économiques, ses doutes, ses craintes. Et d'ajouter : « on ne donne pas d'informations sur soi-même, c'est dangereux, on ne sait pas comment les autres peuvent s'en servir pour te faire du mal ». L'exemple archétypique en est les interactions spontanées qui se développent dans les transports en commun. Dans un voyage de plusieurs heures, on est amené à entrer en contact avec ses voisins, qui sont des inconnus pour nous ; la manière d'entrer en conversation telle que je la pratique en Europe m'a souvent désappointé par les réactions qu'elle suscita : après une entrée en matière quelques peu phatique, j'en viens rapidement à poser le type de questions personnelles que l'on pose quand on veut faire connaissance avec quelqu'un en Europe ou pour chercher à le situer dans ma sociologie personnelle : « D'où es-tu originaire ? », « qu'est-ce que tu fais comme métier ? », « qu'est ce que tu aime ? », etc. Et les réponses sont dans tout les cas, évasives, floues, ou même déjouées par l'humour ou la plaisanterie.

En effet, un certain nombre de micro-stratégies sont mises en place dans cette optique du contrôle ou de la rétention des informations personnelles. Une de ces stratégies et d'abord de ne pas poser de question pour qu'on ne vous en pose en retour ; l'humour on vient de le voir en est une autre qui permet de déjouer la question ou de botter en touche. Une manière particulièrement prisée consiste à toujours répondre à une question par une autre question qui évite d'y répondre, ainsi ce dialogue vif entendu dans un train entre des personnes parfaitement inconnues les unes aux autres¹⁰¹ :

- « Qui t'es toi d'abord ?
- _ Et toi d'où tu sors ?
- _ Est-ce que je te demande d'où tu sors toi ?
- _ Pourquoi je te demanderais pas d'où tu sors ?
- _ Pourquoi que je devrai te dire d'où je sors alors que je sais même pas à quel sorcier je parle ?
- _ Pourquoi tu t'énerve ?
- _ Pourquoi je ne m'énerverai pas ?
- _ A quoi tu me sers ?
- _ Et toi tu me sers à quoi ?
- _ Etc. »

On peut observer ce qu'il ressort de cet échange, à travers la volonté de chacun des protagonistes de ne rien révéler sur lui-même. La solution est donc le non dialogue, tout en cherchant à conserver la tête haute devant un wagon entier les yeux fixés sur la rixe. Donner des informations personnelles est un gage de confiance fort, jamais anodin : c'est se révéler soi-même et se mettre ainsi en position de faiblesse. Morgan me dit : « nous on n'est pas des *rhythmeurs*, tu peux avoir confiance...t'as vu où piaulent ma *nga* (copine) et mes *mounas* (enfants), c'est qu'on voulait pas te fey (arnaquer) », qui semble faire le lien entre confiance et divulgation personnelle¹⁰². Dans la même idée, l'emploi du temps est quelque chose dont la mise en images est très contrôlée comme le révèle cette conversation que j'ai pu avoir avec Opango.

« Tu reviens d'où ?

¹⁰¹ Il s'agissait d'un très long voyage de nuit en train, et où nécessairement des liens et des tensions (wagon surbondé) apparaissent. Des joutes verbales s'ensuivent qui suscitent la joie et les encouragements de l'entourage, et malgré l'excellente ambiance de rire et d'amusement que ces personnes ont partagé dans un espace restreint durant 15 heures, personne n'a rien appris sur personne, et tout le monde s'est quitté sans rien de plus qu'un salut.

¹⁰² On mesure l'implication de la prise en compte d'un tel phénomène pour faire de l'ethnographie. S'il est vrai qu'à mes débuts j'ai parfois pu faire preuve de « naïvetés », j'ai rapidement compris l'intérêt qu'il y avait à ne pas se faire trop insistant sur certains sujet en termes de rendement ethnographique, ainsi que l'intérêt personnel à contrôler par moi-même des informations personnelles que j'avais eu tendance à dévoiler trop vite et qui m'ont causé du tort par la suite.

- _ J'étais dans les *waka* (marches)
- _ C'est-à-dire ?
- _ J'ai *do mes wé* (trucs)
- _ Et là tu fais quoi maintenant
- _ Je suis là !
- _ D'accord
- _ On est ensemble ! »

Et on peut dire que l'exercice et l'attrait pour les fonctions crypto-ludiques de l'argot (Goudailler 2002) participent de ces micro-procédures de rétention et de contrôle de l'information dans les sociabilités courantes.

Et l'on peut ajouter que si les informations personnelles font l'objet d'un tel contrôle et mobilisent un ensemble de micro-stratégies de communication, c'est qu'elles font l'objet d'un enjeu. Cet enjeu est bien celui de la sécurité personnelle dans un monde d'omniprésence du danger et d'*insécurité spirituelle*. Et on peut faire le parallèle ici avec toutes les situations où la circulation de l'information constitue un enjeu et mobilise des stratégies de communication. La raison d'Etat, le marketing, l'électoratisme, ou les besoins de financement forment autant de situations spécifiques où l'information constitue un enjeu (politique, commercial, électoral, économique, etc.) voir un capital ou une ressource, et de ce fait mobilise des stratégies de contrôle ou de rétention de l'information à travers des choix de communication, qui peuvent être parfois autant de langue de bois, double langage, langage officiel ou convenu, propos diplomatiques, etc. Pour les jeunes du Bunker ou Valentin, le schéma est le même, sauf que cela se joue à titre individuel et dans l'espace de l'interaction. Et dans une certaine mesure, la présence de cet ensemble de stratégies de communication ou de langues de bois, constitue un mécanisme de reconduction de la vraisemblance des herméneutiques sorcières, c'est-à-dire une procédure d'occultisation du réel au niveau micro-social.

III.3.2. L'occulte comme capital supplémentaire

III.3.2.1. Capital sorcier et « travail de Dieu »

Nous consacrerons enfin une dernière partie à explorer des pistes plutôt qu'à revenir sur nos données de terrain. Il s'agit ici essentiellement de pousser un peu plus loin la réflexion entamée tout au long de ce mémoire, et notamment pour proposer des pistes que nous n'avons pas forcément investies comme telles dans notre ethnographie, mais dont plusieurs éléments nous ont permis d'en estimer intuitivement la pertinence. Plutôt que de revenir sur ce qu'on a

déjà dit, nous faisons le choix de finir le mémoire par une ouverture, en proposant des aspects de notre sujet qu'il eût été intéressant d'inclure mais dont nous n'avons ni eu la place ni le temps de les intégrer ; dans tout les cas, la place est faite pour poursuivre plus en avant les recherches sur le thème du croisement de l'activité économique avec l'analyse des forces occultes.

La prise en compte de la thématique de l'occulte comme ressource conjointement à une analyse des procédures emboîtées de reconduction de la vraisemblance des forces invisibles, nous amène vers l'idée de concevoir l'occulte comme un capital supplémentaire. On a vu que le phénomène de *l'accumulation* n'était pas un chemin unique, et que la *richesse* se comprenait comme un ensemble pluriel qui se construit à travers *l'interpénétration réciproque des champs*, mobilisant au sein de chaque champ, un capital spécifique, convertible l'un envers l'autre : politique, économique, social, symbolique. C'est au sein de cette compréhension de l'enrichissement ou de la réussite sociale, comme accumulation par des canaux multiples de capitaux pluriels et interchangeableables, que l'on veut se donner à examiner le rôle du « capital sorcier ».

Ce concept nous est proposé par J. Tonda (2000) qui analyse les discours qui parlent des structures de causalité du malheur, et il s'érige pas là contre les théodicées et les différences culturalistes instaurées dans les représentations et reprises par les chercheurs eux-mêmes, notamment celle de l'extériorité radicale du génie sorcier du paganisme et du Dieu chrétien de la mission civilisatrice. En ce sens, J. Tonda ramène la *puissance* du Dieu chrétien au « génie du Blanc, indifféremment génie du Christ, de l'argent, de la science, de la technique, de la sorcellerie, de l'État colonial et néocolonial, qui constitue le capital sorcier » (2000 : 56). Ce *capital sorcier* se compose de la maîtrise des objets, des techniques ou des savoirs investis de la puissance d'une *autorité*, et notamment insiste-t-il, l'autorité du *Blanc* en tant qu'elle a imposée sa *puissance* par la démonstration de son efficacité et par la domination à travers l'histoire coloniale. Et on peut qualifier ce capital de « sorcier » du fait que la sorcellerie récapitule « dans une complicité perverse, ambiguë et ambivalente, plusieurs décennies d'interrogation, de doutes et de pratiques de la mission civilisatrice sur l'humanité nègre, auxquelles répondent, correspondent, se combinent, se mélangent plusieurs décennies d'imaginaires, de symbolismes et de pratiques de perplexité, de révolte, de désespérance, de soumission, de désir et de souci de valorisation de soi, de refus d'anéantissement, de volonté de puissance » (Ibid. : 55).

A coté de cela, il propose aussi le concept de « travail de Dieu » pour coller au plus près des configurations locales religieuses entre Dieu, Eglise et travail sorcier. Il s'agit d'un ensemble de procès de reproduction du capital religieux/sorcier qui se décompose en plusieurs aspects : par exemple en faisant des guérisons contre le charlatanisme sorcier, les « travailleurs de dieux » (prêtres, pasteurs) élargissent la sorcellerie puisqu'ils s'intègrent eux-mêmes au monde de la sorcellerie et sont perçus comme tels. Ou encore, la relation entre le chrétien et Dieu encourage l'individualisme subjectif, et l'on sait que le capital sorcier se base sur l'exacerbation de l'individu en relation personnelle et directe avec les forces naturelles. Et J. Tonda, à propos d'une secte au Gabon, de restituer les entrelacs que le mythe établit entre Dieu, le Blanc, le magicien et la sorcellerie, pour montrer *in fine* « comment le travail de Dieu reproduit la sorcellerie comme capital » (Ibid. : 64).

Tirer les conséquences de ces deux concepts de *capital sorcier* et de *travail de Dieu*, dépasse le cadre de ce à quoi nous voulons en venir et constitue un programme de recherche en soi. Cependant, dans l'étude des accusations de l'enrichissement, le concept de capital sorcier nous intéresse au premier chef, puisqu'il permet de placer sous un même ensemble, des réalités revendiquées comme hétérogènes, mais investies au final de *puissances* qui proviennent du même ordre. De plus, il intègre des phénomènes comme la science, la technique ou les marchandises comme support de reproduction du capital sorcier. L'étude des perceptions de la science en rapport avec les puissances ou les *pouvoirs*, au sens de M. Augé (1975), n'est qu'à l'état d'ébauche alors même que l'autorité de la science économique normative nous intéresserait au plus haut point pour la perspective développée dans notre travail. A. Ashforth, observe en effet, une opposition entre « le potentiel des structures d'autorité indigènes et celle d'origine « occidentale » au selon l'expression courante « blanche » » (2000 : 161).

III.3.2.2. Reconduire le capital sorcier

La combinaison des deux concepts de J. Tonda, le *capital sorcier* et le *travail de Dieu*, permet d'analyser les procédures par lesquelles la sorcellerie au sein des Eglises est reconduite comme capital. En élargissant l'angle d'approche et sortant du cadre des Eglises, on pourrait s'intéresser à l'ensemble des pratiques du domaine économique qui reconduisent la sorcellerie comme *capital* au sein d'un processus d'accumulation. Encore qu'ici, comme on a pu le voir avec le centre pentecôtiste « Va et rencontre », les Eglises apparaissent comme des acteurs de

cette reconduction pour l'accumulation et l'enrichissement. L'accent pourrait être placé sur d'autres « travaux » que celui de Dieu. Il y a « travail » chaque fois qu'un individu adopte des stratégies réfléchies, ou s'inscrit dans des procédures plus structurelles pour se créer un prestige, c'est-à-dire une *autorité*, fondée sur la maîtrise de *puissances* en lien avec l'occulte, et qui permet d'accéder à des canaux convertibles d'accumulation. C'est ce qu'observe par exemple S. Bouly de Lesdain dans le cas de la migration camerounaise en France : alors que « l'authenticité et la tradition sont dans un contexte de migration des marques de légitimité, à l'inverse en Afrique, l'accent est mis sur l'initiation à l'occulte de l'ailleurs » (1994 :160). On voit poindre à travers cet exemple, des stratégies et des procédures complexes de construction d'une autorité sur la base de la maîtrise de puissances. Ce n'est autre que l'idée *des pouvoirs* de M. Augé (1975), mais déplacée du champ politique vers le champ économique.

On voit donc tout ce qu'il y aurait de pertinent à mener une analyse approfondie de la constitution des *structures d'autorité* fondées sur la manipulation d'objets investis de *puissances*, tels que la science, la technique, le savoir, les marchandises de luxe, le Christ ou les ressources de l'extraversion. Plusieurs phénomènes se trouvent mis ainsi en question : l'espace de la migration, l'image du Blanc, la nature des relations entre nouvelles Eglises et sorcellerie. L'inclusion de ces problématiques nous permettraient par ailleurs de rendre sa multi-dimensionalité et sa complexité à l'intelligibilité des économies occultes et des rapports entre occulte et enrichissement ; ce qui a constitué la trame incomplète de ce présent travail.

CONCLUSION

En se donnant comme objet d'étude les phénomènes économiques de l'enrichissement et de l'accumulation de la richesse en rapport avec les pouvoirs invisibles et les forces occultes au sein de la ville de Yaoundé, nous voulions partir à l'encontre de deux préjugés récurrents : celui du paradigme sécularisateur et modernisateur, et celui de l'économisme dans l'analyse des faits sociaux. Pour en arriver là, nous avons d'abord pu consacrer une première partie à une mise en contexte générale de notre propos : mise en contexte historique, politique, économique et social du cadre de notre étude (le Cameroun et plus particulièrement Yaoundé) ; retour sur le contexte de la littérature anthropologique africaniste qui intéresse notre sujet ; ainsi que la mise en place d'une méthodologie et d'une boîte à outils conceptuelle pour distiller nos données ethnographiques. C'est donc dans une deuxième partie que nous avons exposé trois études de cas distinctes, destinées à informer « par le bas » certaines pratiques, certains discours et certains rapports à l'enrichissement. D'abord le cas des jeunes du Bunker où nous avons pu présenter de manière large les trajectoires sociologiques, les modes de vie, les conceptions des sociabilités, les modes d'énonciation à travers l'argot notamment, les pratiques économiques et les imaginaires qui les englobent. Puis le cas de Valentin qui travaille au service d'une puissante famille avec qui la relation est faite d'ambiguïtés et d'attentes réciproques contradictoires, obligeant Valentin à s'entretenir par ailleurs des revenus à travers le recours à sa call-box. Enfin, nous avons présenté une brève ethnographie de l'Eglise pentecôtiste « Va et rencontre », en mettant en avant les discours qu'elle énonce concernant l'enrichissement et ses liens avec la bénédiction divine. Ce n'est que dans une troisième et dernière partie, que nous avons tenté une analyse de ces données ethnographiques pour tenter de spécifier la place et le rôle de l'occulte en lien avec l'enrichissement, et par là d'informer les ressorts du fonctionnement des *économies occultes*.

Au terme de ce long parcours, que pouvons-nous retenir de ce que nous avons mis à jour à travers l'étude concomitante de la littérature anthropologique et de nos données de terrain. En se donnant cet objet de recherche, nous cherchions à spécifier de manière concrète les procédures, les logiques d'action et les représentations par lesquelles l'occulte vient s'insérer dans certains domaines de l'activité économique. Pour tenter d'en dresser un bilan, on peut dire que nos résultats sont multiples.

Tout d'abord, un intérêt ethnographique pour les pratiques économiques « par le bas » nous a amené à informer les *logiques d'action* concrètes qui œuvraient à l'activité économique. Nous

avons pu voir que les pratiques des jeunes du Bunker pour gagner de l'argent s'inséraient dans des logiques sociales réticulaires et reproduisaient en partie les conceptions agonistiques des sociabilités ordinaires sur le plan horizontal. Nous avons observé à travers le cas de Valentin les rapports complexes et ambigus entre « grands » et « petits », fondés sur des représentations de la puissance et des attentes pragmatiques qui en découlent. Et nous avons pu remarquer comment une institution comme l'Eglise « Va et rencontre » manipule des discours de l'enrichissement et amène à reconstruire de nouvelles formes d'actions économiques en rapport avec les puissances invisibles (celles bénéfiques de Dieu et les forces diabolisées et réifiées de la sorcellerie). En mettant à jour ces *logiques d'action* au sein de *dispositifs* de pouvoir, participant aux *modes populaires d'action économique*, nous pouvons mieux comprendre les mécanismes de reconduction de la vraisemblance des imaginaires de l'occulte à travers l'activité économique.

Pour chercher à spécifier à travers notre ethnographie la place et le rôle de l'occulte, on s'est posé la question globale de pourquoi de tels énoncés manipulant les pouvoirs invisibles et les forces occultes apparaissent-ils. C'est-à-dire, les procédures d'apparition d'une *économie occulte*, autant dans son volet *pratique* d'enrichissement sur une base défiant toute raison pratique, que dans son volet *éthique* de condamnation du recours à de tels moyens. En d'autres termes, il s'agissait d'interroger la pertinence des phénomènes économiques pour devenir objet d'interprétation sorcière ou d'une manière plus générale inscrit dans une herméneutique locale de l'occulte. Et c'est dans cette optique que nous en arrivons à deux types de résultats.

D'une part on observe un certain nombre de *logiques représentationnelles* qui œuvrent à porter la suspicion sur les pratiques de l'enrichissement et de l'accumulation de la richesse. Ces logiques mobilisent et combinent un certain nombre d'imaginaires des « choses du corps », de la personne humaine, des sociabilités (à travers des concepts argotiques comme ceux du *knock*, du *rythmage* ou du *modèle*) des forces vitales et des pouvoirs invisibles, issus en partie de la moyenne durée historique (la *civilisation* au sens de N. Elias) pour former des schèmes de représentations plus ou moins stabilisés autour de modèles : sorcelleries de la richesse, sectes ésotériques (type Rose-Croix ou Franc-maçonnerie), sectes mystiques, pouvoirs mystiques individualisés, pactes mystiques, relations avec des totems, etc. Mais aussi des *logiques représentationnelles* concernant les trajectoires possibles de l'enrichissement, informées par l'environnement social et la prise en compte des histoires de

l'accumulation au sein de la société camerounaise, et notamment à travers le phénomène de la *feymania*. Et nous avons pu voir dans une certaine mesure aussi, les nouveautés de ces *logiques représentationnelles* (nouveaux objets, nouvelles formes), en correspondance avec les mutations sociales liées à l'expansion du milieu urbain à Yaoundé. Enfin, raisonner en termes de *logiques représentationnelles* nous a permis de restituer sous un même sceau un ensemble de représentations qui participent et renforcent l'interpénétration réciproque des champs politique, économique et religieux, voir thérapeutique. Ceci participant en partie à la redéfinition et l'extension des catégories de l'occulte, qui mettent désormais sur le même plan un ensemble de phénomènes réifiés ou universalisés et vécus comme fléau (sorcellerie, corruption, pauvreté, maladies (sida), mais aussi homosexualité, zoophilie, pédophilie ou pouvoirs mystiques), au sein de discours victimisants à portée globale sur le sort de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier.

Et d'autre part, on a pu mettre à jour un certain nombre de *logiques d'actions*, de *dispositifs* et de mécanismes micro-sociaux qui se constituaient en autant de *procédure d'occultisation*. Par là, nous avons cherché à décortiquer les procédures complexes et enchevêtrées entre les différents niveaux d'analyse, pour observer les mécanismes par lesquels la production, la reconduction et la diffusion de l'occulte sont rendues possibles au sein des phénomènes économiques, et notamment ceux de l'accumulation de la richesse ; c'est-à-dire les procédures par lesquelles se constituent et se reproduisent les *économies occultes*, autant dans leur versant *pratique* que leur versant *éthique*. Ainsi, les mutations contemporaines de l'activité et de l'agir économique entretiennent des correspondances symboliques fortes avec les logiques représentationnelles évoquées ci-dessus, alors même que certains procédés sémantiques et des usages particuliers de la langue font de l'expression de l'occulte, ou plutôt de *l'ambivalence* et de la *plurivocité*, un exercice du quotidien. Mais nous avons pu aussi établir le rôle des mécanismes de diffusion et de contrôle de l'information dans les sociabilités ordinaires (rétention volontaire des données personnelles, diffusion d'informations non vérifiées), le rôle des *logiques d'action sociale* telles que celles de la conception agonistique des sociabilités des jeunes du Bunker, ou de la conception en termes d'« efficacité pragmatique » de la relation de Valentin à son patron. *Logique d'action*, celle aussi du rapport à la norme officielle et celle des béances entre normes officielles et normes officieuses qui viennent consacrer les transgressions de la légalité et de la légitimité. Et d'une manière générale, trois *procédures d'occultisation* sont ressorties, à des niveaux d'analyse emboîtés : celle de la violence des

rappports sociaux au niveau structurel, celle de l'organisation du marché de l'interprétation du malheur ou de la réussite au niveau méso-social, et celle de la logique de rétention de l'information au sein de sociabilités ordinaires vécues comme agonistiques au niveau micro-social de l'interaction.

Enfin, nous avons pu mentionner la diversité, la complexité et l'entremêlement des modes d'enrichissement et des itinéraires d'accumulation ; l'impossibilité parfois (Valentin et la call-box, survivre au marché de Mokolo) ; mais aussi les décalages de plus en plus béants, à travers l'accroissement des inégalités sociales visibles au sein du même espace urbain, entre la fulgurance de la réussite de certains et la « stagnation » de beaucoup. De ce fait les représentations qui constituent les imaginaires de l'enrichissement reflètent cette situation et expriment en partie ces rapports sociaux inégalitaires entre « petits » et « grands ». Même s'il l'on peut retenir par ailleurs que ce qui est condamné n'est pas l'accumulation en elle-même mais la rétention abusive de cette richesse, comme le montre l'exemple de Valentin. La richesse en soi ne pose pas problème, les accusations se portent sur les manières de l'acquérir et surtout de la conserver. Et d'une manière générale, suivant les deux versants que forment les *économies occultes*, on a pu voir que si la richesse peut se lire au travers d'une herméneutique complexe de l'occulte, ce dernier était aussi une des composantes des *logiques d'action* accumulatrices et venait se constituer comme *ressource* parmi d'autres pour l'accès à l'enrichissement.

Et au terme de cette étude, on ne peut que mentionner, malgré les résultats que nous venons de présenter, les manques et les limites de notre travail, notamment sur le plan ethnographique. Il est vrai que nous présentons ici des données qui souffrent par leur éparpillement (trois petites études de cas séparées, complétées par des données éparses). La difficulté majeure de ce travail fut pour nous de trouver une porte d'entrée pour aborder un tel sujet. Si l'éparpillement de nos données est sans doute lié à notre inexpérience autant de l'ethnographie que du séjour au sein d'une société d'Afrique subsaharienne, il relève aussi sans doute de la nature de notre objet de recherche : une économie occulte. Comment construire une observation d'un tel objet dans une grande ville comme Yaoundé ? La question reste posée, et constitue dans une certaine mesure déjà, un raisonnement sur le phénomène.

En tout cas, la réflexion menée tout au long de ce travail nous amène à envisager des pistes supplémentaires qui pourraient être intéressantes à suivre au cas où il nous serait donné de poursuivre nos recherches dans cette voie. Il est vrai que notre étude manque d'une

observation fine et détaillée d'un cas concret d'enrichissement ou de réussite économique, suivi en longue durée et analysé à travers, à la fois le recoupement des discours et des pratiques, tout autant que le croisement entre les *logiques d'action* de l'acteur concerné et celles multiples, complexes et enchevêtrées de son entourage proche (famille, pairs, amis, voisin) ou même distant (réputation, connaissances). Peut-être une telle étude de cas permettrait de mieux saisir encore les ressorts d'une *économie occulte* et notamment, chose qui reste dans l'ombre suite à notre travail, la nature des rapports et des connections entre les deux versants, *pratique* et *éthique* c'est-à-dire entre les formes de production occulte et les accusations qui en découlent. S'agissant aussi d'un phénomène qui semble récent, il serait pertinent de pouvoir mener parallèlement un essai d'historicisation, pour en restituer la genèse et les mutations ainsi que de l'analyser en lien avec d'autres mutations sociales qui affectent un espace urbain comme celui de Yaoundé aujourd'hui, et notamment à travers l'analyse des procès d'individualisation.

Aussi avons nous laissé de côté par ailleurs pour ne pas rendre trop touffu notre étude, la relation entre les *économies occultes* et ce que J. Tonda (2000) nomme « l'image du Blanc ». Il y aurait là tout un espace à explorer sur les ressources en termes d'accumulation que procurerait « l'usage du Blanc » en tant que celui-ci compose un idéal de réussite et une puissance magique réifiée à travers des objets fétiches comme la Science, la Technique ou le Savoir que l'on pourrait analyser comme autant de ressources dans le reproduction du capital sorcier.

Pour dépasser le cadre des études africanistes, on peut dire enfin que l'intérêt que nous avons porté aux imaginaires de l'enrichissement, nous renvoie par comparatisme, vers d'autres imaginaires que l'on connaît mieux dans les sociétés européennes, et qui nous montrent en retour, que de ce point de vue, l'Afrique n'a rien d'original ou de particulier. Ces imaginaires s'expriment dans des groupes, des temps et des espaces différenciés, sur la base de supports multiples, mais pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, on peut remarquer que la production littéraire, constitutive ou reflet en partie des imaginaires au sein d'un espace social donné, s'est elle aussi emparée à multiples reprises du thème de l'enrichissement. On peut mentionner quelques œuvres qui usent de ce thème littéraire de la condamnation de la richesse, véhiculant l'idée implicite qu'il vaut mieux vivre heureux et simplement, plutôt que de chercher la richesse et ses tourments. Le *Faust* de J. W. Goethe est devenu cette référence du pacte diabolique et de l'argent facile, non sans résonance avec les discours que l'on peut

recueillir aujourd'hui dans les sociétés africaines, et qui offre son lot de références symboliques allant du sacrifice de la jeunesse pour le goût du lucre et de l'abandon de l'amour pour la soif de puissance, thèmes universaux s'il en est. B. Cendrars dans *L'or* nous raconte l'histoire de cet aventurier, enrichi devenu milliardaire dans l'eldorado américain de la Californie de XIX^e siècle, qui du jour où un malencontreux coup de pioche sur ces terres lui fit découvrir de l'or, entama sa ruine à travers la furie de la soif du précieux métal et la cupidité collective. Ou encore ce petit roman parabole de l'écrivain américain J. Steinbeck qui narre dans *La perle* les mésaventures de cet indien, pauvre, pêcheur de perle, qui un jour trouve la Perle du Monde ; son destin bascule tragiquement, et ce qu'il croyait être pour lui une aubaine, un enrichissement sans précédent et la possibilité de réaliser ses espoirs d'une vie meilleure, se transforme en une brève rêverie et un cauchemar tragique du fait de la malédiction de cet enrichissement soudain. Les questions se pressent entre les lignes de ce livre qui interroge tout un chacun sur l'opportunité de déranger si facilement l'ordre du monde, et le pauvre saurait-il retenir entre ces mains quelques richesses ? Et l'auteur de nous signifier dès le début, ce que ce thème a d'universel et constitue une interrogation incontournable pour qui cherche à s'inventer, comme aujourd'hui de nombreux jeunes dans les sociétés urbaines africaines, comme Bijou, Opango, Jojo, Morgan et Valentin, une individualité et une trajectoire en tant qu'être social inscrit dans des structures en changement: « si cette histoire est une parabole, peut-être chacun en tirera-t-il sa propre morale et y découvrira-t-il le sens de sa propre vie »¹⁰³.

¹⁰³ STEINBECK J. 1992 (1950), *La perle*, Paris, Gallimard, coll. Folio, p.9.

BIBLIOGRAPHIE

AJIBADE B. 2007, « From Lagos to Douala, the Video Film and its Spaces of Seeing », in *Postcolonial Text*, n° 2, [en ligne].

ALDRIN P. 2003, « Penser la rumeur, une question-clef dans les sciences sociales », in *Genèses*, n° 50, pp. 126-141.

AMSELLE J.-L. 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, coll. Champs.

AMSELLE J.-L. 1987, « Fonctionnaires et hommes d'affaires au Mali », in *Politique africaine*, n° 26, pp. 63-72.

AMSELLE J.-L. & M'BOKOLO E. 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte.

APPADURAI A. 2005, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite bibliothèque Payot.

ARDENER E. 1972, « Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief », in Douglas M. (dir.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Tavistock publication, pp. 141-160.

ARGYRIADIS K. 2000, « Des Noirs sorciers aux babalaos, analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane » in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 160, XL-4, pp. 649-674.

ASHFORTH A. 2000, « Réflexion sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne », in *Politique Africaine*, n° 77, pp. 143-169.

ASHFORTH A. 1998, « Witchcraft, Violence and Democracy in the New South Africa » in *Cahiers d'Etudes africaines*, n°150-152, XXXVIII-2-4, pp. 505-532.

AUGE M. 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

AUGE M. 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologies. Etudes de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.

BALANDIER G. 1955, « La situation coloniale » in *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.

BLOCH M. 1999, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, Paris, Allia.

BAYART J.-F. 1993, « Conclusion », in Geschiere P. & Konings P. (dir.) 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, pp. 335-344.

BAYART J.-F. 1989a, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BAYART J.-F. 1989b, « Les églises africaines et la politique du ventre », in *Politique Africaine*, n° 35, pp. 3-26.

BAYART J.-F. 1985, « L'énonciation du politique », in *Revue française de sciences politiques*, n° 35, pp. 343-373.

BAYART J.-F. 1981, « Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode », in *Politique Africaine*, n° 01, pp. 53-82.

BAYART J.-F. 1979, *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences politiques.

BERNAULT F. & TONDA J. 2000, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », in *Politique africaine*, n° 79, pp. 5-16.

BLUNDO G. & OLIVIER DE SARDAN J.-P. 2001, « La corruption quotidienne en Afrique de l'ouest », in *Politique Africaine*, n° 83, pp. 8-37.

BOLTANSKI L. & CHIAPELLO E. 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BONHOMME J. 2005, « Voir par derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon » in *Social Anthropology*, n° 13-3, pp. 259-273.

BOUJU J. & DE BRUIJN M. 2008, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », in *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28, [en ligne].

BOULY DE LESDAIN S. 1994, « Migration camerounaise et sorcellerie en France », in *Revue Européenne des migrations Internationales*, n° 10, pp. 153-173.

BOUOPDA P. K. 2006, *La quête de libération politique au Cameroun 1884-1984*, Paris, L'Harmattan.

BOURDIEU P. & WACQUANT L. 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.

BOURDIEU P. 1983, « Vous avez dit « populaire » », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, pp. 98-105.

BOYER P. 2001, *Et l'Homme créa les dieux*, Paris, Laffont.

BRAIN J.-L. 1982, « Witchcraft and Development », in *African Affairs*, n° 324, pp. 371-384.

BRAUDEL F. 1966, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.

BRAUDEL F. 1958, « Histoire et Sciences sociales : la longue durée », in *Annales. Economies, Société, Civilisations*, n° 13(4), pp. 725-753.

BUREAU R. 1996, *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques.

CHABAL P. & DALLOZ J.-P. 1999, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.

CIEKAWY D. & GESCHIERE P. 1998, « Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa », in *African Studies Review*, n° 41 (3), pp. 1-14.

CLEMENT F. 2003, « L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie » in *Terrain*, n° 41, pp. 121-136.

COMAROFF J. & COMAROFF J.L. 2000, « Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming » in *Public Culture*, n°12 (2), pp. 291-343.

COMAROFF J. & COMAROFF J.L. 1999, « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony », in *American Ethnologist*, n° 26 (2), pp. 279-303.

COMAROFF J. 1997, «Consuming Passions: Child Abuse, Fetishism, and "The New World Order"», in *Culture*, n° 17, pp. 7-19.

COMAROFF J. & COMAROFF J.L. (dir.) 1993, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

CORTEN A. & MARY A. 2000, « Introduction », in Corten A. & Mary A. (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala, pp. 11-33.

- DE BOECK F. 2000**, « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République Démocratique du Congo », in *Politique africaine*, n° 80, pp. 32-57.
- DE CERTEAU M. 1980**, *L'invention du quotidien, I. Arts de faire*, Paris, UGE.
- DE HEUSCH L. 1971**, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines.
- DE ROSNY E. 1992**, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques.
- DE ROSNY E. 1981**, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, coll. Terre humaine.
- DEVAUGES R. 1977a**, « L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville », in *Travaux et Documents*, n° 75, pp. 124-147, Paris, Eds de l'ORSTOM.
- DEVAUGES R. 1977b**, « Croyance et vérification : les pratiques magico-religieuses en milieu urbain africain », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°66, pp. 299-305.
- DEVISCH R. 1998**, « La violence à Kinshasa ou l'institution en négatif », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°150-152, XXXVIII-2-4, pp. 441-469.
- DOUGLAS M. (dir.) 1972**, *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Tavistock publication.
- DOZON J.-P. 1995a**, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise » in *Cahiers d'Etudes africaines*, n°138-139, XXXV-2-3, pp. 305-331.
- DOZON J.-P. 1995b**, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Editions du Seuil.
- DROZ Y. 1997**, « Si Dieu veut...ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 145, XXXVIII-2-4, pp. 85-117.
- DURKHEIM E. 1985 (1912)**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, coll. Quadrige.
- DZAKA T. & MILANDOU M. 1994**, « L'entreprenariat congolais à l'épreuve des pouvoirs magiques », in *Politique africaine*, n° 56, pp. 108-118.
- ELLIS S. & FAURE Y.-A. (dir.) 1995**, *Entreprises et entrepreneurs africains*, Paris, Karthala-ORSTOM.
- ELLIS S. 2000**, « Armes mystiques, quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Libéria », in *Politique africaine*, n° 79, pp. 64-82.
- ELLIS S. 1993**, « Rumour and Power in Togo », in *Africa*, n° 63(4), pp. 462-476.

ENGLUND H. & LEACH J. 2000, « Ethnography and the Meta-narratives of Modernity », in *Current Anthropology*, n° 41 (2), pp. 225-239.

ENGUELGUELE M. 1998, « La rumeur de la « disparition des sexe » au Cameroun. Contribution à l'étude des modes d'expression politiques alternatifs dans les conjonctures fluides », in Darras E. (dir.), *La politique ailleurs*, Paris, PUF.

EVANS-PRITCHARD E.E. 1937, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines.

FANCELLO S. 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 161-183.

FAVRET-SAADA J. 1991, « Sorcellerie », in Bonte P. & Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Puf, pp. 670-673.

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

FISY C.F. 1998, « Containing Occult Practices, Witchcraft Trials in Cameroon », in *African Studies Review*, n° 41 (3), pp. 143-163.

FISIY C.F. & GESCHIERE P. 1991, « Sorcery, Witchcraft and Accumulation. Regional variations in South and West Cameroon », in *Critique of Anthropology*, n° 11 (3), pp. 251-278.

FOUCAULT M. 1994, *Dits et écrits, volume 4*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. 1984, « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in Dreyfus H.-L. & Rabinow P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.

FRAZER J. 1981-1984 (1911-1915), *Le rameau d'or*, Paris, Laffont.

GESCHIERE P. & KONINGS P. (dir.) 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala.

GESCHIERE P. 2001a, « Regard académique, sorcellerie et schizophrénie (commentaire) », in *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 56 (3), pp. 643-649.

GESCHIERE P. 2001b, « Witch-doctors et spin-doctors. Le rôle des « experts » dans la vie politique en Afrique et aux Etats-Unis », in *Politix*, n° 54, pp. 15-42.

GESCHIERE P. 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », in *Politique africaine*, n° 79, pp. 17-32.

GESCHIERE P. 1998, « Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun », in *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 53 (6), pp. 1251-1279.

GESCHIERE P. 1996, « Sorcellerie et politique, les pièges du rapport élite-village », in *Politique africaine*, n° 63, pp. 82-96.

GESCHIERE P. 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques.

GIFFORD P. 2005, « De nouvelles Eglises », in *Esprit*, n° 317, pp. 124-127.

GODELIER M. 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

GOUDAILLER J.-P. 2002, « De l'argot traditionnel au français contemporain des cités » in *La linguistique*, n° 38, pp. 5-24.

GREGOIRE E. & LABAZEE P. (dir.) 1993, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'homme d'affaire contemporain*, Paris, Karthala.

GRUENAI S M.E., MOUAN DA MBAMBI F. & TONDA J. 1995, « Messie, fétiches et lutte de pouvoirs entre les « grands hommes » du Congo démocratique », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n°137, XXXV-1, pp. 163-193.

HAYNES J. 2007, « Video Boom, Nigeria and Ghana », in *Postcolonial Text*, n° 2, [en ligne].

HENRY C. & TALL E.K. 2008, « La sorcellerie envers et contre tous », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 11-34.

HOLTEDAHL L. 1993, « Education, economics and the « good life » : women in Ngaoundéré, Northern Cameroon », in Geschiere P. & Konings P. (dir.) 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, pp. 273-300.

ILIFFE J. 1997, *Les Africains. Histoire d'un continent*, Paris, Flammarion, coll. Champs.

KAMGAING TADJUJE N. 1982, « Les tontines face aux banques à Bafoussam », *mémoire de maîtrise dirigé par P. Titi Nwell*, Université de Yaoundé 1.

KAHOLA TABU O. 2008, « La violence quotidienne des enfants de la rue : bourreaux et victimes à Lubumbashi », in *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28, [en ligne].

KAPFERER B. 2003a, « Introduction: Outside All Reason, Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology », in Kapferer B. (dir.), *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, New York, Berghahn Books, pp. 1-30.

KAPFERER B. 2003b, « Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridizing Continuities », in Kapferer B. (dir.), *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, New York, Berghahn Books, pp. 105-128.

KINATA C. 2004, « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes au Congo français », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 175, XLIV-3, pp. 593-607.

LATOUB B. 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATOUB B. 1996, *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Paris, Synthelbo.

LATOUB B. 1990, « Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers » in *Terrain*, n° 14, pp. 76-91.

LAURENT P.-J. 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

MALAQUAIS D. 2001, « Arts de feyre au Cameroun », in *Politique Africaine*, n° 82, pp. 101-118.

MALINOWSKI B. 1963 (1922), *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, coll. Tél.

MANDEL J.J. 2008, « Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 185-208.

MARIE A. 2002, « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale » in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 166, XLII-2, pp. 207-255.

MARIE A. 1997a, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in Marie A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, pp. 53-110.

MARIE A. 1997b, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation », in Marie A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, pp. 249-328.

MARIE A. 1997c, « Conclusion. Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », in Marie A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, pp. 405-436.

MARSHALL-FRATANI R. 2001, « Prospérité miraculeuse, les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *Politique africaine*, n° 82, pp. 24-44.

MARWICK M. (dir.) 1970, *Witchcraft and Sorcery*, Londres, Penguin Books.

MAUSS M. 1950 (1924), *Essai sur le don*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, coll. Quadrige.

MAUSS M. & HUBERT H. 1950 (1902-1903), *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, coll. Quadrige.

MBEMBE A. 1996, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun 1920-1960. Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala.

MBEMBE A. 1993, « Epilogue. Crise de légitimité, restauration autoritaire et déliquescence de l'Etat », in Geschiere P. & Konings P. (dir.) 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, pp. 345-374.

MBEMBE A. 1990, « Pouvoir, violence et accumulation », in *Politique africaine*, n° 39, pp. 7-25.

MEDARD J.-F & al. 1981, « « L'Etat au Cameroun » de Jean-François Bayart », in *Politique Africaine*, n° 01, pp. 120-139.

MEYER B. 2008, « Le diable », in *Terrain*, n° 50, pp. 4-13.

MIAFFO D. & WARNIER J.-P. 1993, « Accumulation et notabilité chez les Bamiléké », in Geschiere P. & Konings P. (dir.) 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, pp. 33-69.

MIDDLETON J. & WINTER E.H. (dir.) 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge et Kegan Paul.

MITCHELL C. 1956, *The Yao Village : A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester, Manchester University Press.

MOORE H.L. & SANDERS T. 2001, « Magical Interpretations and Materials Realities : an Introduction », in Moore H.L. & T. Sanders (dir.) *Magical Interpretations, Materials Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge, pp. 1-27.

MULLER B. 2003, « Nos ancêtres les Yoruba, splendeur et misère de la bourgeoisie yoruba au Nigeria » in *Cahiers d'Etudes africaines*, n°171, XLIII-3, pp. 483-503.

NGUEDAM DEUMENI S. 2006, « Les jeux de hasard dans la ville de Yaoundé », *mémoire de maîtrise dirigé par V. Nga Ndong*, Université de Yaoundé 1.

NIEHAUS I. 1995, « Witches of the Transvaal Lowveld and their Familiars. Conceptions of Duality, Power and Desire », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n°138-139, XXXV-2-3, pp. 513-540.

NJEUMA M. Z., MBEMBE A. & NGUEMATCHA E. 1989, *Histoire du Cameroun (XIXième – début XXIème siècle)*, Paris, L'Harmattan.

N'KOUSSOU G. 2008, « Magali », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 283-296.

NLANDU-TSASA C. 1997, *La rumeur au Zaïre de Mobutu. Radio-trottoir à Kinshasa*, Paris, L'Harmattan.

NODEM-EMET J. 1984, « Les fondements sociaux de l'accumulation du capital chez les Bamilékés », *mémoire de maîtrise dirigé par P. Titi Nwell*, Université de Yaoundé 1.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 2001, « Les trois approches en anthropologie du développement », in *Revue Tiers-Monde*, n° 168, pp. 729-754.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », in *Politique africaine*, n° 63, pp. 97-116.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

PALOU J. 1980, *La sorcellerie*, Paris, Puf, coll. Que sais-je ?

Petit futé 2008, *Cameroun*, Paris, Nouvelles éditions de l'Université.

POLANYI K. 1983 (1944), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines.

ROWLANDS M. & WARNIER J.-P. 1988, « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », in *Man*, n° 23, pp. 118-132.

SAVISHINSKY N. J. 1994, « Rastafari in the Promised Land, The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the youth of West Africa », in *African Studies Review*, n° 37, pp. 19-50.

SCHOUMAKER B. & TABUTIN D. 2004, « La démographie de l'Afrique au sud du Sahara des années 1950 aux années 2000. Synthèse des changements et bilan statistique », in *Population*, n° 59, pp. 521-622.

SHAW R. 1997, « The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production : Memory, Modernity and the Slave Trade in Sierra Leone », in *American Ethnologist*, n° 24 (4), pp. 856-876.

SIETCHIPING R. 2003, « Evolution de l'espace urbain de Yaoundé, au Cameroun, entre 1973 et 1988 par télédétection », in *Télédétection*, n° 3, pp. 229-236.

SINGLETON M. 2003, « L'au-delà, l'en-deça et l'à-côté du religieux », in *Revue du MAUSS*, n° 22, pp. 181-196.

TONDA J. 2008, « La violence de l'imaginaire des enfants sorciers », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 325-343.

TONDA J. 2002, *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

TONDA J. 2000, « Capital sorcier et travail de Dieu », in *Politique africaine*, n° 79, pp. 48-65.

TONDA J. 1998, « La guerre dans le « camp-nord » au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation-consumation », in *Politique africaine*, n° 72, pp. 50-67.

TYLOR E. 1871, *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald.

VILLETTE M. & VUILLERMOT C. 2005, *Portrait de l'homme d'affaires en prédateur*, Paris, La Découverte.

VUARIN R. 1997, « Les entreprises de l'individu au Mali : des chefs d'entreprise innovateurs dans les procès d'individualisation », in Marie A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, pp. 171-200.

VUARIN R. 1994, « L'argent et l'entregent », in *Cahiers des Sciences Humaines*, n° 30, pp. 255-273.

WARNIER J.-P. 1993, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques.

WARNIER J.-P. 1988, « L'économie politique de la sorcellerie », in *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 3-4, pp. 259-270.

WEBER M. 2003 (1905), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. Tél.

WENDL T. 2007, « Wicked Villagers and the Mysteries of Reproduction : An exploration of Horror Movies from Ghana and Nigéria », in *Postcolonial Text*, n° 2, [en ligne].

WINKIN Y. 2001, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, Seuil.

WEBER M. 1971 (1921), *Economie et société*, t. 1, Paris, Plon.

WHITE L. 2000, « Histoire africaine, histoire orale et vampires, procès et palabres à Kampala », in *Politique africaine*, n° 79, pp. 83-100.

YENGO P. 2008, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki*, ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 189-190, XLVIII-1-2, pp. 297-323.

LISTE DES SIGLES

CEMAC : Communauté Economique et Monétaire des Etats de l'Afrique Centrale

CFA : Communauté Financière Africaine

CGT : Confédération Générale du Travail

CUY : Communauté Urbaine de Yaoundé

ENAM : Ecole Nationale de l'Administration et de la Magistrature

FMI : Fond Monétaire International

FPAE : Fondation Paul Ango Ela

IRD : Institut de Recherche et de Développement

MRP : Mouvement Républicain Populaire

PIB : Produit Intérieur Brut

RDPC : Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais

SFIO : Section Française de l'Internationale Ouvrière

UDEAC : Union Douanière et Economique de l'Afrique Centrale

UNC : Union National Camerounaise

UPC : Union des Populations du Cameroun

ANNEXE