

Sorcellerie et violence épistémologique en Centrafrique

L'Homme. Revue française d'anthropologie, n°211, 2014, p. 75-95

Andrea Ceriana Mayneri

Abstract

Witchcraft and Epistemologic Violence in Central African Republic

Among the Banda of the Central African Republic, representations of witchcraft explain and give meaning to misfortunes and death. This article discusses an informal interview with a young man who had been condemned and imprisoned by the CAR penal code for committing acts of witchcraft, and explores how the imaginary of witchcraft makes use of elements of scientific discourse, establishing a hierarchy between the power attributed to western science and that attributed to witches. Through the idea of « episteme » introduced by Michel Foucault, and that of « disturbances » introduced by Georges Devereux, this text analyzes some epistemological issues characterizing the ethnography of witchcraft in Equatorial Africa.

En Centrafrique, la prégnance de la sorcellerie comme grille explicative du malheur se greffe sur l'insécurité et la fragilisation des conditions de vie. Comme ailleurs en Afrique équatoriale, l'explication sorcellaire transfigure l'échec et la réussite, la maladie et la santé, dans des expériences « agonistiques » perçues sous la forme d'un gain ou d'une perte mettant en scène un autre, proche et persécuteur (Mary 1987; Tonda 2005). La confrontation entre les représentations de la sorcellerie, d'une part, et les disciplines scientifiques occidentales, avec leurs présupposés épistémologiques, d'autre part, participe de cette expérience agonistique: ainsi, les négociations et les conflits entre des modèles explicatifs différents de la réalité et du malheur ne sont pas sans entraîner des effets sur les données que l'ethnologue

recueille sur le terrain.

Ainsi que de nombreuses études l'ont souligné, dans différents contextes de l'Afrique contemporaine les rumeurs sur une prolifération du danger sorcellaire semblent être renforcées par les logiques politico-économiques capitalistes et néolibérales, la « marchandisation » des corps et des vies, et par la disparité dans l'accès aux ressources fondamentales (Rowlands & Warnier 1988; Comaroff & Comaroff 1993, 1999; Geschiere 1995). Les soupçons et les accusations de sorcellerie se multiplient à la fois à l'échelle locale (à l'intérieur de la famille, au niveau du quartier ou du village) et à l'échelle nationale, là où le soupçon de connivence avec les forces sorcellaires intervient dans l'arène politique (Gruénais, Mbambi & Tonda 1995). Cependant, il convient de rappeler que la rumeur d'une recrudescence de la sorcellerie est un thème récurrent depuis l'époque coloniale (Mary 2009: 139) et que la vitalité du schème sorcellaire comme explication des maux du temps présent résulte de phénomènes de recomposition culturelle et de « reformulation historique du sacré » (Bernault 2005: 24) qui permettent aux sociétés équatoriales d'affronter bouleversements passés et présents.

À Bambari, dans une région peuplée par différents groupes banda, au carrefour des pistes qui traversent la Centrafrique, les représentations de la sorcellerie télescopent d'autres interprétations de la réalité. L'anthropologue peut également contribuer à cette imbrication: par sa présence, les questions qu'il pose à ses interlocuteurs et les circonstances mêmes de l'enquête ethnographique, il peut favoriser le télescopage de cadres explicatifs différenciés. En revenant sur les conditions et le déroulement d'un entretien enregistré dans la prison de Bambari, avec Désiré, un jeune homme condamné et emprisonné pour « pratiques de charlatanisme et de sorcellerie »¹, nous analyserons la manière dont l'imaginaire sorcellaire s'approprie des éléments du discours scientifique en établissant une hiérarchie entre le pouvoir attribué à la science occidentale et celui attribué aux sorciers. Après avoir esquissé les caractéristiques des représentations collectives de la sorcellerie chez les Banda, nous examinerons certains enjeux qui président à la rencontre avec la discipline anthropologique sur cette même « scène sorcellaire » qu'elle se propose d'étudier.

La sorcellerie chez les Banda

Les Banda partagent avec d'autres populations d'Afrique équatoriale une même conception de la sorcellerie, à savoir l'idée qu'un animal réside dans l'estomac ou, parfois, qu'un organe abdominal jouit d'une vie propre: comme un animal, il pourrait quitter le corps de son hôte, entrer dans celui de ses victimes et dévorer leurs viscères. Il s'agit d'une conception proche de celle qu'Edward E. Evans-Pritchard (1937)

avait observée dans les années 1920 parmi les Zandé et qu'Anne Retel-Laurentin a depuis retracée dans de vastes régions de l'Afrique centrale (1974: 166). Les Banda parlent à ce propos de l' *õndro*, terme qui désignait autrefois le chat sauvage (Tisserant 1931: 354). Le/la sorcier/ère est donc l' *eyiõndro*, celui ou celle (*eyi-*) qui possède l' *õndro*, c'est-à-dire qui détient dans son estomac la substance ensorcelante ou l'animal, ce dernier pouvant être assimilé non seulement à un chat, mais aussi à des vers, des souris, des hiboux. L' *õndro* quitte la nuit le corps de son hôte et, avec ou sans le consentement conscient de celui-ci², attaque ses victimes, qui tomberont malades ou éprouveront des difficultés dans la réalisation de leurs projets et aspirations. Cependant, notons que la Centrafrique se caractérise par une situation triglossique: à côté des langues vernaculaires (dont le banda), on parle le français et le sango, ce dernier étant la langue véhiculaire du pays³. À Bambari, aujourd'hui, c'est le mot *likundu* qui, le plus souvent, désigne la sorcellerie: issu du sango véhiculaire, il est composé du radical proto bantu *- *kundù*, qui signifie « estomac » et que l'on retrouve dans plusieurs langues d'Afrique centrale et dans différentes expressions traduites, au fil du temps, par « sorcellerie » (Burssens 1958: 144-147; Retel-Laurentin 1974: 168; Vansina 1990: 299). De même que l' *eyiõndro* banda, en sango, le *zô ti likundu* est la personne (*zô*) qui possède dans son ventre le *likundu*: autrement dit, « le sorcier »⁴. Les emprunts et les glissements sémantiques autour des notions de *õndro* et de *likundu* sont nombreux: les significations de ces mots divers sont renégociées lorsque les soupçons de sorcellerie se répandent, et qu'ils aboutissent à des accusations devant les tribunaux ou devant des institutions villageoises et de quartier, ou encore à des violences perpétrées par la population elle-même sur les personnes soupçonnées d'être des sorcières. À travers les mots auxquels on a recours pour accuser, acquitter ou se disculper, on entrevoit des choix destinés au déploiement de stratégies défensives ou au renforcement d'accusations. En d'autres termes, les conditions d'énonciation sont des éléments essentiels des discours sur la sorcellerie et des dispositifs de l'anti-sorcellerie, ainsi que Jeanne Favret-Saada l'a montré à partir de ses recherches dans le bocage français (1977). C'est pourquoi l'un des problèmes cruciaux d'une ethnographie de la sorcellerie réside dans l'agentivité⁵ des acteurs de la « scène sorcellaire ».

En Afrique équatoriale, aujourd'hui, les représentations de la sorcellerie accordent des « usages magiques » aux « attributs modernes » des disciplines scientifiques⁶, en donnant lieu à des négociations, des emprunts, mais aussi à des conflits entre des cadres explicatifs différenciés de la réalité. Par ailleurs, comme Adam Ashforth l'a écrit à partir de ses recherches en Afrique du Sud:

« [...] étant donné l'histoire de domination coloniale et raciale dans cette région, il semble souvent impératif d'opposer le potentiel de

structures d'autorité indigènes à celles d'origine "occidentale" ou, dans l'expression courante, "blanche". On avance ainsi une "science africaine", représentée par une variété d'autorités indigènes, telles que les "guérisseurs traditionnels" ou, plus particulièrement, leurs homologues malveillants, les sorciers, auxquels il faut accorder une présomption de crédibilité dans l'explication et la maîtrise de phénomènes "naturels", et surtout de maladies ». (2000: 161)

De notre point de vue, le caractère propre de cette cohabitation entre différentes sources d'autorité est celui de la « provocation »: par ce terme, sur lequel nous reviendrons, nous voulons signifier que les savoirs et les disciplines scientifiques apparaissent comme un référent à partir duquel l'imaginaire sorcellaire se déploie⁷.

Un "problème de sorcellerie" à Bambari: le cas de Désiré

Bambari s'élève sur les collines des bords de la Ouaka (un affluent de l'Oubangui) dont la préfecture, majoritairement peuplée par des groupes banda, tire son nom. Malgré une population estimée à 41000 habitants, qui en fait la cinquième ville du pays⁸, le chef-lieu de la Ouaka demeure ancré dans des logiques socio-économiques rurales qui se sont développées de manière relativement autonome par rapport à Bangui. La capitale, au sud-ouest du pays, demeure largement déconnectée des régions du centre et du nord-est jusqu'aux frontières avec le Soudan. Les événements déclenchés à la fin 2012 par la « Séléka »⁹, mais aussi les violences à caractère interreligieux qui, après le coup d'État du mois de mars 2013 et l'intervention militaire internationale de l'hiver 2013-2014, continuent de secouer une grande partie du pays, témoignent à la fois des différences qui séparent des régions aux trajectoires historiques distinctes, et de la prégnance d'un schéma persécutif fondé sur la dénonciation d'un autre proche et malveillant s'exprimant, notamment, par des accusations et les violences liées à la sorcellerie¹⁰.

Au mois de juillet 2006, dans la prison de Bambari, nous avons rencontré le jeune prisonnier Désiré, détenu après avoir été condamné pour « pratiques de charlatanisme et de sorcellerie » à l'âge de dix-neuf ans. L'entretien s'est déroulé en sango dans une salle de la prison, à l'écart des cellules des autres prisonniers, en présence d'un surveillant¹¹.

Désiré est né à Bambari en 1984. Sa mère est décédée. Son père est chauffeur de camions. Il a plusieurs frères et sœurs, dont il est le cadet. Dans son récit, Désiré explique qu'il se trouve en prison pour *tènè ti likundu*, un « problème de sorcellerie »:

« Mbèni voisin(e) ti tèrè ti da ti i, iri ti lô a yèkè Hortense. Lô la lô buba mbi na ni depuis kètè môlèngè, mbi ngba tòn-so ».

« Une voisine à côté de notre maison, son nom c'est Hortense. Elle m'a

corrompu¹² avec ça [avec la sorcellerie] depuis que je suis un petit enfant, depuis que je suis encore comme ça [il fait un geste avec la main, en montrant une taille d'environ 80 cm] ».

Cette « corruption » serait passée dans son corps lors d'un repas qui lui a été offert par une voisine de quartier, une femme âgée. Il s'agit là d'un schéma classique, selon lequel une personne qui manifeste des symptômes inexplicables en cherche l'origine dans un repas ensorcelé, offert par une personne plus âgée sur laquelle les soupçons convergent rapidement. Ainsi, pour Désiré:

« Ti mungo na mbi ni sô, lô djere ¹³ ngagô na mbonu ».

« Pour me transmettre ça, elle cuisine ngagô na mbonu [une variété d'aubergine en sauce] ».

« Lô iri mbi. A tènè, mbi ga mbi tè yé ni. Mbi kè. Lô forcé mbi, lô mu zaza ngbanga-ti mbi. Comme mbi yèkè môlèngè, si mbètò a sara mbi si mbi ga mbi mu, mbi tè ni ».

« Elle m'appelle. Elle me dit de venir et de manger. Je refuse. Elle m'a forcé, elle a pris le fouet. Comme je suis un enfant et qu'elle me fait peur, je vais, je prends et je mange ça ».

Désiré insiste sur sa méconnaissance de la vraie nature de cette nourriture (*mbi hinga apè. Vérité, mbi hinga yé a yèkè na ya ni apè* , « je ne le savais pas. C'est la vérité, je ne savais pas ce qu'il y avait là-dedans ») et sur les premiers symptômes d'une maladie qui se répand à partir de son ventre après la consommation du repas (*mbi sentir ya ti mbi a so-songo*, « j'ai senti que mon ventre était malade »). Plus tard, il a du mal à s'alimenter et ne peut plus accompagner sa mère dans les travaux champêtres: *ala sô na ya ti mbi, ala yèkè tôngana a vers , a vers sô ala yèkè tambula na pékô ti ngu sô*, explique-t-il (« ceux-là dans mon ventre, ils sont comme des vers, les vers qui marchent sous l'eau »). L'attaque en sorcellerie s'explique progressivement dans le récit de Désiré: *ala la attaquer mbi* (« ce sont eux, là, qui m'attaquent »)¹⁴. La seule chose qui apaise sa souffrance est l'eau bénite: Désiré est membre de l'Église apostolique et de la Jcc, la Jeunesse chrétienne conquérante. Lorsqu'il est dans l'église ou aux réunions de la Jcc, il se sent protégé contre les attaques des sorciers. Mais à peine est-il sorti qu'il se sent de nouveau attaqué. Puisque ces symptômes ne s'atténuent pas, le père de Désiré décide d'envoyer son fils chez un oncle, dans un autre village où le jeune homme participe au petit commerce de la famille, notamment en préparant et vendant de la viande braisée. Mais les relations du jeune homme avec cet oncle se détériorent rapidement: Désiré évoque des disputes à propos de difficultés financières et, surtout, un épisode qui s'est soldé pour lui par une accusation de sorcellerie. Envoyé par

son oncle chez un client débiteur pour demander à être payé, Désiré découvre que ce dernier est malade et qu'il refuse de rembourser sa dette. Sans doute à cause de l'insistance du jeune homme (mais pas uniquement), une dispute s'ensuit avec des parents du client et Désiré est accusé d'être à l'origine de sa maladie. C'est à ce moment, vraisemblablement, que des accusations de sorcellerie sont formulées.

Désiré raconte avoir été torturé¹⁵. Son oncle et les autres membres de sa famille, en raison du différend qu'ils ont eu avec lui, n'interviennent pas pour le défendre, pas plus qu'ils ne s'opposent aux tortures ni à ce que le jeune homme soit transféré à la gendarmerie de Bambari:

« *Na [...] a pika mbi mingi. A mu kèkè ti kpu, a kanga na gèrè ti mbi gè* ».

« À [...] on me bat beaucoup. On prend le pilon du mortier et on l'attache à mes jambes, ici [Désiré montre des cicatrices sur les jambes] ».

« [...] *a kanga wen gè tòn-sô, usé* ».

« [...] on attache du fer ici comme ça, deux fois [il montre le tour de la tête et une oreille blessée]¹⁶ ».

« [...] *a kanga mbi, a zia mbi na sésé, a pika mbi* ».

« [...] on me lie, on me laisse comme ça, par terre, on me bat ».

« [...] *a mu ngômbé, a zia na li ti mbi a tènè mbi tènè vraie vérité, tôngana mbi tènè vraie vérité apè, a ni fa mbi. Jusqu'à ala mu zèmbè kuè a zia na go ti mbi, tônga-sô, ti fa mbi* ».

« [...] on prend un fusil, on le met contre ma tête, on me dit de dire la vérité et que si je ne dis pas la vérité on me tue. Jusqu'au moment où ils prennent un couteau et le mettent contre mon cou, comme ça, pour me tuer ».

Transféré à la gendarmerie de Bambari, poursuivi et reconnu coupable de « pratiques de charlatanisme et de sorcellerie », Désiré est finalement condamné à cinq ans de prison.

Figures de l'imaginaire et agentivité

En prison, dans ce séjour auprès de la mort¹⁷ où il est soumis à une violence physique (il continue d'être torturé et n'est pas nourri quotidiennement) et psychique, Désiré voudrait se disculper ou atténuer la gravité des accusations. Pour cela, il « agit » les figures du sorcier mangeur d'hommes, de la société des sorciers volant sur des balais, de la vieille femme qui a voulu l'ensorceler par un don de nourriture et, finalement, du chercheur occidental qui se dit intéressé aux *tènè ti likundu*, aux affaires de sorcellerie. Une première tentative pour mobiliser ces figures de l'imaginaire sorcellaire a lieu au moment des premières accusations de sorcellerie, lorsque Désiré ne proclame pas son innocence et essaie de justifier la maladie du client. Les tortures jouent un rôle important dans l'aveu du jeune homme:

« *Na ya ti déclaration ti mbi, mbi tènè mbi sara yé oko apè. A mba ti mbi ni sô ala sara acte ni. Bon, mbi gi légé ti tènè mbi sauver zô ni* ».

« Dans ma déclaration, j'ai dit que je n'ai rien fait. Ceux qui sont proches de moi, ils ont fait ça. Moi je cherche de dire que je peux sauver cette personne [le malade] ».

D'après son récit, Désiré aurait joué sur un double registre: d'abord, il essaie d'attribuer la responsabilité de la maladie dont il est accusé à d'autres personnes, sans cependant préciser leur nom. En sango, *mba* signifie « ami », « compagnon », « voisin », et le jeune homme évoque ces figures (*a mba ti mbi*, « des proches de moi ») comme les véritables responsables de la maladie de son client. Implicitement, l'accusé laisse entendre que ces *mba* pourraient être des figures « mystiques », des sorciers, peut-être les vers dans son ventre, et c'est pourquoi nous traduisons ici le terme sango par « proches » plutôt qu'« amis ». Ensuite, Désiré demande qu'on lui permette de guérir le malade. Il choisit donc d'agir selon un schéma interprétatif de la situation: il se défend comme le font les accusés de sorcellerie, en proposant de guérir sa victime. Désiré assume donc l'accusation, mais il évoque l'ambivalence d'un pouvoir qui, de même qu'il a pu nuire, pourra guérir la personne ensorcelée. Autrement dit, Désiré joue ici de la réversibilité des pouvoirs qui sont considérés à la fois comme nocifs et bénéfiques, tout comme le pouvoir attribué aux *nganga*, ces devins-guérisseurs qui sont souvent soupçonnés de participer au monde sorcellaire auquel ils disent s'opposer (Augé 1974: 57; Geschiere 1995: 77). Si on se rappelle maintenant le repas que Désiré a mangé chez sa voisine Hortense, et les vers dans l'estomac, il semble évident que le jeune homme suggère à ses accusateurs deux possibilités distinctes: d'une part, il possède effectivement un pouvoir et il pourrait l'exercer, et donc le contrôler, pour guérir sa victime présumée; d'autre part, il invoque un acte involontaire dont l'origine réside dans un repas qu'il a été forcé de manger et dont la responsabilité revient, en dernière instance, à des « proches de lui »¹⁸.

Le prisonnier joue sur le double registre du sorcier et de l'innocent en deux autres occasions où la présence d'un anthropologue influence l'imaginaire de la sorcellerie et intervient directement dans le déroulement d'une affaire de sorcellerie. En prison, Désiré est marginalisé par les autres détenus à cause de l'accusation de sorcellerie¹⁹, mais aussi parce qu'il a une évidente maladie de la peau qui nous est décrite comme de la gale. Il voudrait « s'asseoir parmi les autres détenus », ce qui ne lui semble possible qu'à la condition de se libérer de ce qu'il a dans le ventre:

« *Nda-li ti yé ni sô, na ya ti mbi sô, mbi yé ni apè. Mbi yé ti tènè a gi na mbi mbèni yé mbi dé ala. Mbi duti simple na pôpô ti a mba ti mbi* ».

« Ces choses dans mon ventre, moi je ne les veux pas. Je veux dire qu'on me cherche quelque chose pour les vomir. [Comme ça] je peux m'asseoir simplement parmi les autres [détenus]²⁰ ».

Le surveillant qui assiste à l'entretien ne prête pas attention aux doléances du détenu: pour nous convaincre de la véracité des accusations portées contre Désiré, il sollicite des détails sur les activités des sorciers. Dans la perspective de Claude Lévi-Strauss, précisée dans son célèbre texte *Le sorcier et sa magie*, un tel « débat » autour d'une accusation de sorcellerie « ne procède pas [...] par accusations et dénégations, mais pas allégations et spécifications » (in 1958: 190). En effet, pour la deuxième fois, Désiré assume le rôle du sorcier: il répond aux attentes de ses accusateurs. Et si l'aveu se révèle la stratégie la plus efficace dans cette situation potentiellement dangereuse, il doit cependant être articulé autour d'un certain nombre de représentations partagées qui rendent plausible l'assomption de responsabilité de la part des accusés:

« *Ti balai-là, mbi tambula na ni une fois awè. Parfois, mbi peux ti lônô gè, mbi gué na France, mbi lônô gè mbi gué Bangui ou mbi lônô gè mbi gué Mobaye* ».

« Pour ce qui concerne [le fait de voler sur] le balai, moi je l'ai fait une seule fois. Parfois je peux quitter ici et aller en France, je quitte ici et je vais à Bangui ou je quitte ici et je vais à Mobaye [à la frontière avec la République démocratique du Congo] ».

« *Kèkè ti gozo ni, mo zia na sésé, mo ga, mo mu, mo monter na ndô bè ni awè, mo ngba mo lônô na ni, kètè na nduzu awè a ga fadésô avion* ».

« La tige du manioc, tu la prends et la déposes à terre, tu viens, tu la prends et tu montes sur ça, une fois que tu es déjà monté sur ça, tu te lèves, quand t'es un peu en haut elle devient maintenant un avion ».

Après notre départ de la prison de Bambari, le jeune homme mobilise les figures de l'imaginaire sorcellaire une dernière fois pour tenter de se disculper. La figure de l'anthropologue est alors instrumentalisée pour participer au monde nocturne, sous le mode de la connivence avec les sorciers. En effet, lors de ce premier entretien, nous étions arrivé à la prison avec deux sachets de sel et de café que nous avons remis au prisonnier. Nous avons également avec nous un cahier, un stylo, un magnétophone. D'après les témoignages des autres prisonniers, après l'entretien, Désiré, dans un dernier aveu « stratégique », était rentré dans sa cellule en disant qu'il n'était plus habité par « les sorciers » qui avaient hanté son ventre jusqu'alors. Car, au moment où nous lui avons remis nos cadeaux, il avait, affirmait-il, perdu les vers et *likundu*: nous aurions échangé le sel et le café avec ses sorciers. Selon d'autres prisonniers, Désiré aurait raconté que nous nous étions emparé de sa sorcellerie au moyen des cahiers et du magnétophone. D'après les rumeurs, notre départ de Bambari après l'entretien témoignait du fait que nous étions intéressé par l'« achat » de la sorcellerie centrafricaine, pour l'amener en Europe. Et notre retour en Centrafrique, quelques mois plus tard, était alors manifestement dû à l'exigence de nous ravitailler en sorcellerie.

Quant à Désiré, qui s'était évadé de la prison avant notre retour à

Bambari, personne n'a su, ou voulu, nous donner de renseignements à son sujet.

Intronisation sorcellaire

À travers le récit autobiographique du jeune prisonnier, se déploie un canevas au sein duquel les personnes qui assistent à l'entretien jouent un rôle précis. L'histoire de Désiré n'est pas seulement le récit d'une accusation de sorcellerie, mais elle dit aussi quelque chose des rapports de force qui régulent ces accusations en Afrique équatoriale et de la possibilité de les énoncer, mais aussi des interlocuteurs admis à ce genre de « débats » et des armes dialectiques auxquelles ils ont recours pour se disculper ou pour renforcer leurs accusations.

Les figures évoquées par Désiré dans son récit (les vers qui habitent son estomac, les *mba*, les compagnons, le balai, la tige de manioc) participent de l'imaginaire grouillant de la sorcellerie équatoriale, soutenu par des « significations imaginaires sociales dérégulées et en expansion exponentielle » (Tonda 2002: 21). Pourtant, le « code » qui permet de partager ces significations imaginaires – autrement dit, d'adhérer à ce schème interprétatif des événements – est loin d'être dérégulé ou arbitraire. Il obéit à une logique qui, comme Marc Augé l'a affirmé, n'est pas sans rappeler une « intronisation » (1982: 248-249). Pour agir sur la scène sorcellaire, Désiré a besoin d'admettre l'existence de ses pouvoirs: le sorcier n'existe que dans sa défaite et, souvent, il survit parce qu'il peut convaincre son auditoire de sa force et de ses capacités exceptionnelles. Déjà Lévi-Strauss écrivait que:

« [...] poursuivi pour sorcellerie et risquant, de ce fait, la peine capitale, l'accusé ne gagne pas l'acquittement en se disculpant, mais en revendiquant son prétendu crime; bien plus, il améliore sa cause en présentant des versions successives dont chacune est plus riche, plus nourrie de détails (et donc, en principe, plus coupable) que la précédente ». (1958: 190)²¹

Or, la présence d'une discipline scientifique (l'anthropologie, en l'occurrence) dans la cellule d'une prison centrafricaine participe à cette « intronisation » sorcellaire. Le récit du jeune prisonnier bascule sans cesse entre les bornes d'un monde nocturne, avec ses propres lois et ses protagonistes, et celles du monde diurne, celui des tortures, des prisons mais aussi de la science occidentale: la science juridique, qui l'a condamné, et la science anthropologique, qui l'interroge et sollicite des détails sur son parcours. Dans le récit, ces deux dimensions expérientielles s'appellent l'une l'autre, comme dans un « miroir brisé, déformant » qui reflète les « qualités, réelles ou fictives [...] d'un Occident vu comme plus large, plus "blanc" » (De Boeck & Plissart 2008: 130-131). La panoplie de détails mystiques que nous avons

enregistrés (balais volants pour se rendre en France, vers et « compagnons ») agit dans la revendication d'un pouvoir spécifiquement centrafricain et de son autorité. Au sein de la rumeur qui s'est diffusée parmi les autres détenus, une certaine supériorité de la sorcellerie sur la science occidentale est même explicitement revendiquée, à partir du moment où des voix insistantes nous attribuent la nécessité de nous « ravitailler » en pouvoir mystique auprès des prisonniers centrafricains.

La violence épistémologique

Arrêtons-nous sur un détail qui revêt, pour notre analyse, un intérêt majeur. Car, d'après ce que Désiré aurait raconté aux autres détenus dans sa tentative de se disculper, ce serait grâce à nos cahiers, les notes de terrain et le magnétophone, que nous nous serions emparé de la sorcellerie centrafricaine en nous appropriant des « vers », des *likundu*. Or, dans ce rapport spéculaire à la science occidentale, nous reconnaissons l'articulation de différentes formes de violences épistémologiques. Bien que les termes « épistémique » et « épistémologique » soient parfois utilisés comme des synonymes, il semble indispensable de les dissocier: dans l'analyse de l'entretien avec Désiré, en particulier, on peut distinguer, d'une part, la force de nos épistémès respectives et, d'autre part, le discours qu'avec le jeune prisonnier nous avons produit sur les caractéristiques et le pouvoir du savoir scientifique.

Par violence épistémique, on entend communément cette forme de violence qui naît au moment de la rencontre avec l'Autre, auquel sont imposées des règles de pensée et d'action qui induisent des effets de subordination et de hiérarchisation. Ce concept d'ascendance foucauldienne a été réintroduit dans la critique postcoloniale par Gayatri C. Spivak dans un passage, inspiré de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, où il est question de la constitution d'un sujet colonial et de récits historiques qui, en Europe et dans ses colonies, ont soutenu le projet impérialiste (1988: 76). L'analyse portant sur la manière dont l'ordre épistémologique de l'Occident a forgé une certaine image du continent africain, pris entre l'atrophie culturelle et un destin de stagnation politico-historique, traverse aussi l'œuvre de V. Y. Mudimbe. Ce dernier a néanmoins recours, dans ses travaux, au concept d'épistémè et à la forme adjectivale « épistémologique »: ainsi, dans *The Idea of Africa*, il est question de violence épistémologique (1994: 12), tandis que *The Invention of Africa* examine la « découverte » de la primitivité en parcourant les pages d'une bibliothèque coloniale à laquelle a contribué une partie de l'ethnographie avec son *epistemological filiation* colonialiste (1988: 19, 190). Pour éclairer cette fluctuation terminologique, entre l'épistémique et l'épistémologique, il convient de revenir au texte foucauldien. Dans *L'Archéologie du savoir*,

Michel Foucault définit l'épistémè comme « l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés » (1969: 250). Cet ensemble spécifique de relations entre les pratiques discursives est ce qui précède et rend possible la formation d'un paradigme scientifique (Agamben 2008: 11-18). L'épistémè définit les conditions de possibilité à partir desquelles un savoir peut émerger; il est le « lieu » où nous pensons, comme l'écrit Foucault dans *Les Mots et les choses* à propos de l'épistémè moderne (1966: 396). L'archéologie foucauldienne se donne alors pour programme criticiste d'explorer ce lieu, en affichant les règles discursives qui structurent une épistémè donnée. Mais c'est lorsque Foucault tente d'articuler la dimension discursive aux pratiques sociales et qu'il s'intéresse aux « dispositifs », que les rapports du pouvoir et du savoir sont explicitement thématiques et les « stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux » analysées (1994: 299-300). L'épistémè, articulée à la notion de dispositif, esquisse donc les contours d'un horizon à l'intérieur duquel la production des discours est organisée et contrôlée, notamment au moyen de distinctions telles que celles du vrai et du faux, du rationnel et de l'irrationnel. Ce qui ne signifie pas autre chose sinon que Foucault laisse entrevoir, derrière l'apparente neutralité du partage du vrai et du faux une « prodigieuse machinerie à exclure » (1971: 2) s'exprimant par des procédures de contrôle, de sélection, d'exclusion du discours, ce dernier étant maintenant « un pouvoir dont on cherche à s'emparer » (*Ibid.*: 12). Cette violence s'est successivement exprimée dans la description hégélienne de l'Afrique tumultueuse et éblouissante (Mbembe 2000: 221), dans l'*authority of the truth* de l'entreprise missionnaire (Mudimbe 1988: 47), dans la définition de l'indigène « évolué » - une définition à laquelle contribua Félix Eboué, déjà administrateur colonial parmi les Banda dans la région de la Ouaka (voir Balandier 1955: 155-156). À l'intérieur de l'horizon épistémologique, cependant, il convient de distinguer une forme de violence plus spécifique: celle de l'épistémologie, c'est-à-dire de ce discours qui définit ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas; un discours qui analyse les transformations du savoir scientifique, décide de ceux qui sont ses vrais objets et mesure la force de ses instruments de connaissance. L'épistémologie est violente dans la mesure où son discours procède par objectivations et partages, en décidant de ce qui est scientifique et de ce qui peut être l'objet de cette connaissance scientifique. Dans la prison de Bambari, le temps d'un après-midi, avec Désiré, nous avons produit un discours épistémologique sur la force de nos épistémès respectives. En débarquant dans la cellule avec nos instruments, étant porteurs de connaissances anthropologiques, en appliquant une méthode ethnographique, nous avons inéluctablement objectivé l'expérience de notre interlocuteur, en prétendant appréhender sa singularité et traduire son idiome dans les termes de notre langage scientifique. De surcroît, Désiré nous a répondu par un

autre discours, ancré dans une autre épistémè, en nous révélant ce qui, pour lui, constituait les caractéristiques et la force de notre savoir scientifique, et en avançant l'autorité du pouvoir sorcellaire qu'il était accusé de maîtriser. Par des oppositions, des appropriations, des manipulations et des expérimentations, les savoirs (la « science » sorcellaire et l'anthropologie) se sont alors manifestés comme supports de rapports de pouvoir.

Fétichisme de l'écriture et provocation

Pourquoi ce discours épistémologique a-t-il un caractère « violent »? Autrement dit, quel principe régit l'entretien avec Désiré? Et comment le jeune prisonnier a-t-il pu manipuler la discipline anthropologique pour essayer de se disculper? Tout d'abord, on peut considérer de plus près les instruments scientifiques de l'anthropologue sur le terrain: ses cahiers, ses écritures et son magnétophone. Ces objets (y compris les signes tracés sur des cahiers) agissent sur la scène sorcellaire comme les instruments biomédicaux qui apparaissent dans les « cliniques » de certains devins-guérisseurs *nganga* et comme les preuves « mystiques » présentées dans les tribunaux où des condamnations pour sorcellerie sont prononcées. Ces simulacres de la science et de la technique (de la jurisprudence, de la biomédecine, de l'anthropologie) sont instrumentalisés pour renforcer l'explication sorcellaire de la réalité: c'est ce que Cyprian Fisiy et Peter Geschiere définissent comme une « recherche de la rationalité dans l'occulte » (2001). Pour Désiré, l'instrumentalisation du savoir de l'anthropologue, en corroborant l'argument sorcellaire, est une ultime occasion de faire valoir la réversibilité du pouvoir dont il est accusé. Mais, pour se disculper, le jeune prisonnier ne se borne pas à évoquer la possibilité d'utiliser son pouvoir à des fins socialement constructives: il choisit aussi de retourner cette réversibilité sur et contre l'anthropologue qui l'interroge. Ayant été intronisé sorcier, à son tour Désiré intronise l'anthropologue qui s'intéresse à son cas. Le prisonnier établit alors une certaine correspondance entre la sorcellerie africaine et la science occidentale, qui permet le passage des *likundu* de la première à la deuxième. Autrement dit, Désiré articule un discours sur les savoirs (le sien et le nôtre) et sur le pouvoir de ces savoirs. La possibilité d'instituer une commutation entre les simulacres du savoir occidental et ceux de la « science sorcellaire » (cahiers et magnétophones contre vers et sorcellerie) repose sur ce que Joseph Tonda appelle la « magification ou la fétichisation de l'écriture », l'« imagination de la puissance magique de l'homme d'écriture » (2005: 68, 105). La page écrite ou l'enregistrement sonore assument ici la valeur des bloc-notes de Lévi-Strauss dans la célèbre « Leçon d'écriture » de *Tristes Tropiques*. La « comédie » du chef nambikwara du Brésil, décrite par Lévi-Strauss, consistait à

s'approprier des pages de bloc-notes (que ni lui ni ses hommes n'avaient vu avant l'arrivée de l'anthropologue) sur lesquelles il traçait ensuite des « lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts » (1955: 339). Or, ce symbole et son maniement (la capacité de « compter », d'écrire, d'enregistrer) instituent une forme de violence: le chef nambikwara traçait des signes et montrait à ses hommes des pages « en vue d'une fin sociologique [...]. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui » (*Ibid.*). Dans la prison de Bambari, les objets de l'ethnologue, détournés de leur utilisation ordinaire, ont été incorporés dans l'imaginaire de la sorcellerie. Dans un contexte où la maîtrise de connaissances ésotériques, et celles qui proviennent du monde « plus large et plus blanc » en particulier, est souvent synonyme de connivence avec le monde des sorciers et des *nganga*, les objets que nous avons avec nous ont été interprétés comme des objets de pouvoir sorcellaire, transfigurant le travail ethnographique sous le signe de la violence sorcellaire (West 2007). Dans ce contexte, la violence est donc « une forme particulière du rapport aux corps, aux choses et aux imaginations » (Tonda 2005: 16, 23): un rapport dans lequel des savoirs différents peuvent être mobilisés les uns contre les autres, manipulés, échangés, étirés, achetés (par exemple en rémunérant l'instruction scolaire). C'est en s'appuyant sur les images de l'Europe et des disciplines scientifiques comme lieu et principes de pouvoirs, que Désiré a pu rentrer dans sa cellule en prétendant qu'il était désormais libéré des *likundu*. Ce qui nous semble aussi être confirmé par la deuxième version que nous avons recueillie de ces mêmes faits où, à la place des cahiers et magnétophones, apparaissent le sel et café que nous avons introduits en prison. Comme la voisine Hortense qui aurait ensorcelé le jeune homme au moyen d'un repas, et selon le schème classique de la transmission de la sorcellerie d'une personne à l'autre, ce serait avec un don, et un don de nourriture en particulier, que nous aurions mis en branle ce transfert de sorcellerie du corps du prisonnier au nôtre.

□

Nous avons proposé plus haut de considérer comme une « provocation » la relation épistémologique qui s'instaure entre les disciplines scientifiques et le schème interprétatif de la sorcellerie sur le terrain équatorial. Ce terme est inspiré de la manière dont Jack Katz et Thomas Csordas, dans un passage où ils évoquent le « dilemme ethnographique de Heisenberg » (2003: 276), traitent des situations de rapprochement entre l'ethnologue et ses interlocuteurs (*provocative situations*). Sur le terrain, l'ethnographie de la sorcellerie peut se révéler comme une situation de liminalité prolongée (Jackson 2010: 41): en exagérant, chez l'observateur, les effets de dépaysement et d'incertitude, les représentations de la sorcellerie manifestent un

« résidu [...] qui résiste à l'explication » (Ashforth 2000: 168). Ce résidu rebelle à l'exploration ethnographique fait de cette dernière une pratique qui bascule entre l'« affectation » et l'« opacité essentielle du sujet à lui-même » (Favret-Saada 1990: 9). Dans la proximité de la communication, l'ethnologue et son interlocuteur sont affectés chacun par les intérêts de l'autre; ils sont fragilisés dans leurs épistémès respectives, contraints de s'adapter à ce qui est dit et de suivre la trace labile de ce qui demeure un non-dit. Ils perçoivent et vivent chacun comme une provocation l'épistémè de l'autre. On peut décrire cette provocation, en suivant Georges Devereux, qui, dans *De l'angoisse à la méthode*, adapte au contexte ethnographique le principe d'incertitude et le langage psychanalytique, comme une relation de « transfert » et de « contre-transfert ». L'ethnologue et son interlocuteur sont chacun pour lui-même l'« observateur » et pour l'autre l'« observé »: la dialectique entre ces positions respectives implique prise de conscience réciproque et auto-observation (1980: 61). L'observation entraîne des « perturbations » qui se manifestent en chacun des deux observateurs. Ainsi, le jeune Désiré a projeté sur la figure du chercheur occidental ses derniers espoirs de liberté en essayant de manipuler à son profit, dans un récit unique, le discours et la pratique ethnographiques. Ce récit a donné lieu, pour ce qui nous concerne, à une réaction contre-transférentielle lorsque nous avons sollicité du prisonnier et de son gardien plus de précisions, à la recherche, comme nous l'étions, d'une cohérence de l'imaginaire sorcellaire centrafricain. Les objets (stylo, magnétophone, sel et sucre, vêtements et loques) et les peaux (blanche et saine dans un cas, noire et souffrante dans l'autre) ont contribué eux aussi à perturber cette relation ethnologique. Or, à ce que Devereux appelle des « perturbations », nous avons préféré le terme de « provocations »: nous avons ainsi voulu souligner un certain caractère conflictuel et agonistique qui anime la rencontre de savoirs et de pratiques différentes.

L'image de la puissance de l'écriture amène à considérer l'ethnographie de la sorcellerie comme une « situation provocatrice » dont l'enjeu essentiel est la compétition pour le pouvoir, dans une acception qui comprend les rapports de force et les inégalités entre les individus et les savoirs dont ils sont porteurs. Cette provocation (qui peut se manifester aussi lors de certains symposiums internationaux consacrés au thème de la sorcellerie équatoriale²²) représente un enjeu majeur pour une anthropologie souhaitant interroger la recrudescence de la sorcellerie et de sa violence en Afrique équatoriale. L'ethnographie de la sorcellerie est l'une des situations où le rapport enquêteur-enquêté est constitutivement traversé non seulement par des procédés d'écoute et des efforts interprétatifs, mais aussi par des non-dits et des surinterprétations réciproques. Autant d'attitudes qui, d'une part, ne peuvent que solliciter l'exploration ethnographique et, d'autre part, constituent un terrain fertile pour

l'épanouissement de nouvelles représentations de la sorcellerie.

Notes

[1.](#) Le code pénal centrafricain, réformé en 2010, sanctionne les « pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie » par des peines allant de cinq ans de prison aux travaux forcés à perpétuité (articles 149 et 150). Ces articles reprennent ceux de l'ancien code pénal (162 et 162 bis), à l'exception de la peine capitale qui a été remplacée par les travaux forcés à perpétuité.

[2.](#) Nous verrons plus loin comment une personne accusée de sorcellerie peut jouer sur la différence entre un acte conscient et volontaire, et un acte inconscient et involontaire, pour essayer de se disculper.

[3.](#) D'après le recensement de la population de 2003, 17% de Centrafricains maîtrisent le français, tandis que le sango est parlé par 87,5% de la population (97% en milieu urbain).

[4.](#) Le *likundu* et son équivalent en banda, l'*öndro*, ne sont que deux déclinaisons des phénomènes de sorcellerie en Centrafrique. On peut mentionner aussi, parmi d'autres, les *talimbi*, les hommes-caïmans qui sont considérés comme les responsables des noyades dans les rivières (Cimpric 2011) et l'*urukuzu*, l'acte qui transformerait une personne en animal: ce dernier est alors obligé de travailler comme bête de somme, ou est abattu et sa chair vendue dans les boucheries. Le recours au terme français « sorcellerie » (souvent utilisé par la population elle-même y compris en dehors des tribunaux) résulte lui aussi d'une histoire longue, liée à la pénétration européenne et à l'entreprise missionnaire dans la région tout au long du xx^e siècle (Ceriana Mayneri 2014).

[5.](#) L'agentivité, qui ne se réduit pas à l'action génériquement conçue ou au libre-arbitre, se réfère plutôt à la capacité du sujet à mobiliser des compétences particulières et à élaborer des stratégies adaptées à son propre réseau social. Aussi l'agentivité peut-elle être conçue comme la capacité du sujet à mettre en action des pouvoirs dans des conditions de subordination. Achille Mbembe rappelle que, dans ce dernier sens, l'*agency* peut produire des situations paradoxales qui obligent à se démarquer d'une « vision héroïque de la subalternité au profit d'une véritable critique de la responsabilité » (2010: 141).

[6.](#) Didier Fassin parle des « usages magiques des attributs modernes de la médecine: le stéthoscope et le tensiomètre qui ont plus pour fonction de manifester le pouvoir du soignant que de lui permettre un diagnostic » (1992: 210). Il se réfère au milieu de la « tradipratique » qui, dans différents contextes africains, incorpore des objets, des gestes et d'autres caractéristiques empruntés à la biomédecine.

[7.](#) Nous prenons appui ici sur la définition de Cornelius Castoriadis,

d'après lequel l'imaginaire instituant est la « faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) » (1975: 177).

[8.](#) Chiffres extraits de la *Synthèse des résultats du recensement général de la population et de l'habitation* de 2003, publiée à Bangui le 30 juin 2005 par le ministère de l'Économie, du plan et de la coopération internationale, et complétés par les estimations récentes de l'Organisation mondiale de la santé.

[9.](#) Coalition politico-militaire d'opposition au gouvernement du Général F. Bozizé qui exprimait, entre autres, les revendications de groupes minoritaires établis dans les régions septentrionales.

[10.](#) Les données présentées dans ces pages ont été recueillies avant les événements de 2013 et 2014. La continuité entre le schéma persécutif de la sorcellerie et les lignes de fracture qui se sont manifestées dans la société centrafricaine (dont celle entre « chrétiens » et « musulmans ») est analysée ici à partir de données réunies à distance. Sur la violence des accusations de sorcellerie en Centrafrique, cf.: Bruno Martinelli (2012), Sandra Fancello (2012) et Andrea Ceriana Mayneri (2014). Sur la situation politique centrafricaine jusqu'en 2012 et les rebellions contre le pouvoir de François Bozizé, on se référera à Roland Marchal (2009) et à Louisa Lombard (2012).

[11.](#) Les noms de personnes et de lieux ont été changés ou volontairement omis. Dans la prison de Bambari, nous étions accompagné par un interprète centrafricain qui aidait dans la traduction des questions et la compréhension des réponses.

[12.](#) Le *Dictionnaire sango-français* traduit le terme *buba* par: 1) « gâcher, abîmer, gaspiller »; 2) « rendre fou, avilir, dégrader, corrompre » (Bouquiaux 1978).

[13.](#) *Djere* est un verbe banda qui signifie « préparer en mélangeant » les ingrédients.

[14.](#) Comme Anne Retel-Laurentin l'a précisé, cette forme de sorcellerie agit selon un « moyen qui lui est propre et qui correspond globalement à u *concept* d'anti-nourriture [...]. La sorcellerie agit comme le ver solitaire: elle mine la santé d'un sujet [...]. Elle simule des intoxications ou intolérances alimentaires (vomissements bilieux, hématomèse, œdème, etc.). Elle fait mourir les animaux domestiques. Elle est aussi une anti-nourriture "spirituelle", en empêchant les gens de réussir dans leurs entreprises » (1974: 165).

[15.](#) En Centrafrique, la violence physique, administrée par la population elle-même mais aussi dans les gendarmeries et les prisons, est une pratique récurrente lorsqu'on a affaire à des soupçons de sorcellerie. Le procès-verbal d'enquête préliminaire établi par la Brigade d'Ippy (110 km au nord de Bambari) au mois d'août 2001 signale explicitement que l'inculpée de sorcellerie Léontine (née vers 1945) « après les menaces et les tapages » a livré le nom de son complice « sorcier » Barnabé, âgé d'environ 40 ans: « après les avoir torturés longtemps au village, [ils ont été] conduits dans un état

critique à la Brigade ». Selon Barnabé, le chef de village et son *capita* (terme emprunté au lexique colonial qui désigne aujourd'hui un notable), « sont allés couper du bambou de Chine qu'ils m'ont placé à la tête; ceci pendant deux heures de temps. Ils m'ont mis à genoux sous le chaud soleil, de gros cailloux à la main. Ils nous ont enterré les pieds dans le sol pour allumer un feu devant nous. Finalement je me suis enfui pour me rendre à Ippy et les gens m'ont pourchassé pour me ramener ».

[16.](#) Le surveillant de prison intervient pour expliquer qu'il s'agit de la technique du garrot, consistant à briser les os ou à étrangler une personne au moyen d'une corde serrée autour d'un bâton.

[17.](#) L'expression est empruntée à Achille Mbembe lorsqu'il décrit l'existence du colonisé, soumise à l'arbitraire et au caprice du colonisateur (2000: 240).

[18.](#) Les fluctuations dans les explications de Désiré sont la norme, ici et ailleurs en Afrique: comme l'écrit Marc Augé, « le caractère volontaire ou involontaire de l'acquisition est lui-même très relatif; entre deux pôles extrêmes (l'hérédité et l'apprentissage, qui, dans certaines régions au moins ne paraissent pas définir des catégories radicalement distinctes) les nuances sont nombreuses, qui vont du pur hasard (erreur commise sur la nature d'une nourriture ingérée), à la négligence (une femme enceinte prend sa douche [...] et l'esprit d'un sorcier [...] s'abat sur l'enfant qu'elle porte) ou à la faute (un jeune homme traite avec impertinence ou légèreté un vieillard qu'il ne connaît pas » (1974: 58).

[19.](#) Au moment de l'entretien, dans la prison de Bambari, les détenus étaient au nombre de cent vingt-cinq (cent hommes et vingt-cinq femmes). Pour le surveillant qui assiste à l'entretien, « presque les trois quarts des prisonniers sont des sorciers. C'est vrai qu'il y a des sorciers parmi ces gens, mais quand ils arrivent ici on les met en garde à vue. Si vous persistez dans vos mauvaises pratiques, nous on va trouver une solution [...]. Nous allons avec l'esprit de Dieu: on ne peut pas connaître si c'est vrai ou bien si c'est faux, Dieu seul le sait, nous on n'a pas tellement d'arrière-pensées ».

[20.](#) Dans ce cas, les *a mba ti mbi* sont les autres prisonniers, parmi lesquels Désiré voudrait pouvoir s'asseoir. L'idée de vomir « les choses dans mon ventre » participe elle aussi du double registre déployé par Désiré: ainsi, le jeune homme nie qu'un médicament puisse l'aider et il voudrait parler avec un pasteur de l'Église apostolique.

[21.](#) Dans son ouvrage sur les rites agraires et les procès pour sorcellerie dans l'Italie septentrionale (xv^e-xvii^e siècle), Carlo Ginzburg écrit: « la convergence entre la disponibilité (spontanée, plus fréquemment sollicitée ou imposée) des accusés à avouer, et la volonté des juges d'accueillir les aveux, était indispensable pour que le sabbat puisse se matérialiser. Se matérialiser, bien entendu, en tant que création de l'imaginaire » (1989: 283).

[22.](#) À titre d'exemple, on pourra se référer au débat avec le public présenté dans l'ouvrage dirigé par Éric de Rosny, *Justice et sorcellerie*

(2006), qui regroupe les actes du Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005).

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#). DESIGN : [WAHID MENDIL](#).

