THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivré par

UNIVERSITE DE PERPIGNAN VIA DOMITIA

Préparée au sein de l'école doctorale **544**

Et de l'unité de recherche

Centre du Droit Economique et du Développement

Spécialité :

Droit Privé

Présentée par

MASUNGH-MA-NTCHANDI Identsi

LES CRIMES RITUELS EN AFRIQUE

Soutenue le 23/05/2022 devant le jury composé de

M. Alban MABA, Maître de Conférences HDR, Université de Perpignan Via Domitia	Directeur de Recherche
M. François-Pierre BLANC, Maître de Conférences HDR, Université de Perpignan Via Domitia	Co-directeur de Thèse
M. André CABANIS, Professeur, Université de Toulouse 1 Capitole	Rapporteur
M. Eric WENZEL, Maître de Conférences HDR, Université d'Avignon Pays du Vaucluse	Rapporteur
M. Didier BAISSET, Professeur, Université de Perpignan Via Domitia	Président du jury

DEDICACES

Je dédie cette thèse à la famille NTCHANDI et tout particulièrement à mes parents.

Je tiens, également, à remercier les familles MOUNGUENGUI, COROUNAH, MBOUMBA, Madame Emilienne BOUMBAS, Madame Nathalie EZOZOMO, Monsieur Jean-Rémy AGAMBOUE, Monsieur Rodney EDOWIZA.

Je remercie, enfin, les proches de la famille dont Monsieur Pierre-Léon BOURDETTE, la famille BOUDZANGA, Monsieur Jean NGOU, Madame Camille RICART, la famille DJOUBA.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont aidé à l'aboutissement de ma thèse, et plus particulièrement :

Monsieur Alban MABA, directeur de thèse, pour son aide et ses précieux conseils dans la direction de mes travaux de recherche ;

Monsieur François Pierre BLANC, co-directeur de thèse, pour l'encadrement de mes travaux de recherche ;

Monsieur Yves PICOD, directeur de l'Ecole doctorale 544 INTER-MED, Université de Perpignan Via Domitia, pour son écoute et la bienveillance dont il a fait preuve ;

Les membres du jury dont Messieurs André CABANIS et Eric WENZEL, respectivement Professeur à l'Université de Toulouse 1 Capitole et Maître de conférences à l'Université d'Avignon Pays du Vaucluse, en leur qualité de rapporteur ; Monsieur Didier BAISSET, Professeur à l'Université de Perpignan Via Domitia, en sa qualité de Président du jury ;

Monsieur Samba THIAM, Professeur à l'Université Cheikh Anta Diop, pour son encadrement, sa disponibilité et son écoute ;

Monsieur Eric de MARI, Professeur à l'Université de Montpellier, pour ses recommandations ;

Madame Caroline PICHERAL, Professeur à l'Université de Montpellier, pour sa disponibilité et ses recommandations;

Monsieur Gérard GONZALEZ, Professeur à l'Université de Montpellier, pour sa disponibilité et ses recommandations ;

L'Ecole doctorale 544 INTER-MED dont Madame Hélène GUISSET, gestionnaire de l'Ecole doctorale, et notamment Madame Suzanne GILARDOT, ancienne gestionnaire de l'Ecole doctorale de l'Université de Perpignan Via Domitia, pour son écoute et sa très grande disponibilité ;

L'Ecole doctorale 461 Droit et Science politique, tout particulièrement, Madame Sophie SEGUI, Responsable administrative de l'Ecole doctorale de l'Université de Montpellier, pour son écoute, son soutien et sa disponibilité ;

Monsieur Amadou DIALLO, Chargé de sensibilisation et des relations avec le Public africain francophone auprès de l'ONG « Under The Same Sun », pour sa très grande disponibilité et son soutien désintéressé ;

Monsieur Nic Geordan MBADINGA MOUSSADJI, Président de SACRI International, pour sa disponibilité et son soutien ;

L'Association de lutte contre les crimes rituels (ALCR) pour sa diligence ;

Madame Stéphanie NTSAME NGOUA, Présidente de l'Association de lutte pour le bien-être des albinos (Alba), pour sa disponibilité et sa diligence ;

Madame Annie VALLEE, fondatrice de l'ONG « Espoir sans Frontières », pour sa disponibilité et sa diligence ;

Maitres Farafina BOUSSOUGOU et Gilbert ERANGA pour leur diligence et leur apport ;

Monsieur Alexis NTCHIANGA MVENDI, Chef d'Escadron commandant le groupement de gendarmerie départemental estuaire, pour sa disponibilité ;

Madame Dominique TAURISSON-MOURET, UMR 5815 « Dynamiques de droit », Faculté de droit de l'Université de Montpellier, pour son écoute, sa disponibilité et la bienveillance dont elle a fait preuve à mon égard.

Principaux sigles et abréviations

A	
ADV	Association de développement villageois
AEF	Afrique équatoriale française
AFP	Agence France-Presse
AOF	Afrique occidentale française
al.	alinéa
ALCR	Association gabonaise de lutte contre les crimes rituels (ALCR)
art.	article
B	
Bull. crim.	Bulletin criminel
C	
c/	contre
CA	Cour d'appel
CE	Conseil d'Etat
CEDH	Cour européenne des droits de l'Homme
CESEDA	Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile
C.cass	Cour de cassation
C.civ	Code civil
Chron.	Chronique
CNDA	Cour nationale du droit d'asile
Cons. const.	Conseil constitutionnel
Conv.EDH	Convention européenne des droits de l'Homme
CP	Code pénal
CPI	Cour pénale internationale
Crim	Chambre criminelle
CRR	Commission des recours des réfugiés
D	
D	Dalloz
DDHC	Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen
D.G	Directeur général
D.G.S.T	Direction Générale des services techniques
Dr	Docteur
Dr. pénal	Droit pénal (Revue de)
DUDH	Déclaration Universelle des Droits de l'Homme
E	
éd.	Editions
EDJA	Les Editions Juridiques Africaines
EDS	Enquête démographique et de santé
F	
FAIR	Forum des Journalistes Africains d'Investigation
Fasc.	Fascicule

G	
GAMS	Groupe femmes pour l'abolition des mutilations sexuelles
Gaz. Pal.	Gazette du Palais
GNLF	Grande Loge nationale française
H	
HCR	Haut commissariat pour les réfugiés des Nations Unies
I	
Ibid.	ibidem
J	
J-C	Jésus-Christ
JCP	Juris Classeur Périodique
J.O.	Journal Officiel
J.O.RDC	Journal Officiel de la République Démocratique du Congo
K	
Km	kilomètre
L	
L.	Loi
M	
MGF	Mutilations génitales féminines
Mgr	Monseigneur
O	
obs.	observation
OFPRA	l'Office français de protection des réfugiés et apatrides
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONG	Organisation Non Gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OPJ	Officier de police judiciaire
P	
PAA	Personne atteinte d'albinisme
p.	page
PDG	Parti démocratique gabonais
PMI	Protection maternelle et infantile
PNDCC	Projet national d'appui au développement conduit par les communautés
préc.	précité
PUF	Presses Universitaires de France
PVA	Personne victime d'albinisme
Q	
QPC	Question prioritaire de constitutionnalité
R	
RDC	République démocratique du Congo

RDC	Revue des contrats
REDHAC	Réseau des Défenseurs des Droits Humains en Afrique Centrale
RDPC	Rassemblement démocratique du peuple camerounais
rééd.	réédition
RFI	Radio France internationale
RSC	Revue de science criminelle
RTD civ.	Revue trimestrielle de droit civil

S	
s	suivant
sect.	section
somm	sommaire
ss	sous

T	
t.	Tome
TGI	Tribunal de grande instance
TPIR	Tribunal pénal international pour le Rwanda
TPIY	Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie
Trib. corr.	Tribunal correctionnel
TSSL	Tribunal spécial pour la Sierra-Leone

U	
UCAC	Université catholique d'Afrique centrale
UOBO	Université Omar Bongo Ondimba
UTSS	Under The Same Sun (association)

V	
Vol.	Volume
V.	Voir

SOMMAIRE

Introduction

Première Partie — Les crimes « rituels », un dévoiement de la culture africaine

Titre 1 — Une véritable pandémie sociétale

Chapitre 1 — Une pratique établissant de nouveaux codes

Section 1 — Les crimes ritualisés, une expression déformée de la tradition

Section 2 — Les crimes « rituels », une pratique culturelle contemporaine ?

Chapitre 2 — Un phénomène « culturel » en recrudescence

Section 1 — Une pratique criminelle désormais flagrante : le Gabon, une société anthropophage ?

Section 2 — Une pratique aussi vivace dans nombreux pays africains

Titre 2 — Une pratique néfaste établie

Chapitre 1 — Les crimes « rituels », une pratique s'inscrivant comme une norme sociale établie

Section 1 — La sorcellerie et le fétichisme : outils sous-jacents des crimes « rituels »

Section 2 — Les crimes « rituels » : instrument du pouvoir politique en Afrique

Chapitre 2 — Les crimes rituels, une pratique animiste à annihiler

Section 1 — Une annihilation de pratiques animistes imposée par la colonisation

Section 2 — Un objectif partiellement atteint sous la décolonisation

Conclusion de la Première partie

Deuxième Partie — Le droit moderne face aux crimes « rituels »

Titre 1 — La Justice coloniale et la Sorcellerie

Chapitre 1 — Justice indigène et respect des coutumes

Section 1 — Le rejet des coutumes contraires à la civilisation française

Section 2 — La négation du principe de respect des coutumes

Chapitre 2 — Une pratique judiciaire coloniale variable

Section 1 — Le principe du respect des coutumes indigènes

Section 2 — La négation du principe par l'application du droit français à des situations inadaptées

Titre 2 — La répression des crimes « rituels » dans la société contemporaine

Chapitre 1 — Une répression pénale ineffective au niveau national

Section 1 — Des normes juridiques en vigueur jugées insuffisantes

Section 2 — Vers une innovation législative ?

Chapitre 2 — Une réponse pénale balbutiante au niveau international

Section 1 — La protection offerte aux individus par les instruments internationaux

Section 2 — L'effectivité de la répression au niveau régional

Conclusion de la Deuxième partie

Conclusion générale

Bibliographie

Annexes

Table des annexes

Table des matières

Introduction

Les crimes dits « rituels » façonnent le quotidien des populations africaines de la zone subsaharienne. Ils font, désormais, partie intrinsèque de la société en ce sens qu'ils sont devenus une sorte de composante négative du milieu social dans lequel vivent les populations malgré les nombreuses dénonciations, interpellations et enquêtes menées. En effet, ces crimes rythment la vie sociale aussi bien dans les villes que dans les zones rurales. Cette situation est surtout entretenue par les détenteurs du pouvoir ; les personnes ayant une position sociale. Ceux-ci passant simplement commandes. Face à une demande forte et variée, l'offre répondra systématiquement aux attentes formulées. L'ampleur de ce phénomène sous-tend inéluctablement que les organisations criminelles liées à ces crimes sont difficilement démantelées et que, malheureusement, ce phénomène criminel n'est pas en voie de disparition. Bien au contraire, au lieu de s'essouffler, ces pratiques criminelles s'intensifient, et ce, tant que ses adeptes – gouvernants et élites – considéreront que les organes humains, dénommés communément « pièces détachées », prélevés sur les victimes – tels que la langue, les organes génitaux, le cœur, les seins, les yeux, etc. – procurent assurément réussite sociale et professionnelle, par conséquent, élévation sociale et spirituelle, longévité, pouvoir, réussite dans les affaires.

Nombreux pays d'Afrique subsaharienne notamment le Gabon connaissent une multiplication du nombre de victimes eu égard aux disparitions ou enlèvements d'individus au sein de nombreuses familles. En attestent les découvertes macabres de corps délestés de leurs organes à travers les villes du pays. D'ailleurs, les parents, proche parenté, voisins, amis de la famille sont souvent impliqués dans les violences ou les atteintes à la vie commises à l'encontre des victimes de crimes dits rituels. Ils sont soit complice soit auteur car participent directement à l'acte. Le sacrifice humain devient une pratique constante au Gabon en raison de la particularité des nombreux meurtres commis. En effet, les corps sont le plus souvent mutilés, délestés de leurs organes ou des parties de corps. Les organes génitaux sont primés car utilisés dans des cérémonies. La persistance des sacrifices humains que ce soit au Gabon ou ailleurs serait liée à la croyance selon laquelle les remèdes à base d'organes humains rendent puissant et riche. Le journaliste gabonais, Jonas Moulenda, considère que cette croyance est notamment alimentée par la popularité de films violents nigérians, communément basés sur l'histoire d'une famille devenue riche après un sacrifice humain. Les sacrifices humains font, désormais, partie du côté obscur de la sorcellerie en Afrique. Les victimes en sont souvent des enfants impubères. Leur sang, leurs organes sexuels et parfois d'autres parties de leur corps sont exigés par des charlatans qui promettent à leurs clients un enrichissement rapide. Ces sorciers sont les commanditaires de telles atrocités. Ils profitent de la pauvreté, la faiblesse d'esprit ou du besoin d'espoir des gens. Ils parviennent à convaincre leurs clients de commettre l'inimaginable tel que l'enlèvement d'enfants – parfois

leurs propres enfants – leur meurtre, leur décapitation ou leur démembrement. Le sacrifice serait un mode de communication entre les hommes et les dieux, un échange entre les hommes qui font les offrandes et les dieux qui les reçoivent. Ces enfants représentent des offrandes pour les esprits ou les dieux qui accorderaient en contrepartie des bienfaits comme un avenir meilleur, des richesses, une guérison ou une réussite dans un projet, selon les besoins énoncés. Des parties de leurs corps sont parfois mélangées à des herbes pour en faire une potion. Leurs cadavres sont ensuite disposés sur les lieux d'une construction ou encore abandonnés dans des marais ou bien enterrés à proximité des lieux où pratiquent les sorciers.

Par conséquent, les crimes « rituels » résultent de l'influence des mentalités. En effet, auparavant, il ne s'agissait pas de crimes mais de sacrifice rituels car c'est lors de rituels qu'étaient sacrifiés des animaux pour faire une offrande aux dieux ou aux génies (de la forêt, de l'eau, etc.). C'est avec la colonisation, les notions de pouvoir, de gouvernance, d'enrichissement personnel que s'est révélé cet aspect négatif qui ne relève même pas de la tradition. L'homme africain en accédant au pouvoir ou à des postes stratégiques transforma le sacrifice rituel en crime « rituel » car il considère aisément que le fait de se maintenir à un poste ou vouloir obtenir plus nécessite de voir plus grand et donc d'agir en conséquence d'où le sacrifice de l'Homme. L'homme serait l'offrande ultime afin que rien ne puisse faire obstacle à un grand dessein. Les individus, prisant ce type de pratique, n'ont aucune considération pour la vie humaine mais en porte davantage à la valeur de l'argent et à la prétendue bonne fortune. La seule option, pour certains parents, afin de protéger leurs progénitures est de les garder sous surveillance. Cette pratique met en exergue la violation des droits humains qui sont ouvertement bafoués. L'enlèvement est le mode opératoire privilégié de ces organisations criminelles. Une fois leurs victimes assassinées à des fins de prélèvement d'organes, les corps desdites victimes sont inhumés secrètement. Ainsi les enquêtes journalistiques[1] permirent de découvrirent d'autres procédés utilisés par ces organisations. En effet, afin de faire disparaître toutes traces de leurs crimes, les restes des corps humains sont directement dissous dans des tonneaux d'acide lorsque les assassinats sont commis dans des lieux clos, retirés : des sites prédéfinis ou leurs camps de base. Ces actes sont toujours commis par des subalternes – issus de la couche sociale pauvre – qui livrent ensuite la marchandise au commanditaire qui peut être soit l'élite/gouvernant, soit le charlatan lui-même. Dans la première hypothèse, si l'élite est le commanditaire : il sollicitera les services d'un féticheur afin qu'il l'aide à réaliser ses aspirations. L'élite va alors recourir aux services d'une tierce personne pour accomplir la basse besogne et rapporter les pièces détachées demandées par le charlatan. Dans le deuxième cas de figure, le charlatan ou féticheur – se faisant appeler maître spirituel – devient le commanditaire. Le client vient alors solliciter ses services pour les motifs susmentionnés. Le féticheur le conseillera et lui donnera des injonctions précises en ce sens qu'il lui expliquera la démarche à suivre ainsi que ce dont il aura besoin pour effectuer le travail et parvenir au résultat escompté. Dans ce cas de figure, le charlatan peut jouer l'intermédiaire pour son client auprès du commettant qui doit lui rapporter les produits nécessaires en échange d'une contrepartie financière. Il travaillera

[1] *Faits Divers*, Hebdomadaire Gabonais d'information, 13 janvier 2017, n°144, 4ème année, p. 2.

directement la matière – les organes humains rapportés – pour le compte du client restant toujours dans l'ombre.

Les « maîtres spirituels » et leurs clients sont des personnages préférant rester dans l'anonymat. Ils se protègent mutuellement – l'incrimination de l'un entraînant a fortiori celle de l'autre – et sont ainsi rarement connus. Et même dans le cas de dénonciation où ils sont souvent clairement identifiés, ils sont rarement inquiétés par une enquête et surtout par la justice. Celle-ci réserve un traitement particulier aux commanditaires de tels actes criminels. Par conséquent, l'interpellation des exécutants des basses besognes – donc les auteurs des crimes – ne conduit pas nécessairement à une condamnation de ces derniers. S'ils sont inculpés, ils peuvent soit être placés en détention préventive pendant l'information judiciaire à la suite d'un mandat du juge d'instruction, du procureur de la République ou d'une juridiction de jugement et bénéficier par la suite d'une mise en liberté provisoire. Soit ils peuvent tout simplement être laissé en liberté provisoire alors qu'ils auraient pu être légalement placés en détention. Malheureusement, cette mise en liberté provisoire s'avère définitive entraînant l'oubli de l'affaire par la justice et par la même occasion l'oubli des victimes et débouche, des fois, sur un classement sans suite. Les politiques couvrent parfois ces crimes donc se sentent implicitement concernés. Les hommes politiques détiennent le pouvoir et l'argent alors que les auteurs des crimes ne possèdent aucun de ces attributs. Ce ne sont que de simples exécutants pauvres. Ils exécuteront la tâche moyennant une petite rétribution. Ce sont des marginaux – des exclus de la société – à la recherche d'argent facile. Une fois l'acte posé, c'est l'exécutant qui est parfois poursuivi s'il est identifié et interpellé. En cas d'interpellation, si ce dernier met en cause une personnalité publique, celle-ci n'est pas inquiétée. Ce sont pour la plupart des élites politiques ou économiques. Ces nombreux meurtres montrent l'avidité de ces donneurs d'ordre pour plus de pouvoir. Ils facilitent des meurtres pour leur satisfaction personnelle. D'autant que pour certains, de nombreux crimes sacrificiels, pour la plupart non élucidés depuis des mois voire des années, auraient été commandités par des tenants du pouvoir en place. Des supposés commanditaires qui envisageraient l'aboutissement de certaines enquêtes comme nuisible pour leurs carrières ou mettrait à mal un système et une organisation savamment entretenus depuis des décennies. Si jusqu'ici rien ou presque rien n'a permis de vérifier les supputations des uns et des autres, il n'en demeure pas moins que de sérieux doutes pèsent sur le travail de la justice. En effet, le Président de la République concentre tous les pouvoirs – exécutif, législatif, judiciaire – et tout est géré depuis la présidence. Dès lors, les personnalités politiques ont main mise sur la justice donc peuvent maîtriser l'issue d'un procès. Ce qui conforte l'idée d'une absence de justice indépendante au Gabon.

Les crimes dits rituels sont un dévoiement des traditions africaines associées à du fétichisme. Ainsi, les adeptes de cette pratique criminelle allient meurtre et sorcellerie pour parvenir à leurs aspirations. La sorcellerie est un mot qui produit de l'effet. Pour les pays développés, il s'agit d'un concept désuet mais pour les populations des pays sous-développés ou en voie de développement, cette notion – plus même qu'une notion, c'est une pratique, une science

occulte – effraye. *Dikundu*[2] ! Prononcer ce mot ou en parler provoquera de l'affolement ou de la suspicion. Dans la société actuelle, les justiciables sont traînés devant les cours et tribunaux, généralement, pour des faits d'atteinte à la personne, aux biens mais une analyse de terrain permet de constater que, dans tous les rangs sociaux, les pratiques de sorcellerie, charlatanisme, fétichisme y sont vivaces. Ainsi, les actes de sorcellerie ou de charlatanisme existent dans tous les pays – développés, dits « civilisés », et en voie de développement ou sous développés – où ils ne constituent qu'un fléau social. Par conséquent, derrière certains titres se cachent des professionnels c'est-à-dire de véritables pratiquants d'actes de sorcellerie, de charlatanisme. D'ailleurs la confusion est souvent de mise entre les « guérisseurs » qui prétendent agir là où la médecine est défaillante et les « sorciers » ou « charlatans ». Ne nous a t-on pas déjà conté l'histoire de telle personne, qui en mauvais terme avec son voisin, connut des tragédies dans sa vie (perte de ses enfants, etc.) ou, du moins, mène une vie misérable pérenne justement en raison du mécontentement du voisin qui s'en est allé consulter un « sorcier », jeteur de mauvais sorts ?

Les crimes à caractère « rituel » ne sont pas endémiques du continent africain. Cependant, il revient aux criminologues africains d'analyser leur propre phénomène criminel parce que le droit n'est pas un facteur social qui s'importe[3]. Pourtant, c'est le constat qui s'impose. Dans certains pays africains, anciennes colonies, l'arsenal juridique est un héritage de l'époque coloniale. Et ce, même après leur indépendance : c'est l'exemple du Gabon, pays d'Afrique centrale et ancienne colonie française qui prit son indépendance en 1960. Son système législatif est calqué sur le modèle français. Cependant, il revient aux sociologues, criminologues et juristes africains d'étudier leur propre société car ils sont les seuls à même de pouvoir analyser le phénomène criminel existant sur le continent africain. Il s'agit d'une criminalité particulière adaptée à une société propre. En effet, toute société de consommation connaît l'émergence de délits et de crimes mais il se développe, en parallèle de ces diverses formes de délits et crimes, une criminalité propre en Afrique. C'est une criminalité traditionnelle empreinte d'une atmosphère magico-religieuse selon Maître Boukounta DIALLO[4]. Les crimes « rituels » en sont une illustration parfaite. Par définition, le crime est une transgression particulièrement grave, attentatoire à l'ordre et à la sécurité, contraire aux valeurs sociales admises, réprouvé par la conscience et puni par les lois. En effet, le droit pénal sanctionne, pour les personnes physiques, cette infraction, qui peut être de droit commun ou politique, de la réclusion ou de la détention à perpétuité ou à temps, voire d'une peine d'amende et de peines complémentaires. Le rite, notion large, se définit comme la manière d'agir propre à un groupe social ou à quelqu'un. Le rite obéit à une règle. Il revêt un caractère invariable. Le dictionnaire Larousse le définit également comme un acte, une cérémonie magique à caractère répétitif ayant pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée, dans certaines sociétés. Le rite individuel va alors consister en gestes, en paroles ou en attitudes. Collectivement, il se manifeste par des chants, des danses ou des cérémonies figées et souvent complexes. A titre d'exemple, le rite existe dans la branche

---

[2] *Dikundu* signifie sorcellerie en langue punu, langue parlée principalement dans le sud du Gabon et le Sud du Congo Brazzaville.
[3] DIALLO Boukounta, « Les crimes rituels au Sénégal », *Revue EDJA*, Décembre 1988, Sommaire n°10, p. 1.
[4] *Ibid*., p. 1.

particulière de la Franc-maçonnerie. Chaque obédience pratique différents rites, un ou plusieurs, et chaque rite possède ses rituels et ses grades. Cette définition permet d'entrevoir la signification et la portée du rite qui est un ensemble de rituels donc de règles et d'habitudes fixées par la tradition. Il peut s'agir tout simplement du rituel des rentrées scolaires, par exemple. Pour autant, le rituel, auquel nous faisons référence, est un ensemble d'actes, de paroles et d'objets, codifiés de façon stricte, fondé sur la croyance en l'efficacité d'entités non humaines et approprié à des situations spécifiques de l'existence. Cette pratique semble être légitime puisqu'elle est validée par la société et l'Eglise même. A titre d'illustration, dans l'Eglise latine[5], le livre liturgique contient des rites accomplis par le prêtre, notamment lors de la célébration des sacrements. La pratique de rites n'est donc pas considérée comme délictuelle.

Cependant, le respect de rites basés sur une croyance, fondés sur la tradition même, peut conduire à des extrêmes, des meurtres perpétrés au nom de ladite tradition. Le terme de crime rituel prend alors toute sa signification. Cette notion n'est pas définie par le législateur. La doctrine se propose alors de le faire. Nous pouvons tenter de la définir comme un crime de sang perpétré au nom de la tradition. Mais cette définition nécessite plus de précision et de clarté.

Précisons que les termes de « meurtres rituels » ou « crimes rituels » dans le cas de figure du Gabon, par exemple, ne correspondent pas à un meurtre commis selon un rituel précis – inscrit dans la tradition – mais plutôt à des meurtres perpétrés à des fins fétichistes. En ce sens que des meurtres sont commis dans le but de prélever des parties de corps humain appelées « pièces détachées » afin de les utiliser à des fins fétichistes. Il ne s'agit pas de crimes rituels en tant que tel mais de crimes perpétrés en vue d'un rituel. Ces crimes ne sont même pas l'expression des rites sacrificiels, c'est-à-dire le résultat de victimes immolées lors de rites, mais des personnes assassinées en vue d'un prélèvement ultérieur de leurs organes à des fins rituels conséquents. Ce sont les parties sollicitées qui sont prélevées par les criminels. Et tout dépend de la demande (cœur, langue, yeux, seins, sang, organes génitaux). En outre, les prélèvements ne sont pas effectués selon un rituel précis. Le terme « crime rituel » n'est pas une qualification juridique mais un terme qui semble plus approprié dans l'imaginaire populaire. Il s'agit d'un raccourci utilisé en quelque sorte pour résumer le contexte des crimes commis : des crimes s'accompagnant systématiquement de prélèvement d'organes. Des crimes commis indéniablement pour parvenir à ôter des parties de corps humain. C'est ce prélèvement qui devient déjà, en lui-même, un rituel dans la mesure où cet acte est répété dans tous les meurtres. Mais les crimes ne sont perpétrés aucunement selon un rituel. Ils le sont à des fins rituels : ce sont donc des crimes commis à des fins rituels ou des crimes à caractère fétichiste. C'est une fois prélevées que ces parties du corps sont ritualisées car rentre dans le cadre d'un rituel pour plus de pouvoir. Les sacrifices humains existent depuis longtemps, mais avant d'en arriver à cet ultime procédé, traditionnellement, il fallait épuiser toutes les procédures de conjuration du mal. Chaque jour, la population gabonaise doit affronter des supposés individus rétribués pour torturer et tuer leurs semblables. Le seul

[5] Eglise du rite latin qui utilise le latin comme langue liturgique. Le rite latin est un rite de l'Eglise romaine.

rituel en soi procède du traitement du « matériel », c'est-à-dire des éléments du corps humains, par le féticheur afin que son client puisse le consommer ou l'utiliser. Dans le cas de figure du Sénégal, les crimes rituels soulignés seraient, en partie, liés aux mutilations génitales féminines. Bien que des cas de disparitions, des corps mutilés et des profanations de sépultures soient signalés, le fait sociétal encore stigmatisé, de nos jours, est la pratique de l'excision provoquant parfois le décès des victimes sujettes à cette pratique. Elles deviennent des victimes d'homicides involontaires.

Les crimes rituels sont de différentes natures. En effet, ils incluent les homicides involontaires commis dans un cadre initiatique. A titre d'exemple, un profane ou un malade trouvant la mort en absorbant le bois sacré « iboga » pendant le rite Bwiti ou une personne succombant des suites d'une excision, etc. Dans les années 1930, il eut près d'une douzaine de procès criminels ou d'accusations d'empoisonnement portées à l'encontre des maîtres bwitistes qui perdirent des membres de leur communauté à la suite d'overdoses. La majorité des victimes étaient des femmes ou de jeunes individus. Le droit qualifiera ces décès d'homicides involontaires mais d'un point de vue sociétale, il s'agit de morts accidentelles dans le cadre d'un rituel et non de sacrifices rituels commis selon une codification spécifique. *Bwiti* interprète la mort en cours d'initiation en ce sens que l'initié peut plaire ou déplaire tellement à *Iboga* ou *Bwiti* que celui-ci le fera passer de l'autre côté – dans l'autre pays, le pays des morts. En raison du volume des doses d'*iboga* prises lors de l'initiation, le novice manifestera certaines inaptitudes psychomotrices. S'il s'effondre, il sera alors porté soit dans une chambre spéciale – l'antichambre appelée *zimbhe* – de la case bwiti ou temple initiatique (*dibandze*) soit en un point particulier de la forêt, derrière la case bwiti (lieu de la cérémonie). En analyse bwiti, l'âme de l'initié a quitté son corps pour voyager avec les ancêtres dans le pays des morts vers la révélation « illuminante ». Lors de l'initiation, le voyage de l'initié doit être suivi minutieusement. C'est la raison pour laquelle, des parents (père et mère) iboga lui sont attribués afin de le veiller, le soutenir et le protéger du risque d'overdose. Ils doivent le réconforter dans la mesure où l'initié émet des marmonnements ou des cris incompréhensibles. Ils l'écoutent attentivement afin de recueillir un message de *Iboga*. Pour autant, certains maîtres bwitistes ne créent pas un tel cadre sécurisant et c'est au sein de leur temple que les initiés font des mauvais voyages (mauvais rêves). Ceux, portant une attention particulière à la mise en place de bonnes conditions – attribution de père et mère iboga –, ne connaissent pratiquement pas de mauvais voyage. A contrario, auprès d'autres maîtres bwitistes, les novices – malades ou terrorisés – abandonnent fréquemment la cérémonie rituelle à mi-chemin du parcours d'initiation. La prise de doses massives d'iboga est une décision empreinte d'une telle gravité qu'elle s'accompagne généralement d'appréhension en raison du risque de mort.

A titre d'illustration, un homme de 72 ans trouva la mort dans un temple à Komi, village situé à une vingtaine de kilomètres de Lambaréné, le chef-lieu de la province du Moyen-Ogooué (centre du Gabon). Le septuagénaire y aurait été emmené par ses compagnons à la suite d'ennuis de santé dûs à son travail d'orpailleur sur un site d'exploitation aurifère située aux confins du Moyen-Ogooué. Il serait décédé après avoir consommé un produit censé le soulager. Le propriétaire du temple constata le décès et abandonna le corps de son patient

dans un coin de sa clinique spirituelle sans en informer les autorités. Ce sont alors d'autres individus qui alerteront la brigade, centre de gendarmerie de Lambaréné, qui se transportera immédiatement sur les lieux pour constater le décès du septuagénaire et ouvrir une enquête. Dans le cadre de celle-ci, le propriétaire du temple, sa femme et deux compagnons de l'orpailleur furent interpellés puis placés en détention préventive, en attendant d'être présentés devant le parquet de la République qui devait statuer sur leur sort[6]. Un autre exemple, celui d'un jeune homme dont les causes de la mort restèrent indéterminées après une initiation[7]. La victime, un jeune homme de 20 ans, Idiata Bouka, décéda des suites d'une initiation dans un temple, à Ndzong, un quartier de Bikélé, dans le 3e arrondissement de la commune de Ntoum (province de l'Estuaire). Son corps inerte fut retrouvé gisant sur une natte, dans un coin du corps de garde de sa mère initiatrice. Il serait mort en l'absence de cette dernière partie chercher des remèdes en forêt en compagnie de ses filleuls. Le jeune homme se serait subitement écrouler au moment où il tentait de rejoindre l'autre bout du temple initiatique. Pourtant, deux jours après son initiation, le patient se sentait mieux. Mais, il fit un malaise fatal, le 9 juin 2014. A son retour de la forêt, la responsable du temple initiatique tenta vainement de réanimer le patient. Etait-ce dû à une overdose d'*iboga* dans la portion administrée au patient en cours de son initiation ? La mixture aurait-elle été fatale pour le jeune homme ? Dans tous les cas, le défunt suivait le traitement chez la tradi-thérapeute depuis le 7 mai 2014. De plus, outre le jeune homme, sept autres malades avaient pris part à la cérémonie d'initiation. Ils n'éprouvèrent aucun malaise. Cet état de faits écarterait l'hypothèse d'une overdose mortelle au bois sacré mais induirait, selon les autres patients, une persécution des esprits maléfiques. Mais encore, en octobre 2014, une mère spirituelle cacha le corps d'une candidate à l'initiation morte dans son temple à Medouneu[8]. Les faits se déroulèrent à Ntan'n, bourgade située à 18 Km de Medouneu, le chef-lieu du Haut-Como, dans la province du Woleu-Ntem (nord du Gabon). C'est lors de l'initiation à un rite que la candidate succomba après avoir consommé de l'*iboga* : la mère spirituelle lui ayant administré trois assiettes d'iboga. La santé de la patiente se dégrada alors subitement. Puis, elle fut isolée dans une pièce faisant office d'antichambre du temple et décéda, quelques heures plus tard, probablement par overdose. La patiente avait des problèmes de santé d'où la consultation de la tradithérapeute. Lorsque celle-ci constata son décès, elle n'alerta ni les forces de police ni son voisinage. Elle rassura même la fille de la défunte venue également se faire soigner avec sa mère, lui parlant d'un voyage spirituel que cette dernière effectuait pour chercher l'origine de ses problèmes et qu'elle reprendrait conscience. Elle cacha simplement la dépouille dans le coin aménagé derrière le temple jusqu'à la putréfaction du cadavre trois jours plus tard. L'odeur pestilentielle attira le voisinage qui alerta la brigade de gendarmerie de Medouneu, qui se rendit aussitôt sur les lieux afin de procéder au constat avant inhumation

[6] MOULENDA Jonas, « Il trouve la mort dans un temple près de Lambaréné », *Faits Divers*, 14 novembre 2014, n°41, p. 2.
[7] DINDOUMOU Achille Patrick, « Il meurt après une initiation à Bikélé », *Faits Divers*, 13 juin 2014, n°19, p. 7.
[8] MOULENDA Jonas, « Une mère spirituelle cache le corps d'une candidate à l'initiation morte dans son temple à Medouneu », *Faits Divers*, 3 octobre 2014, p. 2.

du corps. La mère spirituelle et son époux furent interpellés et placés en garde à vue, dans l'attente de leur déferrement devant le parquet d'Oyem.

Ces trois illustrations attestent qu'une mauvaise administration des soins dans le cadre de la médecine traditionnelle ou d'une initiation rituelle peut causer la mort involontaire du patient. Il s'agit d'un homicide involontaire en droit. Il peut être qualifié de crime rituel puisque ces patients moururent lors d'un rituel d'initiation ou de soins.

En sus de la première typologie d'homicide résultant d'une négligence du tradipraticien, il y a également les sacrifices humains pratiqués au sein de la famille lié au destin personnel des individus ou en raison d'un pacte conclu avec des forces maléfiques. C'est le cas de l'*Akagha* chez les Fang. Puis, il y a les meurtres commis au sein de sociétés secrètes. L'immolation de victimes humaines et la consommation de certaines parties du corps, pratique courante au sein des sectes « sataniques ». C'est cette catégorie de crimes qui suscite notre intérêt car elle affecte le plus la société gabonaise en faisant de nombreuses victimes au quotidien. Ce sont ces deux dernières pratiques qui sont le plus instrumentalisées par certains hommes politiques ou élites donc la classe dirigeante. Ces crimes sont surtout commis avant ou lors d'échéances électorales ou lors de remaniement ministériel, et ce, pour les besoins des candidats en quête de promotion sociale ou politique.

La vulgarisation des crimes rituels est due à l'obscurantisme guidé par la cupidité, l'enrichissement facile, la méchanceté, la cruauté, l'orgueil, la jalousie, le désintérêt pour son prochain. La déshumanisation est la conséquence de ces pratiques. Traditionnellement, la pratique du sacrifice est ancienne mais il s'agissait principalement, en territoire gabonais, de sacrifice animal. Une telle pratique ramenait prospérité, santé ou fécondité dans une famille ou un village. Désormais, le phénomène de crime dit « rituel » est présent dans toute l'Afrique subsaharienne. Et le Gabon en est représentatif. Si de nombreux facteurs tels que la christianisation ou l'islamisation, le développement, l'urbanisation, la modernisation, la scolarisation laissaient supposer que des croyances et pratiques animistes désignées sorcières disparaîtraient de l'Afrique, il n'en est rien car la situation présente atteste du contraire. En effet, au lieu de s'éteindre, ces croyances sociales et pratiques culturelles se sont maintenues, transformées et se sont adaptées aux réalités et besoins contemporains. La sorcellerie n'est plus aujourd'hui un tabou. Elle ne relève plus du secret ou du non-dit et se manifeste dans tous les domaines de la vie. Pierre Sammy Mackfoy, écrivain centrafricain, confirmait ainsi qu'« Avant c'était [la sorcellerie] tabou. D'abord, du milieu sorcier, on ne voulait même pas entendre dire. Et puis, il y a les milieux de ceux qui ont déjà souffert des coups de la sorcellerie, donc dès qu'on parlait de la sorcellerie, il y avait tout de suite des réactions. Or, maintenant, c'est devenu presque quelque chose de banal. On en parle tout le temps.[9] ». Présentement, parler de la sorcellerie n'effraye plus, du moins la mentionner. Elle semble s'être vulgarisée. En effet, l'usage quotidien, banalisé et permanent de références à la sorcellerie est devenue une attitude naturelle, commune. Par conséquent, la sorcellerie est un

[9] Témoignage recueilli par l'Unicef, le 7 février 2007, à Bangui en Centrafrique *in* CIMPRIC Aleksandra, *Les Enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, Rapport de l'Unicef, avril 2010, p. 10.

sujet qui anime et envahit non seulement l'espace privé mais aussi l'espace public. Les débats relatifs à la sorcellerie investissent les médias. En effet, la sorcellerie s'étale désormais à la Une de la presse qui publie hebdomadairement des articles traitant d'histoires inimaginables et choquantes de sorcier (es) comme celles-ci « Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie »[10] ou « Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après voir été brûlée vive »[11] ou encore « Gabon : un sac d'organes humains découvert à Libreville »[12]. La sorcellerie s'invite dans des émissions de radio diffusant des confessions et récits personnels liés à la sorcellerie. C'est le cas de l'émission Triangle, diffusée sur la chaine Africa n°1 animée par Patrick Nguema Ndong, dans laquelle les mystiques africaines sont commentées par des invités divers et dont une partie de l'émission est consacrée particulièrement à répondre aux questions des auditeurs qui évoquent constamment des problèmes en lien direct avec la sorcellerie. Celle-ci est aujourd'hui omniprésente dans la vie quotidienne de nombreuses populations africaines aussi bien dans les familles que dans les églises, à l'école, à l'hôpital et même dans les cours de justice. L'anthropologue, Adam Ashforth, travaillant à Soweto en Afrique du Sud affirmait même que : « They (sowetans) live in world with witches »[13].

Par conséquent, il ne s'agit plus de remettre en cause l'existence réelle de la sorcellerie car cette question n'est plus actuelle dans les études anthropologiques depuis longtemps. La sorcellerie est une réalité sociale et culturelle. Donner de la considération à la sorcellerie peut paraître irrationnel mais il s'agit d'une réalité vivace en Afrique comportant sa part de négativité c'est-à-dire qu'elle est occulte et représente un danger. L'anthropologue français Jean-Pierre Olivier de Sardan parle du « réel des autres » pour la représenter. Pour comprendre l'Afrique, selon René Luneau, il faut essayer de comprendre d'abord les Afriques, leurs histoires, leurs évolutions – dont le processus de modernisation rapide – leurs représentations socioculturelles marquant aujourd'hui cette Afrique en transition[14]. L'Afrique contemporaine est, par conséquent, un mélange de représentations socioculturelles plus anciennes, toujours vivaces, et d'une modernité toujours plus attrayante. En Afrique deux mondes se côtoient, le visible accessible aux yeux de tous et l'invisible qui représente le monde mystique. Ainsi comprendre l'Afrique signifie comprendre les deux mondes et précisément le monde invisible. Les deux mondes ne s'opposent pas. Le monde visible ne doit pas être envisagé comme relevant de l'ordre du monde réel et le monde invisible comme étant de l'ordre de l'irréel car l'invisible n'est pas uniquement l'autre face du visible, il est présent dans le visible et inversement. Selon l'anthropologue Filip de Boeck, les deux

---

[10] « Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie », *Le Démocrate*, 25 avril 2006, n°1229 *in* CIMPRIC Aleksandra, *Ibid.*, p. 10.
[11] « Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après voir été brûlée vive », *Le Citoyen*, 26 octobre 2006, n°2532 *in* CIMPRIC Aleksandra, *Ibid.*, p. 10.
[12] MBOG BATASSI Pierre Eric, « Gabon : un sac d'organes humains découvert à Libreville », *Afrik.com*, 5 juin 2013, [En ligne : http://www.afrik.com/gabon-un-sac-d-organes-humains-decouvert-a-libreville].
[13] ASHFORTH Adam, « On living in a world with witches : everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) », 2001, p. 208. In H.L.MOORE, et T.SANDERS, (éds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres et NewYork : Routledge. *in* CIMPRIC Aleksandra, *Ibid.*, p. 11.
[14] LUNEAU René, *Comprendre l'Afrique*, Paris, Karthala, 2002.

mondes coexistent mais désormais le « deuxième » monde – l'invisible – prend le dessus partout en Afrique. Ce deuxième monde est celui des sirènes ou Mami-Wata (génie des eaux), sorcières et sorciers, zombies, métamorphoseurs, hommes caïmans, hommes léopards, hommes-serpents, etc. Des figures que considère l'Occident comme faisant partie du monde de l'imaginaire. Joseph Tonda souligne ainsi que toutes ces « figures de l'invisible ou de l'imaginaire » jouent un rôle dans le monde visible[15]. Elles interviennent continuellement dans ledit monde en hantant les esprits des populations et représentent pour celles-ci de réels dangers : le malheur, la maladie, la mort. Elles suscitent la peur. Cependant, au-delà de cette peur, ces figures de l'invisible, recoupées désormais sous le terme générique de sorcellerie, sont un sujet de conversation récurrent. Elles permettent de donner des interprétations sur le malheur, la réussite et la richesse. Elles sont une arme dans les mains des pauvres comme dans celles des leaders politiques : une « arme mystique »[16] accessible à tous. En somme, peu importe le contexte dans lequel les discours relatifs à la sorcellerie ressurgissent, ils concernent la moralité. Ils traitent du bon et du mauvais sans qu'il y ait une opposition nette pour autant car « tout semble dépendre du contexte ; ce qui paraît être mauvais peut tout à coup offrir protection et soutien, tandis que le bon peut cacher des dangers mortels »[17]. Ainsi la sorcellerie peut avoir un double aspect – positif et négatif – mais ce caractère double et ambigu des discours sorcellaires, est souvent oblitéré par le discours simpliste véhiculé présentement au sein des instances étatiques, religieuses puis propagé par les populations elles-mêmes : celui de la sorcellerie comme une « force néfaste et maléfique » dont l'Afrique devrait se départir.

Robert Randau analysa la magie et la sorcellerie à Saint-Louis du Sénégal. Il énuméra, de manière exhaustive, l'origine de ces formes de crimes[18] :

> Le travail le plus ordonné peut être réduit à néant par l'instabilité des saisons, les graines nourricières ne germent plus, le mil en herbe sèche aux ardeurs du soleil, l'épi ne se forme pas ou est ravagé à la floraison par des insectes, un vol de sauterelles dévore à l'improviste la verdure, un incendie détruit les greniers qu'on vient d'emplir, la foudre au cours d'un orage tombe sur le hameau, sur la soukala qui flambe.
>
> Des groupes d'hommes ou d'animaux sont sidérés. Des maladies inexplicables frappent soudain l'individu le plus robuste, abolissent ses générations, exterminent le bétail. Un être bien portant s'affaiblit peu à peu, se plaint qu'un anthropophage lui dévore le cœur et s'éteint à la surprise indignée de ses parents. Une femme accouche d'un enfant de belle apparence, qui meurt d'une mort déconcertante, une pirogue se retourne et ceux qui la montent se noient. Un peuple belliqueux s'enrichit, assemble quantité de captifs qui exécutent en son lieu les travaux de la terre, un jour, les captifs se révoltent et les maîtres de la ville sont, le lendemain, les esclaves de leurs esclaves.

---

[15] TONDA Joseph, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.
[16] ELLIS Stephen, « Armes mystiques », *Politique Africaine*, Karthala, 2000, n°79, p. 66-82.
[17] GESCHIERE Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 1995, p. 82-96.
[18] DIALLO Boukounta, art. cité, p. 2.

Par son analyse, cet auteur sous-entend que toutes ces situations désastreuses conduisent l'homme sénégalais à recourir à la sorcellerie afin d'éradiquer les causes du mal. Dans les sociétés africaines, les coutumes sont omniprésentes. Elles rythment la vie quotidienne. La population se réfère encore et toujours à la coutume afin de trancher les litiges même s'il existe des institutions créées à cet effet. Elle considère tout simplement que les tribunaux ne peuvent tout résoudre. En effet, la plupart des tribunaux se situent dans la capitale et les procédures judiciaires sont très techniques. Par conséquent, ces dernières deviennent inaccessibles pour les autochtones, du fait de leur technicité, car ces procédures paraissent très complexes pour des non avertis. En outre, elles restent inaccessibles du fait de la langue. En effet, les procédures sont transcrites dans la langue officielle, en français, dans la plupart de pays africains francophones alors que toutes les populations ne parlent pas forcément la langue officielle de leur pays, langue instaurée lors des colonisations. Il existe encore des communautés isolées ne parlant que le patois. Ces dernières ne peuvent, par ailleurs, avoir recours à ces systèmes de justice formelle car elles sont très onéreuses. En conséquence, le droit coutumier garde une place prépondérante dans la résolution des litiges. Les systèmes traditionnels ou informels, transmis par voie orale, placent alors le droit coutumier au dessus des principes constitutionnels. Ainsi, le peuple africain, imprégné de coutume, admet difficilement les morts naturelles. En effet, selon Maître Boukounta Diallo, « les calamités sont attribuées à la colère des forces surnaturelles ». Il est ainsi évident qu'il faut apaiser la colère des forces surnaturelles. Pour ce faire, il faut, non pas comprendre l'origine du mal ou rationnaliser les faits, mais faire des offrandes généreuses pouvant aller de simples dons matériels (nourriture, argent, sacrifice d'animaux) à des dons humains. Cette croyance en des forces surnaturelles (Dieu, génies, esprits ancestraux) – forces qui n'appartiennent pas au monde naturel, qui semblent être en dehors du domaine de l'expérience et échapper aux lois de la nature, force divine –, qu'il faut éviter de contrarier sous peine d'être châtié, va conduire à une obéissance absolue des coutumes et une soumission totale en un gourou afin de calmer les esprits et/ou génies. C'est ici qu'entre en scène, dans la société africaine, le gourou ou le sorcier investi de tous les pouvoirs, « dépositaire de toutes les forces surnaturelles qui menace à chaque instant l'individu ». Il est le messager ou plutôt l'intermédiaire entre les esprits et les vivants. Il est le maître spirituel. Ainsi, ne pas écouter ses recommandations ou ne pas les suivre revient à attiser l'ire des esprits ou des génies.

Par conséquent, la sorcellerie se manifestera, parfois, par le crime rituel. Ce crime sera le meurtre accompli pour apaiser les esprits par un sacrifice humain. Cet acte n'est pas considéré comme un acte de vengeance. Il n'est pas, non plus, pris pour un acte de sadisme, s'il est accompli par une femme, mais le simple accomplissement d'une sorte de devoir social. En l'occurrence, ce meurtre consiste en l'exécution d'une obligation imposée par la société où le meurtrier sorcier est « l'instrument de la pensée collective de la tribu ». Il est le seul représentant de la communauté auprès des esprits. Il n'est pas perçu comme l'auteur d'un meurtre, crime passible d'une peine répressive en droit pénal, mais tel le seul exécutant de la pensée collective afin de calmer l'ire des forces surnaturelles. A titre d'illustration, dans la tribu des *Awlans* du Togo ou du Ghana, lorsqu'au troisième trimestre de chaque année, les pêcheurs ne peuvent avoir du poisson dit *« pampan »* alors la mer souffre du fait de l'oubli, par ces derniers, du sacrifice humain annuel fait au génie. Dès lors, des sacrifices – enfants

ou adultes – sont offerts à la mer afin que celle-ci redevienne généreuse et que la pêche soit fructueuse. Il n'existe donc aucun rapport objectif entre les auteurs du crime et la victime. Par conséquent, le prêtre sacrificiel ne connaît pas la victime. Il ne présente aucun lien de parenté avec cette dernière. Il n'est que l'exécuteur de la volonté de la communauté. Ainsi, il est plausible de penser que la victime de tels crimes est prélevée en dehors du cocon de la communauté. Elle est donc étrangère à l'ensemble de la communauté. Pourtant le meurtrier est « l'instrument de la pensée collective de la tribu » donc le prêtre vivant dans la communauté doit certainement la connaître puisque ce sont les membres même de la communauté qui élisent la victime si cette dernière vit au sein de celle-ci. Il y a, ainsi, une contradiction dans cette perception du lien entre le bourreau, prêtre sacrificiel, et la victime. A moins que la communauté aille chercher un prêtre en dehors de son cercle afin qu'il exécute la tâche qui lui a été confiée. Ainsi, il ne possédait aucun lien de parenté avec la victime. Cette dernière lui étant totalement étrangère. Elle ne pouvait être une connaissance. Pourtant, la contradiction persiste. En effet, dans un reportage de France Culture intitulé « Fall, l'enfant sorcier »[19], il est question de la résistance des traditions du peuple *Bariba*, vivant dans le nord du Benin, aux épreuves du temps. Parmi ces traditions, celle de l'exclusion des enfants sorciers. Ils sont tenus responsables de tous les maux qui frappent le village. Depuis toujours, lorsqu'un enfant était déclaré sorcier, le chef du village s'en allait chercher le bourreau, nom donné par la population au gourou. Ce dernier emportait le bébé ou l'enfant et le supprimait. Ainsi, dans le village de Sekogourou, lorsqu'un enfant était déclaré sorcier par le conseil de famille, le chef du village s'en allait quérir le bourreau avec l'accord de toute la famille afin de faire disparaître la menace : l'enfant sorcier. Le bourreau était membre dudit village. Il faisait donc partie de la communauté.

A contrario, lorsque le Sénégal était un royaume composés de différentes castes ou communautés (griots, artisans, forgerons, esclaves), les victimes étaient prélevées au sein des castes les moins élevées socialement. Ils étaient choisis parmi les serviteurs. Ainsi, il n'existait aucun lien entre les victimes, les commanditaires du sacrifice et le prêtre. A titre d'exemple, en Afrique du Sud, la vie de Chaka Zulu, roi autoproclamé de 1816 à 1828 et « fondateur de la nation Zulu », fut retracée au travers d'une série télévisée[20] dans laquelle

---

[19] *Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier"*, Johanna Bedeau, Rafik Zénine et Nicholas Mathias, documentaire, France Culture, 22 avril 2013. Voir OMELIANENKO Irène, « Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier" », *France Culture*, 22 avril 2013, [En ligne : http://www.franceculture.fr/emission-sur-les-docks-benin-13-«-fall-l'enfant-sorcier-»-2013-04-22] ou [https://www.franceculture.fr/emissions/sur-les-docks-14-15/benin-13-fall-lenfant-sorcier].

[20] « Shaka Zulu » est un feuilleton télévisé sud-africain de 1986 réalisé par William C. Faure et écrit par Joshua Sinclair pour la South African Broadcasting Corporation (SABC). Il est fondé sur l'histoire de Shaka, roi de la nation Zulu de 1816 à 1828 et sur les écrits de négociateurs ayant traité avec lui.
Shaka, était un grand guerrier, à l'origine. Il n'était pas un roi. Les guerres tribales intestines étaient fréquentes. Au lieu de s'entretuer, il valait mieux fédérer toutes les tribus afin de combattre les adversaires. C'est en remportant ses victoires sur d'autres tribus qu'il réussit à fonder la nation Zulu. Par « nation », il entendait union contre un seul adversaire et non créer un seul pays. En effet, il faut savoir que l'Afrique du Sud se constituait de différentes ethnies (Zulu, Kossa, Twa qui est l'ethnie qui créa le Botswana, etc.). Chaque tribu devait retourner à ses occupations à la fin de la guerre. Shaka arriva à rassembler tous les clans ou tribus pour lutter contre l'envahisseur britannique. Ce fut à la suite de victoires sur l'armée britannique grâce à ses stratégies de guerre qu'il devint célèbre. Il s'autoproclama roi de la nation Zulu. Il devint mégalomane et réinventa les rites (l'exemple des sacrifices humains faits lors de l'inhumation de sa mère). Pour forcer le respect, il tuait ses

son histoire ainsi que les us et coutumes qu'il a réinventés sont exposés. Cette série montre, entre autre l'atmosphère magico-religieux qui prédomine et les sacrifices humains qui y sont réalisés. Le meurtre de son propre fils afin d'éviter qu'il ne le détrône un jour ; les sacrifices des serviteurs. En effet, un exemple, celui du décès de sa mère, Nandi. Lors des funérailles, une cérémonie funèbre est organisée au cours de laquelle il est procédé à des rituels. La dépouille de la défunte est à peine posée dans la tombe, que des serviteurs y sont jetés vivants. Ils y sont ensevelis. Etant défini comme une manière d'agir propre à quelqu'un ou à un groupe social et revêtant un caractère invariable (voir supra), le rite est un ensemble de règles fixant le déroulement d'un cérémonial quelconque. En l'espèce, il s'agit bien d'un rite accompagné de plusieurs meurtres puisque c'est lors d'une cérémonie rituelle que de tels actes sont perpétrés. L'ensevelissement d'un être vivant est un meurtre pouvant être défini comme un homicide volontaire et puni d'une peine d'emprisonnement criminelle. En effet, l'article 221-1 du code pénal (CP) français dispose que « le fait de donner volontairement la mort à autrui constitue un meurtre. Il est puni de trente ans de réclusion criminelle ». Il s'agit donc de crimes rituels, dans le cas d'espèce. Les législations gabonaise et sénégalaise qualifient également l'homicide volontaire de meurtre (arts. 350 CP nouveau[21] gabonais et 280 CP[22] sénégalais). Il y a une divergence uniquement au niveau de la peine. En effet, les sanctions sont désormais de trente ans de réclusion criminelle et 20.000.000 millions de francs (art.350 CP) au lieu de la réclusion criminelle à perpétuité au Gabon (art.229 alinéa (al.) 2 CP[23] ancien) et l'exécution de travaux forcés à perpétuité au Sénégal (art.289 al.3 CP[24]**)**. Les peines infligées par ces deux législations, en terme d'homicide volontaire, sont plus sévères que celle appliquée par la législation française. La justification sera donnée dans les développements suivants.

Manifestement, la responsabilité pénale du prêtre ou des commanditaires de sacrifices n'est pas engagée en cas de crimes rituels. Le prêtre n'est considéré que comme le simple exécuteur des volontés du groupe. Il n'est pas un meurtrier puisque le sacrifice humain lui a été dicté par la société. Cela sous-entend qu'il n'a pas agi de son plein gré mais sous la contrainte. Les commanditaires, quant à eux, ne sont pas inquiétés puisque le prêtre ou le sorcier est l'intermédiaire entre le lien spirituel et le lien terrestre. Si les esprits sont mécontents, il informera les commanditaires. Dans ce cas de figure, d'autres offrandes seront nécessaires. De plus, ils ont agi dans le respect des traditions afin de contenter les dieux ou génies qui sont des esprits, des êtres surnaturels doués de pouvoirs magiques voire mystiques

---

adversaires et empalait leurs têtes sur des lances. Ce « roi » légendaire qui créa « l'empire » Zulu, était l'enfant illégitime d'un « prince » zoulou et d'une jeune fille de la tribu Elangeni : Nandi. Le feuilleton, épique, retrace le chemin parcouru par Shaka jusqu'au pouvoir et la puissance de « l'empire zoulou » qu'il a su créer à l'époque des débuts de la colonisation britannique de l'Afrique australe. Ce redoutable guerrier, souvent comparé à Napoléon, va révolutionner le continent africain par ses stratégies guerrières et son armée invincible.

[21] L'article 350 CP nouveau, remplaçant l'article 223 CP, (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) dispose que « l'homicide commis volontairement est qualifié meurtre ».

[22] L'article 280 CP qualifie l'homicide commis volontairement de meurtre.

[23] L'article 229 al. 2 CP disposait qu' « En tout autre cas, le coupable de meurtre sera puni de la réclusion criminelle à perpétuité ».

[24] L'article 289 al. 3 CP dispose qu' « en tout autre cas, le coupable de meurtre sera puni des travaux forcés à perpétuité ».

– à différencier des esprits ancestraux. Il existe ainsi une dualité entre le « droit » coutumier ou les pratiques coutumières et le droit moderne où un tel crime encourt une peine répressive. Des mesures doivent nécessairement être prises pour endiguer ce phénomène qui semble être sans fin. A ce stade, il faudrait donner une qualification juridique aux « crimes rituels » et non les considérer comme des simples meurtres mais comme des meurtres spécifiques puisqu'il existe une ritualisation dans ces sacrifices humains – un acte répétitif comme une signature : les prélèvements d'éléments du corps humain – qui n'existe pas forcément dans les autres crimes. C'est ce systématisme qui devrait nous interpeller et nous permettre d'envisager une qualification car le terme de « crime rituel » est un terme populaire.

A quelques exceptions près, les offrandes faites aux génies sont insignifiantes quant à leur nature. En effet, les traitements à l'indigénat, par exemple, ne requéraient aucunement la vie humaine. Les guérisseurs ou encore les « nganga », dénomination fréquemment utilisée en Afrique centrale, avaient recours à des plantes et écorces aux vertus médicinales. Le processus de guérison consistait en une série de rituels organisée par le guérisseur qui obtenait la guérison de certaines maladies particulières par des techniques ancestrales secrètes. Il s'agit d'un « médecin » traditionnel par opposition au médecin qui recourt à la médecine moderne. En d'autres termes, les malades se tournent vers la médecine traditionnelle car ils estiment que le mal dont ils souffrent ne peut être guéri par la médecine moderne ou tout simplement parce que celle-ci leur paraît inefficace. L'utilisation d'animaux, dans le processus de traitement, intervenait souvent, en derniers recours, si le mal persistait. Une fois effectué le travail du guérisseur, il fallait patienter quelques jours afin de pouvoir constater des améliorations. Le patient récupérait peu à peu de sa maladie et l'animal utilisé lors du rituel couvait désormais le mal. Pour autant, il n'était pas question de sacrifice humain. Désormais, face aux évolutions sociales, économiques et politiques, cette hypothèse tend à devenir obsolète dans la société actuelle. De plus, le traitement à l'indigénat n'est plus l'apanage de maîtres guérisseurs. En effet, de nombreux pseudo-guérisseurs se prétendent désormais expert en médecine traditionnelle, une médecine ancestrale se transmettant au fil des générations, car ils y voient un travail lucratif. Ils profitent de la détresse et de la naïveté des populations.

Par ailleurs, le trafic des crânes et des ossements humains est devenu un marché florissant puisqu'il présente désormais un intérêt pécuniaire pour ceux qui s'y adonnent. Parfois, sous l'instigation des personnalités jugées intègres. Très prisée sur le marché, la commercialisation de ces reliques est baptisée « l'Or blanc ». L'achat ou la vente de crânes et ossements humains impose la connaissance de certains codes. En effet, chaque organe dispose d'un nom codé. Seul un initié maîtrise le circuit et les codes. Le sujet est tout aussi sensible que tabou puisque que nombre de personnes se refusent de l'aborder. Ce commerce se déroule dans la clandestinité à travers le Gabon et conduit surtout à l'accroissement des actes de profanation des tombes, des assassinats ainsi que des enlèvements. Le trafic se passe généralement en pleine nuit à la demande d'hommes d'affaires, de politiciens et même de jeunes gens pressés de s'enrichir rapidement. Selon un spécialiste en la matière, les crânes ou les ossements humains servent surtout à fabriquer différents produits qui affluent sur tous les marchés de notre pays. Lesdits produits seraient prétendument efficaces pour guérir plusieurs

maladies. Et même, des produits sont fabriqués afin de parer toute attaque occulte. Ces produis sont également utilisés pour faire des rituels spécifiques. C'est le cas si une personne cherche à avoir de l'autorité sur une foule, obtenir le pouvoir de domination sur un certain nombre de personnes pour mieux se faire obéir. Des maîtres spirituels révèlent que les produits utilisés pour guérir les plaies incurables sont aussi généralement composés de crânes ou ossements humains. Il existe des produits fabriqués spécialement pour des questions de chance et de longévité. Il en est de même pour les produits destinés à faire fleurir les affaires, que ce soit en politique, dans le commerce ou dans les grandes entreprises. Les investigations menées par l'hebdomadaire *Faits Divers* au Gabon soulignent qu'un nombre croissant de jeunes gens de Koula-Moutou, Mimongo, Mouila et Sindara excelleraient dans ce commerce. Une boîte crânienne vaudrait environ 800.000 FCFA. En outre, les cimetières des différentes bourgades de la région représentent des gisements d'ossements humains. Selon une source, la livraison des deux fémurs ou de crânes humains serait faite chaque mois à un homme politique de la zone. Ces restes humains seraient conservés à domicile, dans les lieux tenus secrets. C'est à l'issue d'un long processus de mise en confiance que les vendeurs se résolvent à livrer le précieux « *or blanc* » à leur clientèle. Tout s'opère dans la clandestinité entre initiés. Un guide est nécessaire pour entrer dans le circuit. La mutilation des corps et le trafic des ossements humains sont devenus une activité lucrative pour certains jeunes du Gabon et souvent à la demande des membres du pouvoir restant insoupçonnés. Le commerce est si florissant qu'il s'est généralisé dans l'ensemble du pays. Ce trafic met en exergue les pratiques néfastes auxquelles se livrent certains jeunes en quête d'un enrichissement personnel rapide. Des personnalités politiques et certains hommes d'affaires requièrent ces fameux organes du pouvoir depuis Libreville ou lors de leur séjour à l'intérieur du pays. Les commanditaires de ces crimes disposent, dans leurs résidences respectives, de pièces, inaccessibles à d'autres, contenant les organes réclamés par leurs féticheurs. Ce commerce représente un secteur très prometteur dans le milieu de la mort puisqu'il est très juteux et très sollicité dans les milieux politiques du pays. Outre les organes humains prélevés sur les victimes, la profanation des cimetières représente des gisements d'ossements humains. La clientèle de ce marché noir de l'or blanc : des hommes politiques haut placés en quête d'ascension sociale. Le trafic se passe toujours dans la nuit et par un intermédiaire. Les clients envoient souvent leurs hommes de main pour conclure la transaction. Ces pratiques sont connues des autorités judiciaires qui, malheureusement, se révèlent impuissantes pour démanteler ce trafic. Ce sujet reste très sensible puisque les officiers de police judiciaire qui tentent de s'y intéresser sont souvent menacés et mutés. Ceux qui s'obstinent à enquêter perdent parfois leur vie. Les crimes dits « rituels » et les profanations de tombes sont commandités par des membres influents du pouvoir en place. Ce qui expliquerait la complaisance dont bénéficient les auteurs de ces infractions de la part de la justice gabonaise. Il ressort des enquêtes, menées par le journaliste Jonas Moulenda conjointement avec les officiers de police judiciaire, que le régime en place est le principal bénéficiaire des organes prélevés sur les victimes.

D'ailleurs, les crimes rituels peuvent être entendues au sens large. Il existe des rites d'initiation qui sont un ensemble de rituels pratiqué lors d'une cérémonie qui fera accéder un individu à un nouveau groupe d'appartenance. Pour exemple, la circoncision et l'excision qui

sont des rites d'initiation permettant le passage à l'âge adulte. La circoncision consiste en une excision totale ou partielle du prépuce chez le jeune garçon. En somme, elle est pratiquée majoritairement, mais pas seulement, dans les pays pratiquant l'islam. En effet, elle est en usage dans la majorité des pays d'Afrique, aussi bien au nord qu'au sud, à l'est qu'à l'ouest. L'excision se définit, quant à elle, comme l'ablation rituelle du clitoris – et parfois des petites lèvres – et est pratiquée sur la jeune fille chez certains peuples d'Afrique de l'Ouest et de l'Est. Ces pratiques, résultant – pas nécessairement (l'origine de la pratique variant en fonction de la zone géographique) – d'un héritage religieux, peuvent dériver en homicide involontaire surtout s'agissant de l'excision. Peuvent également être entendues au sens de crimes rituels, les traitements à l'indigénat qui se solderaient par un homicide involontaire ; les sacrifices humains qui seraient une offrande à une divinité ; les mutilations entraînant la mort. A titre d'exemple, les albinos – personnes atteintes d'albinisme (maladie métabolique héréditaire due à un défaut du métabolisme de la mélanine et caractérisée par l'absence, totale ou partielle, de ce pigment) – sont mutilés parce qu'ils sont considérés comme des êtres magiques, des êtres dotés de pouvoirs extraordinaires qui apporteraient ainsi pouvoir, richesse, etc. Par contre, la question subsiste quant au sacrifice d'animaux. En effet, la souffrance animale étant difficilement prise en considération, le sacrifice animal peut-il être envisagé sous la perspective des crimes rituels ?

Par conséquent, ce qui était considéré comme un phénomène culturel par de nombreuses sociétés africaines tend à devenir un fléau qu'il faut panser. Prenons l'exemple de la ville de Booué. Chef-lieu du département de la Lopé dans la province de l'Ogooué-Ivindo, la ville est le théâtre par excellence de ces pratiques surannées nées des croyances exogènes qui favorisent des massacres à répétition. Des corps mutilés ou vidés de leur sang y sont régulièrement découverts. En dépit des peines d'emprisonnement infligées aux trafiquants d'organes humains, le phénomène persiste dans la contrée. Celle-ci tend d'ailleurs à devenir l'épicentre de ce type d'assassinats dans la province de l'Ogooué-Ivindo à laquelle elle est rattachée. Désormais, les habitants de la ville de Booué se disent coutumiers de ce genre de crimes. Il existe une véritable mafia autour de ces crimes. Les commanditaires des crimes sont connus mais personne n'ose les dénoncer. Cette posture explique aisément la persistance du phénomène dans la contrée. La vindicte populaire prendra le pas sur la justice à long terme. C'est dans cette optique qu'un système répressif doit être érigé dans le domaine des crimes rituels. La tâche se révèle être ardue car il existe une tension entre les coutumes, socle absolu de la culture africaine, et le code pénal. Sous couvert de la coutume, les crimes rituels sont pratiqués par de nombreux peuples en toute impunité tandis que le code pénal se révèle être inutile puisqu'il ne définit pas le crime rituel. Il ne l'envisage même pas alors que ce phénomène n'est pas récent. Il est d'actualité en ce sens que depuis les années 2000, il y a une vague de « crimes rituels » à tel point que le sujet suscite la curiosité au niveau international et affole la toile. De nombreux articles apparaissent sur internet pour relater ces faits criminels commis en Afrique notamment au Gabon. Le 18 mars 2005, le Gouvernement gabonais organise une réunion de concertation à laquelle sont conviées les Agences des Nations-Unies en raison des crimes qui viennent de se produire dans la capitale librevilloise : deux corps mutilés de jeunes écoliers sont découverts sur la plage. Il est alors conclu qu'il s'agit de « meurtres rituels », une appellation populaire et non juridique. L'optique de cette

concertation était de demander à chaque agence sa contribution à la lutte contre les crimes rituels, fréquents à l'approche des grandes échéances sociales ou politiques. Toute la population est concernée par ces crimes mais les victimes sont, généralement, - les enfants et les femmes – issues des couches sociales les plus vulnérables. L'objectif du colloque était de sensibiliser les populations sur les crimes rituels et de contribuer à l'instauration d'une opinion publique africaine contre les crimes rituels, notamment, dans la presse écrite et orale, dans les programmes scolaires, des conférences et publications universitaires, des causeries-débats de vulgarisation en langues nationales, dans le cadre des prédications religieuses. Le colloque sur les « *Causes et moyens de préventions des crimes rituels et des conflits en Afrique centrale* » fut organisé par l'UNESCO en partenariat avec le CENAREST (Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique), l'UNHCR, le PNUD, l'UNICEF, la Banque Mondiale et la Commission nationale gabonaise pour l'UNESCO.

Pour autant, ce phénomène se pérennise depuis des décennies. Il s'agit d'un crime de sang. Donc, il y a bien une confrontation entre l'existence de ce phénomène criminel, l'inaction du législateur et la pratique toujours vivace de la « coutume ». Cette tension entre la coutume ancestrale et un droit moderne ne peut-être tolérée car il ne peut y avoir de tels crimes dans ce droit dit moderne. Pourtant, ce dernier n'arrive pas à empêcher la commission de tels actes sous le poids de la tradition. Le droit moderne n'arrive pas à combattre ce lien existant entre le spirituel et le terrestre. Outre cette tension, il existe un mouvement de contestation – dans l'attente de sanctions judiciaires effectives pouvant créer un précédent – qui point et que l'on essaye de museler. La justice semble suivre son cours mais elle se fait toujours attendre pour les populations. Même eu égard à la lenteur de la justice, celle-ci n'est véritablement pas rendue dans la mesure où de nombreuses enquêtes restent irrésolues et que plusieurs affaires restent pendantes ou classées sans suite pour manque de preuves ou charges insuffisantes. Et mêmes certaines décisions de justice rendues par les juridictions de premier degré sont cassées et annulées par la Cour de cassation pour défaut de motivation. Ce qui relève du comble ! Etant donné les contextes social, politique et judiciaire, il est, par conséquent, très difficile d'obtenir une décision de justice. En effet, une des difficultés majeures du travail de recherche résidait dans l'obtention de documentation sur le sujet traité dans cette étude. L'accès à la documentation – et surtout son absence – constitua un réel handicap pour mener à bien un travail de recherche. En outre, le sujet traité étant sensible, il fallut faire face à la réticence des magistrats – dont la Procureure de la République gabonaise en place au moment des recherches –, des greffiers et de la police et surtout celle de la population qui trouvèrent notre intérêt pour ce sujet suspect. De ce fait, ils refusèrent tout échange et tout accès à la documentation. Les greffiers refusant de rechercher des décisions portant sur un sujet aussi sensible au motif qu'ils étaient terrorisés et craignaient des représailles en ressortant de telles décisions. Par conséquent, l'accès aux archives du Tribunal de grande instance de Libreville fut tout naturellement refusé en dépit d'une demande en bonne et due forme. De nombreux entretiens furent annulés et aucune raison valable ne fut avancée pour justifier tous ces refus. Enfin, pendant les recherches de terrain, il fallut faire face à des avertissements non voilés.

En définitive, les crimes « rituels » au Gabon sont surtout commandités par des membres influents du pouvoir. Depuis leurs bureaux feutrés, ils exercent souvent une influence sur les

officiers de police judiciaire et les magistrats après l'arrestation de leurs exécutants. Ces derniers citent parfois les instigateurs, mais la justice demeure impuissante. Il arrive même qu'elle rende un jugement inique afin de disculper les commanditaires des crimes. Par conséquent, dans la mesure où même la justice reste indolente, il faut alors espérer une intervention du législateur pour définir la particularité de ces crimes et ses implications – sanction des complices, des instigateurs, etc. – et contraindre ainsi les magistrats à agir véritablement et efficacement. Cependant, le législateur pourra t-il atténuer voire éradiquer cette vision déformée de la coutume pratiquée préférentiellement par des personnalités publiques, l'élite en somme ? De ce fait, en l'état, quelles solutions actuelles le législateur propose t-il pour sanctionner l'ensemble de ces pratiques criminelles ? Et par conséquent, de quels moyens juridiques dispose le juge pénal pour entrer en voie de condamnation ? Ou faut-il nécessairement innover en matière législative pour parvenir à un résultat concret ?

Dans la mesure où les crimes « rituels » représentent un dévoiement de la culture africaine (Première partie), ils doivent *a fortiori* être confrontés au droit moderne et, par conséquent, être sanctionnés pénalement (Deuxième partie).

Première Partie — Les crimes « rituels », un dévoiement de la culture africaine

Comme nous l'évoquions, il existe, en Afrique, une criminalité qui lui est propre. La nature des infractions – crimes et délits – dépendent parfois des cultures nationales. Ainsi, la criminalité peut différer selon le lieu où les infractions sont commises.

Le continent connaît alors une criminalité variable en fonction des pratiques en cours dans chaque pays. A titre d'exemples, en Côte d'Ivoire, les brouteurs escroquent des victimes occidentales – hommes ou femmes – par le biais d'internet en leur faisant miroiter une histoire d'amour et en leur exposant l'état de grande nécessité dans laquelle ils se trouvent. Les coupeurs de route (des membres de milices étrangères) ou le gang des microbes sèment la terreur à Abidjan, le racket étant leur principale activité. Les agressions physiques et le meurtre font partie de leurs procédés. Par ailleurs, en Afrique australe (Malawi, Afrique du Sud) et même en Afrique de l'Ouest (Mali) ou de l'Est (Burundi, Tanzanie), les personnes atteintes d'albinisme sont principalement prises pour cible car elles sont considérées comme étant des êtres magiques. Elles y sont persécutées et en danger de mort. A contrario, l'Afrique centrale est confrontée à la quête d'organes humains – peu importe que la victime soit atteinte d'albinisme ou non – devenus des produits de prédilection pour certains individus n'hésitant pas à y mettre le prix alors que toute transaction d'organes humains ou de parties du corps humain est sanctionnée par la loi (articles 210[25] et 211[26] CP gabonais). Pour ce faire, de nombreuses manœuvres frauduleuses ou illégales existent tel que le fait de soudoyer des employés d'une morgue ou l'achat des organes au marché noir. Il est alors aisément possible de recruter de la main d'œuvre ou de passer commande auprès de celle-ci. Cette main d'œuvre pourra se procurer des parties du corps humain soit en profanant des cimetières, soit en commettant des assassinats afin de prélever dans l'immédiat des parties ou organes frais du corps humain. Tout dépend de la nature de la demande. En effet, celle-ci peut porter sur un choix précis de victimes – hommes ou femmes, jeunes filles ou garçons, nourrissons, albinos[27]. Ces organes, très convoités, seront utilisés à des fins mystiques. C'est notamment

---

[25] L'article 210 CP punit d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs, ou l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction portant sur des restes ou ossements humains, ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. Cet article devient l'art. 311 CP nouveau – par la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais – qui aggrave la sanction encourue : la peine d'emprisonnement est désormais de dix ans maximum et d'une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou de l'une de ces deux peines seulement.

[26] L'article 211 CP dispose que « Sans préjudice de l'application de l'article 229 en ce qui concerne le meurtre commis dans un but d'anthropophagie, tout acte d'anthropophagie, toute cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit faite dans le même but, sera punie de la réclusion criminelle à temps ». Cet article devient l'art. 312 CP nouveau – par la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais – qui précise dorénavant la durée de la peine encourue : quinze ans de réclusion criminelle.

[27] En Afrique centrale, les personnes atteintes d'albinisme ne son pas autant persécutées qu'en Afrique de l'Est et australe. En ce sens que les adeptes de cette pratique criminelle ne se focalisent pas précisément sur les

la situation au Gabon, Cameroun mais également au Sénégal. Au Bénin, c'est l'infanticide rituel qui est davantage pratiqué. En effet, si le nouveau-né ne naît « normalement » – en ce sens, s'il naît par le siège ou les pieds ou s'il naît prématurément ou encore si la gestation dépasse le terme ou que la mère décède en couche –, ce dernier est qualifié d'enfant sorcier. En République démocratique du Congo, tous les maux – chômage, pauvreté, maladie, accident, mort –, affectant les familles pauvres, sont imputés aux enfants sorciers.

Ces illustrations tendent à montrer qu'un phénomène criminel peut dépendre du contexte social. En effet, en Occident, la criminalité peut être liée à la forte industrialisation ainsi qu'au développement des grandes villes et paradoxalement au développement de la misère : trafic, prostitution, travail forcé d'enfants en Europe, par exemple. En Afrique, il existe, certes, une criminalité en col blanc[28] – détournement des deniers publics, mauvaise gestion des biens publics, corruption active et passive –, des vols à la tire ou des car jacking, des cambriolages, des agressions physiques, mais une partie de la criminalité est fondée sur l'exploitation de forces surnaturelles que ne définit pas la législation pénale. Une législation calquée sur le droit colonial français comme pour la plupart des pays africains et ne tenant pas forcément compte de la spécificité d'une criminalité propre à ces Etats. Cette criminalité basée sur le recours aux forces surnaturelles permet une élimination indirecte de la personne visée. La sorcellerie en est la preuve. Selon Me Boukounta Diallo qui se référait à Charles Lancelin, la sorcellerie « ne peut évoluer que dans un milieu peu éclairé, la population des campagnes…Ce n'est pas à la ville que se rencontre le véritable sorcier, c'est aux champs »[29]. Cette configuration était celle des sociétés africaines. En effet, il fallait se rendre au village pour rencontrer des guérisseurs. La durée du traitement ou de guérison dépendait du problème du malade donc la guérison pouvait prendre des mois. Les proches des patients malades se devaient alors d'accorder leur confiance aux guérisseurs puisqu'ils y laissaient leurs malades le temps du traitement. Désormais, la nécessité de se rendre en milieu rural – donc de sortir de la ville pour trouver un guérisseur dans les villages –, ne se fait plus ressentir dans la mesure où les guérisseurs ou *nganga* se trouvent désormais en ville. C'est à l'occasion de pratiques rituelles ou cérémonies spécifiques que ces derniers se déplacent

---

personnes albinos. Le choix se porte sur diverses victimes mais avec des possibles spécificités quant au choix de la victime.

[28] Cette criminalité est attestée par le procès historique des biens mal acquis, déclenché en 2007 par Sherpa et Transparency International France, qui implique de nombreux présidents et leur famille comme Omar Bongo au Gabon, Denis Sassou Nguesso au Congo, Teodoro Obiang – fils du président – en Guinée Equatoriale, de Paul Biya au Cameroun qui détournent les deniers publics pour leur confort personnel : grand train de vie (voitures, maisons et vêtements de luxe, voyages, fêtes fastueuses). Ils s'accaparent des richesses des Etats pour en faire un patrimoine familial par le biais de la création de sociétés fictives ou la privatisation de nombreuses sociétés nationales – la famille Bongo perçevant 8% des revenus du pétrole en plus de la « commission commerciale » de 10 millions de dollars par trimestre que touchait son prédécesseur de père. Des « frais commerciaux » ayant contribué à renforcer la richesse de la famille qui, grâce à sa holding aux mille tentacules, Delta Synergie, avait déjà la mainmise sur tous les secteurs de l'économie gabonaise, de l'exploitation forestière aux assurances. La famille du président de la République se serait enrichie des décennies durant grâce, à « un deal incroyable » passé avec la France et son groupe pétrolier Elf. Le pétrolier accordait à Omar Bongo 18% des parts de la filiale gabonaise de la société française d'exploitation pétrolière devenue Total Gabon. Selon cet arrangement, le partage des actions se faisait sur la base d'un schéma précis : 57% pour Elf, 25% pour l'Etat gabonais et 18% pour Omar Bongo. La formule consistait à avoir la famille Bongo comme partenaire. C'est dans ces circonstances que Omar Bongo bâtit sa fortune, selon Loïk Le Floch-Prigent, ancien P-DG d'Elf Aquitaine.

[29] DIALLO Boukounta, art. cité, p. 3.

dorénavant, en sens inverse, afin de pouvoir exercer. D'ailleurs, ils se rendent, parfois, dans des campements éloignés de la ville pour organiser de tels évènements. Il nécessite un lieu calme retranché de la ville. Les guérisseurs, appelés à tort féticheurs ou sorciers, répondent toujours aux problèmes qui leur sont soumis. En effet, une confusion est constamment faite entre le guérisseur ou *nganga* et le sorcier. Le guérisseur purifie le corps, soulage et délivre des maux dont l'homme peut souffrir. Il guérit comme l'indique son titre. A contrario, le sorcier jette et délivre des sorts puissants et maléfiques faisant de celui-ci un être à la fois vénéré et craint puisqu'il est en interaction avec les forces occultes. Pour exemple, l'évocation de la sorcellerie en Afrique entraîne de l'effroi. Ainsi, il est déconseillé d'attiser l'ire des sorciers ou même de citer leurs noms – s'ils sont connus, dans la mesure où nombreux restent anonymes puisqu'ils travaillent constamment dans l'ombre – par peur de représailles. De plus, ceux qui consultent ou fréquentent les sorciers sont considérés comme tels.

Par ailleurs, le continent ne connaissait aucune religion – islam, christianisme – importée par la colonisation. Les sociétés africaines possédaient leurs propres pratiques qui furent qualifiées de « religion animiste » avec l'arrivée des colons – l'animisme étant le fondement de toutes les pratiques magico-religieuses telles que le culte des ancêtres qui est une croyance selon laquelle les ancêtres veillent sur leurs descendants depuis l'au-delà. Pour autant, malgré l'intronisation des autres religions, l'animisme reste fort présent dans les croyances africaines. A titre d'exemple, même après une prière, une autre est adressée aux ancêtres. L'homme se réfère toujours aux Aïeuls, en vie ou décédés. Pour la majorité des Africains, les ancêtres imprègnent tous les actes de la vie quotidienne. Ils restent omniprésents. C'est la raison pour laquelle il est souvent rappelé que la nuit a des oreilles. Il est alors recommandé de chuchoter ou parler à voix basse afin d'éviter que les esprits ne colportent les nouvelles. Mais surtout parce qu'il existe, parmi les esprits, des malveillants rôdant, écoutant et pouvant faire du mal. Ceux-ci sont tournés vers l'élimination physique pour des mobiles divers et variés comme la jalousie, le pouvoir, la richesse.

Cela étant, les crimes « rituels » constituent une anomalie à la fois dans les sociétés traditionnelles établies et pour le système traditionnel en lui-même car il s'agit d'un mal profond affectant et fragilisant les sociétés africaines (Titre 1). Ils représentent une caractéristique déviante des réalités culturelles africaines. S'agissant d'une pratique néfaste établie (Titre 2), il est nécessaire d'en comprendre, non seulement, son fondement mais également son domaine d'application.

Titre 1 — Une véritable pandémie sociétale

L'image de l'Afrique est suffisamment écornée par la misère, les conflits armés, les guerres civiles – ayant affectées les deux Congo, l'Angola, la Centrafrique, le Tchad, la Côte d'Ivoire –, les conflits interethniques (au Rwanda) qui gangrènent le continent. L'actualité des pays d'Afrique centrale, de ces dernières décennies, reste fortement imprégnée des conflits armés qui y ont sévis. Ces pays furent ébranlés par des conflits armés ayant occasionnés des pertes considérables en vies humaines et des destructions matérielles difficiles à évaluer présentement. La violence – problème, prédominant dans les pays de l'Afrique subsaharienne, en partie orchestré par les pouvoirs en place et leurs soutiens – semble être une des raisons majeures de la fuite des investisseurs dans cette partie du continent. Et de cette fuite résulterait l'appauvrissement des populations. A cela, s'ajoute, depuis quelques décennies, le phénomène des crimes à caractère fétichiste, des crimes ritualisés. Des actes répréhensibles ternissant les valeurs de fraternité, convivialité et de solidarité qui ont longtemps caractérisé la diversité culturelle africaine. En effet, la diversité culturelle reflète la richesse des savoirs, des systèmes de valeurs, des imaginaires. Elle peut déboucher sur l'intégration et la participation de chacun au « vouloir vivre ensemble » des sociétés mais seulement si cet objectif se fonde sur une diversité créatrice, et non destructrice, respectueuse de chaque expression culturelle, pour autant que celle-ci s'inscrive dans le respect des droits de l'homme et des valeurs fondamentales. L'UNESCO adopta, dès les années 1950, sept conventions internationales en faveur de la protection du patrimoine pour préserver la diversité culturelle et revaloriser les traditions culturelles dans les pays de ses Etats membres. L'article 4 de la Déclaration universelle de la diversité culturelle de l'UNESCO dispose que « *la défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée* ». L'esprit de cet article est de promouvoir, protéger, mettre en valeur les cultures sous toutes leurs formes et les transmettre aux générations futures en tant que témoignage de la créativité, des expériences et des aspirations humaines. Par conséquent, la valorisation et la transmission des cultures imposent que les valeurs véhiculées par ces expressions et traditions culturelles ne soient pas des actes et des mœurs mettant en danger la vie humaine comme la pratique des crimes « rituels » dans les pays d'Afrique centrale.

En Afrique Subsaharienne, nombreux enfants sont victimes de maltraitance, d'exclusion ou de stigmatisation, de violences physiques extrêmes se traduisant par leur meurtre en raison de croyances en la sorcellerie telles que le pouvoir mystique des jumeaux ou celui des personnes atteintes d'albinisme. Un phénomène ayant pris de l'ampleur au fil des années et suscitant, à la fois, peur et indignation des populations victimes et sentiments mitigés de la part des populations témoins de ces actes en raison de leur attachement à la tradition ou d'une pseudo

justification sociale. Les médias – presse écrite, médias en ligne, télévision et radio – de diverses régions du continent rapportent régulièrement des chiffres alarmants sur le nombre d'actes de violence commis sur des mineurs dans le cadre de pratiques locales liées à des croyances populaires. Pour autant, rares sont ceux qui cherchent à connaître véritablement les causes profondes de ces pratiques occultes présentées comme relevant d'une certaine forme de tradition africaine. Pourtant, la tradition africaine constitue un ensemble de pratiques ancestrales transmises à travers les générations (folklore, rite, conte, légende, mythe). Une tradition, le plus souvent orale. Certaines pratiques anciennes se sont plus ou moins maintenues puis adaptées aux contextes contemporains tandis que d'autres pratiques semblant anciennes ou se proclamant comme telles ont une origine toute récente. C'est le cas du prélèvement et de la cession d'organes humains notamment des personnes albinos ou encore la stigmatisation des enfants accusés d'être des sorciers. En effet, la sorcellerie ou le sacrifice humain des personnes atteintes d'albinisme ne peut être interprété uniquement en termes de tradition africaine. Il s'agit d'une tradition inventée. Ainsi, ces pratiques sont des traditions flexibles s'adaptant au monde contemporain comme le phénomène urbain des enfants sorciers. Toutes ces pratiques récentes considérées comme étant traditionnelles sont néfastes car ont pour conséquence de stigmatiser, discriminer, abandonner, maltraiter, torturer et assassiner des êtres humains notamment des enfants. De ce fait, certaines croyances et pratiques affectent et discréditent les enfants, présentement, en Afrique subsaharienne. Celles-ci violent les droits fondamentaux de l'enfant inscrits dans la Convention relative aux Droits de l'enfant (du Haut Commissariat des Nations-Unies aux droits de l'Homme, du 20 novembre 1989) tels que le droit inhérent à la vie (art.6 al.1), la protection contre toute forme de discrimination ou de sanction motivées par les convictions des parents (art.2 al 2), la protection et les soins nécessaires à son bien-être (art.3 al 2), etc.

Ces croyances s'inscrivent dans un contexte et certaines concernent particulièrement les enfants. En effet, ce sont des pratiques diverses et contextualisées liées à des représentations contemporaines affectant directement les enfants en Afrique subsaharienne notamment en Afrique centrale et en Afrique de l'Ouest. La sorcellerie africaine est un vaste domaine où les accusations sorcières – souvent seules preuves physiques de l'existence de la sorcellerie – sont légions. Un vaste domaine dans lequel se greffe désormais un nombre important de pratiques récentes envers les enfants. Les différentes pratiques liées aux naissances désignées anormales – les jumeaux, les enfants mal nés, les albinos – relèvent à la fois de croyances cosmologiques et de représentations contemporaines. D'ailleurs, le meurtre rituel, l'infanticide, l'abandon sont les conséquences directes de ces croyances. Toutes ces pratiques sont généralement accompagnées de comportements sociaux spécifiques, de surcroît violents, tels que – la lutte anti-sorcier se manifestant par la justice populaire ; par des traitements effectués par des tradipraticiens ou des pasteurs dans des églises. Des solutions juridiques sont alors proposées par les systèmes judiciaires mis en place dans certains pays. Par conséquent, la pratique de tels crimes établit, non seulement, de nouveaux codes (Chapitre 1) mais devient malheureusement un phénomène en pleine recrudescence (Chapitre 2).

Chapitre 1 — Une pratique établissant de nouveaux codes

Certaines régions d'Afrique – et notamment celle d'Afrique centrale – connaissent des disparitions d'enfants et d'adultes rarement retrouvés ou dont les cadavres sont retrouvés mutilés. Dans la plupart des cas, ces crimes sont similaires puisqu'ils sont suivis de mutilations et de prélèvement d'organes. Ils sont appréhendés sous l'angle de crimes à caractère fétichiste – dans la mesure où ces organes serviront dans un but fétichiste – singularisés en « crimes rituels ». La pratique des crimes « rituels » atteint son paroxysme à l'approche d'échéances sociales et politiques à travers lesquelles se construisent de nouveaux destins individuels et collectifs. Cette pratique maintient les populations, notamment les parents, dans un état de terreur et de suspicion permanent particulièrement sur le plan sécuritaire. En effet, celles-ci évoluent dans une atmosphère anxiogène entre sentiment d'insécurité et inadéquation entre l'obligation de scolarisation des enfants et l'absence de protection de ces derniers obéissant à l'impératif scolaire.

Cependant, une pratique culturelle est censée refléter l'expression d'une tradition ancestrale issue des sociétés traditionnelles. Par conséquent, ne s'agit-il pas, dans le cas présent, d'une déformation de la tradition voire une variance (Section 1) ? En outre, cette pratique déviante tend à perdurer dans le temps et dans l'espace dans la mesure où celle-ci est un phénomène culturel préexistant (Section 2) qui a été poussé à son paroxysme – compte tenu de l'évolution des peuples et des mœurs – surtout par la classe dirigeante ou intellectuelle. L'explication tient en partie dans l'ouverture des sociétés traditionnelles à d'autres spiritualités étrangères orientales et occidentales du genre ésotérique.

Section 1 — Les crimes ritualisés, une expression déformée de la tradition

La tradition est une pratique séculaire se transmettant au fil des générations telle que celles du lancer de tomates ou la corrida en Espagne et dans une partie du sud de la France ou celles des traditionnelles fêtes de fin d'année ou du Diwali (la fête des lumières hindoue). Elle est souvent empreinte d'animisme peu importe la région du monde où elle est pratiquée. Nombreuses traditions africaines teintées d'animisme furent considérées, par des chercheurs et anthropologues, comme des « religions » traditionnelles ancestrales. Des religions pensées éphémères, appelées à disparaître dans le temps avec l'évangélisation de masse faite sur le continent. Cependant, des traditions survécurent et certaines s'adaptèrent aux religions importées – qu'elles fussent reconnues par l'Eglise catholique dont le Vatican ou qu'elles fussent ésotériques. La perpétration des crimes « rituels » – selon la dénomination populaire – tels que pratiqués en Afrique subsaharienne notamment au Gabon, résulte de la déformation

des croyances animistes associée au précepte occidental de pouvoir, de domination. Pourtant, la tradition africaine est, dans son essence même, une tradition animiste pacifiste (§1) qui ne nécessite pas absolument du sang humain. Mais les hommes en ont fait une récupération altérée des croyances séculaires (§2).

§1 — Une tradition animiste pacifiste

Pour les Bantu[30], tout événement possède une explication. Ainsi, il est difficilement admis qu'un acte de la vie soit accidentel ou naturel. Tout événement relève soit du registre religieux soit du registre magico-fétichiste. En Afrique, l'individu vit en harmonie avec sa société, son histoire, sa tradition, ses origines et la nature. Cette vision du monde n'est pas une spécificité bantu mais le reflet de la mentalité traditionnelle. Mircea Eliade traduit cette perception du monde par le fait que « les faits et les évènements renvoient à quelque chose d'autre, à un ordre invisible qui existe et se déroule parallèlement à l'ordre visible et dont celui-ci fait d'ailleurs partie ; car ce qui est apparent n'est qu'une partie du cosmos total, dont une autre partie non moins réelle se dérobe à nos yeux. Cet ordre invisible, c'est celui du sacré, qui complète l'ordre visible et lui confère sa véritable signification. Les évènements et les choses ne s'expliquent donc pas seulement en eux-mêmes, mais leur vérité a besoin d'être révélée par référence à l'univers sacré, car c'est là qu'est le modèle original et leur source. D'où la grande richesse des symboles théophaniques dans toutes les sociétés traditionnelles »[31]. Cet ordre invisible est, en partie, la raison de l'engouement des Africains – en général et notamment des Bantu – pour les *nganga* (terme employé par les Punu) ou *nganga nkisi* (terme employé par les Kongo), des guérisseurs appartenant à la catégorie de « batu bangu diela[32] » – des individus ayant l'intelligence de sonder l'invisible pour expliquer

---

[30] Le terme « bantu » renvoie généralement aux populations établies dans le sud du continent africain. Cependant, ce vocable ne désigne pas des peuples ou des ethnies mais un groupe de langues négro-africaines parlées dans la partie centrale et australe du continent à partir d'une ligne allant de Douala, au Cameroun, à Mombasa, au Kenya. Les Bantu sont, par conséquent, les locuteurs des langues bantoues – un vaste groupe linguistique regroupant près de quatre cent cinquante langues apparentées. Ils se répartissent sur le continent africain, du Cameroun aux Comores et du Soudan à l'Afrique du Sud. Ils couvrent la plus grande partie de l'Afrique centrale et australe. En 1859, le philologue allemand, Wilhem Bleek, posa les bases de la Bantuistik – ou science des langues bantoues – moderne dans le cadre de l'analyse comparée des langues des régions australe et centrale de l'Afrique, auxquelles il donna le nom « bantoues ». Il utilisera ainsi, en 1862, ce terme pour caractériser les langues dans lesquelles « hommes » se dit « bantu » – préfixe pluriel ba, radical ntu –, le singulier étant *muntu*. La classification établie, en 1963, par l'Américain Joseph Greenberg, montre que les langues bantoues forment une subdivision de la famille nigéro-kordofanienne, dans laquelle se trouve la plupart des langues de l'Afrique noire, à l'exception notable des langues nilotiques – dinka, masaï, nuer, etc. – et des langues khoïsanes – qualifiées de langues à clics – parlées par les Bochimans et les Hottentots d'Afrique australe.
En somme, les diverses ethnies de langues bantoues couvrent toute la partie australe de l'Afrique, où seuls les Bochimans et les Hottentots parlent des langues d'origines différentes. En associant d'autres groupes linguistiques, les Bantu s'imprégnèrent parfois de certains de leurs phonèmes, comme le clic caractéristique des langues khoïsanes.

[31] ELIADE Mircea, *Le Sacré et le Profane*, collection « Idée », Paris, Editions Gallimard, 1995, p. 20-30.

[32] Expression s'employant surtout chez les Kongo et très peu parmi les Punu.

le visible, d'obtenir la révélation sur « ce qui voile le bonheur et hypothèque l'avenir ». L'Homme bantu, de manière générale et notamment le Mupunu[33] ou le Mukongo[34], baigne dans cet environnement magico-religieux de sa naissance à sa mort. Il en est profondément marqué. Par conséquent, dès la survenance d'une crise, il recourt nécessairement à ces deux registres, et ce, peu importe son niveau d'instruction ou sa position sociale. De ce fait, la recherche du bien-être – sécurité, prospérité matérielle, santé, succès, pouvoir – est une aspiration profonde de tout Bantu. Mais il ne peut être obtenu – dans l'inconscient collectif – qu'en recourant soit à Dieu soit au fétichisme. Toutefois, la quête de ce bien-être peut être compromis par le *Mulosi* (sorcier en yipunu) ou *Ndoki* (sorcier en kikongo*)*, un homme ou une femme doté d'un pouvoir occulte capable de jeter un mauvais sort à autrui et, parfois, capable de protéger un être malveillant ou un autre un sorcier. En effet, la sorcellerie est ambivalente dans la mesure où elle se manifeste à la fois comme un bien et un mal social. Ainsi, tout déséquilibre dans la vie peut résulter soit de Dieu – *Nzambi* dont la loi, les règles ont été violées – soit des ancêtres – bakuku (en kikongo) ou bawulu (en yipunu) dont les principes de vie communautaire n'ont pas été respectés comme les rites, interdits, totem, etc. – soit du sorcier. Chaque effet est lié et s'explique par une cause souvent d'origine spirituelle. La sanction de *Nzambi*, des ancêtres ou des sorciers peut se manifester sous diverses formes – stérilité, guerre, sécheresses, faible production agricole, rareté du gibier, décès prématurés, maladie, échec, chômage ou pauvreté. Tout individu, détenant une explication religieuse pour tout acte de la vie, considère que chaque contradiction de la vie résulte de l'action d'un démon ou d'un sorcier qu'il est nécessaire soit de chasser, soit d'exorciser, soit de bannir. Paradoxalement, celui, recourant à la magie, trouve toujours comme explication à toute contradiction : une action cachée d'un sorcier dont il faut se prémunir ou qu'il faut assurément tuer par des moyens occultes ou dont il faut solliciter la faveur, la réconciliation par la palabre « kinzonzi » (en kikongo) ou nzonzi/mambu[35] (en yipunu).

En somme, la culture animiste est pacifiste dans la mesure où nombreux rites ne nécessitent pas fondamentalement de sacrifices humains (A) mais le sacrifice animal est parfois requis lors de certains rituels (B).

---

[33] Le Mupunu ou les Punu/Bapunu forment une ethnie bantu d'Afrique centrale. Ils vivent principalement au sud du Gabon mais aussi en République du Congo (dans la région du Niari). Ils sont également présents en Angola. Ils constituent l'un des groupes dits shira-punu auxquels sont également rattachés les Sangu ou Masango. Les personnes parlant le yipunu sont essentiellement dans les provinces de la Ngounié et de la Nyanga au sud du Gabon. Ils son concentrés majoritairement dans les villes de Mouila et Ndendé (Ngounié) mais aussi dans les villes de Tchibanga et Moabi (Nyanga). En outre, ils sont désormais concentrés dans les villes telles que Lambarené (province du Moyen-Ogooué) et dans la capitale Libreville (province de l'Estuaire).

[34] Le Mukongo ou les Kongos/Bakongo sont également une ethnie bantu d'Afrique centrale. Ils sont essentiellement établis au sud de la République du Congo – notamment dans les régions du Pool, Bouenza, Niari, Lekoumou et Kouilou –, dans les provinces du Bas Congo et de Bandundu en République démocratique du Congo (RDC) et au nord de l'Angola dans les provinces de Uíge, Cabinda et Zaïre (Mbanza-Kongo). Ils sont également dans le sud du Gabon.

[35] Cette expression signifie plutôt celui qui règle la palabre et le terme « mambu » (pluriel) signifie la palabre (les choses qui vont être dites).

A — Des pratiques dépourvues de sacrifices humains

Nombreux africains, notamment de l'Afrique subsaharienne, considèrent que la sorcellerie est intimement liée à chacun des actes de la vie quotidienne. Par conséquent, tout événement – maladie, accident, décès – revêt inévitablement un caractère mystique ou magico-religieux. De ce fait, si un cultivateur chute d'un arbre en faisant sa cueillette ou s'il est victime d'une morsure de serpent en traversant ses champs, mais encore, si un chasseur est blessé ou piétiné par un animal sauvage (lion ou éléphant) ou si un pêcheur trouve la mort dans un tourbillon, ces évènements sont la résultante, non du hasard, mais de forces occultes néfastes dont il convient d'en découvrir l'auteur afin d'anéantir ses méfaits. De même, une personne atteinte du VIH-SIDA considérera que sa maladie revêt un caractère mystique – d'où l'évocation du « Sida mystique », un terme équivoque permettant d'éviter de se confronter à la réalité. Par conséquent, la consultation d'un *nganga*[36] se révèlera nécessaire afin de déterminer la cause de la maladie. Le malade doit trouver une réponse à sa maladie notamment l'auteur de celle-ci – souvent un membre de la famille – parfois accusé à tort. Ainsi, faire porter la responsabilité de sa souffrance à la victime même est une acceptation difficile pour nombreux Africains. C'est la raison pour laquelle la sorcellerie est souvent utilisée comme justification par ces derniers car ils considèrent que certaines souffrances sont imméritées. De plus, même en se tournant vers une religion plus conventionnelle pour y trouver réponse et réconfort, l'individu baignera toujours dans une atmosphère qui lui est familière puisque les religions importées sont devenues syncrétiques dans la mesure où elles y incluent une part d'animisme ou de sorcellerie. A titre d'illustration, Robert Randau, dans son article intitulé *Magie et Sorcellerie à Saint-Louis du Sénégal*, soulignait la réalité quotidienne des Saint-Louisiens en ces termes : « il est curieux de constater que chaque famille de Saint-Louis, même d'origine européenne et demeurée sans mélange de sang noir, a un animal qui la protège, cet animal s'appelle le « Tour ». Dans la famille « Mol », c'est l'abeille, dans la famille « Reu », c'est la Gueule-Tapée ou « iguane ». Il y a, là, une croyance profondément établie chez les Créoles de la ville, qui sont pourtant des fervents catholiques »[37]. Ainsi, lorsqu'un événement, qu'il soit positif ou négatif, doit se produire au sein d'une famille, il est présagé par l'apparition de l'animal. La famille offre alors à celui-ci du lait qu'il vient goûter. Pour exemple, deux jours avant la mort de Pierre Reu, un « iguane » apparut dans la maison mortuaire. « On l'entendit monter l'escalier, et on lui offrit aussitôt le lait traditionnel ». Il fut considéré tel un animal sacré. Ainsi, tuer cet animal aurait causé de terribles malheurs à la famille. A contrario, dans

---

[36] Le *nganga* est un terme générique désignant un guérisseur qui procède à des consultations et soigne les patients. Toutefois, ce dernier se scinde en trois catégories car chaque praticien se définit par sa spécialité : le *nganga uress* (en ypunu) – consultant uniquement par le biais de l'eau, la forêt, les esprits, les cauries – ; le *nganga ubughu* – thérapeute soignant par le biais de la pharmacopée et prescrivant un traitement – ; le *nganga généraliste* – ayant double compétence puisque procède à des consultations et soigne également.
Le *sorcier* soigne également mais penche plus vers des pratiques « négatives ». Il est celui qui pose sciemment des actes malveillants ; celui qui porte la bête (le *dikundu*) en lui.
Le *marabout* – terme plus usité en Afrique de l'Ouest – présente des similitudes avec le *nganga*. Il soigne mais en se basant sur les versets coraniques. Il consulte en se servant de cauries et autres objets et cite le Coran ; soigne en recourant aux plantes et poudres.

[37] DIALLO Boukounta, art. cité, p. 4.

d'autres pays africains, ce sont des individus qui furent offerts en sacrifice aux animaux vénérés. D'autres illustrations étayent le fait que la vie quotidienne est imprégnée de croyances. En effet, Boukounta Diallo rapporta qu'à Saint-Louis, lorsque le tonnerre tomba dans une rue bétonnée qu'il défonça, les femmes noires accoururent après l'orage et versèrent dans le trou, sans succès des calebasses pleines de lait afin que la pierre qui constituait une puissante amulette monta jusqu'à elles. De même, des pêcheurs de Guet-Ndar affirmèrent que le quartier fut ravagé par de terribles raz-de-marée en raison de l'absence de respect dû à la mer. La mer devint un grand dépotoir car toutes les ordures y étaient déversées – les gens venaient s'y soulager dès le crépuscule et les femmes y vidaient leurs eaux sales. Ainsi, la mer se vengea de l'affront qui lui fut fait en détruisant le village coupable.

D'ailleurs, pour les Lébous de la Presqu'île du Cap-Vert et une partie de la Petite Côte au Sénégal, la religion règle toute la vie. En effet, aucune institution ne peut être comprise sans connaissance du système « religieux » qui l'anime et l'explique. Le Lébou est un homme essentiellement croyant puisque tous ces actes sont dictés par des devoirs et des interdits rituels. Ce respect des règles transmises par la tradition lui permet de trouver sa véritable identité. Ainsi, la tradition orale conserve de manière intacte les mythes et légendes se rapportant à la religion autochtone. Les pratiques et croyances léboues furent considérées, à tort, telles des superstitions inutiles et diaboliques alors qu'elles renferment un immémorial génie qui échappe à l'esprit cartésien. En outre, la pratique de crimes rituels dans cette ethnie n'existait pas car les offrandes et les sacrifices rituels collectifs, appelés *Tuuru* chez les Lébous, consistaient uniquement en des sacrifices d'animaux. Par conséquent, les pratiques léboues comportent des éléments qui se révèlent incompatibles avec les exigences de la société contemporaine. D'où les difficultés qu'une telle situation peut occasionner au niveau du droit africain moderne. Une situation également valable pour les pratiques des autres ethnies composant le territoire sénégalais. Une situation complexe qui s'étend à toute l'Afrique subsaharienne et notamment au Gabon. En effet, l'un des rites y pratiqués, *Bwiti* – une des sociétés initiatiques ayant la stature de religion – est considéré à tort comme un rite dans lequel le sacrifice humain est l'un des épisodes les plus importants de son événement fondateur. Tout repose sur un mythe. En effet, selon le mythe fondateur du *Bwiti*, le sacrifice humain, primordial, est intimement lié à la découverte de l'*iboga*, plante dont la manducation permet d'entrer en communication directe avec l'esprit des défunts familiaux ou autres par la vision. Cette allégation de sacrifice humain découle du mythe selon lequel, en contrepartie de la découverte de l'iboga et de la vision subséquente des défunts, ceux-ci exigèrent, premièrement, un don – un cadeau (*dighob* en yipunu ou *okandzo* en fang) –, sous forme de nourriture ou de sang de poule mais aussi sous forme de sang humain, en commençant par celui de la première personne, une femme. En l'occurrence, la première bénéficiaire de cette vision. Elle fut immolée par son propre époux qui bénéficia, en conséquence, de la vision des morts en récompense de ce sacrifice. Il devint alors le deuxième bénéficiaire de la vision. Pourtant, au delà de ce mythe, le rite *Bwiti* est une pratique traditionnelle dépourvue de sacrifices humains (1) tout comme l'est le traitement à l'indigénat (2) et la pratique du culte des ancêtres (3). En définitive, la réalisation d'une réelle cohabitation entre science occulte et science exacte se révèle être une tâche ardue.

1. L'exemple du rite *Bwiti*

Le *Bwiti*[38] est un rite initiatique considéré souvent comme provenant de trois ethnies du sud du Gabon – *Apinji-Mitsogho-Masango* – vivant principalement dans les provinces de l'Ogooué-Lolo, la Ngounié et la Nyanga. Pour autant, les populations pygmées, détentrices de ce rite, les ont transmises à ces ethnies bantoues. Un rite – observé dans le centre du pays, bien avant le XIXème siècle, par Paul Belloni du Chaillu, premier explorateur européen de l'intérieur du Gabon – qui serait millénaire pour les pratiquants bwitistes. Néanmoins, ce serait seulement au XIXème que les Pygmées auraient enseigné leur connaissance de la plante aux groupes les plus proches notamment les *Apinji*[39] – et plus précisément le clan des *Apinji Mokodo* – qui seraient les premiers à en avoir bénéficié. Par conséquent, les premières formes rituelles du culte découleraient du mythe selon lequel les *Apinji*, en cherchant à entrer en contact avec le royaume des morts, auraient absorbé des quantités plus importantes de racine et auraient, de ce fait, créé les premières formes rituelles de ce culte afin de se protéger des risques accrus. Le *Bwiti* est ensuite transmis, par les *Apinji*, aux *Simba* – une ethnie proche – puis aux *Mitsogho* et aux *Masango* qui absorbèrent les *Apinji* et formalisèrent davantage les différents rites. Ces derniers élaborèrent la langue du *Bwiti*, le *Motimbo*[40], en se servant de tous les glissements sémantiques possibles de leurs propres langues. C'est la raison pour laquelle l'étymologie du Tsogho est couramment utilisée pour discerner les concepts du *Bwiti*. Puis, la connaissance *Bwiti* atteint les Puvi, Vili, Okandé, Bapunu, Eshira, Myéné, etc., et finalement le groupe Fang dont le premier converti aurait été Ntutume Nze Mvame en 1890[41]. Présentement, le *Bwiti* est désormais pratiqué aussi bien par les populations du Sud du Gabon que celles du Nord comme les Fang – au sein desquels le rite s'est répandu vers 1910. La conversion massive des Fang aurait eu lieu après les grands chantiers forestiers de 1927. Par conséquent, nombreuses ethnies s'approprièrent ce rite tout en essayant de respecter les codes contrairement à d'autres – comme l'ethnie fang – qui modifia le rite probablement en raison de la barrière de la langue. En effet, les Fang proposent un *Bwiti* syncrétique, en ce sens, qu'ils font un mélange hétérogène de tradition et de religion chrétienne.

Les Pygmées du Gabon, initialement détenteurs de la science *Bwiti*, sous une forme non ritualisée, y accédaient par la manducation des racines d'iboga dont les effets se ressentent à différents degrés. Les doses prises lors de l'initiation peuvent atteindre plusieurs paliers et

---

[38] M. Hamidou Okaba, linguiste originaire des Monts du Chaillu, souligne que la racine étymologique du mot *Bwiti* serait une déformation du mot tsogho *bo-hete* signifiant « émancipation » ou « libération d'un fluide ». Le *Bwiti* se définirait alors comme une pratique permettant à l'homme de gagner sa liberté.

[39] *Pinji* au singulier signifiant littéralement la forêt. Ce groupe, souvent assimilé aux Pygmées, serait celui des premiers Bantous arrivés sur le territoire.

[40] Il s'agit de la langue rituelle du *Bwiti*, résultant d'une fusion linguistique des langues du sud du pays (Pinji, Tsogho, Simba, etc.), qui permit la diffusion interethnique du culte. Le *Motimbo* est la langue qui chante l'accompagnement du *mugongo*, la harpe rituelle. La langue du *Bwiti*, pour les Fang, est le *Pope*.

[41] SWIDERSKI Stanislaw, *La religion bouiti* – NY, Ottawa, Toronto, éd. Legas, 1989, p. 685-687 cité *in* LAVAL-JEANTET Marion « Approche thérapeutique de la prise d'iboga dans l'initiation au Bwiti vécue par les Occidentaux », *De Boeck Supérieur*, « Psychotropes » 2004/3, Vol. 10, p. 51-69. [En ligne : https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2004-3-page-51.htm].

entraîner des états comateux dont les initiés reviennent avec le sentiment d'être « passés de l'autre côté » et d'avoir fait une approche de la mort. Ce passage dans l'autre monde est l'objectif recherché de l'initiation – réalisable qu'une fois dans la vie – puisqu'il doit permettre une réévaluation de la vie et apporter des solutions pour le futur. Les effets de cette étape de l'initiation sur le plan existentiel justifient l'essor du culte dans toutes les ethnies gabonaises. Le *Bwiti* est, par conséquent, une science ancestrale – mais certains anthropologues l'appréhendèrent telle une conception religieuse de l'invisible et du divin et parlent désormais de religion « Bwiti »[42] – enseignant la connaissance des plantes et dont la base de l'initiation réside dans l'absorption d'une plante connue sous le nom de « Iboga » ou arbre de la connaissance. L'iboga est une plante endémique du Gabon mais il est désormais possible de la retrouver dans d'autres pays tels qu'au sud du Cameroun ou en Guinée Equatoriale en raison de l'expansion du *Bwiti* par l'ethnie fang présente notamment dans ces pays. Cette plante permet de révéler, selon les maîtres bwitiste, tous les mystères de l'existence, de l'univers. Par ailleurs, l'organisation du rite bwiti répond toujours à une cause. *Bwiti* permet de recréer une relation satisfaisante avec les morts – contraints à être oubliés sous la pression des missionnaires considérant que les Africains étaient liés au culte des morts, une pratique païenne. En d'autres termes, ce rite permet au néophyte[43] de communiquer avec les ancêtres et de passer dans l'au-delà pendant un lapse de temps. Il s'agit d'un rite de passage basé sur l'ingestion, par ce dernier, d'écorces de racines de l'iboga broyées puis séchées. Les alcaloïdes[44] présents dans cette plante, notamment l'ibogaïne, possèdent des propriétés psychédéliques de type hallucinogène. L'absorption de dose massive d'iboga permet au néophyte donc au candidat à l'initiation d'avoir des visions dont le récit aux initiateurs servira à valider son initiation.

Il existe, cependant, deux sortes de *Bwiti*. D'une part, la branche originelle du rite initiatique des Mitsogho appelée *Bwiti Disumba* – un rite de passage à la puberté exclusivement masculin. Ce bwiti s'appuie sur le culte des ancêtres. D'autre part, le *Bwiti Misókó* – constituant une branche initiatique dérivée et postérieure au *Disumba* – possède une fonction thérapeutique. Il s'agit d'un rite d'affliction. Par conséquent, le néophyte optera pour l'initiation en cas d'infortune inexpliquée – maladie, problèmes récurrents dans la vie, etc. – dont la cause serait un mauvais sort lancé par un sorcier/une personne mal-intentionnée. A titre d'illustration, dans le cadre d'un rituel d'initiation dans le *Bwiti Misókó*, le candidat à l'initiation est présenté au *nganga* par un intermédiaire assurément initié, comme dans toute société traditionnelle. Le guérisseur consultera alors l'invisible pour chercher les causes de la maladie du patient et connaître le procédé à suivre avec ce dernier. Il donnera ensuite son diagnostic en aparté en pesant bien ses mots. Il devra ensuite consulter le groupe afin d'obtenir leur accord pour l'initiation du néophyte. Une fois l'accord du guérisseur obtenu, une longue palabre s'ensuivra sur les termes de l'échange. Par le passé, le postulant devait

---

[42] FERNANDEZ James W., « Iboga : l'expérience psychédélique et le travail des ancêtres », trad. Vincent Bardet, *in* La Chair des dieux. L'usage rituel des plantes psychédéliques, Peter T. Furst, Paris, éditions du Seuil, 1974, (réed. l'Esprit frappeur, n°64, 2000), 50 pages.

[43] Personne ayant récemment embrassé une doctrine, une opinion ou un parti.

[44] L'alcaloïde est le nom générique d'un composé organique azoté et basique tiré d'un végétal tel que la morphine, la strychnine ou la quinine.

consacrer une année entière à son initiation. Présentement, une somme d'argent et l'achat du *bisièmu*, liste des produits nécessaires à l'initiation, suffisent. Le malade lui sera alors confié pour une période de trois mois au cours de laquelle celui-ci sera soumis à un traitement. Le *nganga* organisera alors une cérémonie parce qu'une personne malade lui aura été confiée. Ce dernier commencera par son enseignement en dévoilant les secrets du *Bwiti*. Une transmission qui se révèle importante dans le cadre thérapeutique dans la mesure où la guérison par le *Bwiti* implique de comprendre son importance et sa place dans la société et de concevoir le monde selon le *Bwiti*. L'organisation de la cérémonie requiert une préparation minutieuse telle que la réunion des produits nécessaires, l'organisation du groupe bwitiste, la consultation du ou des *nganga*, la confession des fautes, les soins dépuratifs, les bains purificateurs, les onctions ainsi que l'appel des génies en forêt. Lors du *ngoze* – la veillée rituelle du *Bwiti* –, le néophyte est placé dans le temple initiatique (*dibandze* en yipunu) entouré du groupe devant le protéger de toute intervention d'esprits malveillants. Le groupe va « pomper le Bwiti » c'est-à-dire qu'il invoque la connexion avec l'invisible par des chants et la musique pendant que le néophyte avale le bois sacré, muni d'un miroir qu'il doit fixer pour voir ; d'un chasse-mouche afin d'éloigner les esprits importuns, etc. S'ensuivent des phases de vomissements, transes, visions et de prédiction. Le *nganga* continuera de donner de l'iboga à son patient jusqu'à ce qu'il atteigne le seuil de l'initiation – le moment où les visions suffisamment fluides permettront au futur initié de se qualifier par son *kombo*, son identité Iboga, son nom d'initié auprès du groupe. Une étape pouvant s'étaler sur trois jours. Enfin, l'*edika* – dernière étape – est la sortie de cérémonie et la présentation au groupe. Elle comprend un processus de fermeture – la prise d'un antidote à l'iboga –, de nombreuses bénédictions donc la protection du groupe ainsi que la mise en place d'un lien indéfectible, censé protéger l'initié, mais permet aussi de marquer son appartenance au groupe bwitiste. En théorie, l'*edika* a lieu dans l'immédiat après l'initiation, mais dans la pratique, il faut parfois plusieurs jours au *banzi* (nouvel initié) pour se remettre et au *nganga* pour réunir le groupe et organiser les préparatifs de la fête. Les étapes d'initiation au *Bwiti* comportent, certes, des processus liés à la prise d'iboga mais les soins dépuratifs, la confession, les vomissements, l'épreuve physique, la présence du groupe et le caractère injonctif du maître de cérémonie (*nganga*) revêtent une importance capitale puisque, au delà de la simple prise d'iboga, la thérapie n'a de valeur que si l'ensemble de ces processus est respecté. Les initiés de ce rite sont appelés les « nganga-a-Misókó » mais le terme « nganga » est le plus usité. Ils remplissent le rôle de devins-guérisseurs. Et contrairement au *Bwiti Disumba*, le *Misókó* accepte des femmes en son sein. Cependant, tout individu ne peut se déclarer « nganga » et encore moins le devenir dans l'immédiat puisque une formation est requise pour obtenir ce grade. Elle nécessite beaucoup d'efforts personnels et une grande rigueur. Par conséquent, une fois la formation achevée, l'initié ne peut devenir un initiateur sans l'aval de ses maîtres qui veillent au respect des règles par celui-ci. Pour autant, le *Misókó* est la partie négligeable du *Bwiti*. Seul le *Disumba* est considéré, par excellence, comme étant le Bwiti traditionnel. Il est organisé soit pour une initiation soit pour honorer la mémoire d'un défunt, assurément initié. Il est désormais organisé de manière spontanée ou de façon inaugurale. Pour exemples, les Masango organiseront le rituel bwiti suite au décès d'un initié. Un rituel qui s'effectuera toute la nuit sauf si le défunt était un jumeau, la cérémonie s'étendra alors sur deux nuits. Dorénavant, le *Bwiti* peut-être aussi, malheureusement, exigé dans le cadre d'une

cérémonie de réjouissance. En effet, lors des fêtes d'indépendance du Gabon du 17 août, une exhibition des danses traditionnelles bwiti – « mvet » chez les Fang –, en l'honneur des pays invités, peut être sollicitée. Toutefois, le *Bwiti* reste un rite traditionnel dont l'organisation est codifiée (a) mais son expansion contribuera à la vulgarisation et à l'altération de ce rite (b).

a - Une organisation codifiée du *Bwiti* traditionnel

Le *Bwiti* est un rite se pratiquant suivant une codification précise. Il est rigoureux et comporte des échelons à respecter. En effet, il existe des codes – représentant une barrière pour les non avertis – dont seuls les initiés ont la maîtrise. Les initiés sont les Maîtres et seuls gardiens du mystère de la connaissance visuelle de l'au-delà qui leur a été donnée grâce à l'iboga, considéré comme « bois sacré ». Ce rite initiatique est indispensable pour la promotion sociale au sein de la communauté villageoise. Toute personne incapable de rejoindre *Bwiti* est bannie, considérée comme une femme. Néanmoins, l'initiation ne peut se faire sous la contrainte. Elle nécessite une force psychologique. La décision doit être mûrement réfléchie et personnelle même si la pression du village subsiste. Toute initiation se fait assurément sur la base du consentement de la personne même si celle-ci est un enfant. Le candidat à l'initiation doit être conscient de l'importance d'un tel acte d'où la nécessité d'avoir l'âge de raison. Les adolescents – de 12-15 ans – peuvent demander à être initiés dans la mesure où ils baignent dans cet environnement. D'autres préféreront atteindre l'âge de 18-20 ans pour entamer l'initiation. Pour les jeunes enfants, l'initiation ne peut se réaliser que sous autorisation parentale.

Rite initiatique traditionnellement réservé aux hommes, le *Bwiti* comprend des séquences rythmées par de nombreuses chansons et danses traditionnelles – danses et chants occupant une place prépondérante avec notamment plus d'une dizaine de danses et une centaine de chants – pour les hommes. Seuls ces derniers dirigent la cérémonie. En effet, typiquement masculin, il est ainsi mené par des hommes et pour les hommes. Cependant, la présence des femmes n'est pas exclue dans la mesure où elles accompagnent leurs époux. Elles sont associées à des séquences brèves lors du rituel – intervenant au maximum à deux reprises lors de la cérémonie. L'équivalent féminin de ce rituel est le « Djembé » – dans les provinces de l'Estuaire et du Moyen-Ogooué – ou « Nyembé » – dans le sud chez les Masango, par exemple – ou encore « Isimbu » (dans le Haut-Ogooué) car les femmes n'ont pas de Bwiti. Leur rituel fonctionne sur le même principe que celui du *Bwiti*. En effet, s'étalant également sur toute une nuit, il est organisé dans le but d'honorer la mémoire des morts et initier des jeunes filles. Le *Bwiti* consiste en des cérémonies nocturnes, des veillées rituelles (*ngoze*) se déroulant au sein d'un village. Les initiés participent à la célébration du rite qui durera toute la nuit. Le rituel commence approximativement vers huit heures du soir pour s'achever aux alentours de six/sept heures du matin. Il est physiquement impossible d'organiser le *Bwiti* quotidiennement. La cérémonie se faisant habituellement le week-end – du vendredi au dimanche – compte tenu désormais des activités professionnelles respectives des participants. Pour autant, au sein d'un village, elle peut être organisée au cours de la semaine en raison de l'absence de contraintes professionnelles. La harpe et les percussions indiqueront la nature

des préparatifs en cours dans le village en effervescence. La musique traditionnelle jouée par des initiés[45] prépare les esprits aux évènements du soir. De même, ce rite ne peut se faire sans l'iboga qui y tient une place prépondérante. L'iboga apporte la preuve visuelle, tactile et auditive de l'existence de l'au-delà. L'absorption de l'iboga annihile toute notion de temps : passé, présent et futur fusionnent. Un état permettant à l'homme de retourner à ses origines. Bien que les initiations entraînent inévitablement la consommation de l'iboga, celle-ci s'effectue par prises modérées sous la surveillance étroite des maîtres. Lors de l'initiation, le candidat entre dans la famille des initiés mais en consommant de l'iboga, il en devient membre à part entière. Un certain nombre d'initiés est sélectionné afin d'y prendre part. Ils boivent très peu lors du rituel et l'iboga leur permet ainsi de rester éveillés toute la soirée d'où une consommation contrôlée. Les non initiés peuvent être autorisés à y goûter par curiosité mais ne peuvent en consommer. Cependant, ces derniers parviennent à rester éveillés parce que leur cerveau est préparé pour cette cérémonie mais l'iboga n'en est pas la cause car ils n'en consomment pas. Ils sont simplement préparés psychologiquement. Par ailleurs, les soins ne sont pas prodigués au cours de cette cérémonie puisque l'utilisation qui en est faite de l'iboga n'est pas thérapeutique. Pour cela, il faut consulter un *nganga* (dans le cadre du *Bwiti Misókó*).

Dans le cadre du rite bwiti (le *Disumba*), l'art liturgique – danses, chants – se pratique toujours en *apinji*, *tsogho* ou *sango* – langues usitées pour l'occasion – quelque soit l'ethnie qui la pratique. Les instruments de base sont la harpe instrumentale et les tambours – appelés génériquement « tam-tam » et plus précisément « mulombu » (singulier)/« milombu » (pluriel) – qui sont des percussions jouées lors des danses uniquement. Le joueur de cet instrument est un soliste qui harmonise tous les sons produits par les autres instruments. Le *mulombu* n'est joué que lorsque les participants se mettent à danser devant le feu ou que le « Mighondzi[46] » – la représentation physique du génie – exécute des pas de danse. A contrario, la harpe est jouée, en continu, tout au long de la nuit. Le harpiste – un initié ayant un grade élevé – jouera tout en intervenant régulièrement lors de la cérémonie : il prendra la parole à des moments précis en langue liturgique (*apinji*, *tsogho*, *sango*) pour conter des récits. La cloche, dénommée « kindu », permet de couper la séance et de prendre la parole[47]. La tenue traditionnelle, par excellence, est faite en raphia – tissé pour en faire un costume

---

[45] Ils utilisent soit la harpe rituelle, dénommée « ngombi » ou « ngonfi » – dénomination dépendant de la taille de l'instrument –, soit l'arc musical traditionnel « mugongo ». La harpe étant un instrument à plusieurs cordes (huit cordes pour *ngombi*, la plus grosse, ou six cordes pour *ngonfi*, plus petite) produisant des sonorités basses. Elle est jouée à deux mains. La forme de cet instrument diffère en fonction des ethnies. L'arc musical, constitué d'une corde, est joué également à deux mains : l'une permettant de frapper une baguette sur la corde pendant que l'initié joue avec sa bouche – servant de caisse de résonnance – afin de moduler les sons par le biais de cette corde ; de l'autre main, il se sert de son pouce pour modifier le son. Cet instrument produit, a contrario, des sonorités plus sèches, plus aiguë. La percussion douce des bois de bambou, appelés *obaka*, accompagne les autres instruments.

[46] Les « Mighondzi » sont les enfants du *Mighondzi*, des initiés chantant et esquissant des pas de danse et gestuelles comme pour le sortir de son repaire (*Duthe Mighondzi*). Puis, ils l'entourent et le soutiennent lors de ses apparitions rythmées.

[47] A titre d'illustration, la cloche est utilisée par le maître de cérémonie pour inviter tous les participants au corps de garde le matin avant de se séparer.

comprenant un pagne en raphia. Les participants, le corps enduit de kaolin[48], danseront jusqu'au petit matin. Les danses s'exécutent autour d'un feu soit à l'intérieur du temple initiatique (*dibandze*) soit dans la cour extérieure. Tout individu peut y participer. Les jeunes garçons non initiés peuvent mettre le pied à l'étrier en se parant de raphia devant le temple et en participant conjointement à la danse avec les adultes. Le « Mighondzi » dansera toute la nuit et sortira de son repaire plusieurs fois durant la soirée car le déroulement du *Bwiti* est séquencé. Des danses acrobatiques clôtureront cette cérémonie – certains danseurs traversent les flammes même en dansant, des initiés, le plus souvent, car il est nécessaire d'avoir de l'expérience pour de telles réalisations.

Une fois initié, le *banzi* (nouvel initié) gravira les échelons puisqu'il existe des grades au sein du *Bwiti* – le maître de cérémonie ou de conférence étant un initié et les apprentis, des non initiés. Ces derniers peuvent se faire initier au cours de la cérémonie. Dès le moment où un initié organise la cérémonie, il restera maître de cérémonie jusqu'à la clôture. Il lui incombera la tâche de placer les participants. La cérémonie se déroulera dans le temple initiatique ou la case bwiti – lieu de culte, appelé *dibandze*[49], où se déroule les veillées de guérison, l'initiation. Le temple initiatique sert à l'activité mystico-spirituelle. Dans le sud du Gabon, la grande surface du temple est la surface où les hommes s'expriment. La case bwiti comprend également une antichambre (*zimbhe*) – pièce ou les participants se vêtiront, se maquilleront, échangeront, livreront des secrets. Ces derniers resteront dans cette pièce qui sert également de réserve pour le temple. Cette antichambre peut se situer au fond du bâtiment même ou à l'extérieur du temple – à l'arrière ou sur le côté légèrement éloigné. Le hangar ou corps de garde[50] (*mulebi*) est le lieu de rencontre des villageois et surtout des anciens du village qui y passent leur journée. Les hommes y veillent continuellement, en journée comme en soirée et y allument un feu la nuit tombée. Placé au milieu du village, cet édifice a une importance puisque dans les sociétés traditionnelles, les palabres se règlent en ce lieu. Il s'agit d'une sorte de salle polyvalente. De plus, elle sert à communiquer avec les voyageurs de passage. En effet, un voyageur, faisant une halte dans un village, se dirigera immédiatement vers le corps de garde car c'est un lieu de partage, d'échange avec les anciens s'y trouvant. Le corps de garde et le temple ne sont pas construits à proximité l'un de l'autre car ils ne remplissent pas les mêmes fonctions. Le corps de garde réunit toute personne aussi bien les initiés que les non-initiés ainsi que les femmes. Cependant, les décisions importantes se prennent en aparté plus loin, au « zimbhe », entre initiés uniquement, le matin en fin de cérémonie. Dans la pratique, ces réunions se déroulent souvent avant le début de la cérémonie afin de décider du déroulement de celle-ci. La discipline est rigoureuse et nul débordement n'est toléré.

---

[48] Il s'agit d'une argile réfractaire blanche et friable entrant dans la composition de la porcelaine selon la définition du dictionnaire Larousse.

[49] La case bwiti, disposant au minimum de quatre murs figurés par des branchages ou des écorces du bois *okala* (*mughane* en langue punu) couvrant les côtés, d'un toit fait de paille et de poteaux dont un central. Il est toujours construit selon le principe du temps ancien même si, de nos jours, des fortifications en dur avec autels et antichambres remplacent dans certains village la case bwiti authentique.

[50] Le terme « corps de garde » est compris de toutes les ethnies mais sa dénomination diffère selon ces dernières. En effet, ce sera *ebanza* en mitsogho, *mulébi* en yipunu, *nganza* ou *abègne* en fang, etc.

Par conséquent, l'initiation consiste en une série d'épreuves ou rites de passage – se déroulant à huit clos entre initiés – que subissent les candidats. Chaque candidat à l'initiation se voit attribuer une « mère iboga » qui est un ancien initié. La fonction de ce dernier est de s'assurer que la cérémonie d'initiation soit conduite selon les règles. La cérémonie consiste essentiellement dans l'ingestion de l'iboga, plus particulièrement, la racine de cette plante broyée ou écrasée. Sa consommation est supervisée par la mère iboga qui veille au dosage lors de chaque prise. Elle contrôle les réactions physiologiques du candidat devant ingérer une grande quantité d'écorces de racine. Cette manducation est précédée d'une abstinence sexuelle et alimentaire la veille. Le rite est codifié et chaque geste, parole, manifestation a une valeur symbolique. Il se présente comme suit : les anciens initiés font griller des graines de courge sur un feu de bois. Le bruit produit lorsqu'elles éclatent symbolise le départ de l'esprit – censé quitter le corps par la fontanelle – pour son voyage mystique. Le néophyte est alors frappé trois fois sur la tête avec un marteau pour libérer son esprit. Puis, la langue de ce dernier est piquée avec une aiguille afin de lui donner le pouvoir de relater ses visions futures. Le candidat à l'initiation est ensuite mené à la rivière où une pirogue miniature, faite d'une feuille, – portant une torche, allumée, de résine du bois d'okoumé – est posée sur l'eau. Cette représentation symbolise le voyage de l'esprit vers l'aval, le courant, le soleil couchant, la mort. Elle représente la désincarnation. Un pieu, surmonté d'une structure en bois ayant la forme d'un diamant, est planté au milieu du courant. Ce pieu est censé être la représentation de l'organe sexuel femelle que le candidat doit traverser à l'état fœtal en nageant à contre-courant vers l'amont, le soleil levant, la naissance. La tête de ce dernier est ensuite rasée et couverte d'une poudre de bois rouge, appelée *padouk*, comme il est de coutume pour les nouveaux-nés, et ce, dans le but de proclamer cette nouvelle naissance initiatrice. Une fois la manducation achevée, si l'état physiologique du néophyte est jugé satisfaisant, celui-ci est ramené dans la case bwiti – *dibandze* – où il est placé par sa mère iboga du côté gauche de la case – côté symbolisant la féminité, l'obscurité, la mort[51]. Le candidat restera alors dans la case et du même côté tout en consommant les feuilles d'iboga jusqu'à ce qu'il ait des visions. Les effets – vomissements violents et répétés – se manifesteront vingt minutes après la première absorption d'iboga. S'ensuivent différentes manifestations physiologiques : le candidat commence à somnoler et rencontre des difficultés de coordination, une forte agitation, des tremblements, des manifestations de rires et de pleurs, une anesthésie partielle accompagnée d'une hypothermie et d'une hyperthermie intermittentes. Enfin, le candidat halète. Un halètement pouvant conduire à de la suffocation. Tout au long de la cérémonie, les maîtres bwitistes surveillent le dosage de l'iboga. Ils auscultent les candidats à l'initiation – en prenant leurs pouls, écoutant leurs battements de cœur, contrôlant la température en palpant leurs corps et en évaluant leur sensibilité en les piquant avec une aiguille à différents moments de l'initiation. L'état des candidats permet d'indiquer aux mères iboga le dosage qu'elles augmenteront ou diminueront au cours de l'initiation. Cependant, les effets oniriques ne commenceront à se manifester qu'une dizaine d'heures après l'ingestion. Mais pendant ce laps de temps, les rituels précédemment énoncés seront exécutés partiellement en public à

[51] Cette vision est réductrice et machiste puisque la femme est associée à l'obscurité et à la mort donc au mal. Puis, une fois son voyage initiatique achevé, le néophyte est invité à se placer du coté droit de la case, celui de la lumière, de la vie, des hommes donc du côté du bien – à la droite du Père dans la religion chrétienne.

travers des danses et des chants. Pour les Mitsogho, les néophytes sous iboga doivent passer par quatre stades pour atteindre des visions conformes aux normes requises dans *Bwiti*. Ils doivent relater le récit de ce qu'ils voient aux anciens initiés. Ce sont ces derniers qui jugeront de la valeur initiatrice de la vision décrite. La vision comporte ainsi quatre stades. Le premier consistant en de vagues images incohérentes et dénuées de sens. Cette vision ne comporte aucune signification religieuse mais il arrive parfois que le candidat lui-même doute de l'authenticité de sa vision. Le deuxième stade comprend une série d'apparitions d'animaux menaçants se scindant quelquefois ou au contraire se mêlant. Au troisième stade, le candidat devient plus calme car sa vision devient apparemment apaisante. Le néophyte est accompagné tout au long de son voyage par le son de la harpe *Ngombi*. Ces sons mélodieux résonnent pendant toute la cérémonie. Cette musique est le lien entre le village des hommes sur terre et le village du père dans l'au-delà. Dans cette autre dimension, le néophyte est soumis à un interrogatoire constituant une étape cruciale pour atteindre le village bwiti et donc atteindre le but recherché[52]. Ensuite, les initiés demanderont au candidat de poursuivre son voyage, lui indiquant qu'il est sur la bonne voie[53]. Le candidat se verra alors attribuer un nom par son ancêtre – son nom d'initié, son *kombo*. Il restera constamment sous surveillance de sa mère iboga, lors de son voyage initiatique, qui régule ses réactions physiologiques afin d'éviter que des esprits malveillants n'interfèrent et le conduisent sur le mauvais chemin, la route de la mort. Parvenant au quatrième stade de la vision, le candidat rencontre les plus hautes entités spirituelles. Après avoir rencontré les ancêtres, le candidat se retrouve soudainement confronté à deux Etres extraordinaires lui révélant son identité dans le village de Bwiti (le village de la mort). Ils l'interrogent également sur le but de sa venue. Suite à sa réponse, ces Êtres se présentent. Le premier étant *Nzamba-Kana*, le père du genre humain, le premier homme sur la terre. Le second Être se trouvant sur la gauche du premier se présente comme étant *Disumba*, la mère du genre humain, femme de *Nzamba-Kana* et la première femme sur la terre. Puis le « Village de la Mort » se recouvre d'étincelles augmentant d'intensité. Une boule de feu se forme et devient distincte. Il s'agit de *Kombé*, le soleil, qui interroge le néophyte sur les raisons de son voyage. Il se présente comme étant le chef du monde, la lune *Ngondi*, sa femme, et *Minanga* (les étoiles), leurs enfants. Ils lui signifient que le *Bwiti* représente tout ce qu'il aura vu de ses propres yeux lors de son voyage. Ensuite la lune et le soleil prennent forme humaine et disparaissent sous leur forme originelle. Le tonnerre *Ngadi* gronde et le calme revient. Une fois son voyage initiatique achevé, les anciens initiés l'invitent à s'asseoir du côté droit du temple (*dibandze*), le côté des hommes et de la vie. Il est salué avec respect par les ainés car le néophyte est devenu un initié en découvrant *Bwiti* à travers une autre réalité – représentant simultanément la mort physique et la mort initiatrice. Il fit un rêve éveillé dans lequel il entrevit aussi bien dans le passé, le présent et le futur : sa propre personne vivant sur deux plans d'existence. Le nouvel initié (*banzi*) doit désormais être isolé du reste de la communauté, en somme du monde extérieur, pendant une période variant d'une à trois semaines, une fois les rites de passage achevés.

---

[52] Des voix lui demanderont : « qui est celui que vous recherchez, étranger ? ». Et le voyageur leur répondra : « je recherche le Bwiti ». Les voix se métamorphoseront alors en forme humaine et lui répondront : « vous cherchez le Bwiti. Le Bwiti, c'est nous vos ancêtres, nous constituons le Bwiti ».

[53] « Vous êtes sur la bonne voie. Le Bwiti sera bientôt là. Continuez ; regardez et vous le trouverez. Vous ne devez pas abandonner les images ; reprenez-les là où vous les avez laissées ».

Lors de son isolement, il sera entretenu et soigné par une jeune mère, une jeune femme ayant récemment enfanté qui lui préparera ses repas parce qu'il est à présent considéré comme un nouveau-né.

Toutefois, le rite doit s'achever avant le lever du jour car il s'agit d'un rituel pratiqué uniquement la nuit. Les chants et les danses s'estompent aux premières lueurs du jour lorsque les esprits des hommes et des ancêtres fusionnent. Les derniers chants permettent de dire adieu et remercier les ancêtres qui repartent pour le village des morts. C'est au matin que les invités et participants au rite partagent le repas qui est un moment de communion. A la fin du repas, l'organisateur remercie chaque délégation puis chacune d'elle retourne vers son village respectif. Il ne fixe pas pour autant la date de la prochaine cérémonie à l'issue du repas. Si l'organisation est parfaite, il est possible de fixer la prochaine date de la cérémonie dans un autre village. Généralement, les festivités y compris le repas prennent fin avant 11 heures du matin sauf si des pourparlers sont nécessaires – lorsque le volet bwiti se termine et que les délégations repartent, une réunion de famille est organisée dans une des maisons pour faire le point. Le conseil de famille donne son avis sur la réussite ou non de la cérémonie et la conduite à tenir à l'issue de celle-ci. Dans ce cas, la réunion prendra fin aux alentours de midi. Dans le cadre de la tradition *Bwiti* des – Apinji, Mitsogho, Masango – l'initié réalisera ce voyage deux fois dans sa vie, pendant son initiation et le jour de sa mort. Il n'est pas envisageable qu'il prenne de telles doses d'iboga et dans les mêmes conditions de manière habituelle. Dorénavant, l'initié consommera le bois sacré à dose modérée, avec parcimonie, pour rester éveillé ou lors d'efforts physiques. La cérémonie rituelle organisée en la mémoire d'un initié est, tel un droit absolu, réservée à tout initié à sa mort. Elle se déroule, principalement, après le deuil soit deux ou trois mois après le décès – voire même un an après la date anniversaire. Elle est organisée dans le village paternel ou maternel du défunt. Cependant, il peut y avoir des exceptions. Pour exemple, chez les Mitsogho, si le défunt initié vivait à Libreville (capitale gabonaise), les initiés peuvent se déplacer afin de construire un village sur la route – c'est-à-dire sur les terres longeant la route qui relie Libreville et la ville la plus proche à l'intérieur du pays. C'est une invitation pour ceux vivant éloignés des villages et qui ne peuvent se rendre dans le village du défunt. En somme, l'initiation au *Bwiti* pour les Mitsogho concerne essentiellement le passage à l'âge adulte. Le sujet sera privé de nourriture et de sommeil. Par l'action de l'iboga, il fera un rêve éveillé. Pour autant, il ne présentera aucune dépendance psychotique. Il sera conscient et pourra communiquer avec ceux qui l'entourent. Le néophyte doit, par conséquent, suffisamment être motivé et correctement préparé et informé sur la raison d'être de ce rite, son objectif. Cependant, il arrive – suite à une mauvaise préparation ou une motivation inadéquate ; à la peur ou à la psychose – que certains sujets ne puissent atteindre *Bwiti* et ainsi mener à bien leur initiation. Dans ce cas de figure, les maîtres bwitistes doivent mettre un terme à l'initiation au moyen d'un antidote dont la composition n'est pas divulguée.

Le rite Bwiti peut, toutefois, porter à controverse. En effet, le récit du voyage d'un initié permet de constater que le rituel et les visions, en découlant, ne sont pas éloignés des récits et rituels de certaines sociétés à caractère ésotérique – maçonnique ou rosicrucienne – ou

d'autres pratiques chamaniques recourant au pouvoir des plantes ou aux plantes de pouvoir[54] notamment celles décrites par C. Castañeda à propos de son expérience avec l'herbe du Diable (Datura stramonium)[55]. En outre, il existe quelques similitudes entre l'initiation au *Bwiti* et les rites d'initiation maçonniques. Le résultat ultime semblerait être identique, la connaissance du mystère de l'au-delà. Les francs-maçons veulent acquérir le « sublime secret ». Lors de l'initiation franc-maçonnique, le candidat se retire au préalable et pendant ce retrait, il est assisté par un aîné, ancien initié. Ce dernier lui enseignera que l'initiation est une nouvelle naissance. Pour renaître, le candidat devra passer au travers d'une porte étroite. De plus, lors dudit rituel, trois coups de maillet seront portés sur la tête du candidat en mémoire d'Hiram, architecte du temple de Salomon, assassiné par trois de ses compagnons à qui il avait refusé de révéler le « sublime secret ». La différence entre les initiés au *Bwiti* et les francs-maçons porte sur le fait que les bwitistes ont la certitude de connaître ce secret. Il serait donc tentant d'associer le rite *Bwiti* à une secte ou de le définir comme un rite misogyne ou machiste. Pourtant, il n'est pas l'exclusivité d'un groupe élitiste comme cela peut-être le cas de la Franc-maçonnerie. Il s'agit d'un rite d'initiation de passage à la puberté certes masculin. Les protecteurs de la tradition écarte toute qualification de misogynie ou de machisme du rite en raison du fait que dans une société matriarcale – comme tel est le cas parmi les populations bantoues où la femme se voit accorder un rôle prépondérant –, la femme est le chef de famille et ses enfants appartiennent à son clan. En outre, pour une question d'équité, les femmes disposent de leur propre rite permettant aux jeunes filles de se faire initier afin de passer à l'âge adulte. C'est le cas du *Nyembé* (ou *Djembé*) au sein de l'ethnie Sango (Masango au pluriel) ou de l'*Ombwiri* chez les Mpongwe, *Ombudi* pour les Mitsogho et *Mbiri* chez les Fang. L'*Ombudi* est un rite typiquement féminin. Les femmes sont des thérapeutes aussi bien chez les Mitsogho que chez les Fang. Au cours de ce rite, les femmes ingèrent des doses légères d'iboga comparées à celles prises au cours du rite *Bwiti*. Ces dernières s'arrêtent à la troisième phase des visions, phase pendant laquelle les génies,

---

[54] Les plantes de pouvoir sont utilisées depuis des millénaires. Leurs propriétés curatives sont connues des médecines traditionnelles et des pratiques chamaniques de cultures diverses. Le chamanisme, pratique ancestrale permettant de communiquer avec le monde de l'invisible comme dans Bwiti, se base sur une vision différente du monde par rapport aux normes établies. Dans ce cas, la modification de l'état de conscience habituel est nécessaire. Il est donc possible de recourir à des préparations avec des plantes de pouvoir qui permettront d'atteindre cet état de conscience modifiée. Toute plante (le Peyotl, la Datura, le Cannabis) ou champignon (psylocibes, amanites) doté d'un effet psychotrope peut être traditionnellement utilisé lors de rituels, à des moments précis – prenant en considération la phase lunaire – et dans des lieux définis. Ces plantes sont, de nos jours, largement utilisées, comme le cannabis, dans les médecines traditionnelles orientales. A titre d'illustration, au Vietnam, les graines grillées de la plante de cannabis sont préparées pour les amnésies, les douleurs d'accouchement, les empoisonnements de sang. Les Scythes (peuples indo-européens d'Eurasie nomades parlant des langues iraniennes) l'utilisaient comme ingrédient d'un encens rituel dans le culte des divinités. Les chamanes de Mongolie se servent du cannabis dans la préparation du « bagaschun », un mélange de guano et de junipérus qui faciliterait les transes dans les Monts altaï. Par ailleurs, l'Afrique n'est pas en reste dans sa connaissance du cannabis. De l'Afrique du Sud à l'Afrique de l'Ouest, le cannabis permet de traiter l'asthme en agissant sur les spasmes bronchiques qui rendent la respiration sifflante et pénible.

[55] C.CASTANEDA, *L'Herbe du diable et la petite fumée*, 1968. Bien avant leurs contacts avec les Européens, les Amérindiens connaissaient les propriétés hallucinogènes de certaines plantes dont le peyotl, la stramoine et le champignon psilocybe. Elles possèdent des vertus euphorisantes. Elles sont autant utilisées en médecine qu'en sorcellerie : le peyotl connu pour apporter la sagesse et la connaissance d'une meilleure vie et les deux autres conduisant à l'acquisition du pouvoir que Don Juan (Indien Yaqui de Sonora au Mexique qui initiera Castañeda à la stramoine) appelait un allié.

bons ou mauvais, leur enseignent qu'elles possèdent les causes de l'affliction ou de la maladie pour lesquelles elles sont consultées.

Le *Bwiti* est, par conséquent, une philosophie en elle-même. Seuls les détenteurs de cette philosophie peuvent organiser le rituel. Celui-ci ne s'improvise pas dans la mesure où les rôles sont précisément attribués. Les premiers détenteurs de cette philosophie sont les Pygmées, peuples de la forêt équatoriale et premiers peuples du Gabon. Par conséquent, en restant dans l'esprit originel de la tradition, le rituel ne peut être dévoilé aux profanes et aux étrangers. L'oralité est privilégiée dans le rite *Bwiti*[56] car le fait de le retranscrire peut amener à le dénaturer. Les détenteurs de ce savoir donnent des informations parcellaires qu'ils estiment diffusables. Ils conservent une certaine réserve voire une méfiance vis-à-vis des personnes curieuses ou importunes car ils ignorent les intentions réelles, sous-jacentes des chercheurs ou étrangers. Les initiés au *Bwiti* cultivent également une réserve vis-à-vis des nationaux vivant à l'étranger car ils les considèrent comme des étrangers mais ils ne peuvent les écarter des cérémonies rituelles étant donné qu'ils sont natifs du village ou du clan. Pour autant, les arcanes du rite *Bwiti* sont révélés aux étrangers – aux Occidentaux pour la plupart – sous couvert de recherche scientifique ou de découverte de soi. C'est l'exemple de James W. Fernandez, anthropologue américain, qui se fera initier parmi les Fang[57]. Certains esprits scientifiques trouveraient complètement irrationnel et désuet la pratique d'un tel rite, de nos jours, étant donné l'évolution des mœurs. Cependant, il s'agit précisément d'une pratique ancestrale ancrée dans les mœurs que les aînés tentent désespérément de sauvegarder. En effet, la tradition étant orale en Afrique donc les pratiques coutumières, rites ne sont pas retranscrits. Ces pratiques sont détenues par les Anciens et disparaîtront avec ces derniers si elles ne sont pas transmises aux générations futures. Cette hypothèse n'est pas à exclure dans la mesure où les nouvelles générations ne sont plus attirées par des pratiques coutumières qu'elles considèrent dépassées. Il existe des écrits d'ethnologues et anthropologues s'intéressant aux us et coutumes africains dont les rites tel que *Bwiti*. Ces apports contribueront peut-être, paradoxalement, à éviter que certaines pratiques ne tombent en désuétude. Désormais, peu importe la catégorie socio-professionnelle (ouvriers, enseignants, politiciens, etc.), les hommes s'initient au *Bwiti* – qu'ils soient instruits ou non –, y compris des Occidentaux se considérant cartésiens, pour des raisons diverses – personnelle et dorénavant dans un intérêt purement égoïste, intéressé. Par conséquent, le culte *Bwiti* se voit altéré et vulgarisé par son expansion (b) et la portée offerte à tous de se faire initier – des Occidentaux devinrent même des initiateurs. De plus, la vulgarisation de l'iboga contribue à accentuer cette situation.

---

[56] Mais également dans toutes les traditions africaines. Les us et les coutumes se transmettent oralement au fil des générations. Les quelques notes que l'on pouvait trouver sur le sujet étaient prises par des anthropologues étrangers occidentaux.

[57] FERNANDEZ James W., art. cité.

b - Un rite altéré et vulgarisé par son expansion

La diffusion du culte d'une ethnie à l'autre contribua à l'apparition d'une multitude de communautés du *Bwiti* qui sont autant de syncrétismes, aussi bien avec le mélange des cultes des ancêtres préexistants – tel le *Byeri* des Fang, dans lequel la plante maîtresse était *alan* – qu'avec le christianisme que la colonisation tentait d'implanter. De plus, le *Bwiti* se répandit au delà des frontières gabonaises en raison de l'ère géographique – s'étendant du nord du Gabon jusqu'au Cameroun en passant par la Guinée équatoriale – du groupe ethnique fang. Dans les années 1970, L'anthropologue américain, James W. Fernandez, fut autorisé à assister au rite *Bwiti* auprès de l'ethnie Fang du Gabon et même à se faire initier. L'ouverture et la diffusion de la connaissance *bwiti* à un large public profane et étranger participèrent à la dénaturation complète du rite. Il devint un rite commercial en raison de sa large diffusion et d'initiation d'individus étrangers et surtout non imprégnés de la culture mais également en raison du fait qu'il est régulièrement organisé à d'autres desseins. Le *Bwiti* est désormais pratiqué aussi bien en milieu rural (village) qu'en milieu urbain (ville). C'est notamment le cas à Libreville où le *Bwiti* est organisé mensuellement ou hebdomadairement par certains *nganga* dans un but purement économique. Ce rite traditionnel est désormais vulgarisé et transformé en activité lucrative brouillant ainsi son réel sens. Par conséquent, le profit affecte profondément les fondements du *Bwiti* – rite secret résolument réservé au cercle d'initiés d'où les personnes extrinsèques en sont exclues.

D'ailleurs, les populations Fang du Gabon se servent de l'iboga (« eboka » en fang) dans deux rites : le *Bwiti* et le *Mbiri*. Le *Bwiti* pratiqué par l'ethnie Fang se retrouve altéré. Ces derniers intègrent dans le rite, l'influence du rituel *Bwiti* des morts que les ethnies Apinji, Masango et Mitsogho pratiquent, leur culte *Biéri* des ancêtres et enfin l'influence du christianisme (évangélisation chrétienne et catholique surtout). Le *Mbiri*, rite spécifiquement féminin tel que le *Djembé*, est une adaptation fang du rite *Ombwiri* des Mpongwe – *Ombwiri* étant le génie des eaux censé apporter fortune aux Mpongwe. Pour les Fang, *Mbiri* permet de chasser la souffrance causée par les mauvais esprits qui se sont infiltrés dans le corps. Le but étant de pacifier ces esprits malins en mettant le patient en communication directe avec ces derniers et ainsi trouver un arrangement. La question de la fortune vient en second plan. Lors de ce rituel, l'initiée absorbe aussi de l'iboga mais le *Mbiri* est plus axé sur la communication directe avec les ancêtres que sur l'accomplissement parfaite du rite – dans le temps et l'espace – et sur le travail des ancêtres. L'utilisation de plantes à vertus psychédéliques est requise lors de la célébration de tels rituels. Les Fang utilisent quatre espèces de plantes dont l'Alchornea floribunda (« alan » en langue fang)[58], l'Elaephorbia drupifera (*ayan beyem*)[59], le

[58] La racine de cet arbuste est consommée lors de l'initiation au culte *Biéri* des ancêtres. La racine est broyée puis séchée avant toute consommation. Par conséquent, lorsque celle-ci est absorbée en dose suffisamment forte, l'initié a le sentiment de quitter son corps. Ce sentiment est interprété comme un voyage dans la terre des ancêtres. Les candidats à l'initiation sont conduits sur la place du village – assis sous le soleil – et consomment de grandes quantités de racine du lever du soleil jusqu'à midi. Le soleil contribue à leur perte de connaissance. Les initiés au *Bwiti* consomment « alan » mais considèrent que cette plante et moins puissante qu'iboga. Les rituels bwiti sud-gabonais utilisent un mélange des deux plantes, alan et iboga.

[59] Cet arbuste possède de nombreuses vertus. Dans la pharmacopée équatoriale, le latex de cet arbuste, mélangé à de l'huile, est utilisé en instillation dans les yeux. Lors du culte *Biéri* des ancêtres, les Fang l'utilisent lorsque « alan » ne produit pas d'effet immédiat. Les globes oculaires vont être caressés avec une plume de la queue

Cannabis sativa (*yama*)[60] et la Tabernanthe iboga (*eboka*). Nonobstant, la plus employée est l'iboga.

En outre, des mutations s'opèrent de manière généralisée. Il est maintenant permis de porter soit un pantalon soit un pagne simple sous une sorte de jupette en raphia ou faite de branche de palmiers. Les femmes se vêtent de pagnes blancs que ce soit dans le nord du Gabon dans la province du Woleu-Ntem – où l'ethnie fang est majoritaire –, à Libreville dans l'Estuaire, à Lambaréné dans le Moyen-Ogooué ou à Port-Gentil dans la province de l'Ogooué-Maritime. De plus, après la veillée rituelle (*ngoze*), les Fang gardent la même tenue pour se rendre à l'Eglise. Autrefois, lorsque le *Bwiti* était organisé, chaque famille apportait des vivres qui étaient entreposés au corps de garde. La nourriture pouvait consister en deux ou trois moutons partagés entre délégation – c'est-à-dire distribués entre les délégations provenant des différents villages. Désormais, les participants versent une contribution financière en lieu et place des vivres. Cette contribution permet d'acheter une quantité suffisante de denrées afin de nourrir les participants puisque les populations sont, dorénavant, confrontées à de nombreuses carences dues en grande partie à la déforestation – provoquant la disparition du gibier –, au manque accru de ressources vivrières, de production agricole puisque tout produit de consommation dans le pays dépend essentiellement de l'importation. Les politiques pérennes mises en place ne favorisent guère la culture des terres et donc l'exportation des produits agricoles. Face à la précarisation et à la dégradation constante du niveau de vie et afin de maintenir la forme institutionnelle du *Bwiti*, une enveloppe financière est remise afin de payer le mouton et le vin – breuvage permettant désormais de tenir lors de la veillée. Ces changements dénaturent le rite puisque seul l'iboga suffisait à tenir éveillés les participants. D'ailleurs, les danseurs étaient récompensés en nature – poule, chèvre – à la fin de la cérémonie, au matin. Désormais, ils sont rétribués en espèce, voire 3000 ou 5000 francs CFA. En outre, l'extinction progressive du métier de sculpteurs combinée à la disparition (décès) de ces derniers nuit fortement à la fabrication des instruments nécessaires à l'exécution du rite. Leur disparition entraîne celle d'un savoir-faire et contraint, dorénavant, à l'acquisition d'instruments. De même, l'initiation d'un jeune enfant – ce dernier n'en ayant pas conscience – se fait sur décision parentale soit parce qu'il possède certaines qualités – l'intelligence et une capacité de compréhension et d'apprentissage rapide –, soit parce qu'il est malade. Dans ce dernier cas de figure, l'enfant est pris en charge et soigné. Il lui sera enseigné, par la suite, l'utilisation des plantes et les soins à prodiguer aux autres. De nos jours, de moins en moins de jeunes cherchent à se faire initier. En effet, les adolescents se font initier tardivement, au-delà de 18-20 ans. Un constat traduisant une déperdition des initiations qui induit une possible disparition de l'apprentissage de la médecine traditionnelle. Une situation qui serait dommageable dans la mesure où la médecine traditionnelle ou

---

d'un perroquet rouge. Le latex agira alors sur les nerfs optiques. Ce mélange était utilisé, autrefois, sur les prisonniers de guerre afin de les rendre dociles car la mixture troublait leur vue.

[60] Dans certaines branches du *Bwiti*, l'herbe sèche (nkot alok) est fumée par les néophytes après avoir ingéré deux ou trois petites cuillerées d'iboga au préalable. La fumée symbolisant l'envol de l'âme qui s'en va rejoindre les ancêtres. Pour autant, dans la plupart des branches du *Bwiti*, le cannabis est interdit car il est considéré comme étant une plante étrangère à l'esprit du rite. Le cannabis sativa est couramment utilisé dans le sud du Gabon : le pollen de la plante étant ingéré. Un procédé réputé plus efficace que de fumer des feuilles.

thérapeutique – formant un aspect du rite initiatique – constitue un pan de la société négro-africaine. Celle-ci se base nécessairement sur l'utilisation des plantes et recourt même à la faune pour le traitement à l'indigénat (2).

2. Le traitement à l'indigénat

Les plantes sont la quintessence même du traitement à l'indigénat car elles possèdent des vertus thérapeutiques. Riche, la flore du continent africain regorge d'une large variété d'espèces répertoriées ou non. Dans la pharmacopée équatoriale, de nombreux médicaments sont concoctés à base de plantes. Quelques illustrations[61] dont celle de l'iboga[62], plante désormais mondialement connue possédant des propriétés pharmacologiques (a). Cette utilisation récurrente des plantes – donc de la nature – souligne le fort attrait que représente la médecine traditionnelle pour les patients : une médecine naturelle (b).

a - L'iboga et ses propriétés pharmacologiques

Il existe plusieurs variétés d'arbustes d'iboga (*maboga* au pluriel), *eboghe* (en langue tsogho) ou *tabernanthe iboga*. La plante pousse dans la forêt équatoriale mails il est possible d'en trouver aussi bien en milieu rural (dans les villages) qu'en milieu urbain – dans des propriétés familiales – où celle-ci est souvent entretenue comme un arbuste décoratif. Elle produits des fleurs jaunes ou roses ainsi qu'un petit fruit orange comestible pouvant être utilisé à des fins de lutte contre la stérilité féminine. Les populations pygmées utilisent la racine d'iboga depuis des milliers d'années. Une assertion que confirma l'archéologue Richard Oslisly qui retrouva la trace de cette racine par anthracologie dans des charbons de bois de plus de deux mille ans. Les Européens encouragèrent sa consommation dès la période coloniale. En 1819, Edward Bowdich mentionna l'iboga – dans sa *Description du Gabon* – comme un remède fortement apprécié mais dont l'effet était violent. Il la présenta comme une plante psychotrope. Puis, un officier médecin de la Marine anglaise la décrivit en 1864 comme un stimulant et un aphrodisiaque et en rapporta des échantillons en Europe. L'effet aphrodisiaque sera contredit, par la suite, par l'anthropologue James W. Fernandez. Les Allemands et Français étudieront la plante et des rapports des officiers de district du Cameroun – *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten*, vol.XI, 1888 – feront état d'une plante stimulant le système nerveux. Il en est fait usage lors de longues marches, de grands voyages en canoë ou pour rester éveillé toute une nuit. Grâce à ses effets, l'initié au *Bwiti* peut veiller et danser toute la nuit. Dans le nord du Gabon (ex Cameroun), les Allemands encouragèrent la consommation de l'iboga parmi les travailleurs réquisitionnés pour les

---

[61] Ces illustrations sont le résultat d'un entretien obtenu avec l'initié Mboluku – nom signifiant « le siège du chef du village » donc celui sur lequel le chef peut compter – au rite *Bwiti* et à la médecine traditionnelle.

[62] Plante endémique du Gabon d'environ 1,50 mètre dont le nom proviendrait des Galwa-Mpongwe, deux ethnies du Gabon. Elle est composée de plusieurs alcaloïdes principaux – dont l'ibogaïne, la tabernanthine, l'ibogamine – et secondaires comme l'ibogaline, coronaridine, voacangine, isovoacangine, conopharyngine. L'iboga est désormais présente au Cameroun, Guinée équatoriale, au Congo, Centrafrique.

travaux coloniaux comme lors de la construction de la voie ferrée Douala-Yaoundé. Par ailleurs, la première description botanique de l'iboga est faite par Dybowski et Landrin en 1889. Ils réussirent à isoler le principal alcaloïde de l'écorce de la racine auquel ils donnèrent le nom d'ibogaïne en 1901. Ils démontrèrent que ce prélèvement possédait les mêmes propriétés psycho actives que la racine. Dès 1935, des préparations seront commercialisées. Elles seront utilisées comme stimulant ou comme anti-asthénique[63] mais également comme produit dopant pour les militaires et les sportifs. Elles seront ensuite retirées du marché en 1966. La structure chimique de la molécule d'ibogaïne est établie en 1958 après de longues recherches. Howard Lotsof expérimenta le premier l'effet psychotrope de cette plante. Il lutta pendant des décennies pour que son utilisation médicale soit légalisée dans la lutte contre les toxicomanies.

Toutefois, l'iboga est employé comme un puissant stimulant et un coupe-faim par les chasseurs. Elle permet de combattre la fatigue et de rester éveillé mais également d'accroître l'agilité et l'endurance. Elle permet, en effet, une meilleure concentration et de maintenir un effort physique important sur une longue période. La décoction de racine étant utilisée traditionnellement comme antitoxine et aphrodisiaque mais aussi contre l'asthénie physique et intellectuelle et la dépression nerveuse. La racine d'iboga est la partie la plus utilisée de cet arbuste même si ces fruits sont comestibles. L'ibogaïne, utilisée en psychologie et psychiatrie, permet des régressions jusqu'à la prime enfance. Néanmoins, le principal attrait de cette plante, dans le monde médical, réside dans ses propriétés pour le sevrage des drogues dures, principalement l'héroïne et la cocaïne. De nombreuses expériences, menées par des scientifiques américains et japonais et par le professeur gabonais, Jean-Noël Gassita, permirent de démontrer l'action thérapeutique de l'iboga pour le sevrage et la désintoxication des toxicomanes et des alcooliques. Pour les scientifiques, cette plante pourrait remplacer à long terme la méthadone. Selon le professeur Jean-Noël Gassita, la puissance des dérivés de l'iboga permet de sevrer rapidement la dépendance. Une seule prise suffirait. L'ibogaïne supprime, en effet, toute dépendance aux opiacés, amphétamines, au LSD ou à l'alcool et au tabac. Face à la convoitise que suscite cette plante dans les milieux médicaux internationaux et son exploitation illégale ainsi que l'exportation illicite dont elle fait l'objet, l'iboga fut déclarée « Patrimoine national et produit stratégique » par l'ancien chef de l'Etat gabonais, Omar Bongo, afin d'en assurer sa sauvegarde.

Cependant, l'iboga ne présente pas qu'une finalité médicale. Cette plante est considérée comme bois sacré par les Pygmées. Elle représente la force et les mystères de la forêt. L'iboga occupe une place si prépondérante dans la célébration du rite *Bwiti* que la seule évocation de cette plante renvoie automatiquement au *Bwiti* (supra). Les deux éléments sont assimilés. Les rituels associés à cette tradition furent établis, au cours des âges, par les Pygmées puis par les Bantous qui la transmirent en y mêlant les rites qui leur étaient familiers dont le culte des Ancêtres. L'absorption de l'iboga et l'initiation au rite *Bwiti* permet à l'adolescent de mourir et renaître comme un nouvel homme au sein de son environnement

[63] L'asthénie est définie, par le Larousse, comme un état de faiblesse générale caractérisé par une diminution du pouvoir fonctionnel de l'organisme, non consécutif au travail ou à l'effort, et ne disparaissant pas avec le repos.

social qui est le clan. Dans le cadre rituel, la consommation de l'iboga permet de supprimer temporairement la notion d'individualité. Par ce biais, le « moi » donc l'égo est annihilé. Elle a pour effet de plonger l'initié dans un état où ne subsistent plus les concepts de vie et de mort, la notion du présent, passé et de futur[64]. Il s'agit de l'expérience ultime : la preuve vécue et tangible de l'existence de l'autre monde. Le néophyte s'immerge dans un monde où se meuvent les souvenirs de la communauté ainsi que les expériences de ses prédécesseurs. Pour ce faire, le corps meurt et reste sur la terre tandis que l'âme rejoint le pays des ancêtres. L'iboga est fréquemment admis comme la plante qui ouvre la tête. Et pour cause, l'ibogaïne, alcaloïde principal, est contenu dans la racine dans une proportion de 5%. Soixante-quinze à deux cent vingt-cinq milligrammes (mg) de l'agent actif sont ingérés en consommation régulière. Il s'agit déjà d'un seuil puisque des effets se font sentir à ce stade. Pourtant, la dose d'initiation est approximativement de quinze grammes (gr) d'ibogaïne, soit une dose cinquante fois plus forte. Par conséquent, les plus hautes doses frôlent la toxicité. Comme toute substance psychédéliques, l'iboga a des effets, allant du seuil à la toxicité, pouvant occasionner la mort de certains initiés. Les accidents mortels sont souvent évités dans la mesure où les initiés sont parfois autorisés à sortir vomir. Eventuellement, au milieu de la cérémonie, ils sont conduits à un torrent ou une rivière afin d'y être rituellement lavés. A l'issue de la cérémonie, le nouvel initié (*banzi*) est confié à une jeune femme ayant récemment enfanté pour parfaire son nouvel état de « nouveau-né » (supra). C'est la raison pour laquelle l'usage de l'iboga est soumis à un contrôle rigoureux. Seuls les candidats à l'initiation sont habilités à explorer de manière relative les potentialités de la substance dans son intégralité. Une overdose peut perturber le travail des ancêtres. A travers l'exécution du rite, une autre forme d'extase – aussi bien plus gratifiante que durable – est recherchée telle que le sentiment d'atteindre, à l'harmonie et à l'unité, par la perfection des gestes et le sentiment d'appartenir à la communauté. L'intégration au sein de celle-ci se fait en prenant une dose massive d'iboga puis de petites quantités en consommation régulière pour y demeurer.

En somme, la médecine traditionnelle suscite autant d'intérêt dans la mesure où les patients y recourent de manière systémique dans tout aspect de la vie. Certains patients préférant, même au péril de leur vie, abandonner un traitement issu de la médecine moderne – telle qu'une chimiothérapie – pouvant leur sauver la vie ou la prolonger au profit de la médecine

---

[64] Extrait de la vision d'un initié au Bwiti au sein de l'ethnie Tsogho :
Je voulais voir Dieu,
Connaître les secrets du monde
Le secrets des morts et contempler les terres de l'au-delà.
Alors, j'ai mangé de l'Eboghe…
J'ai marché et volé sur une longue route multicolore
Et au dessus de nombreuses rivières…
Au delà d'une forêt profonde, je suis arrivée devant une grille de fer noir.
Je ne pouvais passer cette barrière…
Je vis aussi une multitude de gens noirs qui également ne pouvaient passer
Plus loin, tout était très lumineux, l'air était lumineux.
Alors, mon père est arrivé d'en haut sous la forme d'un oiseau,
Et il m'a donné mon Nom secret, mon Nom Eboghe
Qui me permit de voler derrière lui par dessus la grille de fer…

traditionnelle (b). Celle-ci peut assurément accompagner la médecine moderne mais sans pour autant l'oblitérer. Néanmoins, la médecine traditionnelle – précurseur de la médecine moderne – fit ses preuves et apporta des solutions inespérées par la médecine moderne.

b - Une médecine traditionnelle primée au détriment de la médecine dite moderne

En Afrique Noire traditionnelle – comme dans l'ancienne Egypte –, la maladie est « divinisée ». Du moins, elle n'est pas aisément admise comme étant naturelle. Elle procède de causes mystiques et son traitement est considéré comme un culte. En effet, le patient est soigné seulement après consultation des esprits sur la nature et l'origine de la maladie et sur la thérapeutique à employer. La guérison résulte donc de la volonté des dieux ou des esprits. Dans de telles conditions, le guérisseur africain n'est que l'intermédiaire des dieux, des esprits qui guérissent. Il revêt, en un sens, la qualité de prêtre et se trouve, par conséquent, exempté de toutes critiques et sanctions sauf s'il viole les préceptes « divins » établis quelle que soit l'issue de la maladie. Le Code d'Hammourabi – roi de Babylone-Mésopotamie –, datant de 2394 ans avant notre ère, prévoyait déjà certaines peines applicables aux médecins incompétents et maladroits. Il en était de même dans l'Egypte antique où le Livre sacré consacrait le principe de la responsabilité des médecins : responsabilité illimitée après les trois premiers jours de la maladie. Une responsabilité pouvant entrainer la mort.

Traditionnellement, en matière thérapeutique, le guérisseur recourt le plus souvent à l'utilisation de plantes pour soigner ses patients. C'est le cas du « Muvindits[65] » dont l'écorce est utile afin de préparer une infusion pour soigner la toux. Une plante, dénommée « Munombu » poussant au bord des étangs, dont les feuilles écrasées ou mâchées mélangées à de la noix de palme servent à soigner les maux de tête. Il faut pour cela scarifier les tempes, les poignets et le dos du malade et ensuite appliquer la mixture sur les parties du corps scarifiées. Quant aux feuilles de papayer, infusées, elles servent à soigner des épisodes diarrhéiques. En cas de paludisme, les tradipraticiens recourent au « Ifulu[66] », remède préparé à base de nombreuses feuilles consommables dont les feuilles de bananier mortes, *tsants*[67] et *mukuisi*. Il s'agit d'un traitement de fumigation à la vapeur : un sauna traditionnel ayant pour but de faire transpirer le malade afin qu'il élimine les toxines. Il faut pour cela couvrir le corps – et non la tête – de ce dernier et répéter la fumigation à trois reprises dans la journée pendant trois jours. La prise de comprimés, en complément, reste facultative. Certes, la médecine traditionnelle recourt le plus souvent à l'utilisation de plantes. Néanmoins, il est possible d'introduire l'usage d'animaux dans un traitement. C'est l'hypothèse d'un nourrisson – âgé entre cinq mois et un an – ayant des fièvres répétitives (trente-six à quarante

[65] Il s'agit de l'appellation « punu » pour désigner cet arbre. Le yipunu étant la langue parlée par les Bapunu, ethnies bantoues vivant majoritairement dans les provinces de la Ngounié et la Nyanga dans le sud du Gabon. Ces illustrations de remèdes sont données sous leur nom d'appellation punu car le nom francisé de la plante est le plus souvent méconnu par les tradipraticiens.

[66] Ou « bifulu » pour le pluriel. Le plus souvent, dans les langues bantoues, les mots prennent les préfixes (ba, bi, ma, mi) au pluriel. C'est cet élément qui les différencie des autres langues.

[67] Il est l'élément principal du remède pouvant aussi être dilué directement dans l'eau du bain, froide ou chaude, et utilisé comme seul ingrédient pour soigner la fièvre paludique.

degrés Celsius) tous les soirs, les pieds froids et des convulsions. Le bilan médical penchera pour des symptômes de paludisme ou neuropaludisme ou encore des vers. L'enfant sera aussitôt placé sous perfusion. La fièvre baissera mais réapparaîtra continuellement et les symptômes perdureront des mois. Pour pallier à l'inefficacité du traitement médical et à leur anxiété, les parents opteront pour l'indigénat, comme solution ultime, face à l'échec de la médecine moderne. Dans les faits, le traitement à l'indigénat guérit les maux du nourrisson qui fut soumis à un traitement de choc – lavé entièrement de la tête aux pieds, et ce, à maintes reprises dans des bains de plantes composés d'écorce de bananier, de feuilles d'une plante dénommée « ndzandzi ». La tradipraticienne prit ensuite un coq – coq pour un patient de sexe masculin et une poule pour le sexe opposé – qu'elle plongea dans le bain avec l'enfant. Une pratique requérant une certaine maîtrise de la situation : un enfant terrifié face à un animal effrayé et se débattant simultanément. Elle plaça ensuite le coq sur la tête de l'enfant telle une sorte d'imposition. Une fois les bains achevés – bains devant impérativement être réalisés derrière la maison vers le fumier –, la bassine d'eau est renversée et laissée sur place. Elle n'est récupérée qu'au lever du soleil. Dans ce traitement, l'animal sert de substitut au nourrisson malade en ce sens que cet animal portera désormais les maux dont souffre le patient. Un transfert de la maladie est opéré de l'enfant vers l'animal. Dès cet instant, ce coq n'est plus appréhendé comme un animal destiné à la consommation. Celui-ci mourra, quelques jours plus tard, des effets de la maladie et non de la main de l'homme. Généralement, les témoins de telles expériences essayent de rationnaliser les faits mais n'y parvenant pas, finissent par admettre leur réalité en s'en remettant à la force du proverbe selon lequel « On ne croît que ce que l'on voit ». Cette expérience laisse une empreinte psychologique où la logique n'a plus de place dans un tel contexte.

En somme, de nombreux maux possèdent un traitement adapté dont le principe actif est la plante utilisée. Pour exemple, la plante « ndzandzi » est efficace pour soigner autant les douleurs dentaires qu'articulaires (pieds et chevilles), la toux, la fièvre, des saignements et des risques d'avortement. La médecine traditionnelle est principalement la référence en matière de médecine en Afrique encore aujourd'hui. Et, ce, malgré l'intrusion de la médecine dite moderne par le biais de la colonisation. La médecine traditionnelle reste le sédiment en matière de soins. Les malades recourent quasiment au tradipraticien ou « nganga[68] ». Ceux dépourvus de ressources financières consulteront directement le tradipraticien car il reste accessible et proche. En ce sens qu'il est à la fois médecin et psychologue. Il est la représentation d'un médecin spirituel ou d'un confident au fait des soucis de ses proches et répondant spontanément à leurs attentes. Il apporte une solution immédiate et efficace

[68] Terme usité pour désigner le tradipraticien. C'est, entre autres, un médecin traditionnel car il recourt à la médecine traditionnelle pour soigner. Il est spécialiste dans son domaine. Il tient son savoir de son initiateur qui le tient également du sien, etc. La transmission du savoir est orale car nous le savons la tradition est, par définition, orale. Cette dernière est transmise depuis des générations. Pour une meilleure compréhension de la tradition, voir le dictionnaire Larousse qui la définit comme un « *ensemble de légendes, de faits, de doctrines, d'opinions, de coutumes, d'usages, etc., transmis oralement sur un long espace de temps* ». Le « nganga » est à différencier du sorcier qui est un individu considéré comme se livrant à des pratiques de sorcellerie dans le but d'agir, essentiellement, de manière néfaste contre une personne (en lui lançant un sort ou en l'envoûtant) ou contre des animaux (maladies du bétail) ou des plantes (mauvaises récoltes). Pour simplifier, le sorcier jette le mauvais sort ou fusil nocturne (maladie subite dont on ignore l'origine ou la cause mais qui peut être constante durant des mois comme une paralysie temporaire ou des fièvres répétitives).

contrairement à la médecine moderne, d'une part, onéreuse et dont les effets ne sont pas immédiats voire visibles. D'autre part, le patient estime que les professionnels des structures hospitalières ne sont pas véritablement à l'écoute. Une appréciation n'étant pas entièrement invraisemblable puisque la prise en charge des malades sera fonction de l'aisance financière de ces derniers. En effet, seul le patient aisé financièrement – ou du moins celui pouvant couvrir les frais dans l'immédiat – sera prioritairement pris en charge par rapport au patient assuré par la sécurité sociale, et ce, dans un hôpital public. De plus, l'accueil déplorable des patients en raison de l'agressivité et de l'absence de coopération du personnel soignant rend les structures inhospitalières. Pour autant, les professionnels de santé ne sont pas totalement comptables de cette situation car, dans le subconscient de certaines personnes malades, l'origine de leur maladie ou leur nature est déjà connue de ces dernières. Elles font leur propre diagnostic et attendent du spécialiste qu'il le confirme. Infirmer ce diagnostic confortera le malade dans sa position d'incompris et de totale incompétence du médecin. Pour exemple, un malade, atteint du VIH sida et dépisté, rejettera ce diagnostic et préfèrera accepter volontiers qu'un parent l'ait mangé mystiquement en ce sens qu'un parent lui a lancé mystiquement un sort, une maladie. Par conséquent, le tradipraticien ne brusquera pas le patient lors de consultations. Il l'écoutera et tentera de lui faire comprendre sa maladie ou de résoudre son problème en lui soutirant des informations qu'il mettra en évidence devant celui-ci. La rétribution du « nganga » reste symbolique – dons provenant des patients – et ne sera effective que si le traitement est efficace. La durée et la qualité du traitement à l'indigénat dépendront de la nature du mal qui ronge le patient et de l'acceptation par ce dernier du traitement. En fonction de la gravité des maux, le tradipraticien accueillera le patient à son officine ou « banja », lieu où il pratique. Ce lieu peut différer en raison de son installation soit près de son domicile, soit dans la forêt, soit à la lisière de celle-ci. Et, ce, pour une durée indéterminée variable en fonction de la gravité de la maladie. Néanmoins, il existe deux sortes de tradipraticiens ou *nganga* : ceux soignant par l'emploi des plantes, bains de boue ou d'argile, d'insectes – dont le poison pour certains patients est efficace pour soigner, par exemple, un enfant amorphe (dit « ntsiengile » en yipunu) – et les charlatans qui organiseront leur *banja* dans un but purement lucratif notamment pour compenser des fins de mois difficiles. Le rite *Bwiti* en est le parfait exemple. Il peut être organisé dans le cadre d'une initiation ou pour des motifs pécuniaires par certains individus peu scrupuleux et irrespectueux de l'esprit bwiti. Dans le cadre de ce rite, il existe un volet consultation mais, en règle générale, il est organisé pour l'initiation. Les personnes y assistant sont présentes pour une initiation où l'iboga occupe une place importante. Ce sont les patients qui y ont été soignés au préalable qui sont, par la suite, initiés pour leur propre protection. En effet, afin d'éviter toute rechute du patient – maladie résultant du mode de vie –, le maître bwitiste disciplinera ce dernier qui devra respecter des règles bien établies. Le patient se verra imposer des interdits qui permettront d'éliminer les causes de sa maladie. L'iboga est alors utilisé pour soigner le patient : le spécialiste lui fera avaler l'iboga par petites doses. Le patient entrera en transe en raison probablement des effets de l'iboga. La transe est appréhendée comme spirituelle lors d'une initiation – l'état psychique de la personne étant touché. La cérémonie peut ainsi l'affecter au point qu'elle se sente transportée. Le *Bwiti* comporte des codes de conduite et si un jeune garçon possède de nombreuses qualités, il se verra transmettre les règles initiatiques.

Par conséquent, étant donné la place importante qu'occupe la médecine traditionnelle dans la société africaine, il serait souhaitable d'envisager de rapprocher les devoirs du médecin des comportements traditionnels, des mentalités, des croyances de ses patients – le domaine traditionnel touchant également les pratiques et préceptes religieux. Une telle proposition semble déraisonnable mais dans la mesure où de nombreux malades – faute de ressources suffisantes pour accéder aux soins – se tournent immanquablement vers la médecine « traditionnelle » – une médecine naturelle, douce et efficace – il serait approprié de l'envisager. Toutefois, même sans le poids du facteur économique, la société africaine, dans son ensemble, a des propensions à se tourner d'emblée vers la médecine traditionnelle en laquelle elle a entièrement confiance puisque ancrée dans les mœurs. La distinction opérée entre les deux médecines – moderne et traditionnelle – n'occulte pas le fait que la première médecine thérapeutique était dite traditionnelle : une médecine naturelle pouvant guérir tous les maux. Cette médecine est continuellement remise en cause par la médecine moderne mais elle servit de base à cette dernière. Elle ne peut être annihilée car elle semble innée aux comportements humains. Il existe désormais une concurrence récurrente, en Afrique, entre la médecine traditionnelle – mode traditionnel et religieux de traitement des maladies et fondé sur les croyances – et la médecine moderne, discipline scientifique basée sur le progrès scientifique. La solution envisageable serait d'encadrer de manière déontologique les « médecins traditionnels » afin d'exiger une éthique professionnelle et le respect du secret professionnel.

L'organisation mondiale de la santé (OMS) élabora une stratégie régionale de promotion du rôle de la médecine traditionnelle dans les systèmes de santé. Par ce biais, l'OMS reconnaît ainsi la valeur de la médecine traditionnelle. Elle veut élaborer un code de déontologie des tradipraticiens dans la région africaine, la conférence d'Alma Ata de 1978 servant de base pour mener à bien ce projet. Certains pays comme le Gabon procédèrent, avec le soutien de l'UNESCO, à un recensement en 2008 de la pharmacopée et médecines traditionnelles auprès des Pygmées du Gabon, populations indigènes de la forêt maîtrisant au mieux ces éléments[69]. Cette étude, portant sur la collecte d'informations sur la pharmacopée et la médecine traditionnelle, déboucha sur la classification de 117 noms de plantes illustrant autant d'espèces végétales utilisées par les tradipraticiens pygmées que de leurs multiples modes d'emploi. Les soins traditionnels restent prodigués et les pratiques de la médecine traditionnelle peuvent être enseignées mais elles étaient rarement dévoilées aux étrangers à la communauté dans le but d'un recensement ou d'une étude scientifique. Il est alors impératif de faire le bilan de toutes ces connaissances avant la disparition des Anciens constituant la génération de sages. A cet effet, le concours de différents acteurs est nécessaire tels que les

[69] Cette étude est l'aboutissement du Projet sur "La Pharmacopée et Médecine Traditionnelles Chez les Pygmées du Gabon" élaboré en 2008 par l'UNESCO en partenariat avec une équipe de chercheurs gabonais du CENAREST et avec la Chaire UNESCO/UOB (Université Omar Bongo) sur l'inter-culturalité, dans le cadre de son programme : Société-Nature chez les Pygmées du Gabon. Une équipe de recherche menée par le Professeur Jérôme KWENZI-MIKALA et le Dr Samuel MBADINGA rencontra, entre décembre 2007 et mars 2008, plusieurs communautés pygmées dans différentes provinces – dont celles des Barimba et Baghama dans la province de la Nyanga, des Babongo dans les provinces de la Ngounié, Ogooué-Lolo et Haut-Ogooué et des Bakoya dans l'Ogooué-Ivindo.

sorciers, les féticheurs, les nganga, les charlatans, les grands maîtres de gris-gris, les ethnologues, les sociologues, les herboristes, les médecins, les pharmaciens et même les juristes qui devront étudier chacune de ces connaissances. Il est nécessaire, cependant, de se montrer prudent car de telles pratiques sont considérées comme un élément précieux de notre patrimoine. Dans le cadre de cette étude, une équipe de recherche rencontra plusieurs communautés pygmées dans différentes provinces dont celles des Barimba et Baghama dans la province de la Nyanga, des Babongo dans les provinces de la Ngounié, Ogooué-Lolo et Haut-Ogooué et des Bakoya dans l'Ogooué-Ivindo. L'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies (ONU) adopta, en septembre 2007, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones reconnaissant l'importance des cultures autochtones dans le monde et leur apport à la richesse de la diversité culturelle des nations. Fidèle à ses principes et agissant dans le cadre de sa Convention sur la diversité culturelle de 2001, l'UNESCO s'est engagée à œuvrer pour que la Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones de 2007 soit traduite en politiques par des actes concrets permettant aux peuples autochtones de participer pleinement au développement national et international de leurs pays respectifs. Le but de ce travail était de procéder au recensement des plantes utilisées dans les traitements de certaines maladies et de décrire leur mode d'administration ou de tout ce qui peut être sollicité pour recouvrer la bonne santé. Ainsi les plantes sont décrites en indiquant la partie utilisée, le mode d'utilisation et la ou les maladie(s) traitée(s). Quelques autres éléments constitutifs de la flore (fruits, tubercules, bois, dérivées de plantes, etc.) sont présentés et retenus puisqu'utiles pour d'autres usages (alimentation, transport, rites initiatiques, etc.). C'est le cas des châtaignes sauvages. Certaines plantes sont utilisées par plusieurs groupes pygmées et vérifient l'hypothèse de l'existence d'un fond de connaissance commun de la faune et de la flore.

Pour autant, certains professeurs africains de médecine dont le professeur Lamine SOW – de la faculté de médecine de Dakar – considèrent qu'il n'existe qu'une seule médecine, la médecine moderne. Ce dernier estime, en effet, que le traitement traditionnel mérite d'être pris en considération mais il appartient à ces soi-disant guérisseurs de se rapprocher des structures médicales modernes afin de mener une action commune et concertée. Pour ledit professeur, le respect de cette obligation permettrait à la médecine traditionnelle existante d'être élevée au même niveau que celle dite moderne. Jacques Binet et Samba Thiam[70] soulignent qu'un tel encadrement serait difficilement envisageable puisque le milieu traditionnel n'est nullement structuré dans la mesure où il ne possède ni corps médical ni personnel qualifié. De plus, la pratique traditionnelle est fondée sur des considérations d'ordre religieux, mystique. Une pratique qualifiée d'irrationnelle pour certains. Par conséquent, ce défaut ou cette insuffisance d'organisation et le fonctionnement immatériel de cette pratique empêchent la mise en place de tout mécanisme de développement de la responsabilité du praticien. En Europe, le praticien est tenu de respecter la volonté éclairée, précise et consciente du patient. Il lui appartient, en revanche, d'informer le patient des conséquences, en application de la déontologie médicale. En Afrique, l'application de la

[70] THIAM, Samba, *La déontologie médicale et la tradition africaine*, Etude, Centre de droit de la santé d'Aix-En-Provence, décembre 2006, 24 pages.

déontologie médicale est censée être similaire mais une composante doit être prise en compte, la tradition africaine. En effet, si un patient refuse de recevoir des soins, en fonction de ses réalités traditionnelles, alors que pèse sur le praticien le devoir d'assistance et de traitement – consistant, en cas de danger, à offrir les soins nécessaires –, quelle alternative s'offre à ce dernier lorsqu'il se retrouve confronté à une telle situation ? A titre d'illustration, dans des pays tels que le Sénégal où la coutume est prédominante – notamment le rite malékite[71] – avec une forte influence de la religion musulmane, le consentement préalable, requis, du patient se heurte au poids de la famille africaine. Par conséquent, la conciliation des mentalités africaines, des croyances, des pratiques et l'exercice de la profession de médecin – qui prêta le serment d'Hippocrate – se révèle âpre. Face à la prédominance de la tradition et de la médecine traditionnelle due en partie au manque de moyens et au difficile accès aux soins, le Sénégal institua une grande réforme hospitalière par le biais de la loi du 12 février 1998. Une réforme venant poser les principes fondamentaux d'une bonne politique de santé notamment la démocratisation de l'accès aux soins et aux droits du malade – la qualité des soins, l'information, le problème de communication, la charte du malade visant la confidentialité des informations divulguées et le respect de la dignité humaine. Par ailleurs, l'arrêté ministériel n°5776 du 17 juillet 2001[72] souligna une volonté gouvernementale d'améliorer le système de santé sénégalais. Le législateur sénégalais, en s'inspirant du système français notamment l'ordonnance du 24 avril 1996, recherchait une solution intermédiaire entre une bonne politique basée sur l'économie de la santé et une politique basée sur la poursuite d'une offre de soins de qualité. Aux termes de l'article 34 du Code sénégalais de déontologie[73], « le médecin ne doit pas s'immiscer dans les affaires de

---

[71] Pour exemples, le rite malékite applicable au Sénégal consacre la subordination des femmes dans plusieurs domaines. Le statut juridique des femmes est ancré dans les normes religieuses et coutumières consacrant ainsi cette subordination. Par conséquent, le droit musulman de la famille tend à maintenir la cohésion des groupes de parenté basés sur une logique patrilinéaire justifiant ainsi la domination des hommes sur les femmes. Bien que l'islam reconnaisse les femmes tels des sujets de droit, elles ont définitivement la qualité de personnes mineures placées sous la responsabilité d'une autorité masculine contrôlant voire prenant toutes les décisions importantes les affectant. En effet, en matière de mariage, la femme ne peut le contracter sans le consentement de son père ou de son tuteur légal. La polygamie, pratique courante, ne requiert pas également le consentement de celle-ci. Le principe d'égalité des droits est inexistant dans l'organisation des rapports entre époux puisque l'homme, seul chef de famille, assure l'entretien de son épouse qui lui doit obéissance. Ce statut de chef de famille confère à l'époux un droit de regard sur l'ensemble de décisions relatives à la vie privée de l'épouse et du ménage. En matière de gestion des biens, même si le rite malékite accorde, en théorie, la capacité à la femme de gérer ses biens de manière autonome, ceux-ci sont constamment mis en commun ou soumis au contrôle de l'époux. En outre, en matière de succession, la femme ne reçoit que la moitié de la part de son époux. Une discrimination renforcée par le privilège accordé à la branche agnatique (branche paternelle) dans le rite malékite. Enfin, matière de divorce, la répudiation est un droit reconnu exclusivement à l'homme. Ces différentes dispositions étaient déjà appliquées par les tribunaux islamiques au Sénégal pendant la période coloniale mais la charia se confronta, tout de même, à de nombreuses coutumes et traditions négro-africaines qui résistèrent en introduisant certaines spécificités dans la conception de droit musulman en matière familiale et en influençant la définition retenue par le législateur sénégalais lors de la codification au moment de l'indépendance.

[72] JORS, 2001, 5999, p. 501.

[73] Ce code est institué par le décret n°67-147 du 10 février 1967. Subdivisé en six titres, le titre II définit les obligations du médecin envers le patient ainsi que les conditions et modalités précises selon lesquelles il peut se dégager de ces obligations. La loi n°66-069 du 04 juillet 1966 définit les conditions d'exercice de la profession et les conditions d'exercice de la médecine privée par les médecins du service public.
En outre, le Code pénal sénégalais, en son article 159, punit d'une peine d'emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende double de la valeur des promesses agréées ou des choses reçus ou demandées – cette amende ne pouvant être inférieure à 150.000 francs –, tout médecin, chirurgien, dentiste ou sage-femme ayant sollicité ou

famille ». Pourtant le patient demeure le messager de la culture traditionnelle. L'exemple des mutilations génitales féminines en est la preuve. Le décès de jeunes filles dues à des pratiques d'excision peut-il être qualifié d'homicide involontaire ? Il s'agit d'une pratique d'ablation du clitoris maladroitement comparée à la circoncision qui consiste à sectionner la peau du prépuce. La circoncision n'étant qu'une simple recommandation de la sunna et non une obligation. De plus, elle n'est juridiquement admise que si elle s'inscrit dans une thérapeutique du médecin. Le consentement de l'individu n'est point requis pour ces pratiques. Il est, en fait, totalement annihilé face à la pression de la famille, du groupe ethnique. A titre d'illustration, chez les Soninkés et les Halpulaars, aussi connus sous le nom des Toucouleurs et de Peulhs, tout enfant de sexe féminin ne peut échapper à cette pratique. Pourtant, la loi musulmane ne comporte aucune disposition coranique ou de la charia imposant une telle pratique. Pour autant, la pratique coutumière demeure la règle alors que les médecins démontrèrent que cette pratique avait des répercussions dangereuses aussi bien physique – sur les organes génitaux de la femme en devenir – que psychologique – sur son développement – et entrainait la mort. La pratique d'un tel rite engage *a fortiori* la responsabilité pénale de la praticienne mais cette dernière n'est pas condamnable socialement puisque la société le lui permet.

Par conséquent, l'information suffisante et dissuasive diffusée par un praticien ne peut endiguer cette pratique surtout en milieu rural où le respect de la tradition est vivace. Ainsi, la déontologie guidée par l'impératif de la santé publique et la résistance culturelle sont difficilement conciliables. En effet, si un praticien assermenté se mêlait à cette pratique, aucune conciliation ne serait envisageable. La responsabilité pénale du médecin, portant atteinte à l'intégrité physique de la patiente, devra être engagée. Il revient à l'Etat, au-delà de l'interdiction légale (art. 299 bis CP) de dénoncer cette perversion de la pratique ancienne en s'appuyant sur la coopération entre tradipraticiens et médecins. La société doit mener cette lutte afin de résoudre ce problème d'ordre culturel et non la déontologie médicale puisque la pratique est persistante. Les rabs – esprits ancestraux – au Sénégal en sont une parfaite illustration. Ces esprits sont appelés esprits culturels par les médecins psychiatres. D'un point de vue traditionnel, il s'agit d'accomplir un rituel – nommé « Ndoep » – pratiqué dans la demeure du patient et consistant au sacrifice d'un bœuf. En la matière, le médecin se retrouve totalement dénué. Il ne peut exercer son devoir d'assistance qui est annihilé face à cette pratique. A titre d'illustration, le rapport final du forum sur la médecine et la pharmacopée traditionnelles – organisée du 7 au 9 décembre 1998 – relate l'expérience du médecin anthropologue Henri Collomb qui se retrouva confronté à cette pratique. Ce dernier eut du mal à traiter les symptômes d'une patiente du service psychiatrique. Il fut contraint de faire appel à un guérisseur traditionnel qui recommanda de recourir au rituel du « Ndoep »

---

agréé des offres ou promesses, sollicité ou reçu des dons ou présents pour certifier faussement ou dissimuler l'existence de maladies ou d'infirmités, un état de grossesse ou fournir des indications mensongères sur l'origine d'une maladie ou infirmité ou la cause d'un décès. A cet effet, l'article 339 CP punit l'omission de déclarer la naissance d'un nouveau-né par toute personne ayant assisté à l'accouchement d'une peine d'emprisonnement d'un mois à six mois et de 20.000 à 75.000 FCFA d'amende. Et la non assistance à une personne en danger est punissable d'une peine de trois mois à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 25.000 francs à 1 million de francs, ou de l'une de ces deux peines seulement (article 49 al.2 CP).

comportant le sacrifice d'un bœuf. Une fois, le rituel achevé avec le bœuf acheté par les soins du Dr Collomb, les symptômes de la patiente eurent complètement disparu. Ainsi, dans des situations similaires c'est-à-dire qu'à chaque fois que les symptômes du patient reflètent une culture traditionnelle, le médecin se retrouve dans l'obligation d'assister le patient avec une thérapeutique culturelle, un traitement indigène. De plus, cette pratique traditionnelle du « Ndoep » requiert la coopération entre la médecine dite moderne et celle qualifiée de traditionnelle. Par conséquent, les observations et l'expérience médicale de l'hôpital de Fann permirent de souligner que les réalités magico-religieuses dominaient les rapports médecin-patient dans la mesure où les chambres sont toujours aménagées pour accueillir le malade et un membre de sa famille.

En somme, outre le manque de ressources et les conditions particulières de travail du personnel soignant – salles communes d'hospitalisation, traitement en équipe et personnels administratifs –, la qualité des soins et en tenant compte de la tradition africaine, le refus des soins par le patient serait généralement basé sur les convictions religieuses. Néanmoins, la communication et la sensibilisation sont des moyens qui permettront d'impliquer le monde traditionnel dans l'évolution du monde médical. La dimension culturelle et religieuse est tellement prépondérante que la responsabilité du médecin est peu souvent engagée. Il ne peut être inquiété dans la mesure où tout accident même mortel relève de la volonté divine.

Il ressort, a contrario, du programme de médecine traditionnelle du Bureau régional de l'OMS pour l'Afrique en 1999 que la majorité des pays africains éprouvent des difficultés à institutionnaliser cette médecine dans le cadre de leurs politique et règlement en matière de santé. Pour autant, dans la mesure où la médecine moderne recourt aux principes actifs des plantes pour la confection de traitements – tandis que les praticiens de la médecine traditionnelle se servent de la pharmacopée ou de la botanique pour soigner – cette dernière doit pouvoir accompagner la médecine moderne puisqu'elles épousent le même dessein : celui de soigner via un traitement thérapeutique. C'est en ce sens que le Centre gabonais de recherche en éthique et santé et Société (Cegares) proposa, le 7 mai 2020 à Libreville, comme mesure gouvernementale l'enseignement de la médecine traditionnelle aux élèves – et ce, du primaire à l'université[74]. Une initiative qui permettrait ainsi l'introduction et la reconnaissance des langues maternelles – source de savoir, de culture – comme langues vivantes dans le cursus scolaire mais également de former, précocement, les Gabonais aux vertus de la médecine traditionnelle. Une médecine définie, par ces chercheurs, comme l'ensemble des connaissances, compétences et pratiques reposant sur les théories, croyances et expériences propres à une culture. Celles-ci permettent de prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies notamment sur les plans physique et psychologique. Cette médecine est reconnue comme une pratique légale puisque le code pénal gabonais – sanctionnant l'exercice illégal de la médecine en son article 202 CP – exclut du champ d'application dudit article, la

[74] Cette proposition découla de la sollicitation, par le gouvernement, du savoir-faire des experts en médecine traditionnelle et des chercheurs dans la lutte contre le coronavirus covid19. Cf. MOUNOMBOU Stevie, « Cegares : Pour l'enseignement de la médecine traditionnelle du primaire à l'université », *GabonReview*, 8 mai 2020, [En ligne : https://www.gabonreview.com/cegares-pour-lenseignement-de-la-medecine-traditionnelle-du-primaire-a-luniversite/].

médecine traditionnelle. En effet, l'article 202 CP dispose que « Exerce illégalement la médecine toute personne qui prend part habituellement ou par direction suivie, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tous autres procédés quels qu'ils soient, sans être titulaire de l'un des diplômes exigés par la règlementation en vigueur. Toutefois, ne tomberont pas sur le coup des dispositions susvisées, les guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles ». Toutefois, en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, l'article 202 CP devient l'article 297 CP qui dispose désormais que « Exerce illégalement la médecine, toute personne qui prend part habituellement ou sur instruction, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tout autre procédé quel qu'il soit, sans être titulaire de l'un des diplômes requis pour accomplir ces actes. Ces dispositions ne s'appliquent pas aux guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles notoirement reconnues. » L'alinéa 2 de ce nouvel article 297 modifie les termes de l'ancienne disposition en mentionnant désormais « les méthodes traditionnelles "notoirement reconnues" » sans en apporter plus de précisions ou sans les définir par décret. Des imprécisions ou des incohérences – quant aux définitions des infractions ou aux peines applicables – révélant l'inaboutissement du nouveau code pénal, créé par la loi du 5 juillet 2019, qui reste flou sur bien des points. Ainsi, l'appréciation de ces méthodes notoirement reconnues revient-elle au juge ? La jurisprudence future apportera vraisemblablement des éclaircissements sur ce point.

Il en résulte, par conséquent, qu'en Afrique, la médecine doit être complétée par une maîtrise du milieu culturel du patient. Il serait important que la pratique médicale s'inspire des pratiques culturelles en vue d'assurer une meilleure thérapeutique scientifique. Mais une telle démarche reviendrait ainsi à obliger le médecin à s'immiscer dans la gestion des problèmes sociétaux et à se confronter à des pratiques culturelles ancrées (3).

3. Le culte des ancêtres : une pratique culturelle ancrée

Le droit ne protège pas seulement la personne humaine avant sa naissance – bien que le fœtus ne soit pas considéré comme un être humain à part entière, n'étant pas doté de la personnalité juridique tant qu'il n'est pas né viable[75], l'état de grossesse est néanmoins considéré comme

[75] La Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) admettait, le 8 juillet 2004, qu'il n'est ni souhaitable, ni même possible actuellement de répondre dans l'abstrait à la question de savoir si l'enfant à naître est une « personne » au sens de l'art. 2 Conv.EDH. Mais elle reconnut, en 2006, que la détermination du point de départ du droit à la vie relève de la marge d'appréciation des Etats (CEDH sect. IV, 7 mars 2006, *Evans c/ Royaume-Uni*). Cependant, sa jurisprudence resta constante quant au statut de l'enfant à naître : la Cour rappelle que l'article 2 Conv.EDH qui protège le droit à la vie ne protège pas l'embryon (CEDH gr. ch., 10 avril 2007, *Evans c/ Royaume-Uni*) et que la notion d' « enfant » ne saurait être assimilée à celle d'embryon (CEDH sect. II, 28 août 2012, *C. et P. c/ Italie*). Au niveau national, la jurisprudence française considérait déjà, dans une décision du 31 janvier 1996 rendue par la Chambre criminelle, que les enfants à naître ne relevaient pas du champ

une circonstance aggravante de l'infraction commise[76] – ou pendant sa vie (art.16 C.civ français[77]). Cette protection s'étend au-delà de sa mort. Non seulement, le souvenir du de cujus – ce qu'il fut et ce qu'il réalisa – sera défendu contre d'insultants outrages mais le respect de sa dépouille sera imposé. Et cette pratique est connue de toutes les civilisations. Le culte des morts est donc l'expression d'un sentiment universel et profondément enraciné dans le cœur de l'homme. Dans les anciennes civilisations d'Occident, en Afrique et en Asie, les morts sont considérés comme toujours présents dans la maison mortuaire. Les morts ne sont pas morts. Des légendes bretonnes, écossaises et africaines abondent en récits allégoriques. D'ailleurs, le droit consacre le principe de la sacralité, de l'inviolabilité du corps humain (art.16-1 C.civ français[78]). De fait, le mort est devenu inviolable : son cadavre et sa sépulture le sont également (art.16-1-1 C.civ français[79]). Dans l'Afrique traditionnelle, la

---

d'application des conventions du 25 septembre 1926 et du 7 septembre 1956 relatives à l'esclavage et que l'avortement, dans les limites autorisées par la loi du 17 janvier 1975, était étrangère à l'incrimination de génocide et de provocation à l'abandon d'enfant. Le juge répressif est allé encore plus loin dans son raisonnement en considérant que l'incrimination d'homicide involontaire ne peut être retenue dans le cas du fœtus. En effet, il relève que le principe de la légalité des délits et des peines, qui impose une interprétation stricte de la loi pénale, s'oppose à ce que l'incrimination d'homicide involontaire d'autrui, soit étendue aux cas de l'enfant à naître dont le régime juridique relève des textes particuliers sur l'embryon et le fœtus (Cass. ass. plén., 29 juin 2001). En 2004, la jurisprudence refuse de retenir l'incrimination d'homicide involontaire car l'enfant n'était pas né viable (Crim. 4 mai 2004). En revanche, elle admet l'homicide involontaire lorsque la mère, enceinte de huit mois au moment de l'accident, a donné naissance à un enfant qui est décédé une heure après des suites des lésions subies au moment de l'accident (Crim. 2 déc. 2003).

[76] A titre d'illustration, les violences suivies d'incapacité totale de travail de plus de huit jours – définies à l'article 222-11 CP français et réprimées de trois ans d'emprisonnement et 45 000 € d'amende – sont punies d'une peine de cinq ans d'emprisonnement et 75 000 € d'amende, si elles sont commises sur une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.222-12-2° CP). Les violences volontaires suivies de mutilation ou infirmité permanente, définies à l'article 222-9 CP et sanctionnées de dix ans d'emprisonnement et de 150 000 € d'amende, sont punies d'une peine de quinze ans de réclusion criminelle si elles sont commises sur une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.222-10-2° CP). Pour plus d'exhaustivité, la répression de l'infraction de violences volontaires suivies de mort, définies à l'article 222-7 CP et punies de quinze ans de réclusion criminelle, est portée à vingt ans de réclusion criminelle lorsqu'elle est commise sur une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge […] ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.222-8-2° CP). La peine est portée à la réclusion criminelle à perpétuité si le meurtre est commis sur une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge […] ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.221-4-3° CP). La peine du crime de viol, défini à l'article 222-23 CP et puni d'une peine de quinze ans de réclusion criminelle, est portée à vingt ans de réclusion criminelle lorsqu'elle est commise sur une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge […] ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.222-24-3° CP). Les peines sont portées à sept ans d'emprisonnement et 750.000 € lorsque l'escroquerie est réalisée au préjudice d'une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge […] ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur (art.313-2-4° CP). En définitive, l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la situation de faiblesse d'une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur, est punit de trois ans d'emprisonnement et de 375 000 € d'amende (art.223-15-2 CP).

[77] « La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie. » La loi pose le principe de la dignité de la personne humaine.

[78] La loi assure le respect, l'inviolabilité et l'inaliénabilité du corps humain mais elle peut autoriser l'atteinte à l'intégrité du corps humain seulement en cas de nécessité médicale pour la personne ou à titre exceptionnel dans l'intérêt thérapeutique d'autrui (art. 16-3 C.civ).

[79] Cet article dispose que « Le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort. ». En outre, « les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à la crémation, doivent être traités

coutume condamne sévèrement la profanation des cadavres et de leurs tombeaux. La loi érige en délit la violation de sépulture. Les législations gabonaise (art.291 CP ancien devient art.459 CP nouveau[80]) et sénégalaise (art.354 CP) punissent, en effet, la violation de tombeaux ou de sépultures d'une peine de trois mois à un an d'emprisonnement et d'une amende respectivement de 24 000 à 120 000 francs (art.291 CP) et de 50.000 à 180.000 francs (art.354 CP). Lesdits articles punissent des mêmes peines toute profanation ou mutilation de cadavre même non inhumé. La législation française comporte également le délit de violation de tombeaux ou sépultures mais également celui de profanation de cadavre qui sont des atteintes au respect dû aux morts (art.225-17 CP français[81]).

En Afrique traditionnelle, la conception animiste divinisait le cadavre humain : le défunt était enterré dans la propriété familiale ; quelques pelures d'ongle et une mèche de cheveux faisaient l'objet d'une inhumation particulière. Le corps du mort quitte les humains mais son esprit continue de participer à leur vie. Le cadavre porte le principe d'une vie hautement plus sacrée que celle des vivants. Ce qui explique que la mutilation d'un cadavre était et reste encore un sacrifice puni d'anathème (de l'exclusion de la société, de malédiction). Les croyances de l'Afrique noire sont le reflet de structures sociales de peuples et la vision du monde en laquelle ces croyances plongent leurs racines tant qu'elles n'ont pas été profondément influencées de l'extérieur – par l'Islam, le Christianisme ou la civilisation occidentale. Une profonde communauté de conception et de structures sociales – économiques, politiques, éthiques – existe entre tous les peuples de l'Afrique noire. L'histoire et la sociologie révélèrent d'innombrables similitudes du même ordre au sein de groupes humains repartis sur tous les continents. Ainsi plusieurs coutumes caractéristiques furent révélées par les tombes de très anciens hominiens, notamment les hommes de Néanderthal. Les coutumes ont cédé, en partie, la place à d'autres conceptions, dans les régions du Proche-Orient selon Jean Bruyas, lorsque l'accroissement rapide de la population et le phénomène d'urbanisation conduisirent les populations à inventer ou à adopter l'écriture. Cela favorisa l'essor d'une pensée conceptuelle plus détachée des nécessités immédiates, plus complexe, plus abstraite et plus générale. A contrario, les traditions orales sont restées profondément ancrées et vivaces dans les sociétés africaines parce que les populations d'Afrique subsaharienne sont restées plus longtemps, comparé à d'autres peuples, sans langue écrite.

---

avec respect, dignité et décence. » Le législateur assure ainsi la protection du corps humain même après le décès de la personne humaine.

80 L'article 291 CP devient l'article 459 CP, en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, et dispose dorénavant que « Quiconque se rend coupable de violation de tombeau ou de sépulture est puni d'un emprisonnement de trois ans au plus et d'une amende de 2.000.000 de francs au plus, sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits concomitamment commis.

Est puni des mêmes peines quiconque a mutilé un cadavre même non inhumé. »

La nouvelle disposition reprend l'ancienne formulation tout en apportant des modifications mineures mais elle vient aggraver les peines encourues.

81 L'alinéa 1 punit la profanation de cadavre, par quelque moyen que ce soit, d'une peine d'emprisonnement d'un an et de 15 000 € d'amende.

L'alinéa 2 réprime la violation ou la profanation, par quelque moyen que ce soit, de tombeaux, de sépultures, d'urnes cinéraires ou de monuments édifiés à la mémoire des morts d'une peine d'emprisonnement d'un an et de 15 000 € d'amende. La peine sera aggravée, deux ans d'emprisonnement et 30 000 € d'amende, si la violation ou profanation de tombeaux ou sépultures est accompagnée d'atteinte à l'intégrité du cadavre.

Il est fréquemment considéré dans les milieux urbains, même en Afrique, que les conceptions traditionnelles sont dépassées, désuètes et représentent désormais des curiosités folkloriques. Cette considération « dédaigneuse » de la tradition conduit inévitablement à l'extinction des us et coutumes. La survie des traditions dépendra du degré d'évolution des ethnies et cette rapidité d'évolution variera selon les ethnies. Il incombe aux générations nouvelles de prendre conscience de l'importance des coutumes qui sont le pilier des sociétés africaines, des structures sociales africaines. Pour les chercheurs, la coutume est un « trésor scientifique inestimable », une extraordinaire réserve d'informations – qui ayant survécu au temps – se trouve « miraculeusement » à la disposition de l'humanité pour la recherche et la méditation. L'Unesco entreprend un travail d'inventaire et de sauvegarde de certaines traditions au patrimoine universel et les gouvernements africains se doivent de l'inciter à protéger toutes les coutumes aujourd'hui en péril. En effet, les sociétés traditionnelles, dans leur ensemble au-delà de l'Afrique elle-même, témoignent des aspects d'une époque révolue ou lointaine, des aspects inconnus ou plutôt mal connus puisqu'ils concernent des époques où les documents écrits étaient rares ou inexistants. Pour Jean Bruyas, le contexte de l'Afrique noire traditionnelle permit de comprendre, dans l'attente de nouvelles découvertes archéologiques qui restent tout de même aléatoires, ce que furent la vision du monde et les conceptions sociales des anciens peuples à tradition purement orale qui n'eurent aucun contact avec les civilisations du proche-Orient ou de la Méditerranée. Il aide à déceler, en effet, « les visions familières, les habitudes, les espérances, les craintes, les aversions de ces voyageurs demeurés sans bagages du passé européen : germain, slaves, celtes, sans oublier, en bonne place, parmi les derniers, "nos ancêtres les Gaulois" »[82].

Par conséquent, des conceptions communes existent entre des peuples si divers à travers divers domaines. L'une de ses conceptions est le culte des morts, culte que les hommes rendirent ou rendent toujours aux morts de leur lignée ou de leur ethnie. Ce culte est considéré comme l'apanage des sociétés traditionnelles (a) dites primitives telles les sociétés africaines. Pour autant, il a toujours cours aussi bien au sein des sociétés traditionnelles que modernes notamment africaines et extra-africaines. Un culte reposant tant sur la possession de reliques (b) que sur le sacrifice humain selon les sociétés traditionnelles (c).

a - Le culte des ancêtres, un aspect culturel important des sociétés traditionnelles

Jean Bruyas soulignait qu'en retraçant l'histoire de la race indo-européenne, dont les populations grecques et italiennes en sont des branches, il est difficile de penser que cette race concevait qu'après une courte vie sur terre, l'existence de l'homme s'arrêtait précisément à cet instant. Les plus anciennes générations croyaient à une seconde existence après celle-ci. Ces dernières appréhendèrent la mort comme un simple changement de vie et non comme une dissolution de l'être. Les plus vieilles croyances italiennes et grecques pensaient l'âme

[82] BRUYAS Jean, « L'Afrique traditionnelle vivant témoin d'un passé universel », *Annales africaines*, Université de Dakar, 1970, p. 45.

immortelle car restait près des hommes et continuait à vivre sous la terre[83]. La conviction prédominante est celle d'une seconde vie dans l'autre monde, en ce sens que les morts continuent à vivre après la mort, une existence, certes, différente de la précédente mais demeurant toutefois du même type. Par conséquent, le défunt – resté gravé dans les mémoires c'est-à-dire tel qu'on le revoit dans les rêves – reste le même individu, dans l'au-delà, doté de son corps, parlant, agissant comme antérieurement lors de son vivant. Il est exclu l'idée selon laquelle l'âme ou l'esprit puisse être séparé du corps. La préoccupation relative aux morts, considérés comme toujours existant, est palpable dans toutes les sociétés très anciennes. Fustel de Coulanges analyse cette préoccupation chez les grecs et les romains des origines. En outre, cette préoccupation est prédominante dans l'ancienne société indienne et dans la société chinoise où le culte des ancêtres se situait au premier rang.

Par ailleurs, la préoccupation des morts est commune à toutes les sociétés d'Afrique noire dans lesquelles les ancêtres y sont les héros du passé, les gardiens des traditions et de l'histoire des communautés ethniques et des clans. Les ancêtres inspirent le respect et demeurent toujours présents dans tous les aspects de la vie sociale. Leur avis est requis pour toutes les questions essentielles touchant la famille. Ils sont directement impliqués dans toutes les affaires familiales. Ils ont le rôle de protecteur de la famille. Il est important de les honorer car cela montre le respect qui leur est porté. Leur satisfaction procure d'abondantes récoltes, assure la fécondité des femmes, la bénédiction de la famille, etc. Être irrespectueux envers les aïeux est une offense pouvant attirer le malheur. Nombreux sont ceux relatant avoir eu des visions ou des contacts avec leurs défunts et d'autres cherchent à nouer contact avec eux. Les ancêtres se rapprochent des hommes, le soir. Par exemple, si des pots de farine ne sont pas entièrement vidés ni lavés, ce sera fait à dessein afin que les morts puissent avoir jusqu'au matin quelque chose à consommer. De même, le fait de laisser volontairement ou de faire tomber par inadvertance un aliment ou une boisson est considéré comme une offrande aux défunts. Pour certaines communautés africaines, il existe un monde des morts fréquemment conçu comme situé sous la terre. Elles en imaginent les cheminements. Le séjour dans ce monde ne pourra être atteint qu'après un trajet long et périlleux impliquant, par exemple, le franchissement d'une rivière – croyance des *Ashanti* du Ghana similaire à la vision grecque du Styx – ou l'escalade d'une montagne – tradition chez les *Mende* de Sierra-Léone. Pour autant, même si le mort reste attaché à son environnement et à sa famille, le mort circule librement de par le monde, hante le foyer domestique, se mêle constamment aux vivants. Il les surveille de près car il est prêt à les protéger ou à leur nuire. L'ancêtre peut toujours donner de bons conseils ou inspirer des pensées sages mais il peut également se mettre en colère contre ses proches et leur nuire. Dans tous les cas, il reste toujours près des siens. Les morts étant toujours plus nombreux que les vivants, ces derniers doivent constamment veiller à ne pas rompre l'harmonie existant entre les deux mondes. Le villageois est toujours soucieux de rester en bonne harmonie avec les ancêtres. Il se demande constamment comment les satisfaire, ne pas les contrarier ou ne pas leur manquer de respect – respect qui leur est dû.

---

[83] *Ibid.*, p. 45 : il fait référence à Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 1864, p. 7-8.

La condition première et minimale est d'assurer aux morts une demeure. Par conséquent, il est nécessaire de leur donner une sépulture. De nombreuses illustrations de croyances anciennes en attestent. Par exemple, les croyances des anciens Grecs et Latins voulaient que « l'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure…il lui fallait errer toujours, sous forme de larve ou de fantôme sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin. Malheureuse, elle devenait bientôt malfaisante. Elle tourmentait les vivants, leur envoyait des maladies, ravageait leurs moissons, les effrayait par des apparitions lugubres…Ce n'était pas pour l'étalage de la douleur qu'on accomplissait la cérémonie funèbre, c'était pour le repos et le bonheur du mort. Il ne suffisait pas que le corps fût mis en terre. Il fallait encore observer des rites traditionnels et prononcer des formules déterminées »[84]. Plaute relate l'histoire d'une âme errante en raison du fait que son corps ait été mis en terre sans que les rites funéraires requis aient été observés[85]. Suétone rapporte que Caligula, mis en terre au I^{er} siècle de l'ère chrétienne sans cérémonie funèbre, apparut aux vivants. Ceci atteste de la persistance de la croyance jusque vers la fin du paganisme[86]. En effet, l'homme était obnubilé par la crainte de ne pas être enterré selon les rites. La mort était en soi même moins effrayante que l'idée d'être privé de sépulture. Les enjeux étaient de trouver le repos et le bonheur éternels après la vie sur terre. Ainsi toutes les cités anciennes ajoutaient comme peine complémentaire à celle du supplice des grands criminels, la peine de privation de sépulture considérée comme la plus infâme des peines puisqu'elle était sans limite de temps se prolongeant au-delà de la mort[87]. Polynice, frère d'Antigone, considéré comme ennemi par Créon le roi et tyran de Thèbes, avait été condamné par celui-ci à la privation de sépulture. Antigone sortit de nuit pour inhumer son frère. Elle fut dénoncée[88].

Cette croyance selon laquelle la pire infamie pour un mort est d'être privé de rites funéraires est aussi courante en Afrique subsaharienne. Une telle sanction pouvait être prononcée à l'encontre des criminels, des débiteurs insolvables, des personnes qui se suicident. Ce pouvait être également le sort réservé aux personnes difformes dont les bossus, aux victimes de la

---

[84] *Ibid.*, p. 45 : il fait référence à Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 1864, p. 10.

[85] Plaute, *Mostellaria,* ou *le Revenant*, Acte II scène 2 : Tranion, l'esclave de Philolachès fils de Theuropide, raconte à ce dernier que depuis son départ pour l'Egypte sa maison est hantée. Un spectre en a pris possession, c'est l'ombre d'un homme qui fut jadis assassiné dans ladite maison et dont la présence tourmente les habitants de la maison qu'ils ont dû la déserter. Tranion fait état, soi-disant, de la rencontre que son fils a faite en songe, dans sa propre maison, avec le revenant, un homme égorgé il y a de cela soixante ans. Le revenant lui aurait dit : « Je suis un étranger des pays d'Outre-mer, je me nomme Diapontius ? J'habite ici, c'est la demeure qui m'a été fixée, Pluton n'ayant pas voulu me recevoir dans l'Archéron parce que j'étais mort avant le temps. J'ai été victime de la perfidie, mon hôte m'a assassiné ici même, et, sans prendre la peine de m'ensevelir, m'a enterré en cachette dans cette maison ; le scélérat en voulait à mon or. Mais, toi, décampe d'ici ; cette maison est une habitation scélérate, une demeure impie ».

[86] Suétone, *Vie des Douze Césars : Caligula*, chapitre 59, JJD, 1845, Paris : le corps de Caligula, assassiné, fut porté secrètement dans les jardins de Lamai, brûlé à demi sur un bûcher improvisé à la hâte. Puis, il fut enterré et recouvert de gazon. A leur retour d'exil, ses sœurs l'exhumèrent, le brulèrent et ensevelirent ses cendres. Les gardiens du jardin étaient inquiétés par la présence de fantômes et la maison, lieu du crime, était chaque nuit troublée par quelque bruit terrible jusqu'à sa consumation par un incendie. L'épouse Caius Caesar Caligula mourut sous le glaive d'un centurion en même temps que son époux et sa fille fut écrasée contre un mur.

[87] Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, Théâtre classique, 1872. Euripide, Les Phéniciennes, 1627-1632.

[88] « Tu as osé, lui dit Créon, passer outre à mes ordres ? ». La jeune fille lui répondit en ces termes : « Je ne croyais pas que tes édits eussent le pouvoir de violer les lois divines non écrites mais infaillibles. Elles ne sont pas d'aujourd'hui ni d'hier, elles sont de toujours et personne ne les a vu naître ». Voir Sophocle, *Antigone*, vers 449-457 avant J-C.

foudre ou de la variole, aux noyés. Leurs disgrâces indiquaient qu'ils avaient gravement failli soit à l'égard des autres hommes soit à l'égard des dieux qui les ont eux-mêmes marqués ou pris. Certaines ethnies de l'Afrique orientale privaient de sépulture les défunts sans descendance. Ceux-ci étaient ainsi punis de n'avoir pas su transmettre la vie et ne pourraient dans le même temps exercer de vengeance sur une descendance absente. Être en paix avec ses aïeux était un souhait universel. C'est dans cet esprit que les *Basouto* du Lesotho demandent à leur père défunt de les laisser en paix – « Laisse-nous dormir en paix, ne vient pas troubler le reste de nos jours ». Et les *Bambara* du Mali prononcent lors de l'inhumation : « les sacrifices seront accomplis, laisse-nous en paix »[89]. C'est une formule qui se rapproche de celle chrétienne « Requiescat in pace » qui signifie « Qu'il repose en paix ! ». Les Bantu exprimeraient leurs adieux à leurs défunts approximativement comme suit : « Au revoir, ne nous oublie pas ! Vois, nous t'avons donné du tabac à fumer et des choses à manger ! Bon voyage ! Dis aux vieux amis qui sont morts avant toi de nous faire (eux et toi) bien vivre »[90]. Comme tout peuple ancien, les Africains sont convaincus que faute de culte, les morts sont malheureux et, de ce fait, sortent, gémissent, apparaissent dans les rêves. S'ils sont dédaignés, ils se vengent. La croyance aux spectres est courante. Les âmes errantes traînent aux abords des villages, guettent les passants sur les sentiers, les rives des lacs et rivières. Des peuples tels que les *Manjia* – au sud-ouest de la République Centrafricaine – décrivent précisément les défunts. Ils les entrevoient tels des revenants portant de longs poils blancs, ne possédant aucune tête ou disposant d'une tête minuscule sans dents et sans yeux – des dents et des yeux étant situés au milieu de la poitrine. Leur voix est nasillarde, s'ils se font entendre. Ils n'apparaissent que la nuit et s'ils pénètrent dans une case, ils rendront malades tous les occupants qui seront en proie à une peur indescriptible. Les *Sèrère* parlent de *Khonfafe*, des revenants se manifestant auprès des amis dans les temps suivant leur décès. A l'ouest du Cameroun, des ethnies construisent des cases spécialement réservées aux défunts errants afin qu'elles leur servent d'abri. Dans d'autres villages, des branches accrochées aux cases carrées et tachetées de kaolin servaient de protection contre les sévices que pourraient exercer un mort à l'encontre de quiconque serait en mésentente avec lui[91].

Le grammairien latin *Servius* soutînt que l'ensevelissement des morts dans les habitations était un usage très ancien. Il existe donc une relation antique entre le culte des morts et le foyer. Le tombeau était placé au centre de l'habitation non loin de la porte afin que « les fils en entrant ou en sortant de leur demeure, rencontrent chaque fois leurs pères et chaque fois leur adressent une invocation »[92]. Par conséquent, les vivants conservaient leurs aïeux près d'eux. Dans les situations difficiles, ils invoquaient leur antique sagesse ; en cas de chagrin, ils leur demandaient une consolation ; confrontés au danger, ils requéraient du soutien et après une faute, ils imploraient leur pardon. En Mésopotamie, la coutume voulait que le mort continue à habiter sa demeure et ses héritiers à occuper les chambres situées au-dessus de la tombe. Une pratique coutumière semblant, de prime abord, barbare, primitive, irrationnelle

---

[89] BRUYAS Jean, art. cité, p. 47 : formule citée par J.A. Mauduit *in* L'Afrique Primitive, Société continentale d'éditions modernes illustrées, Paris, 1964, p. 209.
[90] *Ibid.*, art. cité, p. 47 : formule citée par Edwin Smith *in* The religion of lower races.
[91] GARNIER Christine et FRALON Jean, *Le fétichisme en Afrique noire (Togo, Cameroun)*, Payot, 1951, p. 37.
[92] Euripide, *Hélène*, 1163-1168.

mais elle témoigne de sa force en souhaitant préserver le sentiment de continuité familiale. D'autres peuples avaient des coutumes plus spéciales comme celle d'ôter la tête du cadavre. Une pratique qui s'expliquerait par un souci d'embaumement ou de conservation d'une partie du corps. Elle avait cours dans l'Egypte prédynastique.

L'Afrique subsaharienne regorge de nombreux exemples de ces conceptions anciennes et de l'usage d'ensevelir les morts dans leurs habitations[93]. Pour exemple, les *Yoruba* du Nigéria, les *Goun* de Porto-Novo au Dahomey – aujourd'hui le Bénin –, les *Ewe* du Togo inhumaient leurs morts dans leur case qui restait souvent d'usage. Les *Gan* du Ghana recouraient aussi à cette ancienne pratique. Les *Fon* du Bénin comme les Grecs enterraient le défunt sous le seuil même des maisons. Pour des raisons d'hygiène, cette pratique est proscrite : les *Mina* du Bénin et du Togo inhument désormais seuls les ongles du défunt, les cheveux et l'éponge dédiée à sa toilette dans la maison. Quant aux *Lwalwa* du Congo-Kinshasa dans la province du Kasaï, ils inhumaient le plus souvent le défunt dans son habitation mais abandonnent celle-ci après les funérailles. Pour de nombreuses communautés, notamment du Togo, le fait d'enterrer un mort dans sa case était une marque d'honneur particulière. Les *Peda* du Bénin enlevaient du tombeau les crânes des morts parfois longtemps après l'inhumation, puis les plaçaient dans un vase de terre qui était posée dans un coin de la case. Jean Bruyas semblait penser qu'une telle pratique pourrait être la lointaine origine de l'usage longtemps en vigueur au sein des familles étrusques et romaines de garder les représentations – notamment en cire – des ancêtres rangés autour de l'atrium. Les *Bandjoun* du Cameroun – région du pays située entre les villes de Dschang et de Yoko – inhumaient au sein de leur propre case, mais peu profondément, le crâne de leurs parents afin de leur rendre des hommages fréquents. Les *Bamiléké* du Cameroun occidental procédaient autrement : ils recouvraient le crâne du défunt avec une calebasse et celui d'une défunte avec une bêche. La relique étaient placée généralement sous le lit du père de famille. Puis selon un rituel précis, les crânes étaient découverts à certains moments pour verser sur eux nourritures et boissons diverses. Chez les *Goun* de Porto Novo au Bénin, une fois le crâne lavé, un coq était tué. Puis ils procédaient à une aspersion du sang de celui-ci et de certains spiritueux. Puis, une prière était prononcée. Le crâne était alors placé dans un sac qu'ils suspendaient à la paroi de la case ou déposé dans un vase. D'autres peuples, tels les *Ashanti* du Ghana, n'enterraient pas leurs morts dans les cases. Ces derniers étaient inhumés en dehors du village dans le « fourré des spectres ». Une pratique similaire chez les *Diola* de Basse-Casamance du Sénégal. Les Pygmées du Cameroun avait une autre variante d'inhumation : celle de l'inhumation dans le lit d'une rivière dont le cours était détourné avant la cérémonie. Ils creusaient une fosse verticale de la hauteur exacte du corps. Puis le défunt était roulé dans des nattes pour être ensuite disposé debout. De gros cailloux scellés par l'argile bouchaient l'entrée de la fosse et le cours normal de l'eau était ensuite rétabli.

Cependant, de telles coutumes ne pouvaient avoir de lointaines origines selon Jean Bruyas. Il émit l'hypothèse selon laquelle les risques d'épidémie auraient eu raison de la pratique d'inhumation des corps dans les cases. Une population plus dense aurait accru les risques

---

[93] PARRINDER Geoffrey, *La religion en Afrique occidentale*, Payot, 1950, p. 132-137.

d'épidémie, ce qui aurait conduit à un changement dans les usages, à l'initiative des chefs traditionnels ou de l'administration coloniale. Ces différentes pratiques cultuelles africaines ne sont pas si éloignées de celles existantes au Gabon qui reposent également sur la possession de reliques (b) comme c'est le cas du *Byeri*, culte de ancêtres pratiqué par l'ethnie Fang.

b - Les reliques et le culte des ancêtres au Gabon

Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent, selon Emile Durkheim. Le *Byéri* ou *Byer* fang est le crâne de l'Ancêtre que l'homme conserve précieusement dans un but cultuel. Ce sont les restes humains de ses Ancêtres que l'homme conserve. Le *Byéri* est, par conséquent, sacré car est protégé et isolé par des interdits. Il est utile à la communauté dans la mesure où il apporte paix, prospérité dans les entreprises, abondance, sérénité, équilibre, fécondité pour les femmes, sécurité. Il maintient, ainsi, la cohésion sociale des individus par des cultes qui lui sont rendus. Les Fang « mettaient le meilleur d'eux-mêmes à vénérer leurs Ancêtres, dans le culte. Le byer est le fondement des valeurs morales auxquelles les individus doivent se conformer dans les usages, les rites, les croyances. Tous les sacrifices et les formules invocatoires se réfèrent à lui »[94]. Par conséquent, le *Byéri* est le fondement de la société Fang parce que celle-ci était inconcevable sans le *Byéri*. André Raponda Walker analyse le *Byéri* comme une simple pratique rituelle consistant en un culte privé, familial rendu aux mânes des ancêtres, afin d'obtenir, à la fois leur bienveillance et leur protection, et d'honorer leur mémoire[95].

La pratique du culte des ancêtres continue de se maintenir révélant ainsi qu'il s'agit d'un culte prédominant auquel les populations gabonaises sont extrêmement attachées. C'est le cas des rites *Bwiti* chez les Mitsogho, et Byer chez les Fang et ce, malgré l'ingression du mode de production capitaliste et l'imposition du christianisme au Gabon pendant la période coloniale. La pratique d'un tel culte signifie que les Gabonais considèrent qu'ils sont la continuité de leur ancêtre responsable de la lignée, du clan, de l'ethnie parce qu'ils sont porteurs et supports de la même essence. Le culte des ancêtres, censé être un culte privé, familial rendu aux mânes des ancêtres, semble être un phénomène collectif touchant l'entière société et pas uniquement certains groupes mais la totalité des institutions. Il touche toutes les sphères de la société. C'est un phénomène social collectif qui révèle l'existence d'une pluralité des cultes des ancêtres. Des cultes restant, tout de même, familiaux et privés – en dépit de l'engouement social pour ces derniers –, qui reposent sur la possession de reliques conférant autorité et pouvoir à son détenteur, à la famille et au clan. Des reliques dont le principal élément : le crâne est source de pouvoir dans certains cultes.

---

[94] NGUEMA OBAM Paulin, *Aspects de la religion Fang. Essai d'interprétation de la formule de bénédiction*, Paris, Karthala/A.C.C.T, 1983, p. 54.
[95] RAPONDA-WALKER André et Roger SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, Libreville, éd. Raponda-Walker, coll. « Hommes et société », 2005, p. 147.

Manifestement, il existe une diversité de cultes des ancêtres au Gabon qui trouve sa justification dans la pluralité de langues qui souligne une diversité de cultures. Les Fang ont le *Byéri* ou le *Melan* ; les Myènè pratiquent *l'Agombé nèro* ; les Eshira possèdent le *Malumbi* ; les Adouma, Masango et Obamba ont le Ndjobi ; les ethnies du sud – Apinji, Mitsogho, Masango, Bapunu, etc – ainsi que l'ensemble des ethnies pratiquent le *Bwiti*. Ces différents cultes reposent sur les reliques ou ossements humains, en particulier ceux d'un chef de village considéré parfois comme charismatique. Ces ossements humains peuvent être des crâne, doigts, fémur (le gauche parfois), avant-bras gauche et parfois des dents, cœur, foie, cheveux, etc., susceptibles d'avoir appartenu à un notable ou un chef de village illustre ou à un individu d'une famille s'étant démarqué par des actes de bravoure de son vivant, etc.

En outre, les cultes précités ont un trait commun fondamental : celui du culte rendu aux morts, la conservation de leurs ossements et la soumission à des interdits et à un rite de passage. Mais étant donné la diversité des cultes des ancêtres, le culte du *Byéri* – en sus du rite *Bwiti* envisagé sous un autre angle dans un développement précédent – permettra de faire une généralisation. Tout d'abord, ce culte demeure un culte familial.

En effet, le culte du *Byéri* est un rite consistant à conserver comme des reliques les os des défunts dans des sortes d'urnes ornées de sculptures à l'image du mort, puis dans des statuettes au dos desquelles était creusée une cavité. Le *Byéri* est souvent présenté comme une société initiatique alors qu'il n'est simplement qu'une pratique familiale, un culte rendu aux mânes des ancêtres afin d'obtenir leur protection et honorer leur mémoire. Dans cette pratique, le chef de famille est le prêtre et transmet sa fonction à l'un de ses fils. Il est interdit aux femmes et aux enfants d'ouvrir les « boîtes à Byéri » contenant les reliques et même d'en regarder le contenu. Le jeune homme, gardien des reliques, est investi de sa nouvelle charge au moment où il regarde pour la première fois le contenu de la boîte. Dès lors, il apprendra les rites de ce culte essentiellement familial puisque chaque gardien ne peut voir dans les « boîtes à Byéri » – boîtes cylindriques en écorce surmontées de statuettes –, que les crânes de ses propres ancêtres. André Raponda-Walker fit la même analyse et considérait le *Byéri* comme un culte familial, privé, se pratiquant à l'intérieur de la case familiale, dans une chambre retirée. Il s'agit pour un chef de famille fang de choisir un de ses garçons pour l'instruire sur le *Byéri*. Un enfant qu'il juge digne de garder les reliques de famille et d'en transmettre le culte aux descendants. Le garçon choisi est souvent un jeune homme âgé entre 25 et 30 ans, marié et également père de famille qui doit assurer la perpétuation du culte[96]. Par conséquent, le *Byéri* garde son culte familial et individuel dans la mesure où chaque jeune homme n'a le droit de voir que les crânes de ses propres ancêtres. Il n'est jamais permis de lui montrer ceux des autres familles.

Le culte des ancêtres repose sur la croyance fondamentale selon laquelle les défunts ne sont pas morts mais sont continuellement liés au destin des vivants. Les reliques des ancêtres – sous la forme d'ossements et en particulier sous la forme de crânes – sont la réplique exacte

[96] *Ibid.*, p. 147.

du culte des saints dans la religion catholique selon Raymond Mayer[97]. Ces cultes établissent réellement par l'intermédiaire des transes le contact avec les défunts. Cette communication avec les défunts est souvent établie dans un cadre thérapeutique, soit pour guérir, soit pour conjurer le mauvais sort et réparer les sorciers (des personnes considérées malveillantes, malsaines ou mauvaises). Selon Jonas Ossombey, « avant l'enterrement du défunt, on lui ôtait la tête très souvent et quelques autres parties du corps (les gros os). Le crâne et les autres os constituaient alors le patrimoine jalousement gardé par les héritiers du disparu.[98] ». Cette explication entre en contradiction avec les informations obtenues auprès d'un connaisseur du culte qui souligne qu'à la mort du défunt – s'étant porté volontaire de son vivant pour faire partie du *Byéri* –, il fallait attendre quelque temps après son décès que le corps se désolidarise du crâne pour le récupérer. Ce crâne était ensuite exposé avec les autres crânes des ancêtres – des sages possédant une certaine connaissance – dans une case destinée à cet effet où étaient également exposées les mânes – canne ou tout objet – des anciens. Cette case était gardée par un maître initié. Le *Byéri* fang est le crâne de l'Ancêtre conservé comme relique au sein de la famille mais cette spécificité de conserver les restes de ses ancêtres n'est pas exclusives aux Fang. Les *Bamiléké* du Cameroun conservent également les restes de leurs ancêtres. Le crâne de l'Ancêtre chez les *Fang* est conservé dans sa nudité osseuse. Il n'est pas travaillé artistiquement mais il est enduit de poudre rouge de padouk, appelé *ba*, et conservé dans une boîte cylindrique, *nsek byer*, surmontée d'une statuette-reliquaire.

Par ailleurs, il ne suffit pas d'être l'Ancêtre pour avoir l'honneur d'être utilisé comme *byer*. La pratique du *Byéri* ne concernait pas tous les ancêtres ou tous les plus âgés. Des critères précis doivent être respectés pour être choisi et pour procéder au prélèvement du *byer*. Seuls les notables et les initiés étaient concernés par le *Byéri*. Il fallait, de prime abord, que l'Ancêtre, de son vivant, en fasse la recommandation à ses descendants. Par conséquent, la personne qui, de son vivant, ne s'était pas fait remarquer parmi les siens par des aptitudes, des dons, des capacités au-dessus de la moyenne, ne pouvait servir de *byer*. Ainsi les personnes ne remplissant pas ces critères étaient écartées : « Ces qualités se manifestaient à la guerre, à la chasse, auprès des femmes, dans l'art oratoire, dans la prospérité matérielle, c'est-à-dire à la quantité de femmes et d'enfants. Tout individu qui n'avait point été favorisé par la fortune et dont l'existence s'était déroulée dans la grisaille quotidienne, était exclu du byer »[99]. Le *Byéri* était sous la garde d'un seul individu, appelé *mbagle byer*. Ainsi, certaines personnes au sein de la famille étaient aussi écartées pour remplir ce rôle.

Le culte des Ancêtres a pour fonction principale de garantir, en général, la prospérité d'une communauté, d'une famille. Ainsi, lorsqu'un individu souhaite obtenir les faveurs du *byer*, il sacrifie un animal domestique. Ensuite, il se rend auprès du gardien du *byer* et lui explique

---

[97] IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie, Université Omar Bongo, Libreville, 2008, p. 25 citant Raymond MAYER, *Histoire de la famille gabonaise*, 2ème éd., revue et augmentée, Libreville, Editions du LUTO, 2002, p. 48.

[98] *Ibid*., mémoire cité, p. 25 citant Jonas OSSOMBEY, *Société Kélè du Gabon précolonial : Milieu de vie, sociétés initiatiques et pouvoir politique*. Des origines à 1910, Mémoire de Maîtrise en Histoire et Archéologie, Libreville, UOB/FLSH, sept.2005, p.70.

[99] NGUEMA OBAM Paulin, ouvr. cité, p. 40.

les mobiles de sa démarche. Le procédé est le même chaque fois qu'un membre de la famille ou de la communauté rencontre des difficultés dans ses entreprises. Un procédé soulignant l'importance du *byéri* qui représente une pièce maîtresse dans la structure de la société fang car il remplit différentes fonctions. Paulin Nguema-Obam affirmait que « le byer était, pour le Fang, le garant du monde vivant. Il favorisait toutes ses entreprises. Il rendait les femmes fécondes, donnait la richesse, assurait le succès des expéditions guerrières, de la chasse, protégeait les guerriers, veillait sur les individus. En un mot, la société fang était inconcevable sans le byer. Il n'y avait pas de réalité religieuse supérieure à lui »[100]. Les Fang – comme tout Bantu – considèrent que l'Ancêtre est le pilier de la société, le garant du monde vivant et de la vie future. A cette figure ancestrale, sont rattachés directement ou indirectement les us et coutumes, les croyances, les rites, l'organisation sociale. De son vivant, il est le pivot de l'organisation politique. A sa mort, il devient nécessairement le fondement de la société, de la culture. Dès lors, c'est lui qui donne force et puissance et apporte sa protection aux siens. En définitive, la société fondée sur le *Byéri* obtient sécurité, abondance, succès dans les différentes entreprises.

De plus, l'utilisation de reliques des défunts chefs de famille ou de clan confère autorité et pouvoir à son détenteur ainsi qu'à la famille et au clan. En effet, les ossements des défunts chefs de familles ou de clan demeurent fondamentaux puisque indispensables dans le culte des ancêtres. Ces reliques représentent des symboles d'autorité et de pouvoir pour le clan, la famille. Le culte est la principale obligation du chef mais également l'une des raisons d'être du chef en ce sens qu'étant à la tête du clan[101], celui-ci a pour mission d'entretenir le culte au nom du clan. Le chef défunt est un homme doté de charisme et qui détient ce pouvoir extraordinaire que lui reconnaît la communauté. Pour pouvoir asseoir son autorité, le chef actuel hérite de son prédécesseur, lors de son intronisation, des biens de fonction destinés au culte des ancêtres qu'il a la charge d'organiser : il s'agit des crânes des ancêtres, *alumbi*, conservés dans un reliquaire cylindrique en écorce facilement maniable.

Comme souligné précédemment, ce ne sont pas les ossements d'individus quelconques qui sont prélevés mais plutôt ceux de femmes fondatrices de clan et de sous-clan et de chefs précédents[102]. En outre, d'autres éléments ou objets peuvent servir de reliques pour le chef dans l'exercice de ses fonctions comme la clochette à manche de fer, dénommé *nkendo*. Un instrument que Du Chaillu qualifie de sceptre royal chez quelques unes des ethnies d'Afrique centrale. Cet instrument est inséparable de celui de la boîte à reliques car le chef s'en sert pour communiquer avec ses ancêtres, « le matin au petit jour lors de grandes occasions comme un mariage ou un voyage et il est alors le signal de l'arrivée du chef »[103]. Le chef officiant la cérémonie doit entretenir le culte afin d'asseoir son autorité et son pouvoir. Mais bien au-delà du culte, le chef de clan doit protéger, d'une part, ceux qu'il gouverne et cette protection s'exerce d'abord d'une manière matérielle. Ainsi, si le chef possède des richesses,

---

[100] *Ibid.*, p. 42.
[101] Le chef de clan est également chef de village dans la mesure où sa résidence est la même que celle des membres de son clan.
[102] GAULME François, *Le pays de Cama. Un ancien Etat côtier du Gabon et ses origines*. Préface de Jean PING, Paris, Karthala, 1981, p.214.
[103] *Ibid*., p. 214.

et reçoit un pourcentage sur le commerce qui se fait sur son territoire, il se doit de les redistribuer aux membres de son clan[104]. D'autre part, il doit protéger moralement les siens par le culte des ancêtres qu'il a la charge de présider. Sa fonction lui permet de pouvoir juger toutes les affaires criminelles ayant lieu au sein du clan et peut se faire assister de l'*oganga*, ministre du culte des esprits et guérisseur. Son jugement est requis dans les accusations de sorcellerie en raison de la croyance en ses dons naturels de double vue que lui confèrent les reliques des ancêtres qu'il détient.

En somme, le chef de clan doit être formé au culte afin d'en avoir une connaissance particulière. Les successeurs au chef sont désignés à l'avance donc connus de tous. Dès lors, ils sont encadrés d'où une socialisation stricte dans le milieu de la chefferie et des reliques et une connaissance parfaite du rôle du culte des ancêtres pour l'assise spirituelle du pouvoir et de l'autorité. A la mort du chef de famille, son fils aîné – après maintes cérémonies étalées dans le temps – détache soigneusement le crâne du mort et le place ensuite dans la boîte d'écorce, où barbouillé d'une poudre rouge de padouk, il va rejoindre les aïeux et attendre son successeur. Les reliques utilisées permettent d'acquérir l'autorité et de l'asseoir ensuite pour veiller sur le clan et demander richesse et protection des ancêtres pour ses membres. Ceci signifie que le culte des ancêtres constitue la base du pouvoir dans cette société lignagère et que « le chef de clan ou de lignage est le pont de jonction entre le clan (ou lignage) actuel, constitué par les vivants, et le clan idéalisé, porteur des valeurs ultimes, symbolisé par la totalité des ancêtres aux vivants, celle des vivants aux ancêtres ».

Pour autant, bien que les reliques soient composées de différents éléments des aïeux, le crâne reste l'élément principal des reliques conférant pouvoir dans certains cultes. En effet, une des pièces maîtresses du culte des ancêtres est le crâne. Ce crâne humain n'est pas n'importe lequel mais celui d'un grand chef, d'un « roi » ou celui de futures mères-fondatrices de clan. Objet du pouvoir, il est le principal élément des reliques dans le culte des ancêtres tel le *Byéri* qui est la forme la plus caractéristique du culte des ancêtres et particulièrement développé chez les Fang. En effet, « Le prêtre en était l'ancêtre vivant, le père, *ésa*, avec une hiérarchie de fait correspondant aux différents niveaux de la structure sociale et clanique, hiérarchie à caractère plus religieux que politique, l'autorité qui en découlait étant constituée par les crânes des ancêtres masculins, gardés par le père, l'ainé, dans le panier à crânes, *évora biéri* (*éwolé biéti*), sorte d'arche que le groupe familial transportait avec lui au cours des migrations. L'évora biéri était une boîte cylindrique en écorce de ficus, ornée de perles et d'emblèmes claniques (*mindem*), dont le couvercle portait la statue du premier ancêtre »[105]. Le crâne ou *byéri* représente, donc, un objet de pouvoir et le principal élément du culte des ancêtres puisque lorsqu'un cadet créait un nouveau village, « le crâne du fondateur était le premier à prendre place dans l'arche, le village d'où il était parti conservant ceux des précédents ancêtres de la lignée. On conçoit dès lors que le gardien des crânes de la lignée ait eu une certaine autorité, déléguée par les ancêtres de rang supérieur »[106]. Le crâne représente

---

[104] *Ibid*., p. 215.
[105] ALEXANDRE Pierre et BINET Jacques, *Le groupe pahouin (Fang-Boulou-Béti)*, Paris, l'Harmattan, 2005, p. 110.
[106] *Ibid*. p. 110.

le siège de la capacité d'action de l'individu et leur utilisation magique n'était pas limitée aux seuls crânes d'ancêtres. En effet, les crânes d'ennemis tués à la guerre ou sacrifiés dans les cérémonies anthropophagiques qui la précédaient ou la suivaient ainsi que des crânes volés à des voisins étaient également conservés. De même que des crânes d'animaux, de l'espèce que l'on désirait chasser, étaient utilisés lors des rites de chasse. Néanmoins, une distinction fut opérée entre les crânes familiaux et ceux étrangers. En effet, seuls les crânes familiaux ont une place dans *l'éwolé biéti* et prennent part aux rites familiaux. De plus, ces reliques humaines voyaient leur force décuplée s'ils étaient aspergés du sang des sacrifices. Par conséquent, il est possible d'en conclure que le pouvoir au Gabon est un pouvoir mortifère puisque le culte des ancêtres repose essentiellement sur des reliques humaines. C'est le cas du *Byéri* où le crâne, pièce maîtresse du culte, est un objet du pouvoir permettant à celui qui a la charge des reliques, d'acquérir et d'asseoir son autorité afin de veiller sur le clan et de demander prospérité et protection des ancêtres pour ses membres. En outre, le crâne du fondateur devait permettre aussi à son détenteur d'avoir du prestige. Comme le soulignent Pierre Alexandre et Jacques Binet, le prestige des vivants s'exerçait par l'autorité des morts[107].

En outre, dans le culte des ancêtres, Les rites de sépulture soulignent que les individus pensent inévitablement que lors de l'inhumation, ils y enterrent quelque chose de vivant. A la fin de la cérémonie funèbre, il est souhaité à l'âme du mort de reposer en paix et de vivre heureuse sous terre. Les individus sont convaincus qu'en enterrant le défunt, il reste vivant, du moins son âme, et vivra désormais dans sa dernière demeure sous terre. C'est la raison pour laquelle le mort est toujours inhumé avec des objets dont on suppose qu'il en aura l'utilité dans l'au-delà comme des vêtements, des vases, des armes, des objets auxquels tenaient le mort[108]. Le vin ou d'autres boissons étaient répandus sur sa tombe afin d'étancher sa soif ou un peu de nourriture y était déposé pour apaiser sa faim. Une pratique étant presque universelle mais les offrandes faites aux défunts ou les objets les accompagnant dans la mort varient en fonction de l'ère géographique. En effet, en 44 avant notre ère, lors des funérailles de César, les vêtements, armes et bijoux étaient portés au bûcher. En Egypte, tous les accessoires de la vie courante dont les outils, ustensiles, aliments, armes étaient déposés dans la tombe du pharaon, près de sa momie à la disposition de son esprit, appelé « Ka », pour qu'il puissent s'en servir dans l'autre monde. Au Togo, au sein des *Mina*, un humble villageois était inhumé avec des pagnes neufs, des offrandes diverses et même de l'argent. Chez les *Mandara* au Nord du Cameroun, les femmes étaient enterrées avec une calebasse et un cache sexe tandis que les hommes l'étaient avec leur pipe et du tabac. L'idée de nourrir les ancêtres est une conception ancienne. Les Grecs et les Romains déposaient un repas sur chaque tombeau à certains jours de l'année. Le tombeau était entouré de vastes guirlandes d'herbes et de fleurs ; des aliments y étaient déposés tels des gâteaux, fruits, sel ; du lait ou du vin et parfois le sang d'une victime étaient répandus sur la terre du tombeau. Pour les éléments solides, un trou était creusé pour les faire parvenir jusqu'au mort. Par exemple, en

---

[107] *Ibid*. p. 111.
[108] À Athènes, la loi de Solon défendit, pour limiter un gaspillage de biens, d'enterrer plus de trois vêtements avec le mort.

Inde, chez les *Aryens,* il existe des « lois ou institutions de Manou » contenant des dispositions précises concernant la coutume du « Sraddha » c'est-à-dire des mets à offrir aux « pitris », aux pères[109].

Cette conception reste omniprésente en Afrique noire – notamment au Gabon. La pratique de nourrir les ancêtres est devenue surtout plus vivace lors de la fête de la Toussaint uniquement considérée comme la fête des morts. A cette période, les proches rendent visite aux défunts. De ce fait, ils préparent à manger et portent les offrandes – fleurs, repas, boissons – à leurs morts. La visite rendue aux défunts a également pour fonction l'entretien des sépultures – le nettoyage, le désherbage ou la réfection des pierres tombales ou caveaux. Les proches du défunt partagent le repas préparé et conversent avec celui-ci. Puis, ils renversent un peu de boisson sur le sol à l'intention de l'ancêtre avant toute ingestion. Au Sud-Est du Ghana, les *Gan* ont pour coutume de placer près du corps du défunt des aliments, des épices et du tabac. Christine Garnier et Jean Fralon rapportent que les Sultans de *Foumban,* situés dans le contre-ouest du Cameroun, recevaient directement dans leur tombeau du vin de palme et du sang de poulet grâce à un système ingénieux de défenses d'éléphant plantés verticalement dans le sol[110]. Les *Ashanti* du Ghana répandent un liquide (lait, vin, huile, sang, etc.) en l'honneur de l'esprit de la terre avant de creuser la tombe. Le sixième jour après l'inhumation, une hutte « grossière » est construite dans laquelle le matériel nécessaire à la cuisson des aliments est placé. Puis une brebis est immolée et du vin versé en face de la hutte mortuaire. L'on invoque le décédé et lui demande de boire et de s'en aller en paix. Les cheveux des membres de sa parenté sont rasés puis déposés dans un vase spécial. Au coucher du soleil, ce vase ainsi que les ustensiles et une partie de la viande cuite sont portés au cimetière où le défunt est avisé que les rites sont terminés. Ensuite, afin d'entraver le chemin des esprits, une plante rampante est posée en travers de la tombe pour empêcher les esprits de suivre les affligés. De retour du cimetière, une fois dans leur maison, tous s'asseyent et lentement font avancer, à trois reprises, leurs sièges. Un rituel soulignant que la mort s'est retirée et que la vie continue[111]. Néanmoins une mort peut engendrer une autre mort. En effet, la pratique du culte des morts conduit nécessairement à un sacrifice humain dans certaines sociétés traditionnelles (c).

c - Le sacrifice humain, un aspect prégnant du culte des morts dans certaines sociétés traditionnelles

Il était d'usage, lors des funérailles des personnages importants, notamment des princes et des rois, d'immoler sur la tombe des chevaux et des esclaves afin qu'ils servent le défunt dans la mort. Des épouses pouvaient également être sacrifiées. Léonard Wooley fit une découverte

---

[109] Les premières lignes de ce texte disposaient que « les ancêtres des hommes sont satisfaits durant un mois avec du sésame, du riz, de l'orge, des lentilles noires ou des vesces, de l'eau, des racines, des fruits, donnés suivant le cérémonial prescrit : deux mois avec du poisson, trois mois avec de la venaison, quatre mois avec du mouton, cinq avec la chair d'oiseaux… ». Cf. BRUYAS Jean, art. cité, p. 50.

[110] GARNIER Christine et FRALON Jean, ouvr. cité, p. 17.

[111] BRUYAS Jean, art. cité, p. 51 qui cite l'ouvrage de RATTRAY Robert Sutherland, *Religion and art in Ashanti, Oxford*, 1927, p. 160-165.

archéologique à Ur des Chaldéens : il trouva un tombeau comportant des squelettes féminins parés de bijoux en or, d'un art et d'un goût raffinés. Ces squelettes étaient les veuves du roi qui ont été égorgées et ensevelies dans sa tombe pour l'accompagner dans l'au-delà. En sus de ses épouses, le monarque était accompagné de ses proches, « ses familiers », ainsi que son char et ses chevaux. De même en Egypte, des serviteurs étaient sacrifiés au moment des funérailles du pharaon. Petrie constata à Abydos, situé à cent kilomètres au Nord-Ouest de Thèbes, que les sépultures, entourant celles du roi Qa, « furent faites avant que les chambres en briques aient durci, en sorte que les murs pesaient sur elles ». Et il semblerait que les serviteurs du roi furent tués tous ensemble lors de ses funérailles. Avec le temps, les archéologues ne trouvèrent plus de restes humains auprès des tombes royales mais des objets miniatures – représentant des serviteurs, gardes du corps, soldats ou des marins – qui furent ensevelis à la place. Cependant, cette substitution n'excluait pas la continuité des sacrifices humains. En effet, Petrie atteste que « Les sacrifices humains paraissent avoir continué lors des obsèques royales de la dix-huitième dynastie (1580-1345)[112] », celle à laquelle appartinrent Amonophis IV (Akhenaton) et Toutankhamon. Une pratique semblable exista en Chine. La dynastie Chang (II^{ème} moitié du II^{ème} millénaire avant notre ère) en est un exemple. Des fouilles attestèrent de la véracité de sacrifices humains pratiquée lors de funérailles royales. Des sépultures royales furent découvertes dans les environs de Ngan-Yang dans le Ho-Nan. Elles comportaient un grand cercueil relié à la surface par des rampes en pente douce. Des corps des victimes humaines étaient posés sur ces rampes et autour du cercueil principal ainsi que des cadavres de chevaux qui étaient censés escorter le défunt roi dans l'autre monde. Certaines dépouilles humaines avaient été décapitées : les corps gisaient, parfaitement rangés d'un côté et les têtes étaient posés d'un autre côté. Ces victimes étaient apparemment des prisonniers de guerre selon les archéologues[113]. De nombreux exemples de sacrifices humains existent que ce soit chez les Grecs, les Gaulois pour lesquels tous les objets chers aux défunts ainsi que les animaux étaient jetés dans le bûcher funèbre. Même les esclaves et les clients qu'ils avaient aimés étaient brûlés avec eux. En Inde, un usage avait cours lors du décès de l'époux : la tradition voulait que la femme aimante et dévouée suive son époux dans la mort en s'immolant sur le bûcher funéraire de ce dernier.

En Afrique noire, au XI^{ème} siècle, El Bekri attesta de l'usage de sacrifices humains dans l'Empire du Ghana (I^{er}-XIII^{ème} siècle de notre ère). Au XIVème siècle, Ibn Batoutah, un grand voyageur qui parcourut l'Empire du Mali (XI^{ème}-XVII^{ème} siècle) où il y séjourna plusieurs mois à la Cour du temps de sa prépondérance, attesta également de pratiques similaires en divers endroits. Il relata notamment le sacrifice de cent hommes de l'entourage royal qui eut lieu en Tartarie ; des jeunes filles, des esclaves, des mamelouks furent emmurés vivants, des chevaux empalés sur des tombes. Au début du XVI^{ème} siècle, chez les *Malinké* de Gambie, le roi était inhumé dans sa case avec ses armes ainsi qu'avec sa première épouse et ses familiers vivants. Puis ils étaient recouverts d'un grand tumulus. Cette pratique ancienne se retrouve dans des régions les plus diverses comme en pays *Sérère* au Sénégal ou

---

112 BRUYAS Jean, art. cité, p. 51 : cite Petrie, *Ancient Egypt*, 1914, 3ème partie.
113 BRUYAS Jean, art. cité, p. 52 : fait référence à l'ouvrage publié sous la direction de PIGGOTT Stuart, *Aux portes de l'Histoire*, Hachette, 1962, p. 269.

chez les *Gourma* du Nord du Togo et du Cameroun – ces derniers enterraient le roi avec son cheval favori –, ou en Ouganda. Au Rwanda et au Burundi, des sacrifices humains étaient accomplis à la mort du « roi »[114] – appelé *Mwami* – tout comme à la mort de sa mère mais aussi lors de l'avènement de leurs successeurs. A la mort d'un roi Ashanti, son corps était lavé et paré mais lors de ces préparatifs, des serviteurs étaient successivement sacrifiés pour porter sa natte de bain, son éponge, son savon et son vêtement de bain. A Porto Novo, au Dahomey actuel Bénin, le *Agbasagan* est un haut fonctionnaire portant le titre de « chef de la peau ». A la mort du souverain, ce dernier était tué et sa peau était utilisée pour envelopper le corps du souverain. Cette pratique correspondait peut-être à une ancienne pratique d'embaumement. Le *Watagan*, un autre fonctionnaire, montait au sommet de la résidence du souverain pour annoncer le décès de ce dernier par la formule suivante : « la maison est brisée ». Il était ensuite exécuté par un officier. Les pratiques « coutumières » étaient appliquées de manière rigoureuse par les *Yorouba* du Nigéria et les *Fon* d'Abomey (Dahomey) : chez les *Yorouba*, à la cour d'un souverain, le titre de *Abobakou* était attribué à un certain nombre de femmes et de ministres. Ce titre signifiait qu'ils mourraient avec le roi. Cette désignation préalable permettait de pallier ou d'anticiper la préoccupation habituelle d'entourer et d'assister le souverain dans l'autre monde mais aussi d'intéresser son entourage et les *Abobakou* à sa survie et de rendre plus difficile les révolutions de palais. A Abomey, les sacrifices persistèrent jusqu'aux obsèques du roi Glélé (1856-1889) pendant lesquels quarante-et-une femmes du roi furent immolés. Le sacrifice était volontaire, en ce sens que toutes les épouses du souverain s'offraient volontairement au sacrifice mais seules étaient retenues celles qui n'avaient pas enfanté. Des galeries souterraines étaient creusées près de la tombe afin que les victimes du sacrifice descendent revêtues de leurs plus beaux atours. Des couches étaient préparées : elles s'y allongeaient et absorbait un narcotique empoisonné. Ensuite, un nain « sacré » était inhumé, vivant, dans la tombe. Il lui était remis une lampe allumée afin qu'il put éclairer la route du souverain dans l'au-delà. Les sacrifices humains étaient une composante essentielle du culte rendu par le souverain à son prédécesseur et plus généralement à ses ancêtres. Le roi devait impérativement exécuter les rites en l'honneur de son père au risque de ne pas se voir intégré totalement à sa dynastie. Ceci explique la raison pour laquelle le souverain Gbehanzin ne respecta pas la volonté de son prédécesseur Glélé qui souhaitait l'abrogation de sacrifices humains à sa mort. Le roi Gezo du Dahomey (actuel

---

[114] L'utilisation de la notion de « roi » dans les régions d'Afrique subsaharienne, notamment centrale et australe, est plutôt erronée. En Afrique de l'Ouest, le concept de roi est utilisable puisque cette partie de l'Afrique était constituée de royaumes comme en Europe. Ces royaumes étaient composés de castes (griots, esclaves) comme en Europe où il existait des strates sociales (seigneurs, serfs). Il existe des réminiscences de l'existence de ces royaumes, encore aujourd'hui, et qui peut, par ailleurs, se retrouver à travers les noms portés par certaines familles : en fonction du nom porté, il est possible de savoir la caste à laquelle appartenait telle descendance. A contrario, en Afrique centrale et australe et même de l'Est, il existait des grandes chefferies et non des royaumes. Ainsi, il est plus probable de parler de chef que de roi. De plus, l'on ne retrouve pas de trace, dans ces royaumes, de système de castes comme en Afrique de l'Ouest mais il existe toujours le système de chefferie. L'histoire de Shaka Zulu souvent évoquée comme étant le roi des Zulu en est un parfait exemple : étant un grand stratège militaire, celui-ci eut l'idée de regrouper des villages, des tribus afin de constituer de grandes chefferies afin d'affronter des ennemis communs. Le nombre et la stratégie feraient leur force. Mais dans son arrogance et ayant développé un égo surdimensionné, il s'autoproclama roi des Zulu. Ce qui contraria fortement les autres chefs qui se proclamèrent à leur tour roi. C'est ainsi que nous voyons de nombreux royaumes éclore dans ces régions.

Bénin), prédécesseur de Glélé et dont le règne dura de 1818 à 1856, ne prenait pas plaisir à pratiquer des sacrifices humains. Il maintenait l'usage de ces rites sacrificiels uniquement par respect pour les anciennes coutumes nationales. Les personnes sacrifiées étaient pour l'essentiel des criminels condamnés à mort et dont la peine était suspendue jusqu'à cette occasion. Désormais, les personnes, enterrées autrefois avec le souverain, se voient couper cheveux et ongles – symbole de leur présence auprès du chef décédé – qui sont ensuite placés dans la tombe.

Par conséquent, peu importe la culture, les morts restent vivants après la mort. Ils sont considérés comme ayant une vie dans l'au-delà. Dès lors, c'est un devoir pour les vivants de s'occuper d'eux en leur rendant un culte. Toute une religion de la mort s'est construite sur des fondements ayant pu disparaître très tôt mais dont les rites ont perduré jusqu'au triomphe du christianisme. « On trouve ce culte des morts chez les Helènes, chez les Latins, chez les Sabins, chez les Etrusques ; on le trouve aussi chez les Aryas de l'Inde. Les Hymnes du Rig-Véda en font mention. Le livre des Lois de Manou parle de ce culte comme du plus ancien que les hommes avaient eu »[115]. Les Romains considéraient que les morts devenaient des êtres sacrés : des Mânes[116]. Leurs tombeaux étaient les temples de ces divinités et portaient l'inscription sacramentelle « Dis Manibus » signifiant « Aux Dieux Mânes » dont l'équivalent grec état « Theois Chthoniois ». Devant chaque tombeau, se trouvait un autel pour les sacrifices comme devant les temples des dieux. Aux temps de l'Empire, le tombeau du souverain comportait une pierre élevée sur la tombe que Suétone désigna *ara* (autel). Le culte des morts reposait sur trois points essentiels à Rome. D'une part, la qualité du mort n'avait aucun rapport avec la divinisation. En effet, la divinisation n'était réservée ni aux grands hommes ni aux hommes vertueux. Un mauvais homme devenait tout aussi un dieu et conservait dans sa seconde vie toutes les mauvaises inclinaisons qu'il avait pu avoir dans la première. D'autre part, les Mânes le restaient tant que les vivants les honoraient d'un culte. Dans le cas contraire, il ne trouvait plus de paix et de bonheur dans l'au-delà. Enfin, le culte des morts était essentiellement réservé à la famille. En effet, il ne pouvait être accompli que par la famille du défunt[117]. Ce culte des morts était ainsi pratiqué dans le temps par tous les peuples aussi bien des Asiatiques (Chinois), des Amérindiens que des Africains. Fustel de Coulanges pousse le raisonnement en considérant que ledit culte est le socle même de tout sentiment religieux : « Avant d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts ; il eut peur d'eux, il leur adressa des prières…C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au-delà de ce qu'il voyait. La

---

115 BRUYAS Jean, art. cité, p. 55.

116 Jean Bruyas cite justement Cicéron qui écrivit que « Nos ancêtres ont voulu que les hommes qui avaient quitté cette vie fussent comptés au nombre des dieux ». cf. *Ibid*. p. 55 renvoie à De legibus II 9 et 22, note 56.

117 « Une des premières règles de ce culte était qu'il ne pouvait être rendu par chaque famille qu'aux morts qui lui appartenaient par le sang…on croyait que le mort n'acceptait l'offrande que de la main des siens…la présence d'un homme qui n'était pas de la famille troublait le repos des Mânes…la loi des Hindous, comme la loi athénienne, défendait d'admettre un étranger, fut-ce un ami, au repas funèbre ». *Ibid.*, p. 56 se réfère à Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, p. 32-33.

mort fut le premier mystère. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin »[118].

Le culte des morts est une conception commune à tous les peuples d'Afrique subsaharienne. L'idée étant de rendre hommage et de ne pas oublier les morts et les ancêtres. Ce culte fondamental se présente sous formes de pratiques coutumières – des pratiques constantes donnant lieu à des cérémonies ou fêtes solennelles. Par conséquent, le culte des Ancêtres et des morts apparaît comme l'aspect le plus important de la religion traditionnelle dans de nombreuses régions. Les ancêtres sont des personnes sacrées pour les Africains. Ils représentent Tout pour le lignage : l'univers entier, la source de vie car en plus de lui donner la vie, ils lui transmettent la conception du monde, les coutumes, les structures sociales et les institutions qui peuvent lui permettre de vivre et de prospérer. Les descendants se doivent d'entretenir ce culte héréditaire car il doit se transmettre aux générations suivantes. L'honneur et la charge d'entretenir la mémoire reviennent au plus âgé de la plus ancienne génération vivante, le patriarche ou la matriarche selon les régions, et dans chaque foyer, au chef de famille. C'est lui qui présente au nom de toute la famille l'offrande – poule, chèvre ; maïs, huile ou vin de palme, bière de mil, noix de kola ; cauris, nattes, statuettes en bois ou en terre cuite, objets familiers reproduits en miniature ; semence déposée selon un rituel en vue d'obtenir une bonne récolte. Les lieux de la pratique du culte sont diversifiés : ils peuvent être une clairière de la forêt, le flanc d'une montagne, le bord d'une rivière et plus généralement tout endroit consacré à cette fin – une tombe, un autel. Pour exemple, chez les *Bambara* du Mali, les autels sont faits de quelques morceaux de bois, une pierre – appelée la pierre des ancêtres – avec un crâne et un instrument aratoire (machine agricole). Le sacrifice est offert aux aïeux pour de nombreuses raisons comme pour éloigner la maladie, la disette, la mort, les mauvais esprits. Il existe chez de nombreux peuples comme les *Dogons*, une société du masque destinée à ressusciter par la sculpture, la peinture et les manifestations diverses, l'esprit des ancêtres pour en mieux maintenir le culte. Cette société consacre ses activités à des festivités populaires, des rites « magiques », des représentations cosmogoniques reproduisant, afin de les conserver toujours vivants à travers les générations successives, les récits de la genèse du monde et des origines de la race.

La plupart des ethnies, les plus importantes en terme de populations, célèbrent des rites ancestraux solennels chaque année. C'est le cas des *Ewe* du Sud du Togo, des *Ibo* de la région sud-est du Nigéria, de nombreuses ethnies parmi les Bantu d'Afrique centrale. A titre d'illustration, la grande cérémonie du *Dibala*, parmi des centaines d'autres, célébrée dans l'Ouest du Cameroun[119]. Au Ghana, les *Ashanti* célèbrent les *Adae*, cérémonies en l'honneur

---

[118] BRUYAS Jean, art. cité, p.56 : il cite Fustel de Coulanges, *ibid*., p. 20.

[119] « Le lieu du sacrifice est, à proximité du village, un emplacement circulaire (dibala) bien débroussé et entouré d'une haie. C'est là que les femmes viennent prier les esprits des morts, quémander leur bénédiction au moment des semailles (avril), puis au début des récoltes pour remercier. Les remerciements s'accompagnent d'offrandes : un copieux repas, cuit à point, est présenté aux esprits sur des feuilles de bananier. La plus vieille lance pour tout le monde ces mots d'une voie forte : « Vous, pères, mères, nos morts, nous vous remercions de nous avoir donné de la nourriture, mais nous vous en demandons davantage encore, et faites aussi que nos femmes soient fécondes ». Les femmes rentrent alors au village, mais ce premier rituel est souvent insuffisant. Un vieillard donne une date à laquelle le village devra se rendre au *Dibala*. De grosses quantités de plats cuisinés sont préparées avec du bois de la brousse ramassé par les jeunes filles. Les femmes doivent ensuite

des ancêtres. Elles sont célébrées deux fois au cours de chaque période de quarante-trois jours. Les *Fon* du Dahomey (actuel Bénin) célèbrent les rites ancestraux annuellement (en mai-juin) : les ancêtres sont nourris et leur aide est sollicitée pour les semailles et les récoltes. Les cérémonies s'étalent sur plusieurs jours. Elles consistent en sacrifices, prières et danses qui sont exécutées par les membres des familles et les affiliés aux groupes culturels. Lors de ces célébrations, les fauteuils des ancêtres les plus importants sont exhibés sous leurs parasols ornés des grands jours. Les chefs vivants possèdent également leurs sièges et parasols et sont accompagnés de leurs assistants. Le chef du groupe familial, *hénoudaho*, s'adresse aux ancêtres, hors de la cabane : il les remercie pour le don de la vie et leur protection. Il leur présente de nouvelles offrandes et les prie d'accorder fertilité et prospérité générales. Les prêtres du culte ancestral s'agenouillent ensuite à l'intérieur des cases et le plus âgé d'entre eux répète les prières du chef : il les adresse aux défunts représentés par les *asen*, des étendards de métal évoquant des ombrelles de fer en miniature. Après avoir adressé ces prières, il informe la foule que celles-ci sont agréées. S'ensuivent alors de grandes réjouissances : des animaux sont sacrifiés et chaque personne dépose une portion sur chaque étendard de fer afin que les ancêtres puissent se repaître. Puis la foule commence à festoyer. Le culte ancestral du *nesouxwé* – nesou signifiant membre viril et xwé, maison – autrefois réservé à la famille royale du Dahomey est désormais pratiqué par toutes les familles nombreuses et riches. D'autres offrandes sacrificielles sont faites aux ancêtres en septembre ou octobre au début de la saison des ignames : les *Fon* apportent aux sanctuaires des volailles et des chèvres. Chez les *Yorouba*, un Yorouba se contente simplement d'offrir des aliments ou de sacrifier un coq de temps en temps pour les *babanla*, « les grands-pères », principalement pendant les périodes d'abondance. Sur la tombe du défunt, il enfoncera à moitié un pot ou une bouteille et y déposera les dons apportés.

Manifestement, le culte des ancêtres, fortement pratiqué dans les sociétés traditionnelles africaines, périclite face à l'essor du culte des dieux. En effet, l'essor de ce culte conduit au déclin du culte des ancêtres. Cette nouvelle forme de pratique religieuse – considérée comme permettant l'évolution de l'homme primitif – relégua les traditions familiales et ainsi les rites ancestraux autrefois prédominants au second plan des réalités sociales. Pour autant, les cérémonies du culte ancestral ont en commun un repas partagé communément à l'occasion du

---

avouer toutes leurs fautes avant l'arrivée du *Moungui*, qui s'annonce par de hurlements étranges. Les femmes, apeurées, réintègrent précipitamment leur demeures : mort immédiate s'ensuivrait pour celle qui apercevrait le *Moungui*. Le soir, sur appel du vieillard, le *Moungui* entre dans la maison des palabres où sont rassemblés les jeunes gens. A ce moment les femmes quittent leurs cases et se rendent en chantant au *dibala*, y allument des feux et choisissent les bons endroits pour passer la nuit. Bientôt les jeunes gens arrivent à leur tour, entourant le *Moungui*. Le vieillard appelle un à un les esprits des morts, les remercie et les danses commencent.
Mais à l'écart, les jeunes gens racontent au *Moungui* par le menu les écarts de conduite des femmes. Alors, à voix haute, le *Moungui* les répète, et les épouses, stupéfaites d'être découvertes, sont réprimandées sévèrement. Puis jusqu'au petit jour tous ces gens mangent, boivent, et sans aucune retenue commencent les orgies.
Au soleil levant, tout le monde est au village.
Même cérémonie neuf jours après, puis encore neuf jours plus tard, avec cette fois le sacrifice d'une chèvre à l'aube.
Le village s'assemble au *dibala* pour les morts, mais aussi pour de belles récoltes, pour la fécondité des femmes, en période d'épidémie »
Voir BRUYAS Jean, art. cité, p. 57 cite MILLEY J., *La vie sous les tropiques*, collection Connaissance de l'Afrique, Soc. Continentale d'éditions modernes illustrées, Paris, 1964, p. 251-252.

sacrifice. Cette communion permet à chacun de ressentir ou de renforcer son appartenance à une communauté « intime », « exclusive » et « sacrée ». Par exemple, l'Hindou pense qu'au moment où il offre le repas funèbre, les âmes des ancêtres viennent s'asseoir près de lui et prennent la nourriture qui leur est offerte. Les Grecs et les Romains partageaient les mêmes idées sur ce point. En Grèce, les repas funèbres s'accompagnaient d'offrandes faite à *Hestia* – la flamme sacrée de l'autel domestique – que les Romains désignaient du nom de *Vesta*, symbole et protectrice de la famille, et plus couramment connu sous le nom de foyer. A Rome, lors des repas, les familles disposaient sur le foyer ou versaient dans le feu, au profit des *lares* – des esprits ancestraux de la famille – de petites coupes remplies de nourriture et de boisson. Les Japonais embrassaient la même conception puisque dans chaque foyer shintoïste[120], une étagère en bois, le *kami-dana* qui est la corniche des dieux, était disposée dans un coin de la pièce. Sur cette étagère, était déposée entre autres une petite armoire cultuelle, des cruches pour le vin du sacrifice, des vases à fleurs et une petite lampe à huile. Et chaque matin, le Shintoïste priait à genoux devant ce sanctuaire. Ce rite de communion est à l'origine de la conception de l'union de l'homme avec Dieu, opérée par des repas sacrés au cours desquels l'homme absorbera corporellement la divinité en vue de s'unir immédiatement à elle. C'est vraisemblablement identique au modèle dont s'est servi l'Eglise chrétienne pour la célébration de la cène : la bénédiction du pain et du vin suivi de la consommation des deux aliments pour ne faire qu'un avec le Christ.

En Afrique subsaharienne, la pratique d'un repas sacré partagé en communion avec les esprits des ancêtres est très largement répandue. Chez les *Akan*, peuple du Ghana, les cérémonies funéraires s'achèvent par une dernière manifestation qui se déroule entre quarante-six jours et un an après le décès. Il s'agit du retrait de deuil[121]. Sur la route du cimetière, ils répandent du

---

[120] Religion officielle du Japon jusqu'en 1945. Le Shintoïsme est une religion polythéiste animiste se traduisant souvent par l'exaltation de l'empereur et de la race japonaise.

[121] Un deuil durant entre six mois et un an (chez les *Punu* du Gabon et du Congo). Pendant cette période, peu importe le membre de la famille de l'époux qui décède (sœur, mère ou lui-même), la veuve doit pleurer continuellement sous peine de réprimandes. La famille du défunt exige d'elle qu'elle pleure sous peine de recevoir des invectives. Auparavant, la coutume pratiquait un veuvage dur, en ce sens que pendant la durée du deuil, elle restait allongée pendant un mois ou plus sur une natte selon la décision des membres de la famille du défunt. Elle devait rester allongée dans la même position pendant un mois puis changer de côté, avec leur consentement, pendant une période définie. Elle doit obtenir la permission de parler et même avec une telle permission, elle ne peut que chuchoter. Pour se rendre aux sanitaires, les femmes s'y rendent à plusieurs accompagnées et ce, pour éviter plusieurs voyages. Elles sont couvertes par un drap et ensuite sont ramenées dans la maison d'où elles n'en sortent pas. Une fois le retrait de deuil effectué, les tenues de deuil sont jetées et la veuve peut revêtir à nouveau des habits de couleur.
Le rite de veuvage est un rite traditionnel craint par les hommes mais bien plus par les femmes en raison de ses pratiques jugées humiliantes. Le rite de veuvage pratiqué par les aïeux est un acte traditionnel consistant à accompagner l'esprit du défunt vers le monde des morts. Il s'agit d'un rite de purification pratiqué sur un veuf ou une veuve contre la souillure de la mort. Néanmoins, aujourd'hui, la coutume est pervertie en ce sens que ceux qui pratiquent le rite ne maîtrisent pas toute sa signification. Chacun et surtout chaque ethnie l'interprète à sa manière, ce qui conduit à des dérapages. En effet, le rite de veuvage devient soit un passage obligatoire pendant lequel la belle-famille décide du sort de la veuve ou du veuf soit l'occasion de se venger de la veuve qui aurait tiré profit des revenus du défunt de son vivant. Toutefois, il est évident que ce sont les veuves qui en ressortent le plus souvent maltraitées. Elles subissent différentes épreuves qui peuvent évoluer graduellement. En effet, à l'annonce du décès de son époux, la femme entre directement dans le veuvage : elle reste couchée et assise à même le sol, sa tête est rasée par la belle-famille, son visage est couvert de kaolin blanc en signe de deuil ; elle reste enfermée dans la maison. La couleur du deuil est soit le blanc soit le noir. Au Cameroun, selon les ethnies, la veuve est dépourvue de vêtements, elle marche la tête baissée et les poings fermés, le visage

grain. Une brebis peut éventuellement être tuée et, dans ce cas, une petite portion de viande est cuite et déposée sur la tombe du défunt. Puis les *Akan* festoient – mangent et dansent – pendant plusieurs jours et les festivités doivent s'achever avant le dimanche où il en sera rendu compte. Les *Ashanti* du Ghana, quant à eux, partagent avec les ancêtres et les esprits les prémices des ignames nouvelles. Il en est, de même, des *Adjoukrou* de la Côte d'Ivoire. Chaque famille rend grâce aux ancêtres pour leurs dons et leur offre une portion choisie. S'ensuit alors un repas partagé avec les ancêtres auquel seuls les hommes sont admis à participer. Les femmes en sont exclues et elles ne sont même pas autorisées à préparer le repas. Les *Bamileke* du Cameroun élève, une fois dans l'année, sur la place du village, une pyramide faite des crânes de tous les ancêtres que le chef arrose de vin de palme. Chacun s'efforçant ensuite de recueillir quelques gouttes du breuvage pour communier avec eux. Les *Bambara* du Mali offrent en sacrifice des animaux – coq, mouton ou bœuf – aux ancêtres, aux génies et à *Faro*. Puis, la viande est toujours partagée entre les membres de la famille. Ainsi l'idée de partage, communion au sein de la famille reste primordiale. Les *Dogon* du Mali célèbrent la fête solennelle du *Sigui* tous les soixante ans. Lors de la cérémonie, le grand masque, serpent de bois à petite tête servant dans chaque village à la consécration de nouveaux initiés est exhibé. La fête dure vingt-deux jours et on y sacrifie des poules et des chiens. Cette fête consiste pour les jeunes à implorer l'ancêtre mort pour eux. L'on sert une boisson, le dolo, qui y est bu par tous, ce qui met en exergue une fois de plus un rite de communion. Toutefois, il faut souligner que certains de ces rites se sont perdus ou ont subi des modifications dans le temps.

En définitive, il existe des analogies sur le culte des morts pratiqué par différents peuples. Elles sont toutes aussi nombreuses en d'autres domaines tels que les cultes rendus aux esprits de la nature, l'organisation institutionnelle au niveau de la famille ou du groupe ethnique, des conceptions de la vie communautaire. Les croyances et conceptions décrites ci-dessus ne sont uniquement pas la caractéristique des hommes appelés primitifs puisqu'elles ont laissé leur

---

couvert de cendres ou de kaolin blanc. La veuve reste enfermée dans la case du défunt, toute nue, sans nourriture, sans droit de se laver et n'a droit à aucune visite. Une fois l'enterrement effectué, elle est encore soumise à une autre série d'épreuves. Par exemple, elle est contrainte tous les matins d'effectuer une course à pied, le corps à moitié nu. Elle est, par conséquent, exposée aux piqures de moustiques, à la rosée matinale et aux herbes épineuses. Cette étape est la course de « l'antilope ». Ensuite, elle doit effectuer le tour de la concession familiale tout en portant un tronc de bananier dont les feuilles traînent à même le sol. Ses belles-sœurs lui courent après en piétinant les feuilles dans le seul but de ralentir sa course et d'augmenter son effort. En cas de chute, elle est fouettée avec les nervures de bananier. Après le tour de la concession, elle est chargée d'un caillou sur la tête avec lequel elle effectue une danse tout en en criant le nom de son défunt mari. Pendant qu'elle chante, elle est battue par sa belle-famille qui lui reproche d'être la cause du décès de son mari.
Ces rites varient d'une ethnie à une autre mais elles possèdent en général le même fil conducteur. Le rite de veuvage pratiqué sur la femme est très contraignant par rapport à celui de l'homme. Certaines familles justifient cette différence de traitement envers la femme par le fait que la coutume de veuvage est une manière pour la femme de rembourser la dot que le défunt a versé afin de l'épouser. Pour d'autres, cela se justifie dans les cas de mariages mixtes, c'est-à-dire lorsque la femme va en mariage dans une autre ethnie, elle fait l'objet de brimades surtout si elle ne maîtrise pas la coutume de veuvage de sa nouvelle famille. Pour l'homme, le rite est au contraire très souple puisqu'il se résume à la remise de cadeaux aux différents membres de la famille de la défunte. Il est évident que des inégalités et des dérives existent pendant le rite de veuvage. Par conséquent, ce rite a t-il encore un sens de nos jours ? Présente t-il encore un intérêt et vaut-il la peine de continuer de le suivre ?

empreinte dans le présent. En effet, la société contemporaine comporte dans tous ses aspects – langues, croyances, relations sociales, droit, morale, réalisations artistiques – les marques visibles d'une histoire passée qui vit naître des grandes cultures citadines. Elle est donc empreinte du passé – un passé précédant l'écriture qui tapisse nos pensées, nos comportements, nos réactions conscientes et subconscientes. Ces croyances et conceptions décrites présentement ne peuvent plus être reléguées au rang de croyances du premier âge caractérisant ces hommes appelés autrefois des primitifs. Cette croyance dite animiste, archaïque, paysanne ou traditionnelle s'est développée progressivement en relation étroite avec d'autres « novations sociales liées structurellement entre elles » comme la sédentarisation, la culture de la terre en tant qu'activité essentielle. Les formes de croyance existantes en Afrique noire sont anciennes et leur diffusion sur cette aire géographique est immense. Ces formes de croyance permettent de réaliser que les hommes partagent communément une religion dite animiste. Elles révèlent les caractéristiques sociale et psychologique d'époques pendant lesquelles de nombreux peuples étaient par le passé beaucoup moins différenciés qu'aujourd'hui dans leurs comportements collectifs et réactions. Cette composition sociale et psychologique reste encore primordiale dans la vie de nombreux peuples aujourd'hui même si elle est menacée. Le sociologue anglais Herbert Spencer fut le premier à mettre spécialement en exergue l'importance du culte des morts et le rôle des ancêtres dans l'Histoire des religions. Il considéra la vénération envers les morts à l'origine même de la religion. Le culte des dieux, notamment des esprits de la nature, serait lui-même « dérivé » du culte, plus ancien, des ancêtres[122]. Une thèse qui fut controversée puisque les auteurs contemporains préféraient maintenir une position plus réservée car considéraient impossible de remonter aussi bien aux origines de la religion qu'à celles de l'homme lui-même. Pour Edward Tylor[123], le culte des morts et celui des esprits indépendants animant la nature découleraient de la croyance en l'autonomie de l'âme[124]. L'animisme se constitua ainsi et le polythéisme apparut plus tardivement comme un premier effort de classement des esprits innombrables en un nombre limité de « grands dieux ». Pourtant, L'animisme est rejetée comme étant la religion des origines car elle est considérée comme ayant apparu en un « temps où les hommes avaient déjà un très long passé ». Elle se répandit, ensuite, communément sur les divers continents et constitua pendant plusieurs dizaines et vraisemblablement plusieurs centaines de millénaires un système communément répandu de croyances et d'attitudes. Jean Bruyas estime que les polythéismes apparurent à une époque plus récente – il y a près de cinq mille ans – puis le monothéisme avec Abraham il y a environ quatre mille ans.

Manifestement, pour un esprit cartésien, les esprits des morts ne peuvent nuire ou agir contre les vivants sur terre. Cette crainte des morts est l'héritage de toutes les religions païennes dans le monde et elle n'apparaît pas dans la Bible qui fonde la vie chrétienne. De nombreuses dépenses et dévotions sont pourtant occasionnées par cette peur des morts. C'est l'exemple

---

[122] SPENCER Herbert, *Principles of Sociology*, 3 vol. Londres 1877. Traduction française Baillière, Paris 1888.
[123] TYLOR Edward Burnett, *Primitive Culture*, 2 vol. Londres 1871.
[124] L'âme serait le résultat de deux expériences : d'une part, celle du sommeil et de la transe qui sont des manifestations du corps que l'âme a temporairement abandonné ; d'autre part, celle des rêves et des visions qui sont une libération de l'âme momentanément délivrée de la pesanteur du corps et qui vit ses propres expériences.

de la fête de la Toussaint suivie de la commémoration des fidèles défunts le lendemain dans la religion catholique. Dans les mentalités africaines, il est aisément admis de penser que si les individus n'honorent pas leurs défunts, ces derniers peuvent les hanter et leur jeter une malédiction[125]. Les évangélisateurs tentèrent d'affranchir les hommes de ces peurs ancestrales en affirmant que la foi en Jésus libère l'homme de toutes les peurs mystiques qui ne frappent que ceux qui y croient. Or, il ne faut pas croire au mal mais en Dieu seul. Le Mal ou le Malin est le tentateur qui ne commet pas directement le mal mais qui peut amener l'homme à y succomber par l'adhésion de l'homme à ses séductions. Cette vraie foi conduit à la justice sinon l'individu ne ferait pas de dépenses mortuaires somptueuses, des retraits de deuil dispendieux pour apaiser et satisfaire les esprits des morts. Pour les évangélisateurs, les morts ne nécessitent que nos prières, nos célébrations pour accueillir l'invitation de Dieu à pénétrer à travers la bonne porte. La justice comme prolongement de la foi consiste à cotiser pour soigner les malades, donner des conditions de vie décentes, notamment au village, aux personnes âgées, accompagner dans la dignité les mourants, les accompagner dans la simplicité et l'affection réciproque entre les vivants et les morts, mettant en œuvre la communion des saints. Pour autant, mêmes les chrétiens et surtout les catholiques se voient reprocher leur vive préoccupation pour leurs morts et leur éternité alors qu'il y a tant à faire sur cette terre pour les vivants.

En définitive, le culte des ancêtres demeure un culte prédominant dans les sociétés traditionnelles gabonaises et dont les reliques jouent un rôle important. L'exemple des crânes humains en est la parfaite illustration puisqu'ils étaient le siège de la capacité d'action de l'individu. Le culte des ancêtres permit d'envisager les fondements du pouvoir de certains

---

[125] Une conviction que partage les Hommes de la Wagi, population papoue de la Nouvelle-Guinée, comme beaucoup d'autres populations d'Océanie qui sont dirigés toute leur vie par la peur de la honte, de la magie et des morts. Leur art est étroitement lié à la spiritualité. Une force invisible émane des sculptures, une force respectée par tous les habitants. L'artiste joue un rôle social important puisque par ces œuvres, il doit savoir parler à la population. Chaque statue représente un ancêtre qui veille sur les habitants. Il est le gendarme des habitants du Sepik (fleuve coulant à travers la Nouvelle-Guinée et qui a été pendant longtemps la seule voie de pénétration de cette grande et méconnue île). Ces sculptures sont des grands piliers en bois représentant la tête de l'ancêtre. Les morts sont présents au quotidien car leurs esprits continuent d'habiter le village et ses environs. Ils ne quittent jamais vraiment les vivants. Ils les accompagnent tout au long de leur vie. Ils quittent seulement leur apparence corporelle pour devenir des êtres invisibles et vont continuer à participer à la vie des vivants mais avec des pouvoirs importants. Ainsi, on les aime et on les craint à la fois. L'esprit peut être soit bienveillant soit châtieur. A titre d'exemple, dans cette société, si une femme commet un suicide à cause d'un époux trop volage : elle ne se sera pas ôtée la vie par désespoir mais par esprit de vengeance. Elle décide ainsi d'être invisible pour acquérir les pouvoirs des défunts. Dès lors, son esprit pourra se venger de son époux et elle sera omniprésente dans sa vie. A contrario, un homme trompé par sa femme ne se suicidera pas. Il renverra son épouse chez ses parents et se fera rembourser la dot. Cependant, un décès est toujours empreint de suspicion pour les peuples de la Whagi car la mort n'est jamais naturelle. Elle peut être le fait d'un empoisonnement. Dans tous les cas, la mort est due à un acte malveillant soit de l'homme ou soit d'un esprit. Dans leur conception, lorsque l'âme quitte le corps, elle ne monte pas directement pour un monde invisible comme en Occident. Celle-ci erre quelque temps, à vivre comme elle le faisait sur terre, dans un monde invisible au dessus du cimetière. Puis, elle rejoint enfin les monts Kubor et tous les disparus et commence une vie semblable à celle qu'elle avait sur terre. L'âme du défunt vivra désormais sous la forme d'un esprit qui pourra intervenir à tout moment dans l'existence des vivants. Ce culte des morts, malgré l'aide qu'il apporte, peut être un véritable poids puisqu'il inspire la crainte de ses morts qu'il ne faut contrarier dans la vie quotidienne, autrement ils se vengeront par une action malveillante. Une crainte vivace à laquelle s'ajoute la crainte des esprits du vent, de l'eau, etc. Ainsi, les habitants sont continuellement appelés à apaiser l'un ou l'autre. Par conséquent, ils ne sont pas totalement sereins.

individus, notamment les chefs de familles, de clans, de lignages etc., en relation étroite avec le sacré, le religieux à l'époque coloniale sinon précoloniale. La période précoloniale et coloniale révèle la domination du religieux, du sacré sur la société toute entière. Les Occidentaux remirent tout en question en débarquant au XVème siècle. La société gabonaise vint alors à changer suite à la domination du christianisme, la criminalisation des reliques et l'ordonnancement de la destruction des autels reliquaires en collaboration avec l'administration coloniale de l'époque. L'influence de la période coloniale sur la société lignagère entraîna une désorganisation de la logique de la reproduction familiale et collective. En effet, selon Florence Bernault, la loi coloniale fragilisa profondément la reproduction sociale basée sur le deuil et la collecte des reliques. Les transformations progressives des relations entre sphère spirituelle et reproduction lignagère conduisirent à une crise du sacré induite par l'arrivée de l'administration coloniale et tous ses corollaires. Une crise encore actuelle au Gabon. En effet, certaines cérémonies rituelles requérant le sacrifice d'animaux sont remises en cause du fait de la pratique sacrificielle (B). Un questionnement qui vient bouleverser la sacralité des rites.

B — La question du sacrifice animal

En Afrique, le sacrifice permet de rétablir le contact avec les ancêtres ou les génies offensés. Il est nécessaire car participe au processus de réparation et de guérison. L'animal reste un élément important dans le schéma rituel puisque son sacrifice permettra soit de renouer avec les ancêtres, soit d'apaiser les esprits, soit de réparer un tort ou d'obtenir guérison. Pour autant, l'animal est-il perçu à ce stade du schéma comme un être vivant ou un objet sacrificiel ? (1). Sa protection juridique semble être une conception floue dans les réalités africaines (2) alors que celle-ci suscite une attention particulière de la part du législateur français (3).

1. L'animal : être vivant ou objet sacrificiel ?

Le sacrifice permet de rétablir le contact, la relation avec l'offensé. Il permet de se concilier à la fois la faveur de Dieu et celle des ancêtres. Chaque fois que se profile une rupture d'harmonie, selon Tulu Kia Mpansu Buakasa, il y a des mécanismes et des processus de réparation pour y faire face[126]. Il s'agit de rites comme les sacrifices, les consécrations d'autels, la prière, les rites de renouvellement et de purification. Outre son aspect propitiatoire, dont le but est de rendre la divinité propice, le sacrifice contribue au

[126] FUTI LUEMBA René, « Causes et moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique centrale », *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, Actes du Colloque sous-régional organisé par l'UNESCO, l'UNICEF, le PNUD et la Banque Mondiale, Libreville 19-20 juillet 2005, p. 66.

rétablissement de l'équilibre entre Dieu et l'homme, les esprits et l'homme, les défunts et les vivants.

La pratique du sacrifice est commune aux différentes religions africaines mais elle n'obéit pas nécessairement à un schéma unique dans une société donnée. La pratique varie d'une société à une autre, d'un peuple à l'autre et d'un médium à l'autre. L'offrande présentée à Dieu ou aux ancêtres ne devient sacrifice que si elle est accompagnée de prières. Elle revêt alors une forme solennelle. Luc de Heusch releva l'existence d'une société bantu de la République démocratique du Congo (RDC) qui se démarquait de manière radicale de toutes les autres sociétés jusqu'à une époque récente par la quasi-absence de pratique sacrificielle, les Lele du Kasaï[127]. Chez les Kongo, la poule blanche ou rouge, les œufs et quelques rares fois la chèvre sont des offrandes privilégiées pour le sacrifice. Chez les Yombe, au terme de l'initiation du jeune Bakhimba, une journée est dédiée au fétiche. Le maître *Kimphasi* et ses aides apportent tous les fétiches (*nkisi*), les mettent en action et les ensorcellent. Une chèvre sera sacrifiée à cause du *Mbuta* et *Khosi*, le chef lion, et le sang sera répandu sur celui-ci. Les autres fétiches recevront chacun leur poule en sacrifice.

Le choix du sacrifice peut être guidé par le projet qui s'attache aux rituels ou en raison de la gravité de la faute commise. Pour les cas plus complexes, le sacrifice sanguin est généralement le plus utilisé. Pour exemple, le traitement de l'épilepsie chez les *Mambuku-mongo* nécessite le sacrifice d'une poule. Il s'agit le plus souvent de sacrifices d'animaux. Chez les Bakongo, les sacrifices humains se faisaient rares. Seul l'esclave rebelle pouvait être crucifié sur un baobab (*nkondo*) et l'homme ou la femme pris en flagrant délit d'adultère pouvait connaître une fin funeste similaire ou pouvait être vendu comme esclave.

En Afrique noire, la pratique d'un repas sacré partagé en communion avec les esprits des ancêtres est très largement répandue. Chez les *Akan*, peuple du Ghana, les cérémonies funéraires s'achèvent par une dernière manifestation qui se déroule entre quarante-six jours et un an après le décès. Il s'agit du retrait de deuil. Sur le chemin du cimetière, ils répandent du grain. Une brebis peut éventuellement être tuée et, dans ce cas, une petite portion de viande est cuite et déposée sur la tombe du défunt. Puis les *Akan* festoient – mangent et dansent – pendant plusieurs jours et les festivités doivent s'achever avant le dimanche où il en sera rendu compte. Les *Ashanti* du Ghana, quant à eux, partagent avec les ancêtres et les esprits les prémices des ignames nouvelles. Il en est ainsi des *Adjoukrou* de la Côte d'Ivoire. Chaque famille rend grâce aux ancêtres pour leurs dons et leur offre une portion choisie. S'ensuit alors un repas partagé avec les ancêtres auquel seuls les hommes sont admis à participer. Les femmes en sont exclues et ne sont pas autorisées à préparer le repas. Les *Bamileke* du Cameroun élèvent, une fois dans l'année, sur la place du village, une pyramide faite des crânes de tous les ancêtres que le chef arrose de vin de palme. Chacun s'efforçant, ensuite, de recueillir quelques gouttes du breuvage pour communier avec eux. Les *Bambara* du Mali offrent en sacrifice des animaux – coq, mouton ou bœuf – aux ancêtres, aux génies et à *Faro*. Puis, la viande est toujours partagée entre les membres de la famille. Ainsi l'idée de partage, communion au sein de la famille, reste primordiale. Les *Dogon* du Mali célèbrent la

[127] DE HEUSCH Luc, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, éditions Gallimard, 1986, p. 48.

fête solennelle du *Sigui* tous les soixante ans. Lors de la cérémonie, le grand masque – serpent de bois à petite tête –, servant dans chaque village à la consécration de nouveaux initiés, est exhibé. Lors de cette fête, d'une durée de vingt-deux jours, des poules et des chiens y son sacrifiés. Cette cérémonie consiste pour les jeunes à implorer l'ancêtre mort en leur faveur. Pour l'occasion, le dolo y est servi, une boisson bue en commun. Ceci met en exergue, une fois de plus, un rite de communion.

L'Afrique subsaharienne regorge de nombreux exemples de ces conceptions anciennes dont l'usage d'ensevelir les morts dans leurs habitations[128]. C'est l'usage chez les Goun de Porto Novo au Bénin : une fois le crâne du défunt lavé, un coq est tué. Puis, ils procèdent à une aspersion du sang de l'animal et de certains spiritueux. Une prière est prononcée puis le crâne est alors placé dans un sac qui est suspendu à la paroi de la case ou déposé dans un vase. D'autres peuples d'Afrique de l'Ouest, comme les Ashanti du Ghana, n'enterrent pas leurs morts dans les cases.

Dans d'autres régions du monde telle qu'en la Papouasie Nouvelle-Guinée, chez les Telefolmin, population papoue, la construction d'une maison familiale ou celle d'une maison des cultes – appelée aussi maison des esprits – est le fruit d'une longue discussion entre les anciens. Il s'agit d'une œuvre collective à laquelle participe tous les hommes de la communauté. Les esprits sont alors conviés et sollicités à travers une succession de rites et de sacrifices accompagnant l'élaboration de l'ouvrage. Une fois achevée, l'inauguration de la nouvelle habitation se fait par une cérémonie au cours de laquelle un cochon est sacrifié. Ce sacrifice permettrait ainsi de protéger les habitants de la maison contre les esprits malfaisants. Pour les hommes de la Waghi, autres peuples autochtones de la Nouvelle-Guinée vivant dans la haute vallée de la rivière Waghi, à 1500 mètres d'attitude au sud, le cochon est un animal sacré car il est étroitement lié à la spiritualité. Il joue le rôle de médium entre les vivants et les morts. Il fait partie des quatre grandes valeurs de la société que sont les femmes, les nacres et les plumes des oiseaux de paradis qui sont des plumes de cérémonie. C'est un animal domestique choyé, porté et autorisé à dormir au sein des foyers. Mais en période de fête – avant chaque cérémonie de mariage, par exemple –, les hommes sollicitent les morts et les esprits des ancêtres. Cette communion avec les morts est vitale pour tous puisque elle leur permet d'adresser leurs desiderata à leurs morts. A cet effet, il faut satisfaire les morts qui réclament une offrande pour accorder leur bénédiction. Il leur faut donc sacrifier l'animal domestique, le cochon, dont les éléments invisibles de sa chair sont appréciés des morts. Ainsi, il est mis à mort afin d'apaiser les esprits des défunts et être certain d'obtenir leur aide dans certaines circonstances. Tous les convives, lors de la cérémonie, participent à la préparation de la viande de cochon. Lors de ces festivités, les hommes de la Waghi peuvent consommer cette viande qu'ils ne mangent qu'en de rares occasions puisqu'elle est interdite à la consommation dans la vie quotidienne. Même en pleine disette, cet interdit doit être respecté. Alors, ils en mangent des quantités invraisemblables comme pour se rattraper. Cette viande sacrée est également consommée lors d'union de jeunes couples. En effet, entourée de son père et de son fiancé, la jeune femme – présentée aux membres du clan de son

[128] PARRINDER Geoffrey, ouvr. cité, p. 132-137.

futur mari – mange le cœur du cochon appartenant à celui-ci. Par ce geste, elle scelle son union avec lui et ses co-épouses. Cet acte symbolique signifiant qu'elle accepte de vivre avec ses co-épouses, celles-là même qui ont élevé ce cochon. Les membres des clans des époux se retrouvent ensuite pour célébrer, par des chants et des danses, l'union du jeune couple et l'amitié entre les deux groupes.

En somme, l'animal dans la société africaine n'est pas considéré, de prime abord, comme un animal de compagnie ou un ami. Il a une vocation précise soit d'être consommé, soit d'être sacrifié lors de divers rituels dont ceux de purification. Les poules ou les chèvres sont parfois sacrifiées à cet effet. Mais dans leur globalité, elles ont vocation à être consommées. L'empathie pour les animaux de ferme a une place restreinte dans la société africaine car il s'agit avant tout de se nourrir, ce qui est un acte vital pour l'homme. La question de la reconnaissance de la sensibilité de l'animal et la condamnation des souffrances dont il peut faire l'objet est reléguée au second plan car elle a peu de place dans le contexte africain où les populations vivant sous le seuil de pauvreté font face à des dirigeants vivant dans l'opulence. La souffrance de l'animal et sa sensibilité n'existent pas dans un contexte de survie comme le souligne le proverbe « ventre affamé n'a point d'oreilles ». L'animal domestique ou de ferme reste un bien dont le propriétaire peut librement en disposer.

Pour autant, tous les animaux ne se consomment pas et ne sont pas sacrifiés. Certains sont sacrifiés pour des évènements particuliers tels que des fêtes, des cérémonies rituelles. Le sacrifice animal relève donc d'une situation particulière et diffère en fonction de la zone géographique. Les animaux de ferme tels que les chèvres, moutons ou poules sont souvent des animaux de prédilection lors de rituels requérant un sacrifice animal. Le sacrifice est réalisé dans le but de calmer les esprits en colère. Le sang est offert en échange d'une vie humaine. Nonobstant la spécificité des rituels, la consommation courante d'animaux dépend de la zone géographique et de l'aire communautaire ainsi que des interdits posés qui frappent souvent les femmes. Presque tous les gibiers (gros, petits, de brousse ou de ferme) se consomment sauf exception. Les animaux domestiques – chat/chien – ne se consomment pas mais tout dépend de l'aire culturelle. Par exemple, la communauté fang du Gabon apprécie la viande de chat et de chien comme d'autres apprécieront la viande de cheval et même de zèbre ou de lion en Occident. Les gros animaux sauvages tels que les félins, girafes, zèbres, etc., restent préservés de toute consommation humaine, n'eût été le braconnage et les safaris pour le compte d'une clientèle occidentale et arabe riche.

Il est vrai que les animaux domestiques tels que les chats et les chiens – beaucoup en errance par ailleurs – en Afrique n'ont pas la même valeur aux yeux des populations africaines que celles occidentales. Ces animaux ne mènent pas la même existence en raison des contextes culturel et économique. Etant choyés en Europe – notamment en France –, en Afrique, ils sont livrés à eux-mêmes pire abandonnés par leur maître en raison des conditions de vie précaire. Dans un tel contexte, les animaux de compagnie ne sont pas une priorité. Leur protection semble être une conception floue et éloignée des réalités africaines (2). Ceux pouvant s'en soucier sont le plus souvent ceux ayant un niveau de vie aisé. Et justement, le fait d'en posséder souligne leur position sociale.

2. La protection juridique de l'animal : une conception éloignée des réalités africaines

Le dictionnaire Larousse définit l'animal comme un être vivant, organisé, doué de mobilité, de sensibilité et se nourrissant de substances organiques. Par opposition à l'homme, l'animal est un être animé dépourvu de langage. Le droit, quant à lui, le considère tantôt comme un meuble par nature (art. 528 C.civ français) tantôt comme un immeuble (art. 522 C.civ français). Dès lors, le problème de la qualification de l'animal se pose, à savoir dans quelle catégorie le rattacher. Ce rattachement à une quelconque catégorie est d'une importance majeure dans la mesure où chaque catégorie correspond à un régime juridique. L'animal est considéré comme un « singulier-pluriel » dont il résulte une possible appartenance à deux catégories juridiques – meuble, immeuble – et de ce fait, une application des régimes juridiques différenciés et incompatibles.

Comme en droit français, l'animal est considéré à la fois comme un bien meuble et un immeuble en droit gabonais et sénégalais.

Le sacrifice animal n'est pas envisagé dans la répression pénale gabonaise. Mais celle-ci envisageait le meurtre ou la mutilation d'animaux domestiques appartenant à autrui (art. 334 CP[129] ancien**)** dans le chapitre relatif aux destructions et dégradations. Le sacrifice animal n'est pas réprimé par la loi probablement en raison du fait qu'il est accompli lors d'un rituel effectué dans le cadre traditionnel. La médecine traditionnelle étant autorisée par le code pénal. Elle ne tombe pas sous le coup d'exercice illégal de la médecine (art. 202 CP gabonais ancien[130]). L'animal n'est pas élevé au niveau d'« être vivant sacré » même s'il est sacralisé sur l'autel du sacrifice. Etant envisagé dans le chapitre portant sur les destructions et dégradations, il est manifeste que l'animal est considéré comme un bien. L'animal et surtout

---

[129] L'article 334 CP ancien disposait que « Sera puni d'un emprisonnement de un à cinq ans et d'une amende de 24 000 à 500 000 francs, ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura volontairement et sans nécessité :
1. détruit ou dégradé des récoltes, plantes ou arbres appartenant à autrui ;
2. tué ou mutilé des animaux domestiques appartenant à autrui. »

[130] L'article 202 CP ancien disposait que « Exerce illégalement la médecine toute personne qui prend part habituellement ou par direction suivie, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tous autres procédés quels qu'ils soient, sans être titulaire de l'un des diplômes exigés par la règlementation en vigueur.
Toutefois, ne tomberont pas sur le coup des dispositions susvisées, les guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles. »
L'article 202 CP devient l'article 297 CP (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) et dispose que « Exerce illégalement la médecine, toute personne qui prend part habituellement ou sur instruction, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tout autre procédé quel qu'il soit, sans être titulaire de l'un des diplômes requis pour accomplir ces actes.
Ces dispositions ne s'appliquent pas aux guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles notoirement reconnues. »
L'alinéa 2 de ce nouvel article 297 modifie les termes de l'ancienne disposition en mentionnant désormais « les méthodes traditionnelles "notoirement reconnues" » sans les préciser ou les définir par décret dans le nouveau code. L'appréciation de ces méthodes notoirement reconnues revient-elle au juge ?

l'animal domestique n'ayant pas la même dimension qu'en France. En effet, L'article 521-1 du code pénal français[131] réprime la maltraitance grave envers les animaux domestiques ou apprivoisés ou tenus en captivité. Pour autant, les dispositions de cet article ne sont pas applicables aux courses de taureaux et aux combats de coqs lorsqu'une tradition locale ininterrompue peut être invoquée ou établie (art. 521-1 al.7 CP)[132]. En somme, même si le législateur français interdit toute création d'un nouveau gallodrome (art. 521-5 al.8 CP)[133], il autorise le recours aux sévices graves et actes de cruautés envers des animaux tels que des taureaux et coqs, par conséquent, des sacrifices d'animaux lors des tauromachies et combats de coqs, et ce, en vue de respecter des traditions existantes et persistantes. La jurisprudence, constante, conforte cette exception au champ d'application de l'article 521-1 CP. En effet, ce sont les juges du fond qui appréciaient souverainement l'existence d'une tradition locale ininterrompue dont pouvaient se prévaloir les prévenus du chef d'actes de cruauté envers des animaux domestiques apprivoisés ou tenus en captivité, pour bénéficier de l'immunité légale instituée par l'al.4 de l'art. 453 de l'ancien code pénal, devenu l'art.511-1 CP – puis l'art.521-1 depuis la loi n°94-653 du 29 juillet 1994 – entré en vigueur le 1er mars 1994, relatif aux courses de taureaux[134]. En cas d'appréciation souveraine par les juges du fond de l'existence

---

[131] Cet article dispose que « Le fait, publiquement ou non, d'exercer des sévices graves, « ou de nature sexuelle, » ou de commettre un acte de cruauté envers un animal domestique, ou apprivoisé, ou tenu en captivité, est puni de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende. »

[132] Les dispositions de cet article ne sont pas applicables aux courses de taureaux lorsqu'une tradition locale ininterrompue peut être invoquée. Elles ne sont pas non plus applicables aux combats de coqs dans les localités où une tradition ininterrompue peut être établie. Cette disposition a été déclarée conforme à la Constitution par le Conseil constitutionnel saisi sur QPC. Dans sa décision, le juge constitutionnel rappela les dispositions de l'art. 521-1 al.1er CP qui réprime les sévices et les actes de cruauté envers un animal domestique ou tenu en captivité. Son alinéa 7 excluant l'application de ces dispositions aux courses tauromachiques. Une exonération cependant limitée aux cas où une tradition locale ininterrompue peut être invoquée. Le juge considéra qu'en procédant à une exonération restreinte de la responsabilité pénale, le législateur entendait éviter que les dispositions de l'art. 521-1 al.1er CP ne puisse conduire à une remise en cause de certaines pratiques traditionnelles qui ne porteraient atteinte à aucun droit constitutionnel garanti. Ainsi, l'exclusion de responsabilité pénale instituée par les dispositions contestées n'était applicable que dans les parties du territoire national où l'existence d'une telle tradition ininterrompue était établie et pour les seuls actes qui relevaient de cette tradition. En outre, la différence de traitement instaurée par le législateur entre agissements de même nature accomplis dans des zones géographiques différentes était en rapport direct avec l'objet de la loi qui l'établissait. Le juge estima que s'il revenait aux juridictions compétentes d'apprécier les situations de fait répondant à la tradition locale ininterrompue, cette notion, qui ne revêtait pas un caractère équivoque, était suffisamment précise pour garantir contre le risque d'arbitraire. Par conséquent, le grief tiré de la méconnaissance du principe d'égalité devait être rejeté. Ainsi la première phrase de l'art. 521-1 al.7 CP qui ne méconnaissait aucun autre droit ou liberté que la Constitution garantissait, devait être déclarée conforme à la Constitution (*Cons. const., QPC, 21 sept. 2012, n°2012-271-QPC*).

[133] Cet alinéa punit de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende toute création d'un nouveau gallodrome. Cette disposition a été déclarée conforme à la Constitution par le Conseil constitutionnel saisi sur QPC dans une décision rendue en 2015. Le juge constitutionnel estima que si le législateur fondait, tant pour les courses de taureaux que pour les combats de coqs, l'exclusion de responsabilité pénale sur l'existence d'une tradition ininterrompue, il s'agissait de pratiques distinctes par leur nature. Le souhait du législateur était d'encadrer plus strictement l'exclusion de responsabilité pénale pour les combats de coqs afin d'accompagner et de favoriser l'extinction de ces pratiques. En interdisant la création de nouveaux gallodromes, le législateur traita différemment des situations différentes et la différence de traitement qui résultait de l'incrimination de toute création d'un nouveau gallodrome était en rapport direct avec l'objet de la loi – loi du 8 juillet 1964 – qui l'établit. Par conséquent, le grief tiré d'une atteinte au principe d'égalité devant la loi fut écartée et les dispositions contestées, ne méconnaissant aucun autre droit ou liberté que la Constitution garantissait, furent déclarées conformes à la Constitution (*Cons. const., 31 juill. 2015, n° 2015-477 QPC*).

[134] Crim. 8 juin 1994 : *Bull. crim. n°225 ; Dr. pénal 1994. 235 ; JCP 1995. II. 22483, note Monredon*.

d'une coutume locale invoquée par un prévenu à titre d'immunité locale, ces derniers ne sont pas liés par les termes d'un arrêté préfectoral relatif à l'absence de coutume locale[135]. En 1998, la Cour d'appel de Papeete confirmait que le fait de noyer des chiens pour les sacrifier en vue de leur consommation constituait une « *tradition ancestrale* » en Polynésie où la population chinoise avait renouvelé les « *recettes culinaires* ». Cette coutume faisant échec à la condamnation pénale pour sévices graves ou actes de cruauté. Ainsi, devait être relaxé le prévenu qui, suivant une tradition ancestrale de la Polynésie, a procédé ou fait procéder à l'abattage par noyade forcée de plusieurs chiens en vue de leur consommation, dès lors que rien ne permettait d'établir que les chiens subissaient au cours de la noyade une souffrance intense ou à tout le moins supérieure à celle strictement exigée par leur sacrifice en vue de leur consommation[136].

Au regard des jurisprudences antérieures, il semble que la tâche de définir la notion de tradition locale incombait au juge afin de pouvoir déterminer toute responsabilité. En effet, ces jurisprudences écartaient toute habitude de quelques années comme pouvant constituer une tradition[137]. Le tribunal devant nécessairement constater l'existence d'une coutume ancienne, transmise de génération en génération, et formée d'une pratique continue et non de faits isolés ou plus ou moins intermittents[138]. Le juge du fond interprète, selon l'art.453 al.4 de l'ancien code pénal, l'expression « locale » des termes « tradition locale ininterrompue » comme « ensemble démographique »[139]. La même solution est donnée sur le fondement de l'art.521-1 du nouveau Code pénal[140]. La Cour d'appel considère plutôt que la tradition locale ininterrompue doit être entendue au sens régional de coutume ou d'usage local dépassant, selon le cas et la situation de fait, les limites administratives de la commune, de l'arrondissement, voire même les frontières du département[141]. Puis, elle opère un revirement en définissant une tradition locale comme une tradition existant dans un ensemble démographique déterminé par une culture commune, les mêmes habitudes, les mêmes aspirations et affinités, « une même façon de ressentir les choses et de s'enthousiasmer pour elles », le même système des représentations collectives, les mêmes mentalités[142]. Elle se positionne alors sur la même ligne que la Cour de cassation (cf. Crim. 14 mai 1958, précité) et précise que le maintien de la tradition doit s'apprécier dans le cadre d'un ensemble démographique[143]. Par conséquent, le conseil d'Etat souligne que l'interruption d'une tradition ne peut résulter d'un fait purement matériel et accidentel[144] comme l'expropriation des arènes pour cause d'utilité publique en temps de guerre, l'incendie des arènes[145] ou

---

[135] Crim. 16 sept 1997 : *Bull. crim. n°295*.
[136] CA Papeete, 19 février 1998 : *Dr. pénal, 1999. Comm 51 (2e arrêt), obs. Véron Michel*.
[137] CA Nîmes, 2 déc. 1965 : *JCP 1966. II. 14654, note Cambedouzou*.
[138] T. corr. Bordeaux, 27 avr. 1989 : *JCP 1989. II. 21344 (1°), note Agostini ; Gaz. Pal. 1990. 1. Somm. 82.*
[139] Crim. 14 mai 1958 : *Bull. crim. n°382 ; S.1958. 266, note Bouché ; Gaz. Pal. 1958. 2. 75*.
[140] Crim. 16 sept. 1997, précité.
[141] CA Bordeaux, 29 oct. 1968 : *JCP 1969. II. 15888*.
[142] CA Bordeaux, 11 juill. 1989 : *JCP 1989. II. 21344 (2°), note Agostini, infirmant*.
[143] CA Toulouse, 3 avr. 2000 : *JCP 2000*. II. 10390, note Deumier.
[144] CE 4 nov. 1959 : *S. 1960. 25, note Mimin*.
[145] CA Bordeaux, 29 oct. 1968, précité.

l'effondrement d'un gradin et la fermeture définitive des arènes[146]. Elle doit s'entendre d'une désuétude née de l'évolution des mœurs, d'un changement des mentalités locales[147].

Pour en revenir à la protection juridique de l'animal sur le continent africain, le législateur gabonais réprime comme délit le fait de donner volontairement la mort à un animal ou de le mutiler. Cette répression montre que le législateur n'est pas insensible au sort des animaux domestiques même s'ils sont classifiés comme des biens. Pour autant, la répression ne jouait seulement que pour les animaux domestiques appartenant à autrui donc pour la destruction des biens d'autrui et seulement si le délit était commis volontairement et sans nécessité (art. 334 CP[148] ancien disposé sous un chapitre XV intitulé « Des destructions et dégradations »). Cette disposition précisait « sans nécessité ». Par conséquent, l'état de nécessité étant une cause de non culpabilité, le délit commis volontairement par l'auteur de l'acte qui justifiait de cet état n'était pas puni. Sa culpabilité était écartée.

Par ailleurs, le code pénal sénégalais envisage également l'atteinte volontaire à la vie d'un animal ou la mutilation d'animaux domestiques appartenant à autrui[149] dans le chapitre relatif aux destructions, dégradations et dommages. Il s'agit d'un délit contre la propriété d'autrui. L'animal y est également considéré comme un bien. Le législateur va plus loin que son homologue gabonais puisqu'il reconnaît l'infraction de dommages aux animaux[150] dans un chapitre II sous un Titre II intitulé « contraventions contre les particuliers » dans l'annexe II

---

[146] CA Bordeaux, 11 juill. 1989, précité.
[147] CA Bordeaux, 11 juill. 1989, ibid.
[148] L'article 334 CP ancien disposait que « Sera puni d'un emprisonnement de un à cinq ans et d'une amende de 24 000 à 500 000 francs, ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura volontairement et sans nécessité :
1. détruit ou dégradé des récoltes, plantes ou arbres appartenant à autrui ;
2. tué ou mutilé des animaux domestiques appartenant à autrui. »
[149] L'article 425 CP dispose que « Ceux qui, sans nécessité, auront tué ou mutilé l'un des animaux mentionnés au précédent article, seront punis ainsi qu'il suit :
Si le délit a été commis dans les bâtiments, enclos et dépendances ou sur les terres dont le maître de l'animal tué, ou mutilé était propriétaire, locataire, colon ou fermier, la peine sera un emprisonnement d'un mois à un an;
S'il a été commis dans tout autre lieu, l'emprisonnement sera d'un à six mois.
Le maximum de la peine sera toujours prononcé en cas de violation de clôture. »
Les animaux domestiques mentionnés au précédent article (art.424 CP) sont les chevaux ou autres bêtes de voiture, de monture ou de charge, des bestiaux à cornes, des moutons, chèvres ou porcs ou encore des poissons dans des étangs, viviers ou réservoirs. Cet article réprime l'empoisonnement des animaux domestiques. En effet, « Quiconque aura empoisonné des chevaux ou autres bêtes de voiture, de monture ou de charge, des bestiaux à cornes, des moutons, chèvres ou porcs, ou des poissons dans des étangs, viviers ou réservoirs, sera puni d'un emprisonnement d'un an à cinq ans, et d'une amende de 20.000 à 100.000 francs.
Il pourra, en outre, être interdit de séjour pendant une durée de deux ans au moins et cinq ans au plus. »
[150] L'article 12 CP du Code des Contraventions (Annexe II) dispose que « Seront punis des peines prévues aux articles 2 et 3 ou de l'une de ces deux peines seulement :
1) Ceux qui, par maladresse, imprudence, inattention, négligence ou inobservation des règlements, auront involontairement causé la mort ou la blessure des animaux ou bestiaux appartenant à autrui;
2) Ceux qui auront exercé sans nécessité, publiquement ou non, de mauvais traitements envers un animal domestique ou apprivoisé, ou tenu en captivité; en cas de condamnation du propriétaire de l'animal ou si le propriétaire est inconnu, le tribunal pourra décider que l'animal sera remis à une œuvre de protection animale reconnue d'utilité publique ou déclarée, laquelle pourra librement en disposer. »
- L'article 2 CP dudit Code des contraventions prévoit que l'emprisonnement pour contravention de police ne pourra être inférieur à un jour, ni excéder un mois.
- L'article 3 CP du même code prévoit des amendes qui pourront être prononcées de 200 francs jusqu'à 20.000 francs inclusivement.

constituant le Code des contraventions (Loi n°65-557 du 21 juillet 1965 portant Code des contraventions). Il érige cette infraction en contravention. De plus, dans la prévention, il élargit le terme « animaux », il envisage aussi bien les animaux domestiques que ceux apprivoisé ou tenus en captivité. Le code pénal sanctionne non seulement la mort ou la blessure causée involontairement aux animaux appartenant à autrui mais également les mauvais traitements envers un animal domestique ou apprivoisé, ou tenu en captivité. Dans ce dernier cas de figure, le juge pourra décider de la remise de l'animal à une œuvre de protection animale reconnue d'utilité publique ou déclarée, laquelle pourra librement en disposer en cas de condamnation du propriétaire de l'animal ou si le propriétaire est inconnu. En somme, le code pénal sénégalais prend en compte la souffrance animale depuis la création du code pénal en 1965. En effet, bien que l'animal reste un bien puisqu'il est considéré comme la propriété d'autrui qu'il faut protéger contre toutes destructions et dégradations extérieures, le bien-être animal fait partie des préoccupations du législateur de 1965. Cependant, en pratique, cette législation n'est pas aisément respectée par la société – une société dans laquelle chaque individu dispose librement de son bien – et est difficilement appliquée par le juge puisque les infractions commises contre les animaux ne sont pas forcément dénoncées.

A contrario, le code pénal français réprime les atteintes volontaires à la vie d'un animal – peu importe que l'auteur de l'acte soit le propriétaire ou non – comme une contravention de 5ème classe (art.R.655-1 CP[151]). L'établissement de l'état de nécessité est l'élément de l'infraction permettant au juge de retenir ou d'écarter toute responsabilité. A titre d'exemple, la Chambre criminelle de la Cour de cassation reconnaît la responsabilité du prévenu pour destruction d'animaux domestiques sans nécessité et confirme ainsi la décision rendue par la Cour d'appel qui relevait que le prévenu avait volontairement provoqué la mort de nombreux bovins en introduisant des morceaux de fils métalliques dans leurs aliments, et que le préjudice subi par les propriétaires de ces animaux avait pour fondement ladite contravention[152]. En revanche, ne commet pas la contravention prévue par l'art.R.655-1 CP, la prévenue qui tua un lapin à coups de bâton, dès lors qu'il portait atteinte à ses légumes, ce qui constitue une nécessité. L'article R.655-1 CP ne sanctionne le fait de tuer volontairement un animal domestique que si cette destruction a été faite sans nécessité[153].

---

[151] Cet article dispose que « Le fait, sans nécessité, publiquement ou non, de donner volontairement la mort à un animal domestique ou apprivoisé ou tenu en captivité est puni de l'amende prévue pour les contraventions de la 5e classe.
La récidive de la contravention prévue au présent article est réprimée conformément à l'article 132-11.
Les dispositions du présent article ne sont pas applicables aux courses de taureaux lorsqu'une tradition locale ininterrompue peut être invoquée. Elles ne sont pas non plus applicables aux combats de coqs dans les localités où une tradition ininterrompue peut être établie. »
Les contraventions de la 5ème classe sont punies d'une amende de 1500€ au plus. Un montant qui peut être porté à 3000€ en cas de récidive lorsque le règlement le prévoit sauf si la loi prévoit que la récidive de la contravention constitue un délit (art.131-13-5° CP).
[152] Crim. 14 mai 1990 : *Gaz. Pal. 1990. 2. Somm. 632*.
[153] CA Grenoble 22 oct. 1999 : *Dr. pénal 2000.* Comm. 136, obs. Véron.

En juillet 2019, le législateur gabonais adopte une nouvelle loi – loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais – modifiant l'article 334 CP qui devient l'article 486 CP[154]. Cette nouvelle disposition – également disposé sous un Titre III intitulé « Des destructions et des dégradations » – vient aggraver le délit d'atteinte volontaire à la vie d'un animal et de mutilation. En effet, le délit est plus lourdement sanctionné par la nouvelle disposition. La peine d'emprisonnement est identique mais la peine d'amende est plus conséquente par rapport à l'ancienne disposition. Ainsi, la répression reste la même mais la peine est aggravée, du moins l'amende prévue par le code pénal. En effet, la peine d'emprisonnement reste de cinq ans au plus mais l'amende passe de 24.000 à 500.000 francs (art.334 CP) à 5.000.000 francs maximum (art.486 CP). Cette aggravation de la peine sous-tend que le législateur se fait un devoir de protéger la propriété d'autrui mais ne prend pas compte la souffrance animale comme son homologue sénégalais, du moins, en théorie.

En définitive, la précision des catégories dans lesquelles sont rangées l'animal – domestique, apprivoisé ou tenu en captivité – suppose que, d'un point de vue juridique, tout animal peut migrer d'une catégorie juridique vers une autre dans la mesure où un animal sauvage peut être apprivoisé ou tenu en captivité et être, de ce fait, assimilé à un animal domestique. En outre, un animal domestique peut s'échapper ou être abandonné et retourner à l'état sauvage. Un animal de rente peut devenir un animal de compagnie et un animal de compagnie peut être exploité de telle sorte qu'il puisse être considéré comme un animal de rente. Les changements d'une catégorie à l'autre résultent du fait que des espèces animales entrant dans une catégorie juridique relèvent finalement d'une autre catégorie en raison d'une modification de la relation de l'animal avec l'homme. C'est aussi en tenant compte d'une évolution de cette relation avec l'homme qu'il peut être envisagé de faire passer une espèce entière d'animaux d'une catégorie juridique à une autre. A titre d'illustration, la proposition de loi visant à modifier le statut juridique du cheval en le faisant passer de la catégorie d'animal de rente à celle d'animal de compagnie est justifiée par le fait qu'« après avoir été, pendant des décennies, un animal de labeur, la plus noble conquête de l'homme est aujourd'hui essentiellement cantonnée aux activités sportives et de loisirs »[155].

Par conséquent, le phénomène de migration d'un animal d'une catégorie à une autre est lié à la relation qu'entretient l'animal avec l'homme et ce, parce que cette relation a toujours été le critère essentiel en fonction duquel les catégories juridiques ont été définies ainsi que les régimes juridiques répondant à ces catégories. Une protection spécifique va être mise en place par le législateur français pour protéger l'animal indépendamment de sa relation à l'homme (3).

---

[154] L'article 334 CP, modifié par la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, devient l'article 486 qui punit d'un emprisonnement de cinq ans au plus et d'une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque a volontairement et sans nécessité :
- détruit ou dégradé des récoltes, plantes ou arbres appartenant à autrui ;
- tué ou mutilé des animaux domestiques appartenant à autrui.

[155] Proposition de loi n°1191 enregistrée le 26 juin 2013, succédant à une autre proposition de loi ayant le même objet – proposition de loi n°2361 enregistrée le 21 janvier 2010.

3. Une protection spécifique française de l'animal

La législation française tend à protéger l'animal indépendamment de sa relation avec l'homme. Le fait que l'animal soit transcatégoriel contraint à unifier les régimes juridiques en tenant compte des catégories dans lesquelles il est classé. Les règles de protection s'appliquant aux animaux sauvages et domestiques, que ces derniers soient des animaux de rente ou de compagnie, doivent être repensées indépendamment de la relation de l'animal avec l'homme. Par conséquent, tout animal doit être protégé en tant que tel. Il faut reconnaître sa sensibilité (a) et condamner ses souffrances (b) à travers les catégories auxquelles il appartient.

a - La reconnaissance de sa sensibilité

L'article L. 214-1[156] du code rural français reconnaît déjà à tout animal le caractère d'être sensible. Une disposition pouvant s'appliquer à tous les animaux, qu'ils relèvent, en tant qu'animaux domestiques, du code rural ou qu'ils relèvent, en tant qu'animaux sauvages, du code de l'environnement. L'exposé des motifs de la proposition de loi[157] reconnaissant à l'animal le caractère d'être vivant et sensible dans le code civil soulignait l'absence du principe de la sensibilité de l'animal sauvage dans le code de l'environnement. Ce principe n'y était pas affirmé. Une absence pouvant mettre en exergue une différenciation entre les catégories d'animaux puisque seule y est reconnue la sensibilité des animaux domestiques et celle des animaux sauvages apprivoisés ou tenus en captivité en raison de leur assimilation aux animaux domestiques. Les auteurs de ladite proposition de loi pensaient que la sensibilité de l'animal devait être affirmée peu importe la catégorie juridique à laquelle il appartient. Ce qui supposait que le code civil soit modifié et qu'il faille intégrer également la sensibilité de l'animal dans le code de l'environnement et le code pénal. Ils proposèrent de sortir les animaux de la catégorie des biens et de leur créer une catégorie spécifique où ils ne seraient appréhendés ni comme des personnes, ni comme des biens tout en acceptant que certaines des règles relatives à l'appropriation et à la propriété lui soient appliquées. C'est finalement la loi n° 2015-177 du 16 février 2015 relative à la modernisation et à la simplification du droit et des procédures dans les domaines de la justice et des affaires intérieures en son article 2 qui crée l'art. 515-14 C.civ portant sur la sensibilité de l'animal. Mais celui-ci reste soumis au régime des biens. En effet, l'article 515-14 C.civ dispose que « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens. »

La sensibilité de l'animal est comprise comme la caractéristique de tout animal, peu importe la catégorie ou les catégories dans lesquelles il est classé. Cette sensibilité doit être la « pierre angulaire » du régime dans lequel il se trouve. Elle doit permettre à ce que l'animal sauvage ne soit pas moins bien traité ou mieux traité que l'animal domestique et que l'animal de

---

[156] Cet article dispose que « Tout animal étant un être sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs biologiques de son espèce. »
[157] Proposition de loi n°42 présentée le 7 octobre 2013.

compagnie ne soit pas mieux protégé que l'animal de rente. Ainsi, peu importe la catégorie de l'animal –la poule de rente ou d'agrément, l'équidé de rente ou de compagnie, la souris soumise à l'expérimentation ou considérée comme un compagnon – sa sensibilité doit être reconnue. Le fait d'exploiter un animal ne lui retire pas sa sensibilité. Néanmoins, il faut nécessairement tenir compte de cette exploitation et opérer une différenciation entre les animaux. Et cette différenciation n'est semble t-il envisageable que si la reconnaissance de la sensibilité s'accompagne de la condamnation des souffrances (b).

b - La condamnation des souffrances

Ainsi, peu importe sa classification en tant que membre d'une espèce ou en tant qu'individu, l'animal peut souffrir de la relation que l'homme entretient avec lui. L'article 521-1 du code pénal français qui réprime la maltraitance grave envers les animaux – d'ailleurs seule disposition consacrée aux sévices graves ou actes de cruauté envers les animaux – ne s'applique qu'aux animaux domestiques ou apprivoisés ou tenus en captivité alors qu'il faudrait envisager une plus grande individualisation de l'animal sauvage et ne pas exclure l'animal non apprivoisé ou non tenu en captivité.

Toutefois, dans la mesure où les animaux sauvages étant globalement protégés y compris pénalement, même dans les cas où la chasse, la pêche ou la destruction de leurs spécimens sont permises, le fait de leur étendre le champ d'application de l'article 521-1 CP ne présenterait aucun intérêt. Le droit interdit de manière générale de faire souffrir les animaux. Mais pour les défenseurs du principe de la condamnation des souffrances, il est impératif que l'affirmation de la condamnation de toute souffrance dépasse les catégories juridiques et que l'article 521-1 CP réprime « le fait, publiquement ou non, d'exercer des sévices graves, ou de nature sexuelle, ou de commettre un acte de cruauté envers un animal » quel que soit la qualification retenue le concernant.

En dépit de l'affirmation du principe de la condamnation des souffrances pour tout animal, indépendamment de sa relation avec l'homme, éviter toute souffrance pour l'animal reste impossible dans la mesure où existe le principe de l'exploitation de certains animaux. En effet, le décret n°2013-118 du 1er février 2013 autorise l'utilisation d'animaux vivants à des fins scientifiques. L'art. R.214-87 C.rural en définit le champ d'application. Ainsi, certaines catégories d'animaux sont utilisées ou destinées à être utilisés dans des procédures expérimentales telles que définies à l'art. R.214-89 ou sont élevées afin que leurs organes ou tissus puissent être utilisés à des fins scientifiques. La loi sanctionne, toutefois, des peines prévues à l'art. 521-1 CP le fait de pratiquer des expériences ou recherches scientifiques ou expérimentales sur les animaux sans se conformer aux prescriptions fixées par décret en Conseil d'Etat (art.521-2 CP).

La souffrance étant également inéluctable lorsqu'il faut se protéger de certaines catégories d'espèce animale, Claire Vial[158] propose de définir le degré de souffrance acceptable[159] et se limiter à interdire les souffrances inutiles[160] au regard du respect que l'homme lui doit et à la reconnaissance de leur sensibilité. Il faudra définir précisément ce degré et veiller à ne jamais le dépasser si la privation de liberté et les traitements qui leur sont infligés induisent nécessairement un certain niveau de souffrance. De plus, elle souligne que si l'absence de souffrances inutiles doit être recherchée tout au long de la vie de l'animal, quel qu'il soit, il est fondamental de l'en préserver au stade de sa mort. Ainsi, la mort de l'animal ne doit être autorisée que dans trois situations : d'une part, lorsque l'exploitation d'un animal par l'homme peut conduire à son abattage, d'autre part lorsque la protection de l'homme à l'égard de l'animal peut conduire à sa destruction ; et enfin, lorsque la souffrance de l'animal, peu importe sa relation avec l'homme, peut conduire à son euthanasie.

Il est impossible de protéger l'animal comme l'homme est protégé mais la doctrine souhaite lui appliquer une logique proche de celle applicable à l'homme. Par conséquent, l'animal devrait être pris en considération, au delà des catégories juridiques trop étroites pour lui, dans sa réalité car le droit ne peut occulter le fait qu'il puisse être à la fois un animal sauvage et un animal domestique, un animal de rente et un animal de compagnie. Il est transcatégoriel et de ce fait, tous les animaux doivent pouvoir bénéficier de la même protection de la part des hommes. Pour autant, dans la tradition africaine, le sacrifice animal peut représenter une étape importante dans le processus de réparation ou de guérison. Mais certains hommes décident de s'approprier les croyances séculaires et les détournent afin de les adapter à des besoins primitifs de domination, de pouvoir et de puissance (§2).

§2 — Une récupération altérée des croyances séculaires

L'homme africain exprime ces croyances et pratiques occultes dans toutes les circonstances de la vie – naissance, mariage, maladie, mort ou guerre, etc. Dans ces diverses

---

[158] VIAL Claire, « Au soutien de la protection de l'animal, le classement de l'animal transcatégoriel » in *Ranger l'animal : l'impact environnemental de la norme en milieu contraint II. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines,* Eric de Mari et Dominique Taurisson-Mouret dir., Victoires Editions, 2014, p. 21-33.

[159] L'article R. 214-88 du code rural, tel que modifié par le décret n°2013-118 du 1er février 2013 relatif à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques (JORF, 7 février 2013, p. 2199), définit ce degré de souffrance acceptable. Cet article en son 7° prévoit que ne relève pas de l'utilisation des animaux à des fins scientifiques, l'utilisation d'animaux supposant « des pratiques qui sont susceptibles de causer une douleur, une souffrance, une angoisse ou des dommages durables inférieurs à ceux causés par l'introduction d'une aiguille effectuée conformément aux bonnes pratiques vétérinaires. ». Toutefois, bien qu'une peine plancher ait été instaurée pour toute pratique comportant une souffrance supérieure à celle causée par une piqûre, la loi ne définit pas un seuil plafond plus précis et plus élevé que ce qui est prévu à l'article R. 214-108 ou à l'article R. 214-111 du code rural : « une douleur, une souffrance ou une angoisse intenses susceptibles de se prolonger sans qu'il soit possible de les soulager ». Une définition vague et équivoque puisque la mise à mort est le moyen de soulager toute souffrance, peu importe son degré d'intensité.

[160] Ce sont celles qui pourraient être évitée au sens des articles R. 214-92 du code rural, portant sur les méthodes de capture des animaux dans le naturel, et R. 214-95 du code rural sur les conditions d'hébergement et d'entretien des animaux détenus en matière d'expérimentation animale.

manifestations, l'homme Africain s'est perdu dans ces croyances en allant beaucoup trop loin au point de pervertir ses croyances en pratiquant des sacrifices humains. Du moins l'idée qu'il s'en est faite est confuse. De nos jours, l'homme africain s'appuie principalement sur des pratiques occultes, poussées à l'extrême, initiées strictement dans le cadre de rituel initiatique et en fait un usage courant d'où la récurrence des crimes et délits constatés en lien avec le fétichisme ou l'occultisme. Un des fondements culturels de ces pratiques est la quête effrénée de la supériorité de l'homme sur tous les plans et de la richesse. Ces pratiques se justifient également par le désir de s'identifier aux divinités supérieures, la superstition, l'égoïsme et une folle ambition, la jalousie sous toutes ces formes, la garantie d'un avenir meilleur pour son enfant (c'est le cas du *kara* cf. infra) et le but commercial – les sorciers commettent parfois des crimes, non pas de leur plein gré, mais sur requête d'autres personnes qui veulent nuire à autrui. Ils sont donc mandatés et rétribués pour provoquer la mort de la victime. Le conflit entre également en ligne de compte dans la justification des sacrifices humains. Il revêt différentes formes et peut découler d'un acte d'égoïsme, de la jalousie, d'une violation du code de conduite, d'une ambition trop grande[161]. Lors d'un conflit, l'une des parties lésées ou hostiles peut décider de régler elle-même le différend en passant par des pratiques occultes plus expéditives sans attendre le règlement de conflits au niveau intra-familial ou communautaire qui peut s'avérer plus lent et moins efficace que le résultat escompté. Elle va alors recourir aux services d'un spécialiste (sorcier) ou autre subordonné afin d'obtenir ce dont nécessite le spécialiste pour parvenir à ses fins. Le recours à ce spécialiste évite de se salir les mains et d'être impliqué directement.

D'ailleurs, il existe des formes méconnues de sacrifices comme l'amputation d'un membre, le don de la fécondité, l'étourdissement ou don de la conscience, le don de l'honneur ou de la dignité. L'amputation d'un membre consiste pour l'homme à sacrifier un membre, généralement un doigt, une jambe, un orteil, une oreille, un œil lui appartenant ou appartenant à un membre de la famille pour une divinité donnée afin d'obtenir certaines faveurs – des biens matériels dans de nombreux cas. Il s'agit d'un phénomène courant, de nos jours, qui est pratiqué par des chercheurs de diamants, appelés les *Bana Lunda* en République démocratique du Congo (RDC). Une pratique qui est exercée sur les albinos en raison de cette superstition. Le don de la fécondité consiste pour certains hommes à faire don,

---

[161] Les conflits inter-personnels et familiaux. Ces conflits affectent la famille élargie ainsi que les voisins. Ils se traduisent par des violences verbales ou disputes, les bagarres, le combat, la lutte. Ces conflits peuvent découler d'un mauvais partage de la dot, de l'héritage d'un proche parent ou encore le partage d'un gibier après la chasse. La famille africaine est large. Elle s'apparente à la notion de parenté dans la vision occidentale. Son mode de fonctionnement a toujours été codifié. La moindre violation de ces codes peut générer des conflits latents ou ouverts dans la famille pouvant même conduire à la séparation ou à la création d'un petit village plus loin par la partie hostile.
Les conflits se produisent également au niveau clanique. Ce sont des conflits ne se manifestant pas au niveau de la famille élargie mais au-delà. Ils touchent le lignage. Ils se traduisent de manière plus ou moins similaire que les conflits familiaux. Néanmoins, ils ne débouchent pas nécessairement sur des batailles ou des guerres. Ces conflits peuvent faire suite à la consommation d'un animal ou à la violation du mode de succession d'un chef.
Par ailleurs, des conflits inter-ethniques peuvent éclater et opposent généralement des ethnies différentes. Ils peuvent résulter de litige foncier, de conquête de sol ou de violation de terrain de chasse ou d'un cours d'eau réservé à la pêche. Ils peuvent aussi découler des désirs de puissance et de domination exprimée par une ethnie qui s'estime plus forte dans l'art de la guerre.

volontairement, de leur fécondité. Ils acceptent de se stériliser, de sacrifier leurs fonctions génitales ou celles de leurs conjointes afin d'acquérir certaines faveurs des dieux. L'étourdissement ou don de la conscience opère selon des procédés que seuls les initiés peuvent relater. Les hommes sacrifieront le mental de leurs progénitures de la même façon que le sacrifice physique opéré dans le temps. Les mutilations sexuelles féminines s'expliquent par le fait que le clitoris – d'une fille, d'une sœur ou d'une mère – mélangé à des produits dont seuls les initiés détiennent le secret, procure de la richesse tels qu'un écoulement rapide des marchandises, de la chance dans le commerce, etc. En outre, il y a tous ces viols commis sur des femmes en guise de sacrifice de l'honneur de leurs époux qui se sentent diminués. Parfois, cet acte est commis avec le consentement de l'époux qui cherche derrière ce viol un privilège, une promotion sociale, etc.

Par conséquent, ces pratiques rituelles remontent à des périodes reculées et continuent de survivre sous différentes formes. Les élections politiques au Gabon sont une période qui paralyse le pays dans son ensemble affectant ainsi le fonctionnement de l'administration et du service public. Cette période conduit aux déplacements massifs des électeurs et au clientélisme électoral. Les échéances politiques permettent à certains de recourir aux pratiques fétichistes ou de sorcellerie telles que les attaques mystiques, les kidnappings d'enfants accompagnés des mutilations de leurs corps comme ceux de jeunes femmes et des émasculations d'hommes.

Ainsi, la pratique des « crimes rituels » nécessite de sillonner entre pratiques occultes et délinquance (A) et surtout comme ce terme générique l'indique, il s'agit de banaliser la vie et de faire l'apologie implicite du sacrifice humain donc du meurtre (B).

A — Entre occultisme et délinquance

L'association de lutte contre les crimes rituels (ALCR), ne pouvant couvrir l'ensemble du territoire, intervient et mène des investigations, dans la limite de ses moyens, dans un domaine ultrasensible comme le crime « rituel » dans un pays où un tel phénomène criminel est banalisé. Ces crimes sont commis à des périodes précises. L'ALCR confirme qu'il existe des périodes de l'année correspondant à des infractions spécifiques telles que le viol, les accidents, les assassinats voire les disparitions. Et surtout la période électorale (présidentielle, législative et sénatoriale) qui représente des périodes précises du « cannibalisme » des temps modernes. Il s'agit de la période du commerce d'organes humains ou « le business des pièces détachées ». Après des investigations menées auprès de féticheurs et des témoignages recueillis des membres de l'ALCR, il est désormais possible de connaître les prétendues vertus des organes humains ou parties du corps convoités et prélevés. En effet, le sang est bu dans les temples et transformé en argent après le travail mystique. Il sert de carburant pour faire les voyages astraux. Il est recueilli frais, surtout pour les enfants. Les profanateurs commercialisent même les os. En effet, le fait de conserver le crâne d'un individu permet d'avoir la sagesse, la royauté, l'organe unique et le plus important de l'homme. Les yeux

permettent de reconnaître les amis et les ennemis. Les oreilles ont leur importance dans le fétichisme car permettent de donner les renseignements aux commanditaires : les oreilles travaillées dans leur laboratoire permettent de déjouer les coups bas des ennemis ou tout autre complot. Les dents visent au renforcement du corps éthériser, à l'acquisition d'une personnalité en termes d' « aura ». Quant aux cheveux, ils rendent le commanditaire populaire et attirent les gens auprès de sa personne. Ils renforcent l'affection auprès des hommes politiques. Les seins représentent l'abondance des biens recherchés, la richesse assurée, la jouissance des faveurs sollicitées. La langue permet d'envoûter les populations à travers la démagogie, le mensonge ; à les haranguer sans aucune contestation. La main permet de produire les actes frauduleux avec habilité et quelques fois sans traces. Les organes génitaux ont également leur fonction tels que le pénis qui représente la domination, l'autorité dans le milieu, la puissance sexuelle. Il permet également de mieux contrôler les autres à travers les renseignements fournis. Le vagin permet de créer des liens avec de nouvelles personnes et de répondre aux vœux exprimés par le commanditaire. Et le clitoris est une pièce de jouissance.

Par conséquent, les profanations de sépultures ou de cadavres commis permettent de répondre à la demande (1). Il s'agit d'un véritable trafic d'organes humains appelés « pièces détachées » notamment en milieu hospitalier (2). Toutefois, ces infractions résultent d'une altération du culte des ancêtres (3).

1. Les profanations de sépultures et de cadavres

Les profanations des tombes sont censées assurer, dans l'esprit des hommes politiques qui y recourent, le succès électoral. A titre d'exemple, les profanations de tombes systématiques – notamment au cimetière de Mindoubé – sont fréquentes à Libreville depuis plus d'une décennie (quinze ans au moins). C'est un phénomène qui prend de l'ampleur face à des pouvoirs publics impuissants. Les actes de fétichismes et de sorcellerie persistent au Gabon depuis l'avènement du parti unique, PDG, sans que l'Etat ne réagissent réellement. En effet, Florence Bernault confirme que « la sorcellerie moderne en Afrique équatoriale, au Gabon singulièrement, a lentement émergé au cœur des batailles juridiques et morales amorcées pendant la période postcoloniale. Ce que l'on entend aujourd'hui par "sorcellerie" ou "fétichisme", mots fortement teintés par la connotation réductrice et négative de leur origine coloniale, n'est, pour le cas du Gabon qui nous intéresse ici, qu'une partie d'un ensemble religieux et sacré qui modelait la plupart des représentations mentales et des stratégies sociales et matérielles cultivées par chacune des sociétés locales »[162].

Le législateur[163] sanctionne pourtant toutes violations de sépultures et profanation de cadavres. En effet, Le code pénal en son article 291 (désormais art.459 CP nouveau)

[162] BERNAULT Florence, *Economie de la mort et reproduction sociale au Gabon* in Mama Africa : Hommage à Catherine COQUERY-VIDROVITCH, édité par Odile GOERG et Issiaka MANDE, Paris, l'Harmattan, 2005, p. 1.
[163] Le code pénal dans sa loi n°21/63 du 31 mai 1963.

condamne les actes de profanation ou de mutilation de cadavres même non inhumés de trois mois à un an d'emprisonnement et d'une amende de 24.000 à 120.000 fcfa[164]. La violation de tombeaux ou de sépultures – dégradation de tombeaux ou de ses ornements (croix, couronnes, dalles, etc.) – constitue également un délit punissable d'une peine de trois mois à un an d'emprisonnement et de 24.000 à 120.000 fcfa[165]. La profanation est l'action de violer le caractère sacré d'un lieu, d'un objet, d'une chose. Elle consiste à dégrader, avilir une chose sacrée, un lieu de culte ; de traiter avec irrespect une chose précieuse, irremplaçable. Ces actes constatés dans les cimetières de Libreville, notamment Mindoubé, sont périodiques en ce sens qu'ils s'observent à la veille d'échéances électorales. La concordance temporelle entre veilles électorales et profanations de sépultures induit qu'il existe une relation étroite entre le pouvoir et les profanations des tombes et par conséquent le fétichisme. Cette assertion signifie que l'imaginaire fait partie du phénomène politique parce qu'il en est constitutif. Aussi, ce lien entre les profanations des tombes et le pouvoir au Gabon constitue le fétichisme politique. Des profanations résultant de l'insécurité des cimetières (a) et de l'existence d'un marché illégal de restes humains (b).

a - Des cimetières insécurisés

Les cimetières du Gabon, notamment ceux de Libreville – tels que Mindounbé, Lalala, Baraka, Plaine Niger, etc. –, ne disposent pas de normes de sécurité – absence de barrières, d'éclairage, de gardiens, présence de hautes herbes, insalubrité et leurs localisations (situés en banlieue en dehors de la ville) – et cela en fait des cibles parfaites pour la commission de telles infractions. L'absence de sécurisation constitue une situation propice à la profanation des tombes et à la violation du respect dû aux morts de surcroît en périodes électorales. En effet, les 4 et 5 septembre 2019, trois sépultures firent l'objet de profanation – des ossements humains dérobés – à Port-Gentil, capitale économique du Gabon. Des délits favorisés par l'absence d'éclairage du cimetière municipal, situé dans le 2ème arrondissement de la commune, comme c'est notamment le cas pour l'ensemble des cimetières du pays. Des mesures prises par la mairie, en collaboration avec le ministère en charge de l'Energie, pour y remédier – installation, à la périphérie de la nécropole, de neuf lampadaires solaires longeant la clôture principale neuf mois après les actes de vandalisme – restent insuffisantes dans la mesure où l'électrification du cimetière reste un problème. Les autorités estiment véritablement que ces lampadaires permettront de pallier l'absence de lumière et de freiner la violation de sépultures. Pour autant, l'enceinte du cimetière demeure dans l'obscurité. Le

[164] L'article 291 alinéa 2 CP dispose que « Sera puni des mêmes peines quiconque aura profané ou mutilé un cadavre, même non inhumé ». Cet article devient l'art. 459 CP – en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais – qui, en son alinéa 2, punit d'un emprisonnement de trois ans au plus et d'une amende de 2.000.000 de francs au plus toute personne ayant mutilé un cadavre même non inhumé.

[165] L'alinéa 1 du même article dispose que « « Quiconque se sera rendu coupable de violation de tombeaux ou de sépultures sera puni d'un emprisonnement de trois mois à un an et d'une amende de 24.000 à 120.000 francs sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits qui se seraient joints à celui-ci. ». L'article 459 al.1 CP aggrave la peine encourue et punit l'infraction de trois ans d'emprisonnement maximum et de 2.000.000 de francs d'amende.

nouvel éclairage solaire n'a pas d'impact lumineux important sur la nécropole. De plus, les effectifs de gardiennage sont insuffisants puisqu'un seul gardien est affecté à ce poste. L'absence d'équipes de nuit favorise donc le pillage de tombes. Par conséquent, la simple combinaison des ces deux solutions – le recrutement d'un nombre suffisant de gardiens et l'éclairage de l'enceinte du cimetière – limiterait grandement les profanations de cimetières. L'enquête policière n'a pas permis de retrouver les auteurs de ces actes délictuels. Une autre illustration est celle de Mindounbé, un cimetière municipal de Libreville. Les profanateurs de tombes n'opèrent pas de distinguo quant à la race, la couleur de peau, etc. Aussi, le tombeau d'un individu de nationalité chinoise y fut profané et vidé de son contenu en 2009. Ces derniers se servent dans les tombeaux à la recherche d'ossement précis, de produits marchands. Ainsi de jour comme de nuit, les cimetières sont visités car les ossements humains y foisonnent.

Plusieurs nécropoles existent à Libreville aussi bien publics que privés. Certains sont sous la juridiction de la mairie de Libreville tandis que les autres ne le sont pas et revêtent de ce fait un caractère privé. Ces cimetières sont, de ce fait, sous la juridiction des associations privées communautaires telles que l'association des Quatre Saisons en charge de l'exploitation des cimetières du quartier Plaine Niger et de la Mission Baraka. M. Toussaint Ellangmane, ancien conseiller du Directeur général des services techniques de l'hôtel de ville de Libreville relevait, en 2004, 20 tombes profanées au cimetière de Mindounbé à Libreville. Puis de 2006 à 2009, ce sont environ 127 tombes qui furent profanées. Une estimation faite par M. Lionel Ikogou-Renamy[166]. En effet, en octobre 2006, Le cimetière de Mindoubé, cimetière public situé dans le 5ème arrondissement de Libreville, enregistrait une quarantaine de tombes profanées, précisément 46. En 2007, 32 tombes supplémentaires furent profanées[167]. Le nombre de sépultures profanées baisse en juillet 2008 : seulement 9 tombes. Puis en 2009, ce sont 40 tombeaux détruits. En somme, près de 147 sépultures furent violées dans cette nécropole de 2004 à 2009. Cependant, ces chiffres attestent de la pratique manifeste du commerce illicite des restes humains à Libreville en raison du lien entre les années pendant lesquelles eurent lieu les violations de sépultures et les échéances politiques. Ainsi, de 2006 à 2009, il y eut des élections politiques (législatives, locales et présidentielle) : en 2006, des élections législatives, eurent lieu en décembre, donnant lieu à un renouvellement des députés. En 2007, il eut les élections partielles puis, en 2009, l'élection présidentielle. Le cimetière connaît constamment des profanations de tombes à la veille d'élections. Un phénomène récurrent comme le prouvent les chiffres : en 2004, 20 tombes profanées contre 46 en 2006 ; puis 32 en 2007, 9 en 2008 et 40 en 2009. En définitive, 147 tombes violées en cinq ans dans cette seule nécropole. En l'espace d'une année, entre 2006 et 2007, ce cimetière seul enregistre plus de 70 tombes profanées. En 2008, se sont tenues les élections législatives partielles et locales sur le territoire national. C'est aux lendemains de ces élections que le cimetière enregistra des actes de vandalisme en juillet 2008. En outre, les sépultures profanées sont le plus souvent non carrelées – plus faciles à vandaliser – ou celles

---

[166] IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *L'or blanc, le marché occulte et illégal du corps humain à Libreville*, Mémoire de D.E.A, Université Omar Bongo, Libreville, 2010.

[167] Ce recensement résulte de l'enquête de terrain mené par Lionel Ikogou-Renamy. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, mémoire cité.

abandonnées par leurs proches. « La tombe Goumabika » en est un exemple. Elle fut vidée de son contenu. Le corps du défunt – inhumé en juillet 1993 – est dérobé en 2007, 14 ans après son décès. Le crâne de ce défunt était « fin prêt pour le travail » et pouvait coûter cher[168] selon un ancien profanateur travaillant pour le compte d'un haut dignitaire de la province du Moyen-Ogooué. Celui-ci fut emprisonné pour avoir été vu en possession de parties de corps humains. Puis, il fut relaxé à la demande de ce haut dignitaire avant les élections législatives de décembre 2001. Différentes techniques de violation de sépulture sont pratiquées. L'une d'elles est celle de la fracture des tombes par le dessus afin de faire sortir les cercueils. L'autre méthode consiste à utiliser des tuyaux PVC – de gros tuyaux avec lesquels les profanateurs creusent le sol jusqu'à atteindre le cercueil en bois, pourri, afin d'en aspirer le contenu – pour limiter les dégâts mais le but recherché reste le même : celui de récupérer des restes humains.

D'ailleurs, dans certaines régions d'Afrique, notamment au Gabon, lorsque le défunt est inhumé, diverses choses sont enterrées avec celui-ci : que ce soient des vêtements, des objets de valeur auxquels il tenait. La profanation des tombes entraînent non seulement la profanation des cadavres – prélèvement des organes génitaux ou vitaux, des ossements dont les crânes appelés « or blanc » sont vendus aux hommes de pouvoir au marché noir – mais également la récupération et la revente des stèles, croix, gerbes de fleurs, les vêtements des défunts et autres objets de valeur et parfois les cercueils même. En effet, les profanateurs vident les tombeaux de leur contenu : ils prélèvent les crânes ou une partie – laissant par exemple une partie de la mâchoire –, les vêtements des personnes décédées (costumes). A Mindoubé, un réseau de vente de restes humains s'est développé en parallèle de celui de vente des vêtements des défunts – vestes ou autres habits présents dans les tombeaux –, des couronnes de fleurs qui sont réintroduits ensuite dans le circuit économique. Les vestes des défunts sont remises dans le circuit au sein d'un prêt-à-porter situé dans le quartier d'Akébé. En février 2007, un gérant de pressing du centre commercial de Mbolo fut soumis à un interrogatoire à la D.G.R (Direction générale du Renseignement) pour avoir possédé et vendu une veste ayant appartenu à un homme décédé en septembre 2006.

Ailleurs, à Dakar au Sénégal, les cimetières sont mieux organisés : gardiens, fossoyeurs de tombes ou administrateurs. Mais dans la pratique, certains en font une gestion nébuleuse. Ils sont parfois rétribués pour accomplir un sacrifice dans le cimetière, parfois les profanateurs s'y introduisent à leur insu. La profanation de tombes à des fins mystiques est devenue également un phénomène récurrent dans la société sénégalaise. Le cimetière musulman de Pikine enregistre la majorité des cas de cette pratique déplorable. Le personnel des cimetières refuse d'aborder cette question. Ils ne sont pas informés de la commission de tels actes dans l'enceinte des cimetières dont ils sont en charge. L'enquête permit d'interpeller le fossoyeur du cimetière de Pikine, Saër Gnigue. La banlieue dakaroise est le lieu, par excellence, de profanations de tombes. En octobre 2012, plus de 160 tombes dans deux cimetières chrétiens de la capitale sénégalaise furent profanées selon l'archidiocèse de Dakar. En effet, une

[168] Propos recueillis par Lionel Cédrick Ikogou-Renamy à l'issue de son entretien avec un profanateur de tombes en 2007. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Ibid.*, p. 36.

soixantaine de tombes au cimetière Saint Lazare de Béthanie (nord-ouest de Dakar) et plus d'une centaine de sépultures au cimetière Bel Air (centre-Est de Dakar). Les profanateurs emportèrent « des crucifix, statuettes ou morceaux de stèle en bronze, sans toucher à ceux en fer ou en aluminium »[169]. Un quotidien sénégalais privé, L'Observateur, rapportait que 57 tombes au cimetière Saint Lazare firent l'objet de profanation dans la seule nuit du 6 au 7 octobre 2012. L'enquête, suite à la profanation de ces cimetières catholiques, permit d'interpeller les auteurs des actes.

En décembre 2014, deux corps de nouveaux-nés sont découverts au petit matin, abandonnés avec leur linceul dans les allées du cimetière. Ce furent les premiers cas de profanation qui choquèrent profondément le département de Pikine. En janvier 2015, soit un mois plus tard, le corps d'un autre nouveau-né, toujours enveloppé dans un linceul, est découvert posé sur une tombe : ce sont les visiteurs – familles et proches de défunts – de la nécropole qui firent cette découverte et constatèrent que le sable avait été remué à l'endroit même – une preuve que le nouveau-né fut exhumé de sa tombe. Le 18 septembre 2015, des fidèles musulmans, venus comme à l'accoutumée prier et se recueillir sur la tombe de leurs défunts parents au cimetière municipal de Pikine, sont dérangés par une odeur nauséabonde. En cherchant l'origine de ce désagrément, ils remarquèrent une nuée de mouches sur une planche en bois recouverte de branches d'arbre – des branches masquant le corps nu d'une dame exposé sur cette planche. A quelques mètres de la scène, gisaient les restes du linceul. La police de Pikine identifia la défunte, décédée des suites d'un accident vasculaire cérébral (AVC) sept jours plus tôt – soit le 11 septembre 2015 – et inhumé le même jour. D'autres illustrations viennent conforter la récurrence de ce délit. Le 4 décembre 2015, une double profanation eut lieu : deux corps, ceux d'un vieil homme de 93 ans et d'un nouveau-né, furent exhumés de leur tombe dans la nuit du jeudi 3 au vendredi 4 décembre 2015. Les défunts présentaient des similitudes : ils sont décédés et inhumés le même jour, le jeudi 3 décembre 2015. Une double profanation choquant la population de Pikine qui envisagea une marche de protestation. Des imams, émus par l'effervescence de la population, donnèrent leur accord pour un sermon collectif – portant sur le repos éternel et l'interdiction par l'Islam de profaner les tombes – dans toutes les mosquées lors de la grande prière hebdomadaire du vendredi. La police de Pikine décida d'ouvrir une enquête et procéda à l'arrestation du principal fossoyeur, Saër Gningue, qui sera mené sur les lieux pour une reconstitution des faits. Le 25 juillet 2016, les profanateurs s'attaquèrent à un autre cimetière, proche de celui de Pikine désormais étroitement surveillé. En effet, le cimetière Layéne de Yeumbeul fut à son tour profané : des particuliers découvrirent le corps d'une matrone de 87 ans – décédée vingt-quatre heures plus tôt – exhumé de sa tombe, dépossédé d'une partie de son linceul et traîné sur une trentaine de mètres. L'âge de la victime et son statut de fervente disciple du Mahdi déclenchèrent l'ire de Yeumbeul, fief des Layénes qui réclamèrent justice. A ces illustrations, s'ajoute celle qui éclaboussa le milieu de la lutte. En effet, au soir de sa victoire sur son adversaire, le Lion de

[169] AFP, « Sénégal: 160 tombes profanées dans deux cimetières chrétiens à Dakar », *Jeune Afrique*, 10 octobre 2012, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/depeches/47315/politique/senegal-160-tombes-profanees-dans-deux-cimetieres-chretiens-a-dakar/] ou [https://www.jeuneafrique.com/depeches/47315/politique/senegal-160-tombes-profanees-dans-deux-cimetieres-chretiens-a-dakar/].

Guédiawaye, le lutteur Eumeu Séne relata devant les médias sénégalais la profanation dont fit l'objet la tombe de sa mère. Le cimetière de Pikine fit l'objet d'une énième profanation de sépultures en octobre 2016, après une interruption de quelques mois seulement, et ce, en dépit de la mise à disposition d'un groupe d'agents de sécurité de proximité (ASP). Le 12 octobre 2016, des tombes furent ouvertes. Les sapeurs-pompiers durent intervenir afin de remettre les corps à leurs places. Parmi les sépultures profanées, celle d'une personne de 90 ans, enterrée seulement trois jours auparavant, le 9 octobre 2016. Les proches des défunts réclamèrent la mise en place d'un système de surveillance efficace. La police ouvrit une enquête et un des gardiens du cimetière fut maintenu en garde à vue pour les besoins de l'enquête. Ce cimetière défraye constamment la chronique pour des faits similaires au point d'affecter l'ensemble de la société. En effet, le Sénégal est affecté par la profanation des cimetières de Pikine : des sépultures violées et des linceuls traînés ou dérobés pour satisfaire des intérêts bassement matériels. Les fossoyeurs des cimetières ainsi que les mairies sont accusés de négligence et de laxisme pendant que d'autres se contentent de formuler des prières pour demander le pardon des morts[170]. Cependant, la société, dans son ensemble, est responsable d'avoir créé de telles situations : les fossoyeurs des cimetières sont accusés de négligence et les mairies de ne pas mettre véritablement en œuvre des moyens de protection pour les cimetières. A cela s'ajoute, la culpabilité des familles s'accusant mutuellement de n'avoir pas scellé les tombes. La population sénégalaise est toujours confrontée à la violence régulière des profanations à travers des linceuls traînés, des tombes ouvertes pour des intérêts purement matériels et égoïstes.

La profanation de tombes n'est certes pas un phénomène nouveau dans la société sénégalaise, mais il connaît une recrudescence. C'est un acte répréhensible qui perdure depuis des années. Cette pratique dégradante et condamnable continue d'alimenter la presse. Un élément laissant perplexe dans ces cas de profanation est le choix des victimes : la grande majorité sont des personnes âgées (hommes-femmes), des nouveaux nés. Cette pratique est utilisée à des fins purement mystiques. Les initiés (au milieu mystique) soulignent que le choix des tranches d'âges n'est pas du tout anodin. En effet, la logique du cycle de la vie sur terre voudrait que nous naissions bébés et que nous mourions vieux. Et nulle n'est sans savoir que tout se réalise dans cette intervalle de vie. A en croire ceux qui s'activent dans le domaine des secrets mystiques, les hommes et femmes politiques qui s'adonnent à ces rites ciblent cette catégorie d'âge pour qu'aucun de leurs adversaires, quelque soit l'âge ne puisse les devancer dans la scène politique. Les politiciens n'hésitent guère à solliciter les services de charlatans sans foi ni loi pour obtenir satisfaction selon les objectifs qu'ils visent et pour des intérêts purement matériels et personnels.

Par conséquent, dans le cas de figure des profanations de sépultures relevées au Sénégal dans lesdits cimetières, les cadavres sont profanés différemment. En effet, les tombeaux sont profanés afin de sortir les dépouilles de leur demeure et les déposséder de leurs linceuls à des fins mystiques. Dans le contexte gabonais, certes les dépouilles sont dépossédées de leurs

---

[170] ALASSANE HANNE, « Quand les tombes parlent ! », *Igfm.sn*, 8 décembre 2015, [En ligne : http://www.igfm.sn/quand-les-tombes-parlent/] ; référence plus accessible dans la base de données du site.

accessoires (vêtements, bijoux) mais elles sont également délestées de leurs ossements et autres organes. Le cimetière de Mindoubé à Libreville est devenu un lieu de trafic car des activités parallèles s'y sont développées. Ces activités consistent, d'une part, à la récupération des parties de corps humain dites « pièces détachées » dans les tombes et, d'autre part, au recyclage des ordures dans la décharge publique. La première, qui nous intéresse, étant liée au pouvoir en relation avec l'occultisme. Concernant le cimetière, la problématique de la profanation des tombes vient de la récupération d'ordre magique et économique des restes humains. Le gouvernement ne parvient pas ou ne fait rien pour endiguer ce phénomène, en sécurisant les cimetières par exemple, puisque cette pratique se poursuit. Le fait de ne pas endiguer ce phénomène laisse penser que l'Etat organise les pratiques occultes. Les parents des défunts n'espérant plus obtenir justice restent convaincus que les autorités responsables de rendre la justice sont à la manœuvre de tels actes. Leur mécontentement est tel qu'ils se font justice personnellement s'ils le peuvent[171]. Les familles des disparus partagent le même discours et mettent systématiquement en relation les violations des sépultures et les mandataires qui sont les hommes politiques car les faits se déroulent le plus souvent en périodes électorales. L'ampleur des profanations et l'usage politico-criminel des « pièces détachées » qui en est fait ne sont plus à contester. Le fils aîné d'une défunte, dont le corps fut volé au cimetière de Mindoubé, entreprit des démarches auprès de la mairie et de la police judiciaire et porta plainte contre X mais les démarches restèrent infructueuses. La tombe fut profanée à multiples reprises en octobre 2006 et novembre 2007. Il décida alors avec l'aval du conseil de famille de refermer cette tombe et de se rendre au village pour châtier les coupables à la manière traditionnelle (« frapper le diable ») dans la mesure où personne n'est jamais mieux servi dans ces conditions que par soi-même car la justice appartient à ceux qui gouvernent[172].

Les profanations de tombes s'accompagnent de crimes rituels c'est-à-dire de meurtres commis dans le but de prélever des organes humains à des fins fétichistes. C'est la raison pour laquelle la ville de Libreville regorge de corps délestés de certains organes ou ossements[173] et ce, à la veille des élections. Ce sont les parents des défunts qui observent ces actes de vandalisme répétés – violation de sépultures et profanation de cadavres. En outre, la ville ne connaît pas que des profanations de tombes mais également des profanations de corps non inhumés. Ces corps sont retrouvés mutilés à Libreville. Ce phénomène prend de l'ampleur et est dénommé dans la conscience collective de « crimes rituels ». Ce terme populaire est ensuite repris par les médias dans les faits divers. Par conséquent, la profanation des tombes et des cadavres atteste de l'existence d'un marché occulte de restes humains ou

---

[171] Certains décident d'attendre les vacances pour « *taper le diable au village et tant pis pour ceux qui ont fait ça et j'espère qu'ils iront brûler en enfer, car de tels individus sans moralité ne doivent pas aller au Ciel* ». Propos tenus par Jean-Claude, frère aîné d'un défunt dont la tombe a fait l'objet de profanations, le 10 octobre 2006, au cimetière Mindoubé. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, mémoire cité, p. 37.

[172] Propos recueillis par Lionel Cédrick Ikogou-Renamy à l'issue de son entretien avec M. Guy-Joseph Mboumba en 2007, fils aîné de victime des profanations. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Ibid.*, p. 37.

[173] Le quotidien national L'Union, du 29 février 2008 et du 10 mars 2008, révéla que 12 crimes rituels furent enregistrés pour le mois de février 2008 à Libreville. Tous ces corps furent donc mutilés de leurs parties génitales, des oreilles, langues, yeux etc.

« pièces détachées » dans la capitale gabonaise. La croyance en la sorcellerie conduit à la pratique du fétichisme par les hommes du pouvoir qui recourent à des actes condamnables. Peter Geschiere confirme que « l'impact des forces occultes sur la politique nationale est devenue plus manifeste au cours des décennies »[174]. Cependant, le fétichisme est périodique car il se manifeste le plus souvent en périodes électorales, lors de nominations ou au sortir de celles-ci et à des manifestations politiques diverses. A titre d'exemple, au Gabon, notamment à Libreville, la profanation de sépultures prend de l'ampleur et fait la Une de l'actualité. Des parents découvrent fréquemment les tombes de leurs proches profanées, et ce, chaque année en période pré et/ou post-électorales que ce soient lors d'élections locales, législatives, sénatoriales ou présidentielles. En effet, à chaque fête de la Toussaint, les parents constatent ces actes de vandalisme dans les différents cimetières de Libreville – Mindoubé, Lalala ou Plaine Niger, etc. – lorsqu'ils s'y rendent pour l'assainissement des tombes de leurs défunts. Par ailleurs, il est désormais certain dans l'esprit collectif que les profanations de tombes à Libreville sont l'œuvre des hommes politiques actuels – maires, députés, sénateurs, ministres, etc. – moyennant de fortes sommes d'argent parce qu'ils seraient en quête du pouvoir économique, politique et social. Joseph Tonda souligne à ce propos que « aussi bien pendant les périodes électorales qu'entre deux élections, des témoignages de familles, des observations que l'on peut faire ainsi que des articles de presse permettent de se rendre compte de la réalité de ces « crimes » ou « sacrifices rituels ». Des noms des commanditaires et des exécutants sont cités et l'on évoque toujours soit par allusions, soit ouvertement, des hommes politiques dont certains sont directement proches des hauts lieux du pouvoir »[175]. A la veille d'élections politiques, les agissements des profanateurs révèlent le type de stratégies adoptées par les mandataires pour obtenir les éléments dont ils ont besoin. Ils monnayent, à cet effet, les services d'individus qui devront recueillir ce dont ils ont besoin.

Le fétichisme politique est ainsi devenu le langage du politique lors d'échéances politiques. Il suppose l'existence d'un marché de restes humains (b) à Libreville. Et l'existence de ce marché explique la profanation des tombes notamment à l'approche d'élections politiques. Par conséquent, le fétichisme politique est la cause des violations de sépultures, dans la capitale librevilloise et le reste du pays, pendant les périodes électorales, qui se traduisent par la collecte des « pièces détachées » pour les mettre en vente sur les marchés.

b - L'existence d'un marché illégal de restes humains

Le 14 juillet 2008, la police judiciaire gabonaise démantela un supposé réseau de trafic de restes humains. La police interpella neuf personnes soupçonnées de faire du trafic de restes humains. Ces dernières profanaient des tombes afin de faire commerce des crânes et

---

[174] GESCHIER Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, p. 23.

[175] TONDA Joseph, *Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon : Note sur l'imaginaire politique contemporain en Afrique centrale. Voter en Afrique, différenciation et comparaisons*, Colloque organisé par l'ASFP, Centre d'Etude d'Afrique Noire ; Institut d'études politiques de Bordeaux, 7-8 mars 2002, p. 3, citant le *Missamu* n°226 du 2 avril 2001, la *Griffe* n°412 du 3 janvier 2001 ou encore la *Griffe* n°409 du 6 décembre 2000.

ossements humains. La profanation, devenant pratique courante au Gabon, est un délit sanctionné par la loi[176] que les profanateurs ignorent ou n'en font tout simplement pas cas. Une activité apparemment onéreuse puisqu'en 2007, le maire de Libreville, en fonction à cette époque, fit évacuer un quartier, Ambowe, situé près de l'un des principaux cimetières de la capitale gabonaise, en raison du fait que les tombes de la ville étaient souvent profanées. L'ancien maire, Alexandre Ayo Barro, suspectait les riverains de la commission de ces actes. Pour autant, d'autres profanations contrediront ce dernier. En effet, un autre cimetière de la ville, Mindoubé fut profané. Des tombeaux furent violés et des restes humains furent récupérés et confiés à des receleurs, souvent adeptes du rite *Bwiti*. Ces derniers les revendaient à des guérisseurs traditionnels. Ce schéma montre l'existence d'une organisation structurée. Un réseau constitué de simples exécutants, profanateurs de tombes, qui vendent le produit de leur vol à un acheteur (receleur) qui va également remonter la marchandise vers un commanditaire, le guérisseur traditionnel – censé être garant de la médecine traditionnelle qui exclut des ingrédients d'origine humaine. La médecine indigène telle que conçue et connue des Anciens ne comprenait pas l'utilisation de restes humains dans la préparation de remèdes ou dans la guérison d'un malade. Il ne s'agit pas, à notre sens et d'après le témoignage recueilli d'un initié à la médecine « indigène », d'une nouvelle médecine moderne ou d'une évolution du traitement indigène mais d'un dévoiement de la tradition. Un point doit être précisé, cependant. Etre initié au traitement indigène ne signifie pas être un maître bwitiste c'est-à-dire un initiateur au Bwiti. Un expert de ladite médecine n'est pas systématiquement un « nganga » – terme récurrent pour désigner un guérisseur traditionnel. A titre d'illustration, nos aïeules utilisaient la médecine indigène pour soigner mais elles n'initiaient pas pour autant au Bwiti. Des enseignements qu'elles ont transmis par la suite.

Par conséquent, les restes humains volés servaient à alimenter un réseau de guérisseurs traditionnels, adeptes du rituel Bwiti. Ce trafic, recel d'éléments humains, rapporterait entre 100.000 et 300.000 francs CFA pièce (entre 150 et 450 euros) dont la plupart des objets du recel proviendraient des cimetières de Libreville, capitale gabonaise, et de ses alentours. Les clients – guérisseurs traditionnels supposés – recourent à l'emploi d'ossements afin de soigner, initier ou s'en servent pour des consultations. Lors d'une précédente arrestation, le 2 juillet 2008, un guérisseur, pratiquant le rituel Bwiti, détenait en sa possession un crâne humain, celui de sa grand-mère. Ce dernier affirma se servir de ce crâne pour soigner ses patients. Pour mener à bien leurs pratiques occultes, les guérisseurs n'hésitent pas à recourir à des délinquants et à le devenir. De telles pratiques, contestables et condamnables, portent préjudice aux maîtres bwitiste exerçant la médecine traditionnelle car elles viennent ternir leur profession et atténuent la confiance des futurs initiés, patients profanes, en cette médecine déjà fortement critiquée par les adeptes de la médecine moderne. Pour autant, nombreux individus assistent aux cérémonies Bwiti – cérémonies caractérisées par des chants traditionnels et de la danse mais également par des soins dispensés par le « nganga » dans le

[176] L'article 291 al.1 CP dispose que « Quiconque se sera rendu coupable de violation de tombeaux ou de sépultures sera puni d'un emprisonnement de trois mois à un an et d'une amende de 24 000 à 120 000 francs sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits qui se seraient joints à celui-ci ». Son alinéa 2 sanctionne des mêmes peines la profanation ou mutilation d'un cadavre, même non inhumé. Cet article est devenu l'article 459 CP nouveau, en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019.

cadre du *Bwiti Misókó*. Une thérapie pendant laquelle ce dernier use et dispense sa connaissance des plantes. L'usage de restes humains n'y fait pas partie et n'y a jamais fait partie. Les guérisseurs mis en cause furent arrêtés pour charlatanisme (art.210 CP[177]). Néanmoins, soulignons que les médecins traditionnels, souvent assimilés à des charlatans ou sorciers, fabriquent des remèdes et soignent seulement des symptômes. Ils ne posent aucun diagnostic contrairement aux mis en cause dont l'un d'eux, un musicien gabonais, Ondeno Robieno qui est aussi un maître initiateur. Il donna des instructions telles que l'ordre de lui rapporter des restes humains. La police judiciaire put identifier l'existence de ce réseau et procéder à son démantèlement grâce à l'arrestation de trois personnes en possession de plusieurs crânes et ossements humains. Cette arrestation conduisit à celle de six receleurs. Les neuf suspects, membres du réseau, furent inculpés pour violation de sépultures et profanation de cadavre pour les uns, et, pour recel d'ossements humains et charlatanisme pour les autres. Des infractions prévues par le code pénal.

Par ailleurs, en Afrique de l'Ouest, un marché de fétiches existe au Togo. Le marché du quartier d'Akodessewa à Lomé est le marché le plus prisé d'Afrique de l'Ouest car il offre un choix de produits dont nécessitent de nombreux clients. Cependant, ce marché est atypique puisqu'il s'agit d'un marché de fétiches. C'est le marché le plus célèbre dans toute la sous-région. Les clients s'y rendent sur prescription de « sorciers [178] ». Le marché ne fait que répondre à la demande grandissante ou plutôt aux besoins des clients. Pour ce faire, les vendeurs ne rechignent pas à enfreindre la loi pour se procurer des ossements ou organes humains. Il existe depuis la fin des années 1990. Ce marché offre une palette d'articles dont guérisseurs et sorciers nécessitent afin de préparer leurs décoctions. Ce large choix comprend des ossements humains vendus secrètement. C'est cette variété de produits proposés qui fait de ce marché le plus réputé de la sous-région. Quatre vingt dix vendeurs environ sont entassés sous des hangars de fortune surmontés de toits en tôle dans lesquels une odeur de chair pourrie embaume l'atmosphère. Les étals proposent des articles insolites aussi bien de l'écorce d'arbres que des bouteilles contenant des poudres inconnues ; des statuettes, des plumes diverses, des peux de reptiles ou des serpents éventrés. Il est tout aussi plausible de trouver des animaux sauvages, des poissons ou des ossements d'oiseaux, des crânes de crocodiles, de buffles, phacochères ou de chiens. Le journaliste, Colombo, au Nouvel Echo de Lomé, souligne que ces articles sont vendus, non seulement, par des commerçants togolais mais aussi par des commerçants béninois et ghanéens. Les produits provenant du Togo et des pays frontaliers. Les clients du marché sont en quête aussi bien de bonheur sentimental que professionnel. Donc pour parvenir à leurs fins – soigner un mal ou encore réparer une offense –, ils s'y rendent sur ordre de leur guérisseur ou d'un sorcier. Surnommé le « marché de tête » en raison de nombreux crânes que l'on peut y acquérir. Il fonctionne sur le principe d'une pharmacie. La technique d'achat consiste à acheter dans le secret. Le client se retrouve en privé avec le vendeur et passe commande. Il en ressortira avec ces « médicaments » et la

---

[177] Punit d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement toute personne qui pratique le charlatanisme. L'article 311 CP nouveau prévoit désormais une peine d'emprisonnement de dix ans au plus et d'une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou de l'une de ces deux peines seulement.

[178] Rappelons que le terme sorcier a une connotation négative en Afrique.

prescription dissimulée. Ces derniers veulent préserver la nature de leurs achats et de leur mal même si l'entrée dans ce marché n'est pas anodine. Les clients y déboursent des sommes astronomiques et les prix peuvent culminer jusqu'à un million de francs CFA en fonction de la commande. Le pouvoir d'achat des familles étant peu élevé mais les clients se ruineront ou se démèneront pour trouver l'argent nécessaire car ces produits semblent vitaux pour leur survie. De ce fait, les vendeurs accéderont à toute demande des acheteurs. Ils n'ont aucun scrupule dans la mesure où il s'agit d'une activité fort lucrative mais obscure. Les commerçants se ravitaillent alors chez des chasseurs pour les animaux sauvages, plumes, peaux et ossements de ces derniers. Ce qui devient problématique ou soulève plutôt un problème éthique est le recours à des particuliers pour la fourniture d'os ou d'organes humains. En effet, les commerçants recourent à des fossoyeurs, des personnes spécialisées dans ce type de trafic. Les fossoyeurs procèdent dans des cimetières situés à l'extérieur de Lomé où la surveillance est moins accrue. Ils violent des sépultures délaissées par les familles ou des sépultures de personnes sans famille sur lesquelles personne ne viendra se recueillir[179].

Des pilleurs de tombe furent emprisonnés après avoir été arrêtés en possession d'os humains lors de simples contrôles. Ce rappel de la loi explique l'absence d'os ou d'organes humains sur les étals du marché. Les vendeurs ne dévoilent pas l'identité de leur fournisseur et la vente est toujours discrète. Ils n'ignorent pas qu'ils sont en infraction. La question de la responsabilité des vendeurs et de la complicité des clients doit se poser. L'existence d'un tel marché interpelle les non avertis ou les personnes extérieures à la culture africaine. Pour autant, les pratiques occultes ou communément appelées sorcellerie ou chamanisme existent, et pas seulement sur le continent africain. Par conséquent, l'existence de ce marché ne heurtera pas puisque des adeptes existent et que certaines ethnies africaines ont des prédispositions aux pratiques occultes comme, par exemple, les Yoruba du Bénin pratiquant le vaudou. De plus, ce marché accueille des écoliers et même des touristes. Les premiers y vont lors de vacances scolaires et les deuxièmes par curiosité. Ces derniers y achètent des statuettes. Cependant, il leur est conseillé de s'y rendre accompagnés d'une personne connaissant le marché et les techniques des vendeurs. Selon une croyance populaire, la concurrence y est tellement rude que les commerçants vont user de subterfuges, paroles ou poudres, pour séduire les acheteurs et les attirer à leurs stands. C'est pourquoi des clients faibles, profanes spirituellement, consultent au préalable des marabouts pour se protéger. Ces derniers leur donneront une potion qui leur permettra de se prémunir contre tout désagrément comme des nausées ou des maladies inexpliquées. A l'origine, le « marché de tête » était caché. Il se fondait dans le marché de Bè, un autre quartier de Lomé. Dissimulé parmi d'autres étals, il n'était pas facilement repérable. Les touristes voulant le visiter peinaient à le trouver. Ainsi sur l'initiative des membres du comité de gestion des marchés de la mairie de Lomé, le marché fut déplacé pour Akodessewa vers la fin de l'année 1997 pour une meilleure visibilité. Mais également parce que certains vendeurs et clients évoquaient l'odeur nauséabonde qui occultait la senteur des denrées alimentaires. De plus, cette initiative permit

---

[179] BANGRÉ Habibou, « Le marché fétiche des sorciers », *Afrik.com*, 21 octobre 2003, [En ligne : http://www.afrik.com/article6697.html] ou [https://www.afrik.com/le-marche-fetiche-des-sorciers].

de créer un marché spécifique pour des guérisseurs traditionnels. Un marché qui perdurera au regard de la pérennité des croyances. Contrairement à l'Afrique de l'Ouest, en Afrique Centrale, ce type de marché restera occulte, s'il existe, car renvoie à des pratiques néfastes.

En définitive, les infractions, commises en vue d'obtenir des restes humains, révèlent l'existence d'une économie parallèle de la sorcellerie. Elle consiste à produire et vendre des restes humains provenant autant des cadavres que des victimes vivantes assassinées, mutilées et démembrées. Elle est mise en exergue par les mutilations des corps et violation des sépultures qui permettent de produire la « matière première » – organes humains, ossements – mais également par l'existence d'un réseau d'acheteurs potentiels – aussi bien des hommes politiques que des féticheurs. Cette économie de la sorcellerie résulte de l'existence d'un marché occulte et illégal des restes humains au Gabon. Un marché expliquant la profanation des tombes et corps notamment à l'approche d'élections politiques. Parallèlement, un commerce des organes humains existant en Afrique de l'Ouest tels que le Nigéria, Bénin, Togo et Ghana se serait implanté à Libreville. De nuit, le grand marché de Mont-Bouët de Libreville devient un marché illégal de vente de produits humains sur commande. La profession de tradipraticien ou *nganga* connaît dès lors un essor fulgurant. Nombreux d'entre eux s'apparenteraient à des charlatans car proposent de guérir toutes sortes de maladies – une forme d'infortunes, de malheurs auxquels la médecine traditionnelle propose ses services –, de restaurer ce qui aurait été dérobé par les forces du mal en utilisant des philtres. Mais encore, certains guérisseurs laveraient leurs patients avec des crânes humains.

Nombreux pays africains sont affectés par cet important trafic des restes humains qui suppose assurément l'existence, en amont, d'une demande de tels éléments du corps humain. Les faits divers en attestent. Le Gabon connaît une économie informelle de la sorcellerie – croyance prégnante dans les représentations sociales des Gabonais – à laquelle participe une frange de la population (les exécutants, les commanditaires ou acheteurs potentiels). Une économie surtout soutenue par la sphère politique. En outre, le trafic d'organes sévit en Afrique car le marché occulte des organes humains est un commerce très lucratif. Les pourvoyeurs d'organes s'alimentent aux moyens de profanations de sépultures, d'enlèvements et de meurtres. Une société du crime organisé autour du trafic des restes humains qui n'épargne pas le monde médical se livrant également à la profanation de cadavres en raison de la corruption qui le gangrène. Ces profanations de cadavres sont révélatrices d'un trafic d'organe qui sévit en milieu hospitalier (2).

2. Le trafic d'organes en milieu hospitalier

La région de l'Afrique centrale connaît de nombreux détournements, disparitions ou profanation de cadavres dans ses morgues. Une pratique prenant tellement d'ampleur que les dénonciations faites par les familles et les médias obligent les pouvoirs publics à sortir de leur inertie. Une réaction toutefois tardive. De ce fait, le gouvernement prend des sanctions en suspendant et révoquant certains fonctionnaires. Ce fut notamment le cas à l'hôpital Laquintinie, de la ville de Douala, où des fonctionnaires en service furent révoqués. Cette décision fit suite à la visite du ministre de la Santé publique, André Mama Fouda, dans cet

établissement hospitalier où, depuis deux mois, une affaire de trafic d'organes et de profanation de corps défrayait la chronique. Néanmoins, de telles sanctions – suspension et révocation – restent insuffisantes. Le ministère public se devait de déclencher l'action publique, pour des faits de profanation de cadavres au sein d'un établissement public commis par des fonctionnaires, pour éviter d'éventuelles entreprises de ce genre.

A titre d'illustration, le 23 août 2012, le corps du jeune Nguengang Franck Fridolin, décédé à l'hôpital Laquintinie est déposé à la morgue dudit hôpital par la famille. Quelques jours plus tard, un employé de la morgue de l'hôpital contacta, désemparé, la sœur aînée du défunt qui s'y rendit précipitamment pour constater que la dépouille de son frère avait été extraite frauduleusement de la chambre froide et entreposée dans un coin de la morgue. A son arrivée, elle prit en flagrant délit un employé de la morgue qui prélevait certains organes du corps de son frère, après lui avoir prélevé les cheveux, les poils pubiens et les ongles. Celui-ci affirma à la sœur du défunt que la demande d'organes provenait d'un membre de la famille qui l'avait rétribué pour le faire. Elle saisit alors les autorités et alerta les médias qui en firent une large diffusion. Elle n'hésita pas à multiplier des interventions sur des plateaux de radio et de télévision pour dénoncer cette pratique et demander justice. De nombreuses autres victimes de profanation de cadavres se firent alors connaître. Il fallut près de deux mois au ministre de la santé pour réagir à travers une rencontre avec la famille et une conférence de presse pour annoncer des sanctions et son soutien à la famille.

Selon l'association camerounaise de défense des droits des jeunes (ACDJ), une vingtaine de corps avaient été profanés à la morgue dudit hôpital avant la dénonciation publique de cette affaire. Le cas de Franck Fridolin n'étant qu'un cas parmi tant d'autres. Cette pratique sévit au sein des hôpitaux en raison de l'implication de certains membres hospitaliers véreux qui, de ce fait, mirent en place un système élaboré de trafics d'organes. La demande provient de personnes mal intentionnées obtenant facilement des agents véreux des morgues des organes humains – extraits des corps qui y sont conservés – en profanant des cadavres aux fins de transplantation et, parfois, aux fins de pratiques de sorcellerie. L'association ACDJ évoque le cas de la dépouille de la sœur de l'une de ses adhérentes, disparue de la morgue de l'hôpital Laquintinie en décembre 2011. Cette adhérente y avait déposé le corps de sa petite sœur, avec paiement à l'appui de tous les frais y afférant. Celle-ci ne put retrouver le corps. Les intéressés portèrent plainte mais ignorent toujours la suite donnée à cette affaire. Autant de cas qui permettent de soupçonner la pratique, dans les hôpitaux notamment celui de Laquintinie, de trafics d'organes humains selon Jean Tchouaffi, président de l'ACDJ.

Le défenseur des droits humains camerounais proposa des mesures conservatoires telles que le refus de solliciter les services de l'organisme participant au trafic d'organes[180]. Le ministre de la Santé publique promit des morgues plus sécurisées et des sanctions sévères envers le personnel coupable de traitements inhumains et dégradants. Néanmoins, le milieu hospitalier

[180] « Par exemple, conseiller aux usagers de surseoir à solliciter les services de cet organisme. Surtout en ce qui concerne la morgue où il y a constat permanent de tripatouillages de toutes sortes ». DOUKHALI Oumarou, « Le trafic d'organes dans les hôpitaux camerounais, un fléau grandissant », *Afrik.com*, 24 octobre 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/le-trafic-d-organes-dans-les-hopitaux-camerounais-un-fleau-grandissant].

reste autant un lieu de trafic d'organes en raison de la prolifération des actes de profanation de cadavres ou encore de disparition de cadavres au sein des morgues. En effet, le trafic de restes humains reste un secteur très productif. Autrefois, le trafic d'ossements humains était une activité clandestine et exclusivement pratiquée par les personnes âgées. Désormais, ce sont les jeunes qui entretiennent ce filon macabre. C'est la raison pour laquelle, dans de nombreux villages camerounais, chaque enterrement fait aussitôt l'objet d'une étroite surveillance et ce, même après l'inhumation – des jeunes hommes, physiquement forts, et des anciens veillent les sépultures pendant plusieurs semaines. Cette surveillance accrue permet d'éviter la profanation des dépouilles, devenue une activité constante. Les trafiquants d'ossements humains ont tellement proliféré qu'ils inspirent de la terreur au sein de la société camerounaise et notamment auprès des populations rurales. Le chômage, la misère sociale extrême, le besoin impérieux de réussite et d'un enrichissement rapide seraient à l'origine de l'essor de cette activité attractive pour de nombreux jeunes. Une activité florissante qui attirait, initialement, de jeunes désœuvrés, déscolarisés ou sous l'emprise de stupéfiants. Présentement, ce trafic séduit un panel de jeunes, qu'ils soient désœuvrés ou non, déscolarisés ou non. Leur attrait pour l'argent – des sommes conséquentes (en millions de Fcfa) pour de telles besognes – les désinhibe totalement.

Le trafic d'ossement humains a franchi un nouveau cap grâce à la mondialisation. En effet, ce trafic se développe désormais sur internet et les réseaux sociaux sont devenus des plaques tournantes de ventes des restes humains. Un business macabre qui connaît une offre en constante augmentation et attire une communauté de connaisseurs, vendeurs et collectionneurs. Ce trafic a pour conséquence une recrudescence des cas de profanations de tombes, d'assassinats de femmes et d'enfants, des cas d'enlèvements d'enfants ainsi que des vols permanents de cadavres dans les morgues des hôpitaux. Ces corps sont ensuite dépecés et désossés. La vie humaine n'a tellement plus de valeur qu'elle est ôtée aisément par des individus sans scrupules. Et que dire d'un corps soumis à un processus de dépeçage et de désossement. Le corps humain étant désormais chosifié que de telles atteintes lui sont faites car les ossements servent à fabriquer des remèdes traditionnels pouvant soigner des maux tels que l'infécondité, la cécité ou combattre les mauvais sorts. Ils conféreraient, en outre, à leurs détenteurs des pouvoirs surnaturels. Le 26 juin 2020, dans la localité de Foumban, – département du Noun, région de l'Ouest Cameroun – deux jeunes, âgés de 26 et 30 ans, sont interpellés à Foumbot en possession de deux valises contenant des ossements humains appelées dans leur jargon « mercure rouge » ou « bois blanc ». Les deux suspects s'apprêtaient à livrer un client. L'un d'eux révéla que le marché conclu avec le client – qui avait approché sa bande – devait lui rapporter 50 millions de Fcfa. L'enquête préliminaire revéla qu'il s'agit d'un réseau de trafiquants d'ossements humains. Un réseau ayant des ramifications jusqu'au Gabon puisque leurs contacts sont principalement dans ce pays. Un réseau bien organisé dans la mesure où les uns procédaient à l'exhumation sauvage des dépouilles tandis que les autres assuraient leur trafic. Cette interpellation de trafiquants d'ossements humains n'est pas la première au Cameroun. Pour autant, une des principales causes des profanations de sépultures est la pratique altérée du culte des ancêtres (3).

3. L'altération du culte des ancêtres : une des principales causes de profanations de sépultures

Le culte des ancêtres est considéré, sociologiquement, comme un fait religieux, impliquant des croyances, le sacré, le profane et des rites qui le composent. Ce culte – dénommé *Byéri*, *Bwété*, *Agombé nèrô*, *Ndjobi* ou *Malumbi*, etc. selon les ethnies – est l'élément qui permet d'expliquer le phénomène des profanations des tombes et dont les « pièces détachées», particulièrement le crâne humain, font l'objet d'un culte. Le culte des ancêtres consiste en la préservation des crânes des ancêtres, comme outil, comme support permettant d'apporter prospérité à son détenteur. Toutefois, cette préservation du culte des ancêtres fut altéré et subit l'influence du capitalisme pour s'inscrire dans la marchandisation des restes humains. Et les profanations des tombes viennent attester de cette altération du culte des ancêtres. Dans le contexte traditionnel, le détenteur du crâne de l'ancêtre détient le pouvoir. Ce culte est un système symbolique lignager – exclusivement familial. La législation coloniale française interdit immédiatement, après la conquête, la pratique des autopsies et l'exposition des défunts. Elle décréta simultanément l'obligation des enterrements dans les cimetières publics et la condamnation des reliques comme profanation de cadavres[181]. Elle mena avec l'aide des missionnaires chrétiens la destruction des autels mobiles et des reliquaires considérés comme « fétiches » et fatras sorcier indésirable. Dans la période précoloniale, les chefs et les spécialistes – des *Nganga* – détenaient, en quelque sorte, le pouvoir de vie et de mort sur les gens. Un pouvoir qui était régulé collectivement, et dans l'idéal, protégeait la communauté. Pour autant, ce pouvoir pouvait contribuer à la destruction de la communauté lorsqu'il servait le profit individuel et anti-social des détenteurs de forces extraordinaires.

Emile Durkheim souligne que « les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés »[182]. En outre, « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent [...]. Enfin, les rites sont des règles de conduites qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées »[183]. En somme, l'ensemble des croyances et des rites correspondants constitue une religion. Il entrevoit toute religion par sa capacité à distinguer le sacré et le profane. Il définit alors la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent »[184]. La « sorcellerie » ou la magie voire le fétichisme se définit, pour Florence Bernault, telles « des actions contemporaines cachées, manipulées volontairement ou involontairement par des hommes en contact avec la réalité surnaturelle, pour certains effets. Ces effets peuvent être bénéfiques socialement ou au contraire destructeurs, lorsque le spécialiste (ou le commanditaire des actes sorciers) tue ou blesse mystiquement ses proches

---

[181] BERNAULT Florence, ouvr. cité, p. 3.
[182] DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, coll. « Le livre de Poche », classiques de Philosophie, 1991, p. 92.
[183] *Ibid.*, p. 98-99.
[184]. *Ibid*., p. 110.

pour son seul bénéfice »[185]. L'usage populaire emploie aussi le terme français de « vampire » pour décrire cette situation mystique. Edward Evans-Pritchard considère la sorcellerie mauvaise par essence dans la mesure où elle est délibérément destinée à faire du mal.

Dans les années 1990, des études mettent en exergue la vitalité de la sorcellerie au sein des instances les plus modernes (politique et économique) des sociétés africaines : le champ urbain aussi bien que rural, le discours des élites et de l'État, les nouveaux conflits parentaux, sociopolitiques. Cette vision conflictualiste permettait de savoir comment la sorcellerie peut être utilisée au sein d'un même groupe à la fois comme violence symbolique, sociale, et comme outil d'accumulation économique et de domination politique. Florence Bernault souligne que l'un des aspects centraux de la sorcellerie en Afrique équatoriale réside dans sa relation avec le pouvoir. La sorcellerie imprègne le pouvoir et permet au chef d'être craint, vénéré. Il incarne à la fois le pouvoir spirituel et politique. Peter Geschiere met clairement en évidence le rapport entre sorcellerie et politique en Afrique postcoloniale, particulièrement au Cameroun[186]. Il estime que la sorcellerie sert à la fois aux « petits », d'arme égalisatrice contre les « grands », et aux anciens eux-mêmes qui cherchent à consolider leur ascendant et à réaliser leurs ambitions. Il étaye son propos en prenant l'exemple du rapport élite-village. Il montre que les élites ont manifestement déserté leurs villages d'origine parce qu'elles sont au croisement de la parenté et des nouveaux rapports de pouvoir et richesse. Les villageois voient en leurs élites de nouveaux sorciers car ont accumulé richesse, pouvoir et prestige et sont forcément en rapport avec les pratiques sorcellaires et l'occultisme. Cette ascension crée de la jalousie de la part des villageois pour les élites et va conduire les villageois à recourir à la sorcellerie. D'où un rapport difficile entre les élites et les villageois. Dans la conscience collective en Afrique, politique et sorcellerie vont de pair. En effet, les confrontations politiques se confondent aisément avec les histoires de batailles nocturnes que les sorciers se livrent entre eux.

Le pouvoir est lié à la sorcellerie, au fétichisme. En effet, selon Joseph Tonda, « la perception de la puissance politique des hommes (ou des femmes politiques) participe du même schème de la criminalisation liée à leur appartenance aux confréries et sectes supposées exiger des sacrifices humains en échange du pouvoir et/ou de la consommation des marchandises ». Le fétichisme politique est la conséquence des compétitions électorales auxquelles se livrent volontairement les hommes politiques dans la conquête et la consolidation du pouvoir politique notamment au Gabon. Les cimetières sont, sans cesse, profanés car regorgent de matières premières : les ossements humains. Les parties génitales sont les plus appréciées notamment les clitoris qui se révèlent aussi précieux que des barres d'or[187]. Les violations de sépultures, notamment au cimetière de Mindoubé de Libreville, sont la preuve de ce fétichisme politique en tant que pratique courante à l'approche des élections politiques au Gabon. Les profanations des tombes sont tellement fréquentes, surtout en périodes

---

[185] BERNAULT Florence, ouvr. cité, p. 1.
[186] GESCHIERE Peter, « Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village » in GESCHIERE Peter, ouvr. cité, p. 82-96.
[187] TONDA Joseph, *Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon*, colloque cité, p. 4.

électorales, qu'elles font désormais partie du quotidien des Librevillois qui assistent impuissants et sont totalement désœuvrés face ces actes de vandalisme. Il existe donc un lien évident entre sorcellerie ou fétichisme et politique qui ne peut être nié.

Par conséquent, le fétichisme prend continuellement de l'essor en raison de la faiblesse du gouvernement, d'une part, qui ne parvient pas à juguler ce phénomène et, d'autre part, de celle de l'autorité judiciaire qui ne parvient pas à punir les coupables. L'inefficacité de la justice pousse les individus à recourir, en désespoir de cause, aux génies dans un contexte de déstructuration sociale. Il faut une force supérieure pour rendre justice puisque celle instaurée par les codes écrits semble vaine. Par conséquent, les familles décident de « frapper le diable » ou « fermer le mwiri ». Une pratique consistant à châtier les voleurs de crânes. Des expressions courantes au Gabon qui sont employées lorsque des actes de fétichisme sont constatés et que l'Etat ne peut pas réagir. Le *Mwiri*, étant une société initiatique masculine et secrète exclusive des peuples du Sud du Gabon, est convoqué parce qu'il s'agit d'un moyen permettant de réduire les tensions et de demander aux génies d'intervenir lorsque les moyens rationnels et judiciaires ne fonctionnent pas.

Cependant, les pièces détachées sont toujours objet de collecte et de convoitise de la part d'hommes politiques ou « mandataires » à l'approche des élections politiques. De nombreux auteurs voient dans cette pratique un aspect économico-politique, prédominant, du rapport entre fétichisme et politique sans penser à l'aspect culturel. En effet, l'aspect culturel n'entre pas en ligne de compte dans la mesure où ces profanations de sépultures et de cadavres sont une déviance des cultes traditionnels. Mais selon Lionel C. Ikogou-Renamy, « ces pièces détachées » auraient une dimension purement culturelle. Le recours des hommes politiques aux pièces détachées se justifierait par l'omniprésence du culturel dans leurs actes comme le culte des ancêtres.

En définitive, la vente des éléments du corps humains sur le marché et au politique montre le passage d'une économie symbolique lignagère à une économie de marché. Le culte des ancêtres, basé sur la conservation des reliques humaines, est dévoyé puisque les reliques humaines interviennent désormais en tant que « pièces détachées » dans la sphère du pouvoir politique. Ce culte perd son aspect culturel pour embrasser un aspect purement économico-politique. Un aspect révélant des intérêts purement matériels et égoïstes poussant même à l'encensement ou l'approbation implicite du sacrifice humain (B)

B — L'apologie implicite du sacrifice humain

Il est désormais habituel pour les médias de nombreux pays africains – dont le Gabon, Congo, Cameroun, Côte d'Ivoire, Tanzanie, Ouganda, etc. – de rapporter annuellement de nombreux cas de crimes. Des crimes consistant dans le sacrifice humain d'hommes et de femmes notamment d'enfants et de personnes atteintes d'albinisme. Ces crimes de sang sont communément appelés « crimes rituels » ou qualifiés de « crimes à caractère rituel » parce

qu'ils s'inscrivent dans un mode opératoire. Ils obéissent souvent à un rituel dont le cérémonial est élaboré par des sorciers – féticheurs ou « maîtres spirituels » – au sein de certaines sociétés secrètes. Ces crimes sont commis par des individus et pour le compte d'individus croyant que de tels actes leur apportera réussite sociale, professionnelle, pouvoir, élévation spirituelle – nomination à un poste important, réussite à une élection ou réélection, réussite dans les affaires, santé donc longévité, etc. Ce phénomène criminel prit une telle ampleur sur le continent africain que le bimensuel *Jeune Afrique* dut consacrer un dossier spécial, le 1er juin 2014, sur le sujet intitulé : « Crimes rituels : enquête sur une barbarie ordinaire ». Cela étant, il est plausible de considérer qu'il existe plusieurs catégories desdits crimes (1) dont l'essor résulte de causes diverses (2). La pratique de ces différents crimes résulte de l'existence de plusieurs protagonistes (3) et s'étend à différents pays dont les populations en deviennent victimes (4).

1. La catégorisation des crimes rituels

La catégorisation des crimes dits rituels ou à caractère rituel comprend donc les meurtres commis dans l'unique but de prélever des organes ou ossements humains – des crimes qualifiés juridiquement d'homicides volontaires dans la mesure où la qualification de crime rituel n'existe pas – mais intègrera aussi des infractions non qualifiées juridiquement de crime. Des actes ou infractions – délictuelles ou criminelles – qui, dans le contexte sociologique, renvoient à l'univers ou au fait social des « crimes rituels ». Il s'agit donc d'une classification sociologique et non juridique. Par conséquent, les meurtres « rituels » peuvent se caractériser avec ou sans prélèvement d'organes. Ces crimes communément appelés sacrifices humains relèvent de pratiques mystico-religieuses. Ils furent pratiqués dans la plupart des civilisations dans le but le plus souvent de s'attirer les faveurs des Dieux ou a contrario d'éviter leur courroux. Les sacrifices humains permettaient aux personnages importants tels que les souverains d'être accompagnés dans l'autre monde et de continuer à être servi. Les sacrifices de masse contribuaient également à l'apaisement des Dieux en cas de fléaux ou menaces – sécheresse, tempête, récoltes infructueuses. Malheureusement, la pratique des sacrifices humains persiste toujours sur le continent. Ces sacrifices consistent souvent, en l'occurrence, en des assassinats suivis systématiquement du prélèvement de certains organes, membres ou produits du corps humain. En effet, les mutilations sont souvent post-mortem mais, parfois, il résulte que la victime soit mutilée ante-mortem car sa souffrance – ou ses cris de douleur – sont nécessaires dans le processus de sorcellerie qui s'ensuivra. Des organes censés revêtir une importance mystique tels que le cerveau qui permettrait le renforcement des capacités psychiques ; la langue qui aurait un pouvoir de conviction ; les yeux qui détiendraient le pouvoir d'anticiper les dangers et de repérer les ennemis ; les seins des jeunes filles qui serait la source du fluide vital ; le sang qui permettrait la récupération du fluide divin ; le cœur qui symboliserait la puissance puisqu'il représente le moteur du corps ; le phallus ou le clitoris symbolisant la virilité masculine ou féminine.

Ainsi, certains meurtres de jeunes filles, ne présentant aucun prélèvement d'organes, sont considérés comme étant des meurtres à caractère rituel car présentent des spécificités tels que

l'enfoncement d'un pieu – peu importe sa nature (bois, outils, barre, etc.) – dans les organes génitaux (vagin ou anus) de la victime. Ce type de meurtres fréquemment commis dans plusieurs pays d'Afrique subsaharienne reste difficilement explicable pour les spécialistes en sciences occultes.

Les profanations de sépultures et de cadavres sont juridiquement qualifiés de délits mais peuvent également être intégrées, sociologiquement, dans la catégorie de crimes dits rituels. En effet, plusieurs villes africaines connaissent depuis longtemps le trafic de restes humains. Il existe un marché des restes humains issus de la profanation des sépultures ou prélevés sur les cadavres dans les morgues. Les médias africains rapportent souvent des cas de profanations de tombes, des interpellations d'agents de pompes funèbres, etc. En l'occurrence, les restes humains prélevés sur les défunts participent à la confection des potions, fétiches, et autres talismans. A titre d'exemple, au Gabon, dans la capitale librevilloise, un crâne humain peut se monnayer jusqu'à 1.000.000 FCFA soit 1500 euros. Une somme représentant une fortune pour les individus vivant dans la précarité. De même qu'il existe un marché transfrontalier des organes prélevés sur les victimes – dans le cadre de sacrifices humains –, il existe un véritable trafic transfrontalier des restes humains issu de la profanation des sépultures et des cadavres dans les morgues.

Les viols et incestes à caractère rituel sont également incorporables dans la catégorie des crimes à caractère rituel. En effet, sur recommandation d'un sorcier ou « maître spirituel », certains individus en vue de réaliser leurs aspirations – accéder, par exemple, à un poste à responsabilité ou manifester leur allégeance envers une société secrète – commettent des agressions sexuelles et/ou incestes notamment sur de jeunes enfants, sœurs, filles, mères, etc. Ces crimes sont souvent commis au sein des familles de la bourgeoisie africaine dans lesquelles les victimes ou les autres parents portent rarement plainte en raison du statut social, primordial, à préserver. En outre, des pratiques similaires ont cours dans d'autres sphères telles que des administrations ministérielles ou entreprises en Afrique. En effet, certains responsables ou dirigeants contraignent leurs subordonnés à des relations sexuelles souvent de type homosexuel masculin en vue d'acquérir une ascendance mystique. Ces actes peuvent être considérés comme des viols à caractère rituel – le viol étant juridiquement un crime donc il est possible de prétendre, dans le contexte sociologique, qu'il s'agit de crimes commis à caractère rituel – dans la mesure où ils sont accomplis dans un but mystique et sous la menace d'un licenciement, dans un contexte économique très difficile, si l'individu ou la victime ne se plient pas aux exigences qui lui sont imposées.

Enfin, sont intégrés comme crimes rituels les agressions sexuelles des jeunes filles et des personnes atteintes d'albinisme à des fins de guérison. En effet, certains individus pensent guérir de certaines pathologies comme le VIH Sida en ayant des rapports sexuels avec une personne atteinte d'albinisme ou de jeunes filles vierges. Par conséquent, cette croyance populaire illogique conduit à la multiplication des contaminations au VIH notamment des jeunes filles et des personnes albinos – devant déjà affronter d'autres problèmes de santé liés à l'absence de mélanine – agressées sexuellement.

L'ensemble de ces délits et crimes est considéré – sociologiquement et non juridiquement – tels des crimes rituels dont l'essor résulte de causes diverses (2).

2. Un essor résultant de causes diverses

Les crimes à caractère rituel sont la résultante de plusieurs maux affectant les pays africains tels que la pauvreté et ses corollaires, la défaillance des systèmes éducatifs, la corruption et le clientélisme politique générant une justice à plusieurs vitesses. Afin de lutter efficacement contre ces actes criminels, il serait alors plus approprié de s'attaquer aux causes participant à leur apparition et leur persistance sur le continent.

L'une des causes des crimes rituels est le détournement des croyances africaines. De tout temps, l'Homme a toujours cherché à expliquer ce qu'il ne maîtrisait pas ou ce qui lui semblait surnaturel à travers des croyances et des pratiques occultes où dominaient la magie, la mythologie et la superstition. Les peuples africains continuent de manifester de la sorte leurs croyances et pratiques dans toutes les circonstances de la vie comme les naissance, mariage, maladie, mort ou guerre, etc. La possession des fétiches et autres talismans est, par conséquent, devenue une nécessité pour certains individus souhaitant bénéficier de la bienveillance ou de la clémence des esprits/génies ou des Dieux. Cette nécessité s'explique par le fait que depuis l'accession à l'indépendance, de nombreux pays africains ont vu émerger une élite africaine se livrant une lutte intestine, comme partout ailleurs dans le monde, pour occuper les postes à responsabilité. Cette lutte passe, pour certains, par la possession de fétiches les plus puissants en vue de parvenir à leurs fins. Dans cet imaginaire mystico-religieux, les fétiches et talismans fabriqués à partir de restes humains précis ou de certains individus (personnes albinos, etc.) sont les meilleurs et les plus puissants. Ces croyances résultent inéluctablement du détournement de certains rites animistes africains tels que le *vaudou*, le *Juju*, le *Mutu*, le *Bwiti*, le *Byeri*, etc. établissant un lien plus ou moins réel entre la possession des restes humains notamment ancestrales et la puissance mystique d'un individu. Par conséquent, ce détournement des croyances ancestrales africaines mêlé à des pratiques de magie noire au profit d'une certaine élite explique, selon plusieurs anthropologues, l'apparition et la persistance des crimes à caractère rituel dans nombreux pays d'Afrique subsaharienne.

Une autre cause des crimes dits rituels serait la pauvreté et ses corollaires. De nombreux pays d'Afrique subsaharienne connaissent un contexte économique et social très difficile en raison de leur mauvaise gouvernance et gestion. En effet, dans des pays où les habitants vivent sous le seuil de pauvreté avec moins d'un euro par jour, les sommes de 2000 euros pour les organes génitaux d'un enfant ou de 75.000 euros pour le corps d'un albinos représentent une véritable fortune et donc une tentation plus qu'alléchante pour des personnes en situation précaire et dénuées de principes. Pour exemple, les quelques exécutants ou auteurs des crimes à caractère rituel appréhendés – du Gabon à la Tanzanie, en passant par la Côte d'ivoire ou le Congo – sont souvent des individus vivant dans une situation de forte précarité sociale et dépendants aux stupéfiants et à l'alcool. A titre d'illustration, la promesse d'une contrepartie financière, à hauteur de 300.000 FCFA soit approximativement 5000 euros pour

la vie d'une enfant, conduisit fatalement au meurtre d'une petite fille de 4 ans, Catherine Ekovone, qui fut assassinée et mutilée à Nkoltang au Gabon, le 27 octobre 2013.

En outre, le trafic d'organes contribue à la persistance de ces crimes de sang particuliers. Le *modus operandi* – ou mode opératoire – de prélèvement et de conservation des organes de certaines victimes de ces sacrifices humains révèle l'existence d'un trafic d'organes transfrontalier. Ainsi, les organes prélevés ne sont pas uniquement réservés au commerce local. Ils sont également exportés donc commercialisés et utilisés dans les différents pays où la demande existe. De plus, les réseaux criminels deviennent plus audacieux et même prévoyants en prévision des échéances électorales ou de l'approche de la nouvelle année – signifiant un renouvellement des pactes occultes – qui s'accompagne d'une augmentation du prix des organes en raison de la vigilance désormais accrue des populations lors de ces périodes importantes. En effet, certains réseaux spécialisés dans ce trafic d'organes humains anticipent la demande en commettant le plus de meurtres possibles avant ces périodes et conservent ainsi les organes prélevés dans des chambres froides ou plus précisément dans des congélateurs. A l'évidence, il s'agit d'un commerce très rentable puisque les réseaux peuvent même anticiper la demande pour satisfaire continuellement les clients même lors de périodes cruciales et profitent pour augmenter les prix des marchandises vendues en invoquant la difficulté de les obtenir à ces périodes précises en raison du redoublement de vigilance des populations. Par conséquent, les crimes à caractère rituel perpétrés laissent supposer une organisation tentaculaire, un trafic prolifique représentant un commerce très rentable. C'est la raison pour laquelle, il reste très difficile de le démanteler car il s'agit d'une économie florissante et attractive pour des individus pauvres et sans état d'âmes.

Par ailleurs, l'impunité des exécutants et commanditaires participe également de la persistance des crimes. En plus de la perte d'un être cher, les familles des victimes font face à un déni de justice de la part des autorités judiciaires puisqu'au regard de la position sociale des commanditaires, ceux-ci sont peu inquiétés par la justice de leur pays même lorsqu'il existe des témoignages et des preuves de leur implication. En outre, lorsque les exécutants – les auteurs des crimes – sont appréhendés, ils préfèrent garder le silence par peur de représailles dont la mort et savent également qu'ils peuvent compter sur l'intervention du commanditaire dans le cours de l'enquête ou de la procédure et en ressortir impunis.

Enfin, les conflits armés servent aussi à favoriser les sacrifices humains. En effet, la croyance selon laquelle la possession d'un fétiche fabriqué à partir d'organes humains rend invulnérable en protégeant son détenteur des balles et en le rendant invisible pour l'ennemi est prégnante dans de nombreuses zones de conflit. En outre, plusieurs cas de sacrifices humains souvent accompagnés d'actes d'anthropophagie dans de nombreuses zones de guerre en Afrique furent relatés.

Ainsi, l'essor de cette pratique criminelle – terme englobant, au sens large, la pratique de ces différents crimes – est le résultat, certes, de nombreuses causes mais elle dépend également de l'existence de nombreux protagonistes (3).

3. Une pratique criminelle dépendant de l'existence de nombreux protagonistes

Les différents protagonistes jouant un rôle prépondérant dans cette pratique sont les responsables de son existence (a), d'une part, et les victimes choisies, d'autre part, nécessaires à la réalisation de la pratique de ces crimes (b).

a - Les responsables de son existence

Les sorciers, les féticheurs ou certains maîtres spirituels sont les premiers responsables de l'existence et de la persistance de telles pratiques criminelles. Ils sont considérés, dans la société africaine, comme des guides communautaires détenant des pouvoirs surnaturels ; des praticiens de la sorcellerie, communément appelée « magie noire ». La sorcellerie – constituant un système de croyances surnaturelles – ne peut être invoquée que par des spécialistes, le sorcier ou ses délégués. Les délégués du sorcier, le plus souvent ses clients, se voient dotés par celui-ci de pouvoirs spécifiques grâce à des potions, amulettes, incantations et autres gris-gris permettant de produire une variété d'effets désirés. Cette délégation de pouvoirs à des personnes non initiés n'est pas sans contrepartie. En effet, il ne s'agit pas d'une dotation anodine mais d'un inestimable service rendu par le sorcier qui sera, en contrepartie, rémunéré par de fortes sommes d'argent et/ou des demandes particulières comme des organes humains. Les sorciers se font rémunérer pour de nombreuses prestations tels que des conseils ou des demandes d'explication sur les causes de différentes situations – de malheur ou de bonheur – survenant dans la vie de tout individu. Ils sont capables d'identifier à la fois les causes humaines et surnaturelles de toute situation. Au regard de la situation, la méfiance envers les maîtres spirituels, féticheurs se renforce avec le phénomène des crimes dits rituels. Une méfiance qui renforce la volonté des tradipraticiens d'obtenir leur reconnaissance officielle. En effet, les tradipraticiens gabonais, à travers l'ONG Manga Lissoumba – une association de tradipraticiens – réclament la reconnaissance officielle de la médecine traditionnelle. En effet, lassés d'attendre, les praticiens de la médecine traditionnelle interpellent le président de la République et le gouvernement en vue de la régularisation de leur situation professionnelle. Ils craignent pour la préservation et la transmission de leurs connaissances à cause du doute et de la méfiance – qui s'intensifient – de certains envers cette profession. Ils considèrent que seule une véritable reconnaissance de leur domaine d'activité permettra d'assurer sa pérennité. Les responsables de l'ONG estiment leur reconnaissance obligatoire en raison du travail qu'ils effectuent. En somme pour les services rendus à la nation.

Par ailleurs, les commanditaires sont aussi pleinement responsables du climat anxiogène voire délétère qui prévaut sur le continent. Ils ont créé un cadre criminogène qu'ils maintiennent allègrement en leur faveur. En effet, certains individus associent toute réussite sociale et professionnelle à l'intervention de forces surnaturelles, et ce, même s'ils sont instruits[188]. Par conséquent, la nomination à un (haut) poste à responsabilité, la victoire à une élection, la

[188] Ayant poursuivi des études supérieures et fréquenté les plus grandes écoles ou universités à travers le monde.

réussite d'une carrière professionnelle – sportive ou d'artiste, etc. –, la réussite dans les affaires et même dans les études[189] passent inéluctablement, pour ces individus, par une intervention supérieure c'est-à-dire une intervention bénéfique des forces surnaturelles à travers la possession de puissants fétiches et autres gris-gris. De tels individus avides de pouvoir et d'argent ne reculeront jamais pour entrer en possession du meilleur fétiche quitte à ôter des vies humaines ou à contribuer à de tels actes. Ainsi, peu importe les ingrédients demandés – même s'il s'agit d'organes humains – par les sorciers pour confectionner le prétendu puissant fétiche, les clients se les procureront par tous les moyens. Néanmoins, si la prescription du sorcier ou charlatan les contraint à accomplir un meurtre ou un viol, les clients recourront alors, en échange d'une forte contrepartie financière, au service de tiers pour accomplir le travail, en l'occurrence le meurtre. Ils commanditent alors un meurtre d'où la qualification de « commanditaires ». S'il s'agit d'un viol recommandé par le charlatan, le client accomplira personnellement l'acte. Des actes répréhensibles pénalement mais qui, en raison de leur statut social, resteront impunis[190]. En effet, les commanditaires sont très peu jugés en raison souvent du manque de preuves – le témoignage seul (unique preuve) de l'exécutant reste insuffisant pour une inculpation[191] – à leur encontre et même dans le cas contraire, ils parviennent à échapper à la justice. Une situation qui engendre des frustrations car tant que les commanditaires resteront impunis, elle perdurera. Cette situation insuffle désormais de véritables aspirations à une justice privée populaire puisque position sociale signifie impunité.

Enfin, il y a les exécutants qui constituent les hommes de mains des commanditaires. Ils sont les auteurs des crimes commis à caractère rituel. Ce sont des individus désœuvrés, majoritairement déscolarisés et fortement dépendant à l'alcool et aux stupéfiants. Vivant dans la précarité, la promesse d'une forte somme d'argent les stimule à commettre des crimes tels que des meurtres suivis de mutilations. Ils se plient volontiers aux prétentions criminelles des

---

[189] L'antenne locale de la brigade de contre-ingérence d'Oyem, chef-lieu de la province du Woleu-Ntem, mit à jour une pratique occulte proche du satanisme qui consiste pour des individus en quête de richesse de se faire prélever du sang. En l'espèce, plusieurs élèves acceptèrent de se faire prélever du sang pour les besoins d'un culte. Les présumés maîtres occultistes furent écroués pour pratique de magie et de sorcellerie. Cf. ONDO NZUEY Griffin, « Désir de richesse et pratiques occultes : Des élèves d'Oyem se lâchent ! », *GabonReview*, 7 mars 2018, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/desir-de-richesse-et-pratiques-occultes-des-eleves-doyem-se-lachent/] ou [https://www.gabonreview.com/desir-de-richesse-et-pratiques-occultes-des-eleves-doyem-se-lachent/].

[190] Ce rang social et cette impunité dont jouissent les commanditaires attirent des individus arrivistes, carriéristes, parvenus qui veulent profiter des faveurs de ces derniers et bénéficier de leur protection. Une telle protection leur ouvre des champs de possibilité inespérés et leur sert de tremplin. Justement moins fortunés que leurs protecteurs, ils exécuteront tous leurs ordres sans scrupules, satisferont tous leurs désirs. Dans le cadre d'un meurtre en vue d'un rituel commandité par son protecteur, soit le protégé fera appel à des hommes de main pour la sale besogne, soit n'ayant pas assez d'argent pour le faire, il exécutera personnellement la tâche – le meurtre et la mutilation de la victime. Cette soumission volontaire, cet asservissement est le but recherché par le commanditaire. En l'obligeant sciemment à commettre des meurtres pour son compte, il devient son obligé dans tous les sens du terme. Le protégé/exécutant ne pourra pas se défaire de cette relation puisqu'il sait intrinsèquement qu'il lui doit tout. C'est un parvenu.

[191] Ce sera alors la parole de l'exécutant, un quidam en situation précaire prêt à tout pour sortir de la misère, contre celle d'un homme respecté ayant une posture sociale. La parole de l'auteur d'un crime ne fait pas le poids face à celle d'une élite. Sans preuves matérielles ou tangibles de l'implication d'une élite dans un crime, cette dernière ne sera pas poursuivie pour complicité de meurtre. Le contexte sera alors celui d'un laissé pour compte, un désœuvré qui souhaite ternir la réputation d'un honnête citoyen.

commanditaires. Ils travaillent souvent en réseaux bien structurés. En effet, parmi les exécutants, il y a tout d'abord des rabatteurs qui sont souvent proches des victimes. Ces derniers sont chargés de procéder aux enlèvements tandis que les bourreaux commettent les meurtres et les actes de mutilation. Enfin, les commerciaux, aussi souvent chef de réseau, livrent directement les organes humains commandés aux commanditaires ou aux sorciers puis récupèrent la somme fixée et rétribuent chaque membre du réseau. La création de réseau avec une organisation hiérarchisée rend ardue le travail d'investigation des forces de police et celui de la justice en raison du fait que lorsqu'un suspect est interpellé, il refuse de dénoncer ses complices – aussi bien les membres du réseau que les commanditaires – par peur de représailles. En outre, ce dernier sait qu'il peut compter sur le soutien du commanditaire qui jouera de son influence pour le sortir de cette situation. A cela, s'ajoute l'irresponsabilité implicite du sorcier ou prétendu maître spirituel rarement interpellé ou cité dans de telles affaires comme si sa responsabilité n'était pas du tout envisageable. Il sort du schéma criminel lors de la phase d'enquête ou de la phase de procédure. L'enquête se focalise sur l'auteur des meurtres et les éventuels complices ainsi que sur le présumé donneur d'ordres mais le charlatan – à l'origine des prescriptions macabres – sort souvent de l'équation. Et lors de la procédure judiciaire, seuls l'auteur du crime et d'éventuels complices sont jugés, le donneur d'ordres ou le charlatan n'apparaît pas dans l'acte de mise en accusation faute souvent de preuves matérielles. Selon l'association ALCR, les présumés coupables interpellés dans le cadre d'enquêtes sur les « crimes rituels » refusent de dénoncer les donneurs d'ordre (féticheurs) ou commanditaires.

Par conséquent, comme précédemment souligné, dans le cadre de ces crimes, il existe, d'une part, les personnes chargées d'exécuter la basse besogne (les exécutants, souvent un proche parent) et, d'autre part, les hommes de l'ombre à l'abri de tout soupçon (les commanditaires, les donneurs d'ordre).

Selon cette organisation, sous forme pyramidale, il existe trois types d'acteurs et la victime : d'une part, le féticheur ou charlatan (demandeur), puis le commanditaire (donneur d'ordre) et enfin l'exécutant (auteur du crime ou infraction) et d'autre part, la victime.

Néanmoins, le schéma peut être plus complexe. Dans le déroulement des faits, les acteurs restent les mêmes mais l'ordre d'intervention diffère légèrement. Premièrement, toute action nécessite une demande principale n'ayant pas forcément pour objet un crime car le demandeur – requérant les services du féticheur – ignore souvent les outils ou les ingrédients dont nécessitera ce dernier pour satisfaire sa demande. Ainsi, dans un ordre inversé, il advient que le commanditaire soit le demandeur et que le féticheur soit le donneur d'ordre. Le schéma est alors le suivant :

- le commanditaire (demandeur) : demande un travail, un conseil pour un but recherché ;

- puis, le donneur d'ordre (féticheur s'estimant « tradipraticien » car remédie à un mal) : donne conseil – des ingrédients nécessaires à l'accomplissement du travail (organes humains, ossements, etc.). Ces recommandations sont plutôt une prescription – tels que des organes frais, par exemple, donc cela implique la commission d'un meurtre – voire un ordre (commission d'un viol) afin d'obtenir le résultat escompté ;

- s'ensuit à nouveau le commanditaire (également donneur d'ordre) : celui-ci peut être un individu (homme ou une femme) de différentes catégories sociales (commerçants, hommes d'affaires, hommes politiques ou d'Etat, haut fonctionnaires, et même des chômeurs). Il donne ordre à l'exécutant de lui rapporter les produits (restes humains) – requis par le féticheur – dont il a besoin ;

- enfin l'exécutant : il peut s'agir d'un initié à ces pratiques criminelles, d'un jeune désœuvré ou d'un chômeur, de toute personne – vivant en marge de la société ou dans une situation précaire – qui, en échange d'une forte contrepartie financière, accomplira sans ambages – dans la mesure où la rémunération est assujettie à la commission de l'infraction – la sale besogne qui lui est confiée ;

- et la victime : il s'agit d'hommes, de femmes, d'enfants des deux sexes. Le choix de la victime dépend de l'appréciation du féticheur.

En matière économique, en raison de la loi du marché, l'offre répond à la demande. Ainsi, si la demande est forte, l'offre ne fait que répondre à cette demande même si celle-ci paraît incongrue – la commission d'un délit ou d'un crime afin d'obtenir des organes humains. En somme, il existera toujours une offre pour répondre à la demande du marché.

Cependant, le schéma d'action peut encore différer. En effet, le commanditaire peut formuler sa demande (un travail) auprès du féticheur ou sorcier qui donnera directement l'ordre à un homme de main aux fins d'exécution de la victime. Le processus est alors le suivant :

- d'une part, le commanditaire (demandeur) ;

- puis, le féticheur (donneur d'ordre) recrutant personnellement les hommes de main car il connaît ou détient un réseau ;

- enfin l'exécutant ;

- et d'autre part, la victime.

En définitive, toute personne, ne faisant pas partie du cercle des commanditaires (des hommes puissants, en général, restant dans l'ombre), est chosifiée et peut être sacrifiée sans scrupules puisque ces derniers sont convaincus de leur toute puissance. Des victimes spécifiques sont, tout de même, nécessaires à la réalisation de leur but (b).

b - Des victimes spécifiques nécessaires à la réalisation de la pratique de ces crimes

Toute personne peut être victime de crimes rituels mais il existe, dans cette pratique criminelle, au sens large, des victimes de prédilection dont le cas spécifique des personnes atteintes d'albinisme.

En effet, les enfants impubères sont des cibles privilégiées puisque le recours à ces derniers, notamment impubères, dans les pratiques de magie noire est facilitée par le fait qu'ils sont des proies plus vulnérables. Ils sont facilement appâtés par des cadeaux que leur promettent les

exécutants. Ils restent donc faciles à localiser et à capturer parce qu'ils sont trop faibles pour repousser leurs agresseurs dont certains sont leurs propres parents. L'utilisation d'enfants impubères dans les pratiques de magie noire repose sur des croyances faisant le lien entre l'innocence de la victime et la puissance du fétiche générée par ses organes. Ainsi, plus la victime est innocente, plus le fétiche fabriqué par ses organes sera puissant. De ce fait, certains sorciers exigent le sang, les organes sexuels et d'autres parties du corps d'enfants impubères aux fins d'un enrichissement rapide de leurs clients. Par conséquent, cette quête de l'innocence enfantine est manifeste dans la pratique de plusieurs rituels de magie noire et les organes les plus prisés par les spécialistes des sciences occultes restent les organes génitaux de jeunes filles vierges.

S'ajoutent, à cette liste de victimes, les jumeaux qui font l'objet de sacrifices dans plusieurs croyances africaines leur attribuant l'origine du monde. De ce fait, ils sont craints car sont considérés comme capable de détruire le monde. Leur sort variait selon les ethnies. En effet, certaines ethnies les tuaient à la naissance, d'autres n'en supprimaient qu'un seul sur les deux tandis que d'autres encore les vénéraient. Pour autant, les jumeaux sont majoritairement considérés en Afrique comme porteurs de chance. Ainsi, l'utilisation de leurs organes dans des fétiches consiste pour certains à s'approprier leur prétendue chance.

Dans les pays d'Afrique de l'Ouest, les personnes bossues sont également victimes de crimes en raison du fait que leur bosse et certains de leurs organes sont très prisés sur le marché. De plus, du fait de leur rareté, ces organes sont très onéreux. Ils se négocient à des prix très élevés. L'association SACRI souligne à ce propos des disparitions de bossus signalés en Côte d'Ivoire.

Enfin, les personnes malades mentales sont aussi victimes de crimes à caractère rituel. Ce sont des victimes idéales puisqu'elles sont livrées à elles-mêmes, désœuvrées, délaissées par leurs familles, stigmatisées par la société. Elles ne sont même pas protégées par les forces de l'ordre. Les personnes déficientes mentales sont tellement vulnérables qu'elles n'ont pas la capacité de sentir le danger. Ainsi, elles sont victimes d'assassinats et de mutilations dans l'indifférence générale. De plus, les femmes atteintes de déficience mentale sont souvent victimes d'agressions sexuelles car certains féticheurs recommandent à leurs clients de commettre de tels actes pour devenir riche ou guérir d'une maladie.

Toutefois, d'autres types de victimes sont à déplorer tels que les personnes handicapées physiques, les Pygmées, les femmes, les personnes métisses, les personnes blanches, etc. En fait, toute personne peut être une victime de choix dans ces crimes. En atteste le cas spécifique des personnes atteintes d'albinisme. Ainsi, les personnes atteintes d'albinisme sont des victimes à risque, en sus des problèmes de vue et des risques de cancers de la peau liés à l'absence de mélanine. Ils sont sujets, dans plusieurs pays africains, à des persécutions liées à de fausses croyances portant sur la possession par ces derniers de pouvoirs surnaturels. Ils sont assimilés à des génies des eaux, des devins, des demi-dieux. Ils sont considérés comme des êtres immortels pouvant, entre autres, prédire l'avenir, jeter des mauvais sorts, apporter la richesse, etc. Ces persécutions dépendent de la zone géographique c'est-à-dire qu'en fonction des pays et des régions, les personnes atteintes d'albinisme (PAA) se voient attribuer tantôt

des pouvoirs maléfiques tantôt des pouvoirs bénéfiques – comme c'est le cas au Gabon – et certaines parties de leur corps seraient considérées magiques. De ce fait, leur peau, leurs os et cheveux sont utilisés pour confectionner des potions magiques censées apporter au détenteur de telles potions : la richesse, la réussite sociale et professionnelle – réussite à une élection, dans les affaires, accès à un poste à responsabilité –, la santé et longévité. Une autre croyance porte sur le fait qu'avoir des relations sexuelles avec une jeune fille albinos favorise la guérison de graves pathologies dont le VIH sida. Cette croyance conduit à l'agression sexuelle de nombreuses jeunes filles albinos qui se retrouvent de ce fait contaminées par le VIH. Par conséquent, les personnes atteintes d'albinisme (PAA) sont victimes de nombreux crimes à caractère rituel comme le viol et le sacrifice humain lorsqu'elles ne sont pas simplement sujettes à des amputations et cela, dans de nombreux pays africains, en raison de leurs prétendus pouvoirs bénéfiques ou maléfiques.

Plus précisément, des croyances populaires, se voulant issues de la tradition, considèrent les albinos comme des êtres magiques. Au Gabon, par exemple, les albinos[192] sont présents dans différentes ethnies mais ils se concentrent principalement dans les ethnies Masango, Mitsogho (vivant surtout au sud du Gabon) et Fang (vivant au nord). Ce sont particulièrement les Fang du nord qui sont touchés par l'albinisme contrairement à ceux de la province de l'Estuaire. Il se trouve peu de personnes atteintes d'albinisme dans les autres ethnies (Punu, Myéné[193], Bavungu). Les PAA sont considérées comme des génies, des êtres à part qui suscitent la crainte. Elles ne peuvent être touchées ou sacrifiées. Elles sont vénérées. Elles sont considérées pour les Fang comme des porte-bonheurs. L'enterrement d'un albinos se fait en cachette afin que le corps ne soit exhumé par quiconque. Madame Stéphanie Ntsame Ngoua[194], dermatologue gabonais atteinte d'albinisme, connaît très peu de cas d'albinos sacrifiés au Gabon. Elle n'en a pas eu l'écho par le biais de son association. Cette pratique touche moins le Gabon.

En revanche, les personnes albinos sont fortement dépréciées, indexées et raillées dans d'autres régions. C'est le cas en Afrique australe. Le fait d'être considérés comme des Êtres à part entière, des êtres magiques, entraîne leur persécution, mutilation et massacre afin de satisfaire des besoins égoïstes. En effet, protégés, par tradition, pour être des « porte-

---

[192] Une explication s'impose quant à l'appellation « albinos ». Un albinos est une personne atteinte d'albinisme, maladie métabolique héréditaire due à un défaut du métabolisme de la mélanine et caractérisée par l'absence, totale ou partielle, de ce pigment. Elle se définit, entre autres, par une absence totale ou partielle de pigmentation dans la peau, le système pileux et l'iris des yeux. Elle se caractérise, généralement, par une peau très blanche, des cheveux blancs ou blond paille et un iris rosé. Le gène de l'albinisme est transmis par la mère. Cette maladie génétique héréditaire ne touche qu'un Occidental sur 20.000 contre un albinos sur 1400 en Tanzanie. Ceci s'explique notamment en raison de mariages consanguins, selon les autorités sanitaires, qui sont l'une des causes de cette affection. En plus de la discrimination dont ils font l'objet, les albinos doivent faire face à un risque élevé de cancer de la peau et de problèmes de vue. L'accès aux soins leur est difficile. De simples crèmes solaires sont inaccessibles car onéreuses et difficiles à obtenir en Afrique. Les personnes atteintes d'albinisme en Afrique sont victimes des traditions et du soleil.

[193] Des rumeurs prêtaient aux Myénés des actes d'étranglement de leur nourrisson albinos à la naissance.

[194] Madame Stéphanie NTSAME NGOUA, Présidente de l'Association de lutte pour le bien-être des albinos (Alba).

bonheurs » ailleurs, elles sont, paradoxalement, sacrifiés pour leurs supposés pouvoirs dans d'autres régions. Leur situation est précaire car leur différence métabolique entraîne leur déchéance. Cette barbarie est perçue comme une cause juste par ces croyants zélés. En effet, en suivant leur logique, si les personnes albinos sont considérées comme des êtres magiques alors le fait de détenir une partie de leurs corps comme fétiche pourrait porter chance ou accroître cette chance d'où les mutilations dont ils font l'objet. Les morceaux de corps prélevés sont ensuite transformés en fétiches lors de rituels de sorcellerie ou pour la confection de philtres. C'est dans cette mesure que les meurtres commis sont considérés tels des crimes rituels. Par contre, si les organes prélevés ne sont principalement utilisés qu'à des fins fétichistes – certaines personnes considérant que le simple fait de jeter le membre d'une personne albinos dans une mine porte chance aux mineurs sans passer par un guérisseur – sans passer par un rituel, à proprement parler, mené par un guérisseur ou un féticheur qui travaillera ces organes afin de les transformer en gris-gris. Il s'agit ici d'un crime à caractère fétichiste.

Précisons qu'un rituel reste un rituel peu importe sa dimension. Il n' y a pas de différence entre un grand rituel organisé lors d'une cérémonie religieuse ou lors d'une cérémonie à caractère sectaire et un petit rituel effectué par un guérisseur. Par conséquent, la différence de qualification entre ces crimes est tenue. C'est la raison pour laquelle le juriste ne s'embarrassera pas de cette différence dichotomique résultant d'une différence de procédés. Ces crimes sont qualifiés de meurtres volontaires peu importe les conditions de leur commission et leur finalité c'est-à-dire peu importe le mobile. Le législateur pourra, dans le meilleur des cas, dans les éléments constitutifs du crime, prendre en considération l'élément moral caractérisant ces crimes particuliers. Des crimes s'étendant à différents pays dont les populations en deviennent victimes (4).

4. Les pays victimes de cette pratique criminelle

En dehors de rares exceptions, les crimes dits rituels sont surtout commis en Afrique subsaharienne en particulier dans les pays du golfe de Guinée. Le Gabon en est un exemple flagrant. En effet, en juin 2013, un sac contenant plus d'une cinquantaine d'organes humains est découvert par la population dans le 5ème arrondissement de Libreville. Puis, en février 2014, la police enquêtait sur la disparition inexpliquée d'une douzaine de femmes camerounaises dans la province de l'Ogooué-Ivindo. En décembre 2014, à Mimongo dans la province de la Ngounié dans le sud du pays, un suspect avouait avoir commis 21 crimes « rituels ». Mais encore, à Lambaréné, dans la province du Moyen-Ogooué dans le centre du pays, la police démantela un réseau de trafiquants d'organes humains, etc. Des affaires plus macabres sont découvertes continuellement dans le pays et ne cessent de prendre de l'ampleur. L'ampleur de ce fléau au Gabon est telle que la chaine de télévision française

Canal+ décida de s'y intéresser et y consacra un reportage intitulé « Les organes du pouvoir »[195].

Le Sénégal connaît aussi de tels épisodes criminels comme la série d'assassinats qui eut lieu en mars 2014 où plusieurs personnes atteintes de maladies mentales furent retrouvées assassinées et mutilées dans la région de Tambacounda. La police porta ses soupçons sur les chercheurs d'or qui auraient commis ces meurtres en vue de satisfaire les esprits – appelés « djinns » - des sites aurifères. De plus, les personnes albinos sont victimes de discrimination et vivent dans la terreur car elles sont traquées lors des périodes électorales.

Au Nigeria, la police démantela un réseau de trafic d'organes humains, le 22 mars 2014. Son enquête la conduisit à donner l'assaut sur une maison tenue par des miliciens armés de fusils et de machettes. Dénommée « la maison de l'horreur », la police y découvrit des squelettes humains, des cadavres démembrés et quinze prisonniers enchaînés dans un état de malnutrition extrême. Une découverte soulignant l'importance de ce fléau dans un pays déjà profondément marqué par le démantèlement, en 2011 et 2012, de plusieurs « usines à bébés » consistant à la livraison de bébés par leurs propres génitrices. En effet, ces mères échangeaient contre rémunération leur progéniture à des fins de démembrement ou mises en pièces détachées. En l'occurrence, les enquêtes de police mentionnent l'existence d'un marché noir d'organes humains dénommé « Djakarta ». Ce marché d'approvisionnement d'organes humains alimente la sous-région.

En Côte d'Ivoire, pendant plus d'une année, de décembre 2014 à fin janvier 2015, la police releva 21 cas d'enlèvements d'enfants dont la plupart sont retrouvés assassinés et mutilés. En outre, les populations atteintes d'albinisme vivent également dans la psychose à chaque échéance électorale car elles sont littéralement pourchassées à cette occasion. Par conséquent, le pays n'est pas épargnée par ce phénomène criminel dont l'ampleur est constamment relayée dans les rubriques faits divers de la presse ivoirienne et condamnée par celle-ci.

Au Cameroun, à Yaoundé, la réputation du quartier Mimboman n'est plus à faire. Il est connu comme un quartier très dangereux. Le 25 mai 2014, pour la troisième fois en deux semaines, le corps mutilé d'une jeune femme est découvert dans ce quartier qui connaissait déjà une découverte macabre similaire, un an et demi plus tôt, où sept femmes avaient été éventrées aux fins de prélèvement d'organes.

En Tanzanie, l'enlèvement suivi du meurtre avec mutilation d'un nourrisson âgé de moins d'un an pousse l'ONU en février 2015 à interpeller pour la énième fois le gouvernement tanzanien sur le sort des personnes albinos qui sont continuellement exterminées. Il invite le gouvernement à prendre des mesures visant à assurer la protection des albinos. La multitude d'actes barbares commis à l'encontre des personnes albinos atteste du fait que la Tanzanie fait partie des pays africains dans lesquels les albinos vivent dans l'insécurité totale. En somme, la Tanzanie est un pays hautement dangereux pour les personnes albinos.

---

[195] Reportage diffusé le 8 avril 2012.

Au Burkina Faso, en novembre 2014, lors du soulèvement populaire qui mit un terme au régime de Blaise Compaoré, la découverte de traces de sang sur les murs ainsi que des intestins et l'odeur de putréfaction qui régnait dans la maison de son frère et conseiller, François Compaoré, choqua l'opinion publique. Cette découverte laissa supposer, pour la masse populaire, que le clan Compaoré s'adonnait à la pratique de sacrifices humains confirmant ainsi le lien entre pouvoir politique et crimes à caractère rituel.

En République Démocratique du Congo (RDC), les organisations de la société civile du territoire de Basoko (Province Orientale) dénoncèrent une dizaine de cas de crimes rituels, dont ceux de trois enfants âgés entre 3 et 4 ans, commis entre le 20 août et le 20 octobre 2014. Des crimes attestant de la forte présence de pratiques occultes dites « sataniques » dans le pays.

Au Congo, les crimes dits rituels – appelés kata-kata – connaissent une recrudescence en raison de la série de meurtres suivis de prélèvements d'organes génitaux et de sang commis dans la ville d'Ouesso d'octobre 2011 à mai 2013. Une douzaine de victimes fut dénombrée. Des meurtres choquants pour la ville, et ce, d'autant plus que parmi les six suspects interpellés, le maire de la commune en faisait partie.

En définitive, la liste des pays fortement touchés par le phénomène de crimes « rituels » est loin d'être exhaustive. En effet, peuvent être rajoutés, à cette liste, le Benin, le Togo, le Malawi, le Swaziland, la Gambie, la Guinée Conakry, la Centrafrique, le Niger, le Mali, l'Ouganda, le Kenya, le Rwanda, etc. Par conséquent, au regard de la prégnance de cette pratique criminelle encensant le sacrifice humain pour des raisons fétichistes et purement matérielles, il est plausible de se questionner sur la contemporanéité de cette pratique dite culturelle (Section 2).

Section 2 — Les crimes « rituels », une pratique culturelle contemporaine ?

Pour Charles Lancelin, les crimes rituels existent parce que les populations africaines sont peu éclairées. Elles ont foi en des puissances surnaturelles sur lesquelles reposent leurs croyances. De plus, elles ont une vision métaphysique du monde. Cette logique est en partie avérée puisque les populations de l'Afrique subsaharienne sont viscéralement attachées à cette croyance en de puissances supérieures et la crainte des forces occultes. Néanmoins, nombreux peuples africains respectent des pratiques coutumières – ne nécessitant pas le recours à de telles puissances – qui se transmettent au fil des générations. Cette transmission est nécessaire afin d'éviter la disparition des coutumes qui entraînera celle de la culture car un peuple sans culture n'est rien. Sans culture, un peuple devient impersonnel et tend à disparaître. Il est phagocyté par la masse. C'est par cette transmission/apprentissage que les anciens inculquent des valeurs aux nouvelles générations. La transmission s'est toujours faite de manière orale d'où l'existence de la tradition orale en Afrique subsaharienne.

Pour rebondir sur les propos de Charles Lancelin, les populations africaines ne sont pas incultes ou peu éduquées car en prenant l'exemple des « crimes rituels » au Gabon, ils sont commandités par des personnes instruites. Ils sont perpétrés à la demande de personnalités publiques et accomplis par des exécutants vils ne recherchant qu'un profit pécuniaire rapide au détriment de la vie humaine. Ces individus savent pertinemment que la commission d'un crime est un acte répréhensible, réprouvé par la société et la loi. Même s'il est vraisemblable que, dans certaines ethnies, la pratique de tels actes – comme au Bénin où les *Bariba* pratiquent l'infanticide rituel – est ancestrale (§2). En effet, certaines ethnies appliquent la coutume sans s'interroger sur le bien-fondé de son existence. Celle-ci est difficilement remise en question. La perpétration des crimes rituels résulterait alors, en partie, de l'influence des croyances animistes (§1).

§1 — L'avènement des crimes ritualisés

De manière générale, l'homme cherche toujours à expliquer le phénomène surnaturel à travers des croyances et pratiques occultes où prédominent la magie, la mythologie et la superstition. Parmi ces hommes, l'homme africain ne fait pas exception. Il exprime ces croyances et pratiques occultes dans toutes les circonstances de la vie – naissance, mariage, maladie, mort ou guerre, etc. Dans ces diverses manifestations, l'homme Africain s'est perdu dans ces croyances au point de les pervertir en pratiquant des sacrifices humains. Du moins l'idée qu'il s'en est faite est confuse. La pratique des sacrifices rituels, antérieurement à la période coloniale en Afrique noire, justifierait que celle-ci soit exclusive des sociétés traditionnelles (A) qui connaissent des formes prédominantes de sacrifices humains (C). Mais les causes supposées ou réelles de ces pratiques sacrificielles restent à définir afin de les circonscrire de la sous-région de l'Afrique centrale (B).

A — Les sacrifices rituels : pratique exclusive des sociétés traditionnelles ?

L'animisme est considéré telle la « religion » par excellence en Afrique subsaharienne. Une religion traditionnelle, ancestrale. Elle constitua donc le socle religieux des crimes rituels que le continent connut. Cette religion est fondée sur une croyance mystique en une harmonie préexistante entre Dieu, les génies et les esprits ancestraux. Cette trinité joue un rôle prépondérant dans la religion. Ce sont les nganga (ou tradipraticiens), féticheurs ou sorciers qui jouent le rôle du messager entre ces trois forces. Ils sont les prêtres mais tout dépend de la qualité de l'auteur, de l'acte pratiqué et de l'entité invoquée. Cependant, chaque sorcier ou féticheur a un domaine de compétence précis. A l'origine, ils pouvaient être chargés de diverses autres tâches telles que celles de Maîtres de la brousse, Maîtres de la guerre, Maîtres de la terre, Maîtres de la pluie. Chaque maître était seul compétent à connaître les litiges relatifs à son domaine. Pour exemple, le Maître de la guerre ordonnait souvent de procéder à

un sacrifice humain afin de rendre le roi ou chef victorieux. La pratique de l'animisme est tellement exacerbée que l'Afrique centrale devint le lieu de prédilection de tous les marchands de miracles. Néanmoins, cette religion a également un impact important en Afrique de l'Ouest dans les milieux sénégalais, notamment au sein des *Sérères*, dont une bonne partie lui reste toujours fidèle malgré l'introduction de l'islam. C'est le cas des *Lébous*, des *Diolas* et des *Soninkés*. Marguerite Dupire, chercheuse au CNRS, constata lors d'une mission en 1969 que tous les discours des Sérères du Sénégal étaient empreints d'une pensée animiste. Ils croient en une harmonie préétablie entre l'ordre socio-moral, l'ordre cosmique et l'ordre surnaturel c'est-à-dire Dieu, les génies et les esprits ancestraux. Ils considèrent que Dieu est devenu un esprit lointain dont on ne se soucie qu'au moment de la mort. Dans toutes les croyances animistes, les morts ne sont pas morts. Ils continuent de vivre sous d'autres sphères et deviennent parfois l'incarnation des forces surnaturelles. A titre d'illustration, les *Dyohma* raconte que : « A l'époque où Dian Fodé, fondateur du village de même nom, mourut, un python de huit à dix mètres apparut dans le coin du carré où l'on jetait les détritus de cuisine et le son-sohon. On reconnut aussitôt en lui le défunt qui entendait rester près de sa famille et l'on se garda bien de lui faire du mal. On l'appela « petit son » puisqu'il avait surgi d'un tas de son. (Ndyohon est le diminutif de sohon). Pendant une longue période, l'ancêtre fondateur apparaissait dans presque toutes les cases où se trouvait un nouveau-né. Il y restait six jours, dans un coin, tranquille, sans faire aucun mal à personne, recouvert d'un pagne blanc. Et comment aurait-il pu faire du mal puisque le nouveau-né était son petit-fils ! Sa présence donnait vie et force au nouveau-né, il disparait la veille de la cérémonie de sortie de case ; le Bat, s'il ne venait pas, disait-on, le bébé avait peu de chance de vivre. »[196].

L'introduction en Afrique, et plus particulièrement au Sénégal, de nouvelles religions telles que l'Islam et le Christianisme conduisirent à une dualité entre les religions. En effet, les conflits furent inévitables entre l'animisme et ces religions. Les rapports entre l'Islam et l'animisme, d'une part, et entre l'islam et la sorcellerie d'autre part se dégradèrent à partir du X^{ème} siècle. En effet, certains chefs musulmans combattirent âprement la sorcellerie. Pour autant, la chasse aux sorcières n'était pas systématique. L'Islam, le Christianisme et l'Animisme coexistèrent souvent pacifiquement car les deux premiers firent preuve d'une "grande tolérance" à l'égard de certaines manifestations du troisième. La dualité entre ces religions importées – Islam et Christianisme – et l'Animisme vient probablement du fait que les sorciers sont perçus comme l'incarnation du mal. Ils sont toujours rendus coupables de toutes les calamités et même de toutes les morts suspectes.

Selon une étude menée par le Centre de Recherches de l'Université EL AZHAR du Caire, en Egypte, intitulée « Le jeune et le sacrifice dans l'islam et dans les religions antérieures à l'islam », les sacrifices rituels ne sont l'exclusivité ni d'un peuple, ni d'une civilisation, ni d'une croyance, ni d'un continent[197]. Cette étude souligne que l'idée de vouloir se rapprocher

---

[196] DIALLO Boukounta, art.cité, p. 3.

[197] MENGO MEME Awazi, « Recours aux crimes rituels pour des raisons mystiques, de prospérité ou de promotion sociale », *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, colloque cité, p. 33.

des objets d'adoration tels que les dieux, les puissances occultes – en offrant des holocaustes et en présentant des offrandes ; de considérer ces sacrifices comme un moyen, un intermédiaire, entre le monde terrestre et le monde invisible, pour les individus ou les communautés d'accéder à leurs désirs ou d'écarter toutes menaces – est aussi vieille que l'humanité. Cette idée d'un rapprochement avec les dieux est liée à la pensée religieuse, à ses différentes étapes et subsistera tant que survivront les croyances et les dévotions. Cette étude atteste que ces rites existent dans toutes les religions et qu'ils sont inclus dans la vie de tous les peuples. Ils sont présents dans les rites totémistes, chez les adorateurs du feu, les idolâtres, les sabéens, les manichéens, les astrolâtres (etc.) mais aussi dans les législations chrétienne, juive et musulmane. Les victimes des sacrifices variaient tantôt des êtres humains, tantôt des animaux, tantôt des plantes et leurs dérivés. Les victimes humaines étaient plus souvent privilégiées. Les différences tenaient simplement dans la diversité des peuples, des raisons et des circonstances, des législations. Les victimes étaient soit des femmes, soit des enfants, soit des jeunes et parfois des vieillards pouvaient être privilégiés. Dans différentes nations et au cours de l'évolution de l'histoire, les victimes étaient principalement de deux types : les enfants des deux sexes, avec une prépondérance pour les nouveaux-nés, ou les jeunes filles vierges. Des exemples des comportements rituels de plusieurs peuples attestent de cette réalité. Par exemple, les Peaux Rouges de l'Equateur offraient des victimes humaines aux dieux des plantes tandis que les Aztèques du Mexique sacrifiaient jusqu'à 50.000 victimes humaines annuelles pour différentes circonstances, notamment aux dieux du maïs. Des peuples de l'Afrique centrale et occidentale et du sous continent indien sacrifiaient des jeunes vierges spécialement choisies et encadrées au Palais pour être offertes aux dieux afin de favoriser la germination des plantes et multiplier les récoltes. Les tribus de Chane et de Mégase empoisonnaient leurs victimes et les inhumaient dans les champs afin d'implorer les dieux de la fertilité du sol. Les anciens Egyptiens avaient le rite de la « Fiancée du Nil » et du sacrifice d'Osiris. Les Grecs anciens offraient à Zeus, lors de diverses cérémonies, des victimes. Des victimes pouvant être des enfants de familles aristocrates, en période de famine, guerre, épidémie ou de sinistres, et ce, dans le but de calmer la colère des dieux et implorer leur miséricorde. Il s'agissait ainsi des victimes de choix en cas de fléau. Les anciens Romains perpétuaient les offrandes de petits enfants au dieu Saturne malgré l'interdiction stipulée par la loi, un Edit publié par le Sénat en 97 avant notre ère. Par ailleurs, le sacrifice humain était aussi apprécié dans les religions dites monothéistes. La Bible rapporte que Dieu parla à Moïse en lui ordonnant ceci : « Sanctifie-moi tout premier-né mâle qui ouvre toute matrice parmi les fils d'Israël, parmi hommes et bêtes. Il est tout à moi » (Exode 13 :1-2).

Par conséquent, il était habituel de sacrifier la victime en procédant par immolation (par écoulement du sang), noyade, incinération, empoisonnement, chute brutale ou même par des techniques relevant de la sorcellerie. En Afrique Centrale, dans la partie Est de la République démocratique du Congo (RDC) et plus précisément dans la contrée de Maniema, Awazi Mengo Meme relate que des jeunes vierges étaient offertes en sacrifice à la rivière Mulongoy. Elles y étaient noyées. Mais encore, le sang des victimes immolées était répandu sur les pierres de la montagne Muyombo. Il existe, cependant, d'autres formes de sacrifices méconnues comme l'amputation d'un membre, le don de la fécondité, l'étourdissement ou

don de la conscience, le don de l'honneur ou de la dignité. L'amputation d'un membre consiste pour l'homme à sacrifier un membre, généralement un doigt, une jambe, un orteil, une oreille, un œil lui appartenant ou appartenant à un membre de la famille pour une divinité donnée afin d'obtenir certaines faveurs – des biens matériels dans de nombreux cas. Il s'agit désormais d'une pratique courante au sein des chercheurs de diamants, appelés les Bana Lunda. Le don de la fécondité consiste pour certains hommes à faire don, volontairement, de leur fécondité. Ils acceptent de se stériliser, de sacrifier leurs fonctions génitales ou celles de leurs conjointes afin d'acquérir certaines faveurs des dieux. L'étourdissement ou don de la conscience opère selon des procédés que seuls les initiés peuvent relater. Les hommes sacrifieront le mental de leurs progénitures de la même manière que le sacrifice physique opéré dans le temps. Les mutilations sexuelles féminines s'expliquent par le fait que le clitoris – d'une fille, d'une sœur ou d'une mère – mélangé à des produits dont seuls les initiés détiennent le secret, procure de la richesse tels qu'un écoulement rapide des marchandises, de la chance dans le commerce, etc. En outre, il y a tous ces viols commis sur des femmes en guise de sacrifice de l'honneur de leurs époux qui se sentent diminués. Parfois, cet acte est commis avec le consentement de l'époux qui cherche derrière ce viol un privilège, une promotion sociale, etc.

Ainsi, ces pratiques rituelles remontent à des périodes reculées et continuent de survivre sous différentes formes. Elles étaient la règle alors que l'abstention en était l'exception. Elles représentaient la volonté générale. Dans le cas contraire, les hommes et femmes qui déniaient offrir leurs enfants pour le sacrifice du clan étaient sujets au bannissement. Ce fut le cas jusqu'à l'intervention du législateur qui voulut y mettre un terme en créant des lois successives afin de les interdire progressivement comme l'Edit du Sénat romain de 97 avant Jésus-Christ. Ces pratiques rituelles sont désormais reléguées au rang de crimes avec l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), le 10 décembre 1948, par l'assemblée générale des Nations Unies – venant préciser les droits fondamentaux de l'homme en insistant sur le caractère sacré de la vie humaine – et l'existence des différents droits écrits. Les sacrifices rituels furent, ainsi, criminalisés. Par ailleurs, des pratiques rituelles comme la mutilation des organes sexuels de la femme tendent à être criminalisée à travers le monde. Pour autant, le développement des organes sexuels de la femme ou la circoncision de l'homme n'est pas reconnu comme une autre forme de mutilation. Ces deux pratiques sont, a contrario, tolérées et même encouragées comme la circoncision qui est une tradition ancestrale permettant le passage de l'enfant à l'âge adulte. De plus, elle est également recommandée pour des raisons hygiéniques et permet ainsi une réduction des infections. Mais, il n'est pas impossible que ces pratiques soient aussi, avec le temps, criminaliser par les nouvelles générations. Cependant, les causes supposées ou réelles de ces pratiques sacrificielles restent encore à déterminer (B).

B — Les causes supposées ou réelles de ces pratiques sacrificielles

Comme il fut précédemment souligné, les sacrifices rituels ne sont l'apanage d'un peuple, d'une nation, d'une croyance, d'une religion ou d'une civilisation mais ils sont répandus, à travers certains rites occultes, au sein de tous les peuples en des formes diverses. Ces pratiques sont qualifiées de rituelles parce qu'elles étaient faites suivant des règles de cérémonies religieuses ou traditionnelles bien établies. Toute cérémonie religieuse ou culturelle a, inévitablement, pour objectif soit d'implorer les faveurs d'un être considéré comme étant supérieur à soi parce qu'il est, supposément, capable de résoudre à la place de l'implorant ou mieux que celui-ci les problèmes rencontrés ; soit pour remercier cet être supérieur des bienfaits acquis.

Par conséquent, les sacrifices sont offerts à divers dieux. Ceux-ci revêtent différentes formes selon les différentes communautés « primitives », voire contemporaines. Pour les uns, tout ce dont il ne parvenait pas à s'expliquer – le gigantisme ou la puissance – représentait un dieu comme une montagne plus élevée que les autres (la Kimasa dans le Maniema en RDC), une grosse pierre au milieu du fleuve (cas du Nyange dans le Nord Katanga), une chute d'eau (les portes de l'enfer sur le Fleuve Congo), un grand fleuve dans un désert (le cas du Nil chez les Egyptiens). Pour les autres, ces dieux revêtaient une forme humaine, animale, astrale, etc. et avaient respectivement une fonction déterminée – la fécondité, la vie, la mort, la richesse, l'agriculture, le commerce, etc. Les sacrifices peuvent être également offerts aux saints et aux santons qui sont des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux. Ils sont considérés comme étant plus doués que les hommes mais moins puissants que les dieux et ont la capacité, selon les croyances, d'intervenir ou d'influer de manière positive ou négative dans la vie des hommes. Il existe aussi le sacrifice fait au profit des âmes des morts, notamment des ancêtres. Dans de nombreuses croyances et mêmes certaines législations religieuses actuelles, le mort a une puissance supérieure à celle d'une personne vivante. Il peut donc influer, peu importe la manière, dans la vie des vivants. Des témoignages font état de morts ou ancêtres intercédant pour les vivants, les protégeant ou apparaissant ici et là. Enfin, les victimes sacrifiées au profit des rois et chefs, vivants ou morts. Ces derniers symbolisent la puissance des dieux et incarnent les âmes des morts. Les chefs avaient les mêmes prérogatives que les dieux : droit au culte et à la vénération chez certains peuples.

Ainsi, les destinataires des sacrifices sont diverses mais les raisons de ces pratiques restent obscures. En effet, ces êtres – destinataires de tous ces sacrifices – sont considérés supérieurs à l'homme. Ceci explique la raison pour laquelle l'homme cherche toujours refuge ou réconfort auprès d'eux pour solutionner ses problèmes, obtenir une faveur comme se procurer de la richesse ; de l'abondance ; une supériorité (par exemple une victoire en cas de conflit ou une ascension sociale) ; apaiser leur courroux – tous les fléaux (comme une éruption volcanique, une tempête dévastatrice, une épidémie meurtrière, une inondation destructrice, la sécheresse, etc.) étant considérés comme une manifestation de leur colère – ; sacrifier sa progéniture. Par ailleurs, lorsque l'homme obtenait une faveur tant sollicitée ou avait commis des fautes, celui-ci devait – pour éviter d'être châtié en raison de son ingratitude ou de ses

mauvaises actions – leur manifester reconnaissance ou repentance pour expier ses fautes par un sacrifice. Par conséquent, c'est un cercle vicieux sans fin – de sempiternels sacrifices au nom de croyances et en toutes circonstances. En effet, les Peaux rouges de l'Equateur sacrifiaient les victimes au nom du dieu des plantes afin d'obtenir une bénédiction de la terre et une multiplication des récoltes. Pour les Aztèques, les victimes dédiées au dieu du maïs étaient sélectionnées en fonction de la croissance des plantes, en ce sens que l'âge de la victime variait en fonction de la croissance de la plante. Ainsi, un nouveau-né sera choisi à la germination, un homme adulte pour une plante formée et entre les deux un adolescent. Chaque victime, par son immolation, protégeait la croissance de la plante et confortait le peuple d'une récolte abondante. En Egypte, il était offert au Nil une fiancée afin que, de sa satisfaction, le dieu du Nil recrache assez d'eau pour favoriser la culture et accroître les récoltes. En Afrique Centrale, les jeunes vierges, jetées dans la rivière Mulongoy ou immolées sur le versant de la montagne Muyombo, étaient ainsi offertes en sacrifice aux dieux pour faire fructifier la chasse et la pêche.

Par conséquent, toutes ces pratiques n'avaient pour but que de satisfaire des intérêts tant individuels que collectifs. En effet, elles répondent à une quête perpétuelle d'assouvissement des besoins purement matériels et physiques de l'homme ainsi qu'une recherche de stabilité sociale de la communauté. Des chercheurs de diamants s'amputent, désormais, un membre afin de ramasser un peu plus de pierres ; les acteurs économiques ou politiques font don de leur fécondité ou de l'intellect/esprit de leurs enfants pour accéder à un poste plus élevé pour certains, ou pour gagner un marché pour les autres. Tous ces individus ne recherchent que la satisfaction de besoins matériels et la stabilité sociale. Ce sont les sociétés traditionnelles qui connaissent des formes prédominantes de sacrifices humains (C) mais toutes ces croyances et notamment ces pratiques – considérées comme primitives – subsistent et sont désormais pratiquées par des individus avertis, instruits.

C — Les formes prédominantes de sacrifices humains au sein des sociétés traditionnelles africaines

Par définition, une action, dans une société donnée, peut être rituelle ou non rituelle. Elle est rituelle lorsqu'elle se fait conformément à des règles et à un cérémonial. Par conséquent, dans cette approche, la notion de rite ne renvoie pas nécessairement au surnaturel. A contrario, s'il est fait référence au surnaturel lors de l'accomplissement d'une action ritualisée, le rituel peut se définir comme un acte ou une cérémonie magique – avec des gestes, paroles ou attitudes précis ou répétés des participants – à caractère répétitif, ayant pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée. Selon cette définition d'une action rituelle, la violence peut être rituelle ou non rituelle. Par exemple, les affrontements armés entre individus ou entre groupes pouvant être qualifiés de bagarre, lutte, combat, de bataille ou de guerre interethniques ou interétatiques, ne sont pas rituels. Par contre, peuvent être considérés comme des meurtres rituels des pratiques utilisées en Afrique centrale pendant la période précoloniale et qui subsistent encore. Ce sont les sacrifices humains pratiqués dans

le cadre initiatique (1) ; les sacrifices pratiqués dans la simple sphère familiale en relation avec le destin personnel des individus dans le cadre de la croyance à la sorcellerie ou vampirisme (2) ; les meurtres perpétrés dans le cadre des sociétés de marmites ou par des hommes léopards (3) ; l'immolation institutionnalisée dans les royautés (4). Par conséquent, une définition des crimes rituels serait le fait de porter atteinte à la vie, à l'intégrité physique, morale ou mentale d'un individu par des actes, par des gestes ou par des paroles, et ce, afin d'atteindre des objectifs de dévotion, de culte.

1. Les sacrifices humains pratiqués dans le cadre d'un rituel initiatique

Bien que les sociétés initiatiques en Afrique centrale ne pratiquent pas le sacrifice humain, il en existe un certain nombre qui le pratique.

Le *Bwiti*, l'une des sociétés initiatiques du Gabon ayant la stature de religion, est considéré à tort comme un rite dans lequel le sacrifice humain est l'un des épisodes les plus importants de son événement fondateur. En effet, tout repose sur un mythe – le mythe fondateur du *Bwiti* – selon lequel le premier sacrifice humain, primordial, est intimement lié à la découverte de l'*iboga*, plante dont la manducation permet d'entrer en communication directe avec l'esprit des défunts familiaux ou autres par la vision. Cette allégation de sacrifice humain découle du fait qu'en contrepartie de la découverte de l'iboga et de la vision subséquente des défunts, ces derniers exigèrent, dès le départ, un don, un cadeau (*okandzo* en fang) sous forme de nourriture ou de sang de poule mais aussi sous forme de sang humain – le sacrifice de la première bénéficiaire de cette vision, en l'occurrence la femme. Elle fut immolée par son propre époux, qui bénéficia à son tour de la vision des morts en récompense de ce sacrifice. Ensuite, toujours selon le mythe, la construction du premier temple du *Bwiti* – dont le pilier central, l'*otunga*, est un des éléments les plus importants – exigea l'acte désigné « *teg otunga* » désignant littéralement « arrache l'*otunga* » et symboliquement « donne quelque chose ». Cette expression imagée fût ensuite transposée et utilisée pour demander à quelqu'un d'offrir une autre personne en sacrifice. Par conséquent, selon le récit fondateur du *Bwiti* existant sous plusieurs variantes, la personne qui sacrifia – « donna » – la première victime humaine en échange de la consommation de l'iboga afin de bénéficier de la vision permettant de communiquer avec les morts, dut également, à l'occasion de la construction du premier pilier central d'un temple du *bwiti*, sacrifier le garçon de ses enfants jumeaux. Une des variantes du mythe suggère que la répétition et la multiplication des sacrifices humains, lors de la pratique du rite, mit Nzambi (Dieu) en colère. Celui-ci, pour mettre fin à ces crimes, offrit aux hommes la poule comme substitut des victimes humaines[198]. Cette version

[198] Stanislaw Swiderski transposa cette version dans l'ouvrage « Récit 4, L'origine du Bouiti et de l'iboga » :
« Il y avait dans un village trois frères : Kambi, Ndondo, et Bay-Bay. Ndondo était marié avec Bandjogho. Après sa mort, elle est restée veuve. C'est donc Bay-Bay qui a épousé Bandjogho.
Un jour, ayant faim, Bandjogho est allée à la pêche. Ayant vu un silure rentrer dans le trou, elle mit sa main dans ce trou. Au lieu d'attraper le silure, elle a attrapé les os d'un homme. En sortant les os, elle a entendu des voix. Dans ce moment aussi une mouche "olerenzene", est entrée dans son œil. Ainsi, elle a pu voir les hommes qui parlaient. Elle a vu son mari décédé. Le mari lui a dit : "Tu as pris mes os, il faut leur donner toujours à manger". Obéissante à cet ordre, elle apportait chaque jour de la nourriture à ces os. Après un certain temps son

du mythe fondateur du *Bwiti* suppose que le culte des ancêtres ne peut être confondu avec la croyance en un Etre suprême, appelé *Nzame*, *Nyambi Nzakomba*, etc., qui n'exige aucun sacrifice humain et qui interdit finalement même les sacrifices humains offerts aux esprits des hommes morts, lesquels décimaient l'humanité, sa création. Ce mythe laisse supposer qu'à un moment donné de son histoire, le *Bwiti* renonça aux sacrifices humains et autres formes de meurtres rituels qui lui seraient liés.

Nombreux pays d'Afrique Centrale, en sus du Gabon, – notamment la Centrafrique – connaissent les pratiques de sacrifices humains officiées dans le cadre d'un rituel initiatique. Ces pratiques diverses sont le *talimbi*, le *ouroukouzou*, le *ngbein*, les crimes rituels avec utilisation de griffes d'animaux (le *ngbanga*), le *ngaanga*, le coup de foudre. Le *talimbi*, dont l'étymologie reste inconnue même pour les Anciens[199], doit appartenir à l'un des dialectes que parlent les riverains du fleuve Oubangui. Le terme *talimbi* désigne le sorcier, qui par des procédures mystiques, attire sa victime et l'emporte dans les profondeurs des eaux. Il la fait ensuite ressortir dans un endroit caché. C'est alors que commencent les tortures, sévices, les avanies. Le sorcier verse de l'eau très chaude sur le corps entier de la victime. Puis, il la mutile en lui coupant l'organe génital, les doigts, les orteils, les poils du pubis, les touffes de cheveux et le bout de la langue. En dépit de toutes ces tortures, le *talimbi* n'est pas du tout anthropophage – mais agit et tue dans le cadre d'un rituel initiatique – puisqu'il se débarrasse du corps en le jetant à l'eau après les sévices. Les régions de Bangassou, Kembé, Kouango, Bangui, Berbérati, Mbaïki et Nola sont connues pour la pratique du *talimbi*. Il y a ensuite le *ouroukouzou*. Le terme *ouroukouzou* est d'origine Banda, une ethnie centrafricaine. Il désigne la transformation d'un homme en animal domestique ou sauvage. Le sorcier est présentement un "métarmophoseur". Il transforme sa victime en animal en le touchant simplement avec des mains ensorcelées afin que ce dernier ressente une fièvre aiguë et spontanée. La victime envoûtée mourra quelques jours plus tard. Cette pratique est très appréciée à Bambari, Bria, Dékoua, entre autres. Le *ngbein*. L'origine de ce mot reste méconnue. Mais la pratique du *ngbein* est d'origine Pana, une autre ethnie centrafricaine. Dans les années 1950-1970, la pratique n'était pas répandue, "populaire" comme c'est le cas actuellement. Le *ngbein* se pratiquait dans des cercles restreints. Le sorcier *ngbein*, appelé

---

mari vivant était surpris et étonné que sa femme aille régulièrement avec de la nourriture vers un endroit précis. "Peut-être elle fait des bêtises avec un homme", pensait-il. Alors il l'a suivie. Pour pouvoir la suivre, le mari, Bay-Bay, a mis dans son panier de la cendre. Ainsi, il a pu suivre les traces de sa femme.
Etant derrière elle, il a entendu tout à coup la voix disant : "Muma, Muma, Muma !" La femme s'est tournée et a vu son mari vivant. Surprise, elle a exigé de lui qu'il mange aussi l'*iboga*. Il a donc mangé. La même mouche est entrée aussi dans son œil. Ainsi Bay-Bay a pu voir son frère décédé.
Mais le revenant, après avoir reçu la nourriture, a dit à son frère, Bay-Bay : "Parce que tu as vu notre secret, donne-moi maintenant un cadeau, *okandzo*, comme ta femme m'a donné !" – "Qu'est-ce que je peux te donner, si je n'ai rien ici !"– a répondu Bay-Bay. "Il faut quand même me donner quelque chose !" On a alors tué Muma. C'est son mari, Bay-Bay qui a coupé la gorge de Bandjogho. Le corps a été donné en sacrifice au revenant. On a fait la même chose quelque temps après avec un garçon. C'était dans le temps où on sacrifiait les hommes et on les mangeait. Cela fâcha Dieu à la fin. Pour mettre fin à ces crimes, Dieu a donné aux hommes la poule. Voilà le début de la poule. Cela se passait au temps où Dieu parlait aux hommes. »

199 DAMBALE Lucien, Patriarche Conteur de la sagesse populaire – cf. « Les causes profondes des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale : Cas de la République Centrafricaine », *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, colloque cité.

aussi « ngbein-man » n'est pas anthropophage. Il cherche plutôt un homme travailleur et résistant, un esclave. Le *ngbein-man* est, par conséquent, un sorcier homme d'affaires, un commerçant, un esclavagiste mystique dans la mesure où il fait travailler des hommes métamorphosés en zombies. Il peut avoir un troupeau d'esclaves zombifiés à son service. Cette pratique est très répandue dans l'Ouham, l'Ouham-Pendé, la Nana-Mambéré, tout le Nord-Ouest de la République Centrafricaine (RCA).

En outre, il existe le *ngbanga*, une forme de crimes rituels avec utilisation de griffes d'animaux. L'initié, à cette pratique, utilise les griffes de cet animal « le ngbanga » pour gratter l'empreinte de sa victime. Celle-ci meurt quelques jours plus tard. Ensuite, s'ensuivront une série de morts successives et soudaines des membres de la famille, puis des voisins et finalement tout le village se verra exterminé. Dans le même temps, l'auteur du crime fuit le village de crainte de mourir dans les mêmes circonstances. Les régions de Bangassou, Kembé, Rafaï, Zémio, OBO sont réputées dans ce domaine. Le *ngaanga*, quant à lui, consiste à envahir la victime avec des fourmis magnans pendant son sommeil. Celle-ci décède, en conséquence, avec tous les occupants de la maison ainsi que les autres parents de la victime où qu'ils se trouvent. Il s'agit de la parenté proche. Dans ce cas, il est formellement interdit de toucher aux matériels, biens meubles et immeubles de la victime de peur de subir le même sort. Il est utile pour la famille, afin d'arrêter cette extermination, de consulter un voyant féticheur spécialisé dans ce domaine.

Le crime rituel par coup de foudre est également envisageable. La victime se retrouve tout simplement foudroyée peu importe sa position géographique et peu importe la raison.

La Société secrète des *Bakhimba* au Mayombe en RDC révèle que les *Bayombe* avaient recours à trois fétiches dont les *Khonde*, le *Pfula Nkombe* (puissant fétiche) et les *Nduda* pour se parer contre la sorcellerie. Léon Bittremieux, dans son étude sur cette société, explique que des vies étaient prises lors de la consécration du fétiche *Pfula Nkombe* : « On prétendait qu'il y avait neuf cœurs de jeunes filles sous le miroir fixé à son ventre. Ceux qui lui étaient voués, avaient la réputation de Ndoki (sorcier) émérites ; pendant des mois, ils faisaient le léopard, c'est-à-dire se travestissaient en léopard et devenaient ainsi « hommes en haut et léopards en bas » pour attaquer les hommes. On disait que dans les festivités nocturnes en l'honneur de *Pfula Nkombe*, des hommes étaient dévorés. Ce sacrifice humain avait pour but de renforcer le pouvoir de Nkisi (fétiche) *Pfula Nkombe* »[200]. Léon Bittremieux évoque aussi l'anthropophagie pratiquée autrefois par les guerriers *Basundi* pour augmenter éventuellement leur puissance au combat. Cette hypothèse est une éventualité tout comme celui-ci n'explique pas si cette chair humaine était sacrificielle et consommée suivant un rituel précis.

En somme, l'ensemble de ces sacrifices est commis dans le cadre uniquement d'un rituel initiatique en république Centrafricaine. Il arrive que des sacrifices humains soient pratiqués dans le cadre familial ou dans le cadre de la croyance à la sorcellerie ou au vampirisme (2).

---

[200] FUTI LUEMBA René, art. cité, p. 68.

2. Les sacrifices humains pratiqués dans un simple cadre familial ou dans le cadre de la croyance à la sorcellerie ou au vampirisme

Des sacrifices humains furent pratiqués dans le cadre familial pour favoriser un destin personnel. Ces meurtres rituels, généralement accompagnés de mutilations des victimes sont accomplis dans le cadre de la sorcellerie ou du vampirisme qui est une des croyances les plus enracinées dans la mentalité des peuples d'Afrique. L'institution de l'*akaghé* ou *kara* en est un exemple[201]. L'*akaghé* est fondé sur la croyance selon laquelle la puissance des morts est captée par les hommes pour accomplir différents buts et s'exprime par diverses pratiques. Les hommes s'en servent pour garantir à un individu la chance dans sa vie sous forme de prospérité, de célébrité, de richesse ou de santé. L'*akaghé* ou *kara* est apparentée à une institution secrète devant assurer l'avenir d'un enfant. Elle peut être mise en pratique avec ou sans le consentement des parents puisqu'elle est toujours et strictement liée à l'intermédiaire d'un sorcier et à l'anthropophagie. Il existe pourtant des cas de parents, influencés par la culture occidentale, qui appliqueraient cette coutume sans pour autant procéder à un sacrifice humain et à l'anthropophagie mais en recourant à une simple interdiction prescrite pour l'enfant. Par conséquent, il y existerait deux procédures possibles. L'une, le *kara* sans recours au sacrifice humain mais à une simple interdiction personnelle imposée à l'enfant destinée à le maintenir constamment dans la discipline et la « surveillance de soi » et l'autre, le *kara* avec recours au sacrifice humain.

Le *kara* sans recours au sacrifice humain consisterait pour les parents de fixer le *kara* de leur enfant âgé de cinq ou six mois. Ils vont marquer son avenir par une interdiction, *éki*, qui doit lui être personnelle. Par exemple, l'enfant ne doit jamais consommer la viande de poulet ou se laisser taper sur la tête, etc. Il s'agit d'une « sorte d'obligation morale qui doit mettre l'enfant pendant toute sa vie en constante surveillance. D'une part, le *kara* peut signifier la force psychique de l'individu, résidant dans le secret et dans l'autodiscipline mais d'autre part aussi son point faible[202] ».

Le *kara* avec recours au sacrifice humain consisterait pour les parents, en déterminant le *kara* de leur enfant, de lui garantir un bon avenir car le *kara* marque l'enfant, le détermine dans ses relations sociales et par rapport aux forces invisibles. Ainsi certains parents, pour renforcer ces liens, n'hésitent pas à sacrifier un membre de leur famille – tante, oncle, mère ou père – en

---

[201] Elle est décrite par Stanislaw Swiderski dans la section intitulée « Akaghé, la rançon pour l'aveinr ? », *La religion Bouiti*, Vol II, Legas, 1990, p. 126-130.

[202] Stanislaw Swiderski commente de manière détaillée les conséquences d'une telle procédure qui se révèle contraignante pour l'enfant : « Désormais, l'enfant doit, en effet, éviter et s'abstenir des repas avec la viande de poulet, par exemple, ou, dans l'autre cas, surveiller que ses camarades de jeux et les autres ne le tapent pas sur la tête il va donc vivre sous constante auto-surveillance et dans la peur. Si un jour, quelqu'un découvre sa « faiblesse », il peut, par méchanceté, provoquer sa mort en lui offrant la nourriture interdite ou en le tapant sur la tête. Lorsqu'un adulte s'aperçoit que ses *parents lui ont imposé* un kara *très difficile* à respecter, il se *rend* chez un *guérisseur*, lui « confesse » ce poids et lui demande de le libérer d'une telle obligation morale ou de la changer pour une autre. Mais avant que ce dernier le fasse, il examine le client. Souvent lorsque les parents ou le guérisseur imposent telle ou telle interdiction, éki, ils se basent sur l'examen du corps et les réactions psycho-motrices de l'enfant (faible constitution physique, maladie du foie ou de l'estomac, etc., difficultés de l'appareil respiratoire, etc.) Les interdictions alimentaires ou kinesthésiques doivent protéger l'organisme marqué par ces insuffisances physiques ou psychiques. »

recourant à l'empoisonnement ou en consommant rituellement sa chair, sous forme de poudre, mélangée à un plat rituel. Aujourd'hui, il est systématique de suspecter quelqu'un de sorcellerie, dès lors qu'un individu meurt subitement et que peu de temps après une personne s'enrichit ou gravit l'échelon social. Il est très fréquent d'entendre : « *On comprend maintenant, il a dû payer son succès par la mort d'untel ou tel* ».

Swiderski précise que le plus souvent l'enfant ignore totalement que tel ou tel interdit pèse sur lui ou qu'il a été marqué par un *akaghé*. Il le découvre parfois par le hasard, par accident ou par indiscrétion. Dans ce cas de figure, soit il décide de le garder soit de se libérer de cette interdiction. Avoir l'*akaghé* signifie avoir son *evus* ou une force « vampireuse » permettant à son détenteur de surmonter tous les obstacles. Il est alors qualifié de *nnem*, de « vampireux ». Néanmoins, il est possible d'avoir un bon *evus* ou un mauvais *evus* sachant que c'est le mauvais *evus* qui fait de l'homme un *nnem*, vampireux.

Il existe, en dehors de cette double procédure du *kara*, une autre forme de vampirisme qui consiste en une nouvelle source de crimes anthropophages selon Swiderski. Ce sont des cas isolés n'impliquant ni la famille ni un groupe et ne s'exprimant pas par un repas anthropophage solennel. Il s'agi du sorcier, lui-même, poussé par son mauvais evus, « suce le sang » des hommes. Il est dit de lui qu'il est marqué par une faim insatiable de chair humaine. Tel un hibou qui chasse de nuit, le sorcier sort également de nuit pour roder autour des cases et une fois sa proie choisie pour son prochain repas, il jette les « médicaments » près de sa future victime. Celle-ci sera consommée dans la solitude ou avec ses associés de « métier ». Le sorcier l'est devenu contre son gré. Il est emprisonné dans son corps, piégé. Il ne se sent pas libre. Il est comme « envoûté » ou « possédé par le démon ». Dans le village, il est craint par la communauté qui connaît sa qualité de sorcier et, de ce fait, n'osera pas le dénoncer publiquement de peur d'être empoisonné par vengeance.

L'individu devient sorcier par le biais d'un autre sorcier ou féticheur. Ce dernier procède comme suit pour rendre les enfants « vampireux » :

« Un jour le féticheur, poussé par son besoin intérieur, s'approche d'un enfant qui joue et dont les parents sont partis à la plantation. Il le caresse, lui adresse des mots d'une gentillesse exceptionnelle et l'invite chez lui. Dans sa demeure, il lui demande une aide dans la cuisine, de porter des marmites et d'assister à la préparation d'une « bonne » soupe. Le plus souvent, il s'agit d'une soupe de graines de concombres. De façon inaperçue par l'enfant, le sorcier ajoute dans la soupe de la chair humaine décomposée ou desséchée et pulvérisée. La soupe une fois cuite, le féticheur l'offre à l'enfant, en lui disant : "*Mange cette soupe et tu seras un grand chef un homme fort et connu par tous…!*" Lorsque l'enfant a fini de manger, le féticheur lui dit :"*Eh bien, maintenant il faut que tu me payes pour cela !*" L'enfant est le plus souvent étonné, ne sachant pas de quoi il s'agit en réalité. Lorsque le sorcier insiste, l'enfant demande alors : "*Qu'est-ce qu'il faut que je te donne, si j'ai rien à te donner ?*" »

Ce stratagème utilisé par le féticheur rappelle, à juste titre, le mythe fondateur du *bwiti* dans lequel les défunts requiert de la femme un don en échange de la vision qui lui été offerte, en consommant l'iboga, lui permettant de communiquer avec ses parents défunts.

« Le féticheur "aide" donc l'enfant et le pousse vers la réponse voulue. "*Si tu ne sais pas quoi me donner, alors donne-moi, par exemple, ton père ou ta mère, - ta sœur ou autre personne de ta famille !*" D'habitude l'enfant ne comprend pas ce que veut dire "donner quelqu'un". Mais, étant embarrassé, il peut dire au sorcier ce que celui-ci veut réellement. Lorsqu'il insiste encore, en disant "*Si tu me donnes ton père, tu seras riche, tu auras beaucoup d'enfants… !*", l'enfant répond alors : "*Prends-le !*". Ne sachant pas encore réellement de quoi il s'agit, il prononce le nom de son père ou d'une autre personne. Dans ce moment-là, croit-on, le féticheur prend possession de l'esprit de la personne déterminée. Quelques jours après, la personne nominée meurt. Le féticheur se précipite ensuite sur la tombe pour déterrer le cadavre pour en préparer de nouveaux « médicaments ». L'enfant grandit sous l'œil attentif du féticheur. Il éveille en lui la curiosité du secret, des choses obscures, cachées, nocturnes. L'enfant, quant à lui, prend de plus en plus de goût aux « excursions » nocturnes, à errer dans la brousse et aux villages et il aura plaisir à nuire aux autres. Ainsi le sorcier a pu se préparer un adepte qui va le remplacer un jour[203] ».

Il existe deux éventualités pour l'enfant confronté à une telle situation. Soit, informé par ses parents du danger que représentent les sorciers dans la société, l'enfant se refuse à donner un membre de sa famille alors le féticheur le menace en lui disant : « *Tant pis pour toi !* ». L'enfant tombe malade et meurt peu de temps après. Soit, l'enfant informe ses parents de la rencontre et du repas exceptionnel chez le féticheur et que s'il tombe gravement malade un jour, celui-ci en sera le responsable. Les parents convoquent alors le *nganga* – le guérisseur – pour le soigner.

Le Ndonga usitée en Centrafrique est une pratique de métamorphose très prisée par les pygmées de la Lobaye et de l'Ombella-M'poko. Le *ndonga-man* enduit ses paumes de mains avec des substances très vénéneuses et mortelles. Bien évidemment, il s'immunise contre le poison en protégeant ses paumes avec des « anti-poisons ». Il suffit après au sorcier *ndonga* de saluer sa victime. Celle-ci sera alors paralysée dans les heures qui suivent et décèdera. Les jours suivants, le pygmée récupère le fantôme ou zombie de sa victime qu'il transforme en chasseur ou esclave afin de la faire travailler pour son compte *ad vitam aeternam*. Néanmoins, le fantôme de la victime mourra par la suite, dans le monde invisible, d'une mort naturelle mais dans des conditions mystérieuses, par exemple par une disparition pure et simple. Sachant que le fantôme de la victime reste une personne à part entière dans le deuxième monde.

En outre, les meurtres sont également pratiqués dans le cadre des sociétés de marmites ou par des hommes léopards (3).

---

[203] SWIDERSKI Stanislaw, *La religion Bouiti*, Vol II, Legas, 1990, p. 126-130.

3. Les meurtres pratiqués dans le cadre des sociétés de marmites ou par des hommes léopards

Selon André Raponda-Walker[204] connaissant le mythe de la transformation momentanée de l'homme en léopard, il existait des sociétés secrètes d'hommes léopards[205] chez lesquels l'anthropophagie n'étaient que la conséquence de cérémonies rituelles transformées en instrument politique depuis la pénétration européenne. Les adeptes de ces sectes immolaient des victimes, dont ils ne consommaient que certaines parties de leurs corps, au fond de la brousse, souvent à la demande des chefs. Ils couvraient leurs actes en reproduisant l'attaque du léopard afin de faire croire à l'œuvre d'une bête et non celle d'un homme. L'immolation était, par ailleurs, institutionnalisée dans les royautés (4).

4. L'immolation institutionnalisée dans les royautés

Précisons que dans les sociétés bantu, les royautés n'existaient pas en tant que telles. Bien évidemment, il eut le royaume du Congo, etc. mais il s'agissait plutôt d'un système de chefferie qui perdure aujourd'hui encore. En effet, ce système se retrouve encore dans nos sociétés car s'est transmis contrairement à la structure hiérarchique des royautés que l'on retrouve toujours en Afrique de l'Ouest – sociétés non bantu – comme au Nigéria ou au Bénin par exemple. Nous emploierons les termes usités de « roi », « royaume » et « royauté » car certaines sociétés ou ethnies bantu se sont attribuées ce titre et ses apparats ainsi que la création de castes qui vont de pair avec ce système. C'est la raison pour laquelle il y a souvent usage alterné des deux notions « chef » et « roi ».

Par conséquent, au sein de certaines sociétés traditionnelles africaines, des esclaves et mêmes des jeunes femmes étaient immolées sur les tombes des chefs et notables dans la croyance que les esprits de ces victimes allaient continuer à les servir dans l'au-delà. Cette pratique avait cours dans les royaumes. Ces sacrifices rituels ne sont plus légions aujourd'hui. Mais il reste des séquelles, dans les sociétés où ils se pratiquaient puisque leur souvenir détermine encore, de manière inconsciente, un certain type de relation entre les gouvernants et les gouvernés. Néanmoins, la pratique des sacrifices humains était une pratique inhabituelle chez les Bantu. Le Père Marcel Matungulu Otene s.j.[206] relève, cependant, des exceptions au sein des royautés. En effet, il affirme que « ce n'était pas chose rare en Afrique noire que d'exécuter

---

[204] RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*. coll. « Présence africaine », Paris-Dakar, 1995, p. 178 et suivant.

[205] L'expression de « hommes-léopards » a été inventée, selon Raponda-Walker, pour éviter de parler de « loup-garou », de « hommes-tigres », de « hommes-panthères » puisqu'il n'existe ni loup, ni tigre, ni panthère en Afrique. Il donne une série d'expressions désignant, en langues locales, ces tueurs souvent déguisés en léopards – en portant une peau de cet animal. Ils avaient des caractéristiques communes, aussi bien au Congo Kinshasa, au Gabon et ailleurs. Ils portaient des piffes en fer avec lesquelles ils tuaient leurs victimes afin d'imiter les blessures faites par le léopard. Ils arboraient parfois une cagoule en écorce battue tachetée comme la peau de léopard. Certains se badigeonnaient tout simplement le corps avec du caolin (mpemba) parsemé de mouchetures semblables à celles du léopard (cf *Ibid.*, p. 179).

[206] SJ (ou s.j.) est un sigle signifiant Societas Jesu. Il désigne l'ordre religieux de la Compagnie de Jésus. Placé après un nom, il indique que la personne est un Jésuite.

certaines personnes pour accueillir le roi. Mais avec Dieu, il n'en était pas ainsi, Dieu n'avait point besoin de sacrifice humain, on lui offre les présents des champs et des animaux, mais point des vies humaines car ce genre de sacrifices lui fait de la peine. Dieu est le roi père et non le roi-chef »[207]. Il existe, par conséquent, une relation directe entre le sacrifice de la vie humaine et le pouvoir. La sacralisation du pouvoir dans la société traditionnelle africaine serait la source des sacrifices humains dont l'idée était d'augmenter la force vitale du chef divinisé. Chez les Yombe du Zaïre, pour acquérir le pouvoir sacré, selon Luc Heusch, le redoutable *Wene* – « émanation des forces supra-humaines » détenues par les esprits de la terre – n'hésitait pas à organiser un rituel macabre : une jeune fille, capturée par les soldats du prétendant au trône, était coupée en deux vivante avec le « couteau du pouvoir ». Son foie était ensuite arraché et consommé par le chef. Les grands fétiches *nkisi* puisaient leur force dans le principe vital – *kuyumba* – des victimes humaines. Ce qui est censé les rendre plus efficace. Cette sacralité du pouvoir conduit les Lele du Kasaï à pratiquer le régicide. Pourtant, cette communauté n'accorde pas de l'importance au sacrifice. Chez les Lele, le roi « sacré » – détenteur de forces surnaturelles – connaît sciemment son tragique destin. En effet, il est condamné à mourir prématurément, du moins à devenir une victime sacrificielle au terme d'un règne plus ou moins long. Sa mise à mort rituelle, inscrite dans son destin, venait mettre un terme à son pouvoir exorbitant, sa nature monstrueuse. Ce même procédé existe chez les Kuba, une autre société bantu, dont la tradition exige que le « roi » soit égorgé lorsque ses forces s'amenuisent.

Par ailleurs, outre la RDC, le Rwanda a connu également dans son histoire « dynastique » des sacrifices de roi ou de chef. Un certain nombre de rois qualifiés de « sauveur » (*umutabazi*) acceptaient de se sacrifier à l'image du premier roi dit « histoire », *Ruganzu Bwimba*. Le héros mutabazi devait se porter seul au devant de l'ennemi et se sacrifier volontairement. Ce sacrifice spontané et volontaire devait permettre, par le sang répandu, d'acheter ou racheter mystiquement la terre qu'allait ensuite conquérir ou reprendre les guerriers. Le roi ne faisait pas seul don de sa vie. Des sacrifices de femmes pubères – dont les seins ne s'étaient pas développés –, de filles mères, de jumeaux de sexe différents et d'aliénés étaient aussi organisés. Les victimes sélectionnées – il n s'agissait pas, dans ce cas, d'un don de soi spontané et volontaire comme le roi – étaient menées à la frontière du pays et immolées en terre étrangère pour y apporter la malédiction. Le sacrifice humain était considéré comme un pouvoir libérateur dans la mesure où il apportait la malédiction sur le camp adverse, donnait de la force à l'armée du roi et assurait une ascendance sur l'ennemi. Cependant, le sacrifice avait cours également, au Rwanda, lors de l'intronisation du roi et en cas de cataclysme naturelle. Marcel Hertefelt et André Coupez précisent que l'intronisation se terminait par une guerre rituelle contre une province lointaine, dénommée Bukunzi, dont le but était de capturer vivant un homme voué au sacrifice[208]. Le captif était couché sur le flanc gauche et bâillonnée on lui transperçait l'aisselle droite au moyen de la lance royale. Cet acte royal représentait la

---

[207] FUTI LUEMBA René, art. cité, p. 69.

[208] HERTEFELT Marcel et COUPEZ André, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda ; texte, traduction et commentaire de son rituel*, Tervuren, musée royal de l'Afrique Centrale, coll. *Annales*, Sciences humaines, n°52, série VIII, 1964, p. 205, cité par DE HEUSCH Luc, *Le roi de Kongo et les Monstres sacrés, mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 183-185.

vengeance du nouveau roi contre les empoisonneurs ou les sorciers responsables de la mort de son père. Le Révérend Père Pagès révèle que jusqu'à une récente époque, le Bukunzi[209] devait livrer un jeune homme qui était sacrifié au moyen d'un poignard. Le sang était recueilli dans une jarre de bois qui était déposée en territoire ennemi. Par ce geste, l'effusion de ce sang maudit, la défaite de ceux qui avaient offensés ou étaient en guerre avec le roi était espérée. Le corps de la victime était ensuite abandonné dans les marais où les hyènes venaient se repaître du festin offert[210]. De même, pour régulariser le régime des pluies en cas d'inondation, le code secret des rites royaux prescrivait d'immoler une femme sans seins appartenant à la caste inférieure des Twa et une chèvre noire, « symbole de l'improductivité ». Pour en revenir à la République démocratique du Congo, chez les Angwi, le roi était vénéré par tous ses sujets et son autorité était incontestée. Le jour de l'intronisation du roi, l'Assemblée nationale des Angwi immolait un esclave. Ce dernier était offert en banquet au roi et aux autres chefs. En outre, lorsque le roi promulguait des lois, il avait coutume de répandre le sang d'un esclave ou d'une chèvre décapitée.

Néanmoins, le sacrifice humain pouvait avoir un rôle punitif. En effet, le Père Mantugulu Otene, rapporte que les Angwi, si soumis à leur roi, avaient posé un acte sans précédent dans leur histoire : ils tuèrent et consommèrent leur roi Mabera. Les motifs divergent quant à la cause de cet acte anthropophagique. Ce serait, d'une part, en raison du fait que le souverain avait laissé le blanc pénétrer dans le pays. D'autre part, en raison du fait qu'il imposait trop de corvées à ses sujets[211].

Par conséquent, l'éducation traditionnelle fondée sur l'initiation – donc basée sur des connaissances mystiques ou ésotériques – jouerait un rôle important dans la pratique des crimes rituels. En effet, à l'instar des autres sociétés traditionnelles d'Afrique subsaharienne, la société centrafricaine est ancrée sur les écoles initiatiques. Lors de ces initiations, les maîtres de cérémonies tiennent à ce que les non initiés (leurs apprentis) accèdent aux connaissances ésotériques. De ce fait, ils n'hésitent pas à léguer ou à révéler beaucoup de mystères aux jeunes qui suivent l'initiation. On peut ainsi affirmer que la pratique de l'*akaghé* a un sens et son utilité est profondément enracinée dans la mentalité populaire – convaincue que l'on peut manipuler la force spirituelle par le biais de cadavres, des ossements et de la possession de l'esprit de quelqu'un. Cette conviction magico-religieuse reste ancrée dans les mentalités. De plus, la société africaine vit toujours sous la terreur des sorciers et dans la crainte d'une vengeance potentielle. La population lutte constamment contre toutes les tentatives d'anthropophagie semant dans les villages un sentiment d'insécurité permanent. Un des plus grand mal social contre lequel lutte l'Afrique est le « manger de l'âme d'autrui ». Un grand nombre d'associations et de sectes se dédient désormais à la lutte contre la sorcellerie. Par conséquent, au Gabon, personne ne peut se faire initier dans une société traditionnelle masculine ou féminine sans se confesser et déclarer qu'il n'est pas un sorcier.

---

[209] Nom de la province et nom donné indistinctement à ceux qui l'habitent.
[210] PAGES, *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu, (Congo belge). Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Mémoires de l'Institut royal colonial belge, Section des sciences morales et politiques, Collections in 8^{e}, Tome I, 1933, p. 297.
[211] FUTI LUEMBA René, art. cité, p. 71.

Par ailleurs, cette crainte de la sorcellerie ou du vampirisme s'accompagne d'un certain fatalisme puisque, selon Swiderski, « tout le monde est d'accord que n'importe qui, et cela parfois malgré lui, peut devenir un sorcier ou un vampireux. Ainsi les vampireux, les *beyem*, ceux qui sont appelés par l'evus, peuvent vivre dans n'importe quel groupe, dans la *famille*, dans le *Bouiti* et l'*Ombouiri* et même dans l'Eglise catholique. Etre *nnem* n'a rien de commun avec la volonté ». Soit on est sorcier, soit on ne l'est pas. Les crimes des « vampireux » ou « sorciers » sont, selon lui, dûs à une déviation psycho-mentale et ne doivent pas être assimilés aux meurtres rituels dont le but est religieux.

Cependant, la crainte de la sorcellerie a été délocalisée du milieu rural au milieu urbain. Elle a suivi avec les migrations humaines. Elle a affecté également le milieu de la politique et des affaires puisque, comme la maladie et la mort qui ne peuvent être naturelles, la réussite sociale est soit le résultat de la volonté des ancêtres soit l'action des forces surnaturelles. Pour exemple, toutes les personnes, occupant des postes supérieurs dans la fonction publique ou gouvernementale, sont considérées comme des gens privilégiés auxquels l'*akaghé* est favorable.

A l'époque coloniale et postcoloniale – dans les années qui suivirent immédiatement les indépendances –, le phénomène des sacrifices humains est devenu rare en raison de la stabilité sociale relative des sociétés africaines et l'étroite collaboration qui prévalait entre les pouvoirs coloniaux et les confessions religieuses, principalement l'église catholique. Mais avec le temps, l'instabilité sociale s'installe et les besoins matériels des hommes sont de plus en plus insatisfaits. Il s'installe alors une misère générale parmi les populations qui conduit à la nécessité de recourir aux forces surnaturelles, Dieu, les divinités, les esprits. Cette nécessité ressurgit de nouveau ainsi que les moyens de communiquer avec ces forces y compris par les sacrifices humains. La résurgence de ces pratiques inhumaines exprime le désespoir de l'homme face à une société qui lui tourne le dos, un monde injuste caractérisé par la misère et le dénuement total des uns face à l'extravagante opulence des autres ; par la violation des droits des plus faibles dont le droit à la vie par les plus forts – par exemple, brûler tout un sous continent pour qu'un pays accède à ses réserves gazières ou pétrolières ; la banalisation de la vie humaine par le maintien de la peine de mort dans certains pays, par la circulation et la diffusion de films prônant la violence, à moins que ces films ne soient la manifestation de la puissance d'un tel pays. Ce sont ainsi des facteurs qui poussent l'homme à mimer des faits, mêmes les plus insolites, oubliant le respect de la vie humaine. A titre d'exemple, si pour avoir accès aux mines d'or du Kilo Moto, les puissances capitalistes peuvent immoler trois millions de congolais impunément, l'individu peut donc sacrifier la vie d'un pygmée pour accéder à la force physique ou à la richesse, au pouvoir, à l'abondance.

Un autre fondement culturel à ces pratiques est la recherche effrénée de la supériorité de l'homme sur tous les plans ; de la richesse – les systèmes de valeurs en Afrique qui inculquent le besoin impérieux que l'homme soit viril sur tous les plans, un homme qui soutient ses compagnons en toutes circonstances comme en temps de guerre. Il y également comme justifications à ces pratiques le désir de s'identifier aux divinités supérieures de la légende ou du mythe ; la superstition, l'égoïsme et la folle ambition ; la jalousie sous toutes ces formes ; la garantie d'un avenir meilleur à son enfant (c'est le cas du *kara*) et le but commercial – il

arrive parfois que les sorciers commettent des crimes, non pas de leur plein gré, mais sur requête d'autres personnes qui veulent nuire à autrui. Ils sont donc mandatés et rétribués pour provoquer la mort de la victime à envoûter.

Ces raisons sont certes discutables mais elles correspondent aux réalités anthropologiques africaines, notamment Bantu à l'exemple de celles du Gabon, de la Centrafrique, de la RDC, etc. Les fondements culturels des crimes rituels en Afrique Centrale et notamment au Gabon sont, pour ainsi dire, multiples et variés.

Par conséquent, la religion, considérée comme un outil efficace pour endiguer ce fléau, ne parvient pas à l'éradiquer du fait de la diversité des enseignements religieux et dont parfois les contradictions sèment le doute dans les esprits du public cible. En effet, les législations musulmanes, chrétiennes et juives, tout en reconnaissant la place prépondérante qu'occupent les sacrifices dans leurs rites, se sont démenées pour élever au rang de crime l'immolation de victimes humaines et ont progressivement substitué aux victimes humaines des animaux, des objets inanimés en passant par des plantes et leurs dérivés. Si les musulmans et les juifs se réfèrent encore strictement aux écritures anciennes dans lesquelles le sacrifice des bêtes et des produits des champs sont des substituts aux victimes humaines, les frères chrétiens vont encore plus loin avec le sacrifice de la croix qui remplace tout autre sacrifice que pourrait offrir l'homme. Pour certains, l'argent remplace toutes les autres matières de sacrifice.

Quelles justifications les sociétés traditionnelles et modernes avancent-elles pour pratiquer certaines formes d'eugénisme ? Les motifs invoqués se fondent-ils seulement sur des coutumes « obsolètes » ou offrent-ils des intérêts particuliers, sanitaires, économiques et sociaux ? Dans tous les cas, l'infanticide rituel trouverait sa justification dans son utilité sociale (§2).

§2 — L'infanticide rituel : une pratique séculaire acceptée

Le phénomène de l'infanticide se révèle exister un peu partout et non seulement dans le monde indo-européen[212]. Mais, Il y est fait allusion, de différentes manières, à travers un

[212] Dans la préhistoire, les Phéniciens de Carthage offraient régulièrement en sacrifice des nouveaux nés et même de préférence un premier né aux divinités Baal Hammon et Tanit. Les parents ne devaient montrer aucune émotion – ni pleurs ni gémissements – en présentant la petite victime à un prêtre. Entouré de joueurs de flûte et de tambourin, ce dernier égorgeait le bébé selon un rite secret dans le temple. Puis déposait le corps dans les bras de la statue de bronze de Baal Hammon ; de là, le corps de la victime roulait jusque dans le tophet (fosse sacrée) incandescent. Dans la culture phénicienne, répandue dans tout le bassin méditerranéen – des fosses similaires ayant été retrouvées en Tunisie, en Sicile, en Sardaigne – il était fréquent d'offrir son enfant en sacrifice lorsque l'on avait une requête importante à adresser à la divinité, que la requête soit privée ou collective. Par exemple, en cas de crise familiale (problème de stérilité), de calamité publique, de sécheresse ou de siège, le recours à ce genre de sacrifice propitiatoire était récurrent. Cependant, il faut souligner que la requête personnelle adressée à la divinité pouvait être paradoxale car elle pouvait souvent consister à remercier la divinité d'avoir exaucé une demande de fertilité – les parents ou la mère promettant de retourner à Hammon et surtout à Tanit, leur premier né tout en espérant d'autres enfants. C'est une situation qui devait se produire

raisonnement mythique et sa ritualisation. Ces mythes font état d'une population qui se trouve contrainte de fournir à intervalles réguliers de jeunes victimes innocentes à un monstre qui les dévore. Comme dans tout mythe, surgit alors un héros qui maîtrise le monstre et sort les enfants de son ventre. C'est l'exemple en Europe, de l'histoire de St George et du Dragon. Cependant, ce type de mythe n'est pas uniquement indo-européen. En effet, au Burkina Faso, le nom de la capitale Ouagadougou fait allusion à un serpent monstrueux – incarnant la saison des pluies – à qui on offre des humains mais qui finit par être dompté par un héros. Chez les Grecs, le dieu Chronos dévore ses enfants et finit par les vomir. L'histoire du petit Chaperon rouge dans laquelle le loup est éventré par le bûcheron afin de délivrer la mère-grand ou celle du loup lesté de pierres par la maman chèvre pour remplacer ses chevreaux que celui-ci avait croqué. Tous ces mythes – devenus histoires pour enfants en Occident – pourraient remonter à un fond et même un fait communs, selon Michaël Singleton, à savoir la conviction pour l'homme, qu'à un certain moment de son évolution, il se devait d'agir pour assurer la perpétuité des rythmes « naturels », « diurnes » et « saisonniers »[213]. Pour ce faire, le sacrifice d'une victime innocente, souvent une pucelle ou un enfant, était nécessaire.

Geoffrey Parrinder relatait le fait de sorcières européennes se confessant d'avoir tué et mangé des dizaines et même des centaines d'enfants. Ce récit peut paraître invraisemblable, démesuré mais, de nos jours en Afrique, des individus se confessent sur des crimes d'infanticide accompagnés d'actes anthropophagiques. Ces confessions ne semblent pas surprendre car elles sont plus spontanées que celles obtenues sous la Question de l'Inquisition. Mais, elles semblent fantaisistes puisque les victimes supposées pouvaient être visitées, « bien vivantes » au village[214]. Toutefois, il ne faut pas occulter le fait que des infanticides furent bien commis pour des motifs autres que ceux du meurtre pur et simple : des motifs de sorcellerie[215]. En Afrique, les cas d'infanticide peuvent prendre des proportions épidémiques tel un effet de mode ou plutôt un mal en vogue[216].

---

fréquemment et en cela renforçait la croyance en question. Il y aurait eu, ultérieurement, la possibilité de substituer une offrande animale à l'enfant ou simplement de consacrer l'enfant à la divinité tout en lui laissant la vie sauve.

[213] SINGLETON Michael, *Infanticide. Notes de lectures anthropologiques à usage éthique, Documents de travail du SPED, UCL Louvain-la-Neuve*, 2004, N°20, p. 17.

[214] *Ibid.*, p. 19-20.

[215] Il existe une tradition, en Asie du Sud-Est continentale, qui consiste à prélever des fœtus ou des enfants et à les conserver dans un état momifié afin de servir d'intermédiaire avec le monde du savoir et du pouvoir occultes (SINGLETON Michael, notes citées, p. 20, note 34).

[216] Michaël Singleton en donne un aperçu :

« J'étais au Nigéria, à Ibadan, au moment où, en 1972, on changeait la monnaie, le naira, du système anglais au système décimal. L'économie "informelle" était massivement entre les mains des "mamans" du marché, illettrées pour la plupart, mais souvent immensément riches. Il y a eu pas mal de disparitions d'enfants en bas âge, dues, m'a-t-on assuré, au besoin de ces femmes de se protéger d'avance contre d'éventuelles pertes occasionnées par le changement en question. Le 03.07.1988 la BBC annonce que 8 personnes (dont une commerçante qui voulait éviter la banqueroute) ont été pendues au Swaziland pour avoir participé au meurtre rituel d'une petite fille de deux ans et demi – ses organes génitaux étant visés. Au Sénégal, tout le monde parlait en 1984 du douanier de l'aéroport qui, trop zélé ou pas suffisamment averti des us et coutumes en la matière, ayant ouvert la valise d'un des deux plus grands capitalistes du pays, marabout renommé, s'est trouvé nez à nez avec le cadavre d'un enfant. "Pas moyen de s'enrichir" disait mon chauffeur "sans faire couler du sang". Le Soleil, un grand quotidien sénégalais, faisait état le 20.12.1982 de trois cas d'infanticide suspects. Au Zimbabwe, quand le bus d'un commerçant bien connu écrasa un petit enfant, peu d'indigènes y ont vu un simple

Pour l'infanticide rituel, il n'existe pas d'exemples de meurtre régulier et obligatoire des premiers-nés donc pas de sacrifice des premiers-nés chez les peuples autochtones. Du moins, ils sont fort rares[217]. Cependant, les naissances semblent problématiques sur le continent africain surtout celles considérées « anormales » – s'agissant d'accouchements dystociques ou des naissances débouchant sur des anomalies physiologiques de l'enfant (A). En effet, au sein de certaines sociétés africaines, les enfants dont les circonstances de naissance demeurent « anormales », telles que la gémellité, sont désignés sorciers (C). Puis, ils sont tués ou abandonnés par leurs parents. Il s'agit de croyances fondées, à la fois, sur un ensemble de principes régissant la procréation, le statut du nouveau-né comme un être social à part entière et la sorcellerie représentant un danger permanent. Dans d'autres sociétés telles que sénégalaises, l'infanticide résulte vraisemblablement plus de la pression sociale que de la croyance (B). Il en est de même pour les mutilations génitales féminines (D).

A — Les naissances anormales dans le contexte panafricain

Les Bantous en Afrique subsaharienne pratiquaient l'infanticide des bébés hermaphrodites qui étaient perçus comme un signe de malheur social. Ainsi, avant d'annoncer la nouvelle de la naissance à la famille, les sages-femmes s'assuraient de la normalité des organes génitaux du nouveau-né d'après leur aspect et l'absence générale de difformité. En cas d'anomalie prononcée, le bébé était étouffé par les accoucheuses. Celles-ci pratiquaient l'infanticide de différentes manières par suffocation, strangulation, égorgement, noyade dans un pot ou un fleuve, abandon des enfants à des bêtes sauvages ou tout simplement en négligeant de donner les soins appropriés au bébé. Néanmoins, les nouveaux-nés hermaphrodites n'étaient pas les seules victimes d'infanticide. D'autres enfants sujets à des anomalies physiologiques ou simplement suspectés de par leur venue et/ou leur entrée en matière dans le monde sont

---

accident : la mort de l'enfant faisait partie des recettes rituelles à la base de la réussite dans les affaires du "business man" en question ».
Selon un dicton populaire, "On n'a jamais rien sans rien" ou "Tout est donnant-donnant" surtout lorsqu'il s'agit de négocier avec des esprits. Pour autant, les auteurs d'infanticide sacrificiel expliquent avoir été motivés par l'Esprit du don. Un vieux lapon parle des sacrifices d'enfant (et même le don d'enfants au diable) pour la réussite de la chasse (ou d'autres formes de succès plus intéressés comme une vieille tradition allant de soi (*Ibid*., p. 21, note 35 – TURI Johan, *Récit de la vie des Lapons*, Paris, Maspero, 1974, pp. 159, 185, 190).
L'enfant nouveau-né était souvent le prix à payer pour faire son entrée dans un sabbat de sorciers. Le même prix pouvait être aussi demandé à un chasseur désirant négocier un supplément de gibier avec l'Esprit-Gardien des troupeaux sauvages – sachant que la harde était renouvelée à partir du nombre équivalent d'âmes d'enfant ainsi engagées (*Ibid*., p.21, note 36 – GIRARD Jean, *Genèse du pouvoir charismatique en basse Casamance (Sénégal)*, Dakar, IFAN, 1969, p. 304).
Michaël Singleton change de continent pour l'Amérique et observe une paranoïa similaire quant aux infanticides « imaginaires » : « Au Mexique, des paysans qui vont manger en ville, reviennent chez eux convaincus qu'on leur a servi des morceaux choisis de cadavres d'enfants ».
« En Haïti, suite à quelques procès retentissants, les paysans sont hantés par la crainte des sorciers, qu'ils se représentent sous les traits de cannibales avides du sang de leurs enfants ». En effet, le procès de 1863 fut un procès notoire qui permit de condamner à mort huit personnes pour des faits d'actes de cannibalisme rituel sur un enfant (METRAUX Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1977).
[217] SINGLETON Michael, notes citées, p. 22.

marqués du sceau de l'infamie et doivent subir la mort. Ce fut le cas aux Burkina Faso et Nigéria (2), au Bénin (3), en Tanzanie et ailleurs (1).

1. Des anomalies jugées néfastes en Tanzanie et ailleurs

Le 13 janvier 1885, un missionnaire, Père Blanc, reporte dans le journal de la poste de Kipalapala, ouvert à proximité du palais de Sike – grand chef d'Unyanyembe au cœur de la Tanzanie – qu'un des employés de la mission, dénommé Ibrahim, est venu « tout consterné » relater sa dernière mésaventure :

> « Sa femme (plutôt une esclave de Sike qu'il a prise avec le consentement de celui-ci) lui avait donné un enfant cette nuit. Le pauvre petit était mort en naissant. Sa mère l'avait enfanté les jambes en avant. Grosse affaire pour les Wanyanyembe. Le malchanceux Ibrahim est en quitte pour une somme équivalente : 2 *diora de satini* (c'est-à-dire 2 mesures d'étoffes importées), amende à payer au *mtemi* (le chef), au *myame* (sa mère ?), paiement des sages-femmes, *pombe* (bière locale) à porter au *kuikuru* (la cour royale)… »

Il existe de fortes probabilités que l'enfant ait été tué parce que ce genre de naissance anormale, pour les autochtones, représentait un grand danger pour l'ordre public.

A Bukumbi, une mission sur le lac Mwanza (rebaptisé Victoria), un bébé naissant par les pieds était étranglé et/ou jeté dans le lac. Le même sort était réservé au bébé dont les dents de la mâchoire supérieure poussaient avant celles de la mâchoire inférieure. Dans ces deux cas, les enfants étaient appelés « *basevou* chauds » parce que la coutume les pensait capables de brûler leurs frères et sœurs, leurs maris ou leurs époux s'ils étaient laissés en vie. Pourtant, certains parents refusaient de se soumettre à la coutume. Ils faisaient de la résistance comme en atteste cet exemple :

> « A Tabora, carrefour des caravanes et centre commercial à quelques kilomètres de Kipalapala, les parents d'un kasindye » – terme local employé pour désigner ce type d'enfant – « ne pouvaient pas couper leurs cheveux avant d'avoir payé 10 chèvres au chef dont le tambour état placé devant leur porte… comme aide mémoire ! Le père supérieur de la mission, averti, vient coiffer les victimes (08.07.1903). Le chef, furibond, menace de faire esclave tous ceux qui ont recours au clerc coiffeur qui, fort de l'appui du pouvoir allemand, continue sa carrière. »

Cette résistance à la coutume n'était-il pas un acte isolé ou était-il suivi d'effet car il faut se demander quelle était la proportion de parents pouvant s'y opposer ? Dans tous les cas, la menace du chef n'était pas vaine. Le 05 décembre 1922, le journal de la mission d'Urwira rapporte qu'une femme ayant accouché d'un *kasindye* lors de son passage dans l'Ugalla, a été retenue comme esclave à vendre par le chef du cru. Les pères de la mission d'Itaga, située à quelques kilomètres au sud de Tabora, apprenant les exigences du chef qui réclamaient le paiement de 30 à 40 rupias d'amende pour les parents d'enfants nés anormalement, informent le juge allemand. Celui-ci envoie une missive à la capitale, Dar-es-Salaam, pour exiger l'abrogation de ce genre de coutume injuste et immorale. Un vieux chef dénommé Katenga, qui avait régné tout jeune à l'époque allemande, explique que l'amende pour des jumeaux

était fixée à 10 shillings et 15 pour les *kasindye* sous le protectorat anglais[218]. Et toutes ces règles reposaient sur la coutume (*kawaida tu*). La seule explication valable qu'il avance est que la coutume justifiait les infanticides et le paiement d'amende comme réparation du trouble à l'ordre public causé par ces naissances. Certains auteurs justifiaient les naissances par les pieds comme une simple inversion qui engendrait une aversion sociale[219].

En Tanzanie, les jumeaux, appelés *mapasa*, et les bébés se présentant par les pieds, *kasindye*, étaient intimement associés – même au niveau obstétrique puisque leur naissance requérait nécessairement l'intervention de sages-femmes. Le coût de ces soins péri et post-nataux amenait certains parents pauvres à mettre à mort leurs jumeaux. Les sages-femmes, réunies en confrérie, avaient parfois la charge de gérer de véritables maternités. Les hommes y étaient exclus et par conséquent ignoraient le pouvoir de vie et de mort que ces matrones exerçaient, le cas échéant sur les enfants et les mères. Ces dernières ne pouvant rien révéler de peur de mourir. La peur de représailles intimait le silence car ces parturientes voulaient survivre elle-même. C'est le cas chez les Diola de la Casamance[220]. Chez les Venda de l'Afrique du Sud, ces enfants – notamment ceux dont les dents apparaissaient irrégulières – sont ensevelis dans des pots près d'un cours d'eau pour empêcher que la sécheresse ne sévisse. Considérés comme n'ayant aucune fonction sociale au sein de la société Venda, ces enfants avaient, paradoxalement, la lourde tâche, dans leur mort, d'empêcher que des calamités comme la sécheresse ne s'abatte sur la communauté. Ils étaient plus utiles morts que vivants. Ces porte-malheurs étaient considérés comme bienfaisants dans l'au delà.

Dans tous les cas, la résistance venait plutôt de l'autorité coloniale, notamment des missionnaires étrangers découvrant des coutumes ancestrales jugées trop onéreuses ou immorales et barbares. Ensuite, le mouvement de résistance est repris par de nouveaux mouvements religieux locaux qui exigent une rupture radicale avec le passé païen y incluant l'avortement et l'infanticide. Ces mouvements prônaient une parenté responsable mais sans limite de naissances. Toutes ces missions étaient établies parmi le groupe des Wanyamwezi dont les plus âgés affirment que les traitements réservés aux *kasindye*, aux jumeaux et à leurs parents relèvent désormais du passé[221]. Les parents de jumeaux devaient opérer un rite précis avant de payer l'amende au chef :

> « Les parents, tout en devant éprouver de la honte (*aibu*), pouvaient donner libre cour à des obscénités verbales et gestuelles. Ils (et surtout elles) faisaient partie de "danses" (*ngoma*) c'est-à-dire de véritables associations (in)volontaires[222] ».

---

[218] SINGLETON Michael, notes citées, note 49, p. 24.
[219] MENGET Patrick, « Temps de naître, temps d'être : la couvade », *La fonction symbolique*, (édité par M. Izard et P. Smith) Paris Gallimard, 1979, p. 263.
[220] THOMAS Louis-Vincent, *Les Diolas*, Vol.II, Dakar, IFAN, 1959, p. 270-271.
[221] Ces traitements consistaient – comme partout dans cette région d'Afrique –, entre autres, à ensevelir un couple de jeunes enfants vivants – qui étaient souvent des esclaves – lors des funérailles des chefs. Pour Michaël Singleton, les coutumes ancestrales ont fortement contribué au sous-développement de l'Afrique.
[222] Les Ngbandi, une ethnie congolaise, pensent que les enfants anormaux sont les survivants d'un combat anthropophagique qui se déroule au sein de l'utérus. Ils mangeraient leurs jumeaux avant de naître d'où leurs anormalités apparentes. Il existerait donc des enfants infanticides en sus des adultes. D'autres ethnies parlent d'une lutte, parfois à mort, des enfants dans le sein de leur mère pour avoir l'honneur de venir au monde seul ou

Et une fois l'amende payée, le chef levaient les jumeaux au ciel et leur intimait de ne pas faire de tort aux vivants et demandait pour les enfants une santé de fer qui les rendrait « capables de casser les arbres comme les éléphants ».

L'infanticide en Afrique ou ailleurs trouve sa justification sous-jacente dans un ordre social établi – "tant culturel que naturel" – qui doit faire face au désordre incarné par l'anormal, soit en l'éliminant, soit en essayant d'en tirer profit par le paiement obligatoire d'une amende. L'anthropologue et ethnologue français, Claude Lévi-Staruss prend l'exemple d'un canton du Pérou, à la fin du XVI^{ème} siècle, dans lequel lorsqu'il gelait, le blâme revenait aux membres de la communauté qui étaient nés en se présentant par les pieds, avec des becs-de-lièvre ainsi que ceux issus de naissance gémellaire. Ils étaient tous contraints de faire pénitence, de jeûner, d'observer la continence sexuelle et de confesser leurs péchés. Cette illustration montre bien que lorsque l'ordre naturel est perturbé selon le ressenti dans les différentes sociétés, cette perturbation est imputée aux personnes considérées comme anormales ou porte-malheurs[223].

Chez les Chaga[224], le fait que le sexe du nouveau-né et même que le premier né soit un garçon a de l'importance, sans pour autant que ce soit un impératif. En effet, s'il existe une favorisation du jeune mâle en Afrique, c'est presque inconsciemment que cette discrimination se réalise contrairement à d'autres pays comme l'Inde ou des peuples comme les Inuits où la naissance d'un mâle est une exigence sociale. Pour en revenir aux Chaga, avoir un héritier en première position démontre que sa virilité et sa vie sexuelle pré-maritale fut « au delà de tout soupçon » donc ne peuvent être remises en cause. De plus, cela le conforte dans l'idée que son culte sera respecté une fois mort. L'épouse tire profit également de la situation sachant qu'elle a déjà accompli l'essentiel en donnant un garçon à son époux. Elle peut éventuellement négliger son mari pour se consacrer entièrement à son enfant. Les mères ont une prédilection pour les filles de manière générale. Pourtant, le sexe de l'enfant n'influera pas sur la décision éventuelle de son exécution. L'exécution s'imposait en cas de grossesse pré ou extraconjugale. La tâche incombait à la sage-femme qui noyait le bébé dès la naissance[225]. Les mères qui se retrouvaient enceintes avant l'expiration du délai de trois années d'intervalle prévues par la coutume, avaient tendance à se suicider et commettaient

---

en premier (Voir SINGLETON Michaël, notes citées, p. 26, note 53 - cf. TANGHE Basiel, *Le culte du serpent chez les Ngbandi*, Bruges, Les Presses Gruuthuuse, 1926). Ce qui pourrait être le cas du *kasindye*, selon Michaël Singleton, qui opterait pour la voie la plus rapide et la plus courte pour sortir du ventre de la mère.

[223] SINGLETON Michaël, notes citées, p. 26, note 55. LEVI-STRAUSS Claude, « Une préfiguration anatomique de la gémellité », *Systèmes de signes : textes réunis en hommage à Germaine Dierterlen*, Paris, Herman, 1978, p. 369 pour le lien entre gémellité et présentation par les pieds, Lévi-Strauss fait référence à l'ouvrage de BELMONT Nicole, *Les signes de la naissance. Etude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon, 1971, dans lequel elle assimile la naissance par les pieds à la mort : naître les pieds devant, c'est mourir. Mais selon C. Lévi-Strauss, la pensée traditionnelle a probablement « assimilé la présentation par les pieds à un coït inversé : l'enfant ainsi né sort du corps de la mère dans la position où le pénis l'avait pénétré » p. 373.

[224] Les Chaga sont un peuple bantou d'Afrique australe vivant en Tanzanie, principalement sur les contreforts du Kilimandjaro et du Mont Méru. Quelques communautés vivent également au Kenya.

[225] Il existe actuellement, dans le Tiers-Monde, une volonté de la part de la médecine moderne – désir exprimé en premier lieu par l'autorité coloniale puis le projet est approuvé par les politiques actuelles – de récupérer les tradipraticiens ou tradipraticiennes dont les sages-femmes pour les soins de santé moderne.

ainsi un fœticide. La coutume Chaga imposait aussi que les nouveaux-nés anormaux – monstrueux ou hermaphrodites – ou dont la naissance était anormale – bébés poussant des cris *in utéro*, se présentant par les pieds, etc. – devaient être mis à mort. Lors de naissance gémellaire, ne survivait que le bébé dont le sexe n'était pas encore représenté dans la progéniture. En ce sens, que les parents n'étaient autorisés qu'à garder le bébé de sexe correspondant à celui qui leur faisait défaut dans la famille. A titre d'exemple, les parents ne pouvaient conserver qu'une fille ou un garçon que si celle-ci ou celui-ci manquait dans la famille. S'ajoutait alors, plus tard, le risque, pour cet enfant épargné, d'une apparition anormale des dents ou des menstrues précoces pouvant ainsi être fatales pour l'intéressé(e).

En Occident, au XVII^{ème} siècle, les filles-mères ou les épouses enceintées par des amants, qui exécutaient leurs bébés, étaient le plus souvent exécutées elles aussi. Ce qui contraste fortement avec certaines pratiques africaines. Pour exemple, les Kgatla du Bechuana[226] se contentaient de réprimander les coupables et surtout de les purifier rituellement afin que leur « chaleur » n'amène pas de sécheresse sur le pays. Les filles-mères et assimilées, ne désirant pas garder leur progéniture, l'étouffaient avec de la bouse de vache puis l'ensevelissait dans la case même. L'anthropologue britannique, Isaac Schapera, constata un changement de mentalités quant aux pratiques de l'infanticide. On consentait à laisser vivre ces enfants ainsi que ceux qui devaient être éliminés, autrefois, comme les *kasindye*. Les personnes âgées condamnèrent ce laxisme qui étaient, selon eux, responsables des maux actuels[227]. L'élimination discrète des bâtards n'était pas condamnée, a contrario, elle était plutôt encouragée selon Marguerite Dupire, un peu partout en Afrique avec la « complicité des anciens »[228]. Chez les Bambara[229], « l'irresponsabilité pénale » avait cours. Chaque crime d'enfant bâtard était tout simplement excusé. En effet, selon la coutume bambara, « toute femme qui aura donné la mort à son fils bâtard sera excusée. Les bâtards étaient méprisés pendant toute leur vie, quoi qu'ils fissent. Les femmes les tuaient en les noyant ou en les jetant dans les trous à ordures. Les maris eux-mêmes avaient le droit d'exiger la suppression du bâtard par sa mère[230] ».

Les Chaga de Tanzanie disposaient, quant à eux, d'un droit parental apparemment incontesté de tuer les enfants qui avaient une attitude hostile envers le père ou, plus rarement, la mère. Ils suffisaient simplement de faire allusion à un comportement hostile pour brandir ce droit. Toutefois, il était formellement interdit au père et aux sages-femmes de passer à l'acte sans obtenir l'approbation des autorités de la famille de la mère. Le chef donnait également son

---

[226] Le protectorat du Bechuanaland – qui signifie « le pays des Bechuanas » désormais écrit Batswanas ou Tswanas – est un protectorat établi par le Royaume-Uni en Afrique Australe, le 31 mars 1885. Il donnera naissance au Botswana, le 30 septembre 1966. Les Tswanas sont une population bantoue d'Afrique australe, vivant principalement en Afrique du Sud, au Botswana – qui leur doit son nom et où ils vivent majoritairement – ainsi qu'en Namibie. Les Tswana sont subdivisés en de nombreux sous-groupes dont font partie les Kgatla ou Bakgatla.

[227] SCHAPERA Isaac, *Married life in an African Tribe*, Pelican London, 1971 (1940), p. 200.

[228] DUPIRE Marguerite, *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Plon, Paris, 1970, p. 153.

[229] Les Bambara sont un peuple mandingue de l'Afrique de l'Ouest sahélienne. Ils sont principalement établis au Mali. Les Bambaras sont aussi présents en Guinée, au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, en Gambie, en Guinée Bissau, en Mauritanie, au Niger et au Sénégal.

[230] *Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale française*, Tome II, Soudan, Paris, Larose, 1939, p. 26.

avis. Il disposait d'un droit de regard sur les enfants dont l'anormalité représentait, selon la coutume ancestrale, un danger public et pouvait à sa demande les faire exécuter. Par exemple, le chef pouvait ordonner d'exécuter un bébé né sans ouvertures parce que dans la société chagga, il existe tout un symbolisme ritualisé autour de l'initiation et donc de la division du travail – les hommes, par exemple, devaient avoir leur anus cousu à tout jamais lors de l'initiation. Ce qui explique qu'un enfant, non initié, né sans ouvertures, représente un dérèglement de la société, une anormalité. Selon, Michaël Singleton, ce cas d'infanticide est un cas limite qui fait comprendre qu'il y aurait autant d'infanticides qu'il y a de cultures.

Par conséquent, l'infanticide se pratiquait par suffocation, strangulation, égorgement, noyade dans des pots ou un fleuve, abandon à des bêtes sauvage – les sages-femmes n'aimant pas faire couler le sang ; les Diola avaient, par exemple, pour pratique de jeter un des jumeaux dans un marigot où il était aussitôt emporté par un crocodile ou l'étranglaient avec un morceau de bois fourchu ou l'abandonnaient, le corps enduit de miel, en pâture aux fourmis de la forêt[231] – ou en le négligeant tout simplement. La négligence pouvait jouer en faveur de l'enfant puisque certaines anomalies pouvaient disparaître avec le temps. Et la coutume permettait des exceptions comme laisser la vie sauve à un « premier-né » qui se présentait par les pieds ou à des petites filles dont l'irruption dentaire était irrégulière. Paradoxalement, la coutume pouvait également épargner les enfants – bossus ou ayant des doigts supplémentaires et d'autres difformités – qui sont considérés de prime abord comme des handicapés. Leur mise à mort n'était pas automatique.

Outre l'Afrique australe, sans quitter l'aire culturelle bantoue, des pratiques « traditionnelles » en République démocratique du Congo (RDC, ex Zaïre), au sein de l'ethnie Tetela sont condamnables. Chez les Tetela, il est d'usage, avant d'annoncer une naissance, que les sages-femmes s'assurent de la normalité des organes sexuels du bébé et de l'absence générale de difformité. En cas d'anomalie prononcée, le bébé est étouffé par celles-ci. Le bébé hermaphrodite peut être une fille au clitoris démesuré ou un garçon monorchidé c'est-à-dire ayant un seul testicule[232]. L'enfant hermaphrodite n'est pas éliminé d'office mais la nouvelle de sa naissance reste secrète parce que son état découle soit de la malveillance sorcière soit de la transgression d'un interdit par les parents. Si le père opte pour la mise à mort de l'enfant, le corps ne sera pas inhumé mais livré en pâture aux termites parce que selon les croyances locales, enterrer cet être malformé, c'est prendre le risque de le voir se réincarner de nouveaux parmi les vivants[233].

---

[231] THOMAS Louis-Vincent, *Les Diolas*, ouvr. cité., p. 271.

[232] Selon l'anthropologue britannique Edward Evans-Pritchard, les enfants monorchidés Nuer du sud Soudan étaient victimes d'infanticide comme le souhaite la coutume. Mais dans les années 1920, un archidiacre anglican trouva une parade pour éviter qu'ils ne soient tués. Il leur cousit une petite balle en caoutchouc pour suppléer au testicule manquant. L'anthropologue relate que lorsque les adolescents dansaient, la balle se décousait et rebondissait en « unisson avec les danseurs ! ». La même coutume se pratiquait chez les Shilluk du Soudan du sud : l'infanticide des enfants monorchidés (M. Selington renvoie au livre de SELIGMAN Charles Gabriel, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge, 1932, p. 70).

[233] A savoir que la réincarnation en Afrique est moins répandue, moins contraignante et ne résulte surtout pas d'une sanction – l'individu se réincarnera dans un autre individu. Contrairement en Inde où elle est plus lourde de sens, plus significative et résulte d'une sanction. L'âme entreprend une série de morts et de naissances

En définitive, avant la venue des missionnaires et la connaissance de la position chrétienne ainsi que celle de la législation coloniale en la matière, les sociétés traditionnelles ne considéraient pas ces pratiques immorales. Elles ne culpabilisaient pas puisque les actes posés reposaient sur un ordre social établi fondé sur la coutume ancestrale qui a force de loi au sein desdites sociétés. Bien qu'il soit difficilement acceptable de voir supprimer un nouveau-né ou d'accomplir de bon cœur cette tâche, les sages-femmes, les mères ou les bourreaux ne ressentent aucune culpabilité et n'assument aucune responsabilité d'un quelconque crime puisqu'elles obéissent à la coutume.

Néanmoins, dans certains pays, la pratique de l'infanticide rituel fondée sur des croyances relatives aux naissances anormales a disparu, parfois sous l'influence des missionnaires religieux pendant la période coloniale ou alors des pratiques alternatives ont été trouvées comme, par exemple, le fait de payer une amende (par des danses et des cérémonies) en cas de naissance d'un enfant « extraordinaire ». L'amende versée le lave de tout soupçon de sorcellerie[234]. En outre, grâce à la législation et à la présence des ONG défendant les droits de l'enfant, les cas d'infanticides liées aux croyances semblent diminuer. A contrario, dans d'autres pays, ces pratiques, parfois légèrement transformées, sont toujours légions et conservent une valeur sociale et culturelle. En effet, certains peuples tels que les Mossi, les Irigwe et les Dogons pratiquent toujours l'infanticide des enfants « mal nés » considérés comme porte-malheur (2).

2. L'exemple des Mossi de Haute Volta (Burkina Faso), des Irigwe (Nigeria) et des Dogons

Pour les Mossi de Haute-Volta – actuel Burkina Faso – la mort d'un enfant est motivée par la croyance. Ceux-ci considèrent que la procréation résulte de la pénétration de la femme par un esprit appelé Kinkirga. Il pénètre dans le ventre de la femme pendant le rapport sexuel de celle-ci avec son mari. Cet être surnaturel est assimilé à un génie et est présenté comme uniquement gémellaire. Par ailleurs, les personnes gémellaires sont continuellement assimilées à des génies. Elles sont considérées comme des individus ayant des rapports privilégiés avec ceux-ci. Certains d'entre eux communiqueraient directement avec les génies (kinkirs-Ougu).

Les Mossi considèrent que l'enfant à naître est déjà existant dans un autre monde, celui du regard retourné. Ainsi, tout enfant, naissant unique, a son jumeau dans l'autre monde. Un monde défini comme un monde inversé, comme « le monde invisible nen-lebende » – en

---

infernales dans laquelle elle reste piégée dans le mouvement du cycle. L'âme renaît selon les actions qu'elle a commises dans une vie antérieure, dans un corps humain, d'animal, de plante ou même de pierre. La réincarnation en pierre, plante ou dans un corps d'animal (en rat, fourmi…) est une mauvaise réincarnation en raison d'un mauvais karma et de mauvais actes posés. Mais une réincarnation en vache nourricière est une réincarnation réussie. Cette réincarnation est bien une sanction puisque pendant tout le temps où l'âme est plongée dans ce cycle de naissances et de morts, elle ne connaît que l'instabilité. Elle n'a aucun répit.

[234] SINGLETON Michael, notes citées, p. 24.

moore – signifiant « regard retourné »[235]. Une naissance gémellaire reste singulière car elle suscite soit de l'inquiétude soit une véritable réjouissance. Elle est recherchée dans certains lignages qui considèrent qu'une telle naissance apporte de la fécondité tandis que pour d'autres, elle est redoutée puisqu'elle signifie un risque de mortalité pour toute la communauté. Une naissance gémellaire est synonyme de mort. Ainsi les lignages de *nionnionse* considéraient les naissances de jumeaux comme attirant la foudre ou la maladie. Dans un tel contexte, la crainte que suscite la naissance de jumeaux entraîne la condamnation de ces derniers. Ils sont tués à la naissance. Pour exemple, les jumeaux étaient soit empoisonnés, soit noyés comme les bâtards, soit introduits au centre d'une termitière creuse. Bien que l'infanticide ne soit pas un acte commis dans tous les lignages, la croyance en cette malédiction conforte sa pratique au sein de certains lignages qui le justifient par la survie du lignage. Ainsi, pour conjurer le mauvais sort porté par la naissance gémellaire, le « meurtre » des enfants entraîne l'évincement de la menace qui plane sur le lignage et annule cette naissance.

La proscription des jumeaux permet d'assurer la protection de l'ensemble de la communauté contre la malédiction portée par la naissance de ces nouveaux-nés. Ce sacrifice humain semble nécessaire au sein de certains lignages chez les Mossi pour assurer la continuité du groupe. Le génie Kinkirga revêt une place importante dans la vie des Mossi qui lui confère un pouvoir et une influence dans toutes les sphères de leur société ainsi que sur les actes qu'ils sont susceptibles de poser. En somme, leurs actes sont guidés par ce génie. A titre d'illustration, l'infanticide peut parfois être assimilée à la « folie » de la mère mais il s'agira toujours d'un acte commis sous l'emprise du génie. La croyance en ce génie et son pouvoir maléfique explique et justifie le passage à l'acte. Par conséquent, lorsque la mère est reconnue comme l'auteur du meurtre de l'enfant, acte mis sur le compte de la folie, celle-ci n'est pas tenue responsable de son acte en raison de l'abolition de son discernement mais parce que cette folie passagère et son acte sont guidés par Kinkirga. Néanmoins, la croyance en la malédiction des naissances gémellaires ne porte pas la même signification pour tous les lignages, et ce, en raison de l'interprétation faite par chaque individu de l'action maléfique de ce génie.

Pour les Irigwe du Nigéria, les naissances gémellaires sont également synonymes de malédiction. Les jumeaux sont considérés comme des sorciers. A l'instar des Mossi, la naissance des jumeaux signifie que le malheur vient de s'abattre sur la famille et que la mère a été sujette à de la sorcellerie qui pénétra ses entrailles pendant la grossesse. La mère des enfants n'est pas tenue pour responsable de ce malheur. Elle porte le statut de victime d'un génie. Les Irigwe considèrent que lors des naissances gémellaires, les aspects mauvais résident généralement dans l'un des jumeaux. En dépit de ce raisonnement, un breuvage est souvent donné aux nouveaux-nés afin de les purifier mais ce breuvage purificateur les tue finalement. Si un des jumeaux est considéré sorcier, la purification ne concernera que le

[235] Un monde invisible auquel appartiennent les génies qui inversent le haut et le bas, la droite et la gauche. Il s'agit d'un monde inversé par rapport aux êtres humains. La droite est à gauche, le haut est le bas, la gauche signifiant également le sud et la droite, le nord. Il y a également inversion du dedans/dehors, ici/là-bas.

premier né. En effet, le breuvage peut n'être donné qu'au premier né qui décèdera des suites de son absorption et le deuxième est laissé en vie. En l'occurrence, chez les Irigwe, le décès de l'enfant n'est pas le but recherché mais ce breuvage composé principalement d'eau et de cendres très saumâtre entraîne parfois la mort de l'un ou des deux jumeaux.

L'exemple des Mossi de Haute Volta (actuel Burkina Faso) et des Irigwe du Nigeria permet d'entrevoir l'importance de l'interprétation d'une naissance gémellaire en lien avec une croyance. Ces croyances définissent la normalité d'une naissance. Le nouveau-né qui ne correspond pas aux critères définis doit faire l'objet d'une purification ou doit être éliminé pour conjurer le mauvais sort qui lui est attribué. Les explications scientifiques n'entrent pas en ligne de compte puisque les peuples Mossi et Irigwe n'ont pas accès à cette connaissance. La tradition prime au sein de ces cultures.

Pour les Dogons du Mali, géographiquement situé dans l'est du Soudan français, l'enfant présentant des malformations à la naissance est victime de sacrifice. La naissance d'un tel enfant résulterait de l'usage par la mère d'un esprit de la brousse. Les Dogons, comme plusieurs ethnies africaines, considèrent qu'il existe deux espaces de vie bien distincts : le village et la brousse. Deux espaces dont la limite est celle du village. Le village représentant le lieu de l'ordre social et de la sécurité donc le lieu où se réalisent les actes essentiels de la vie alors que la brousse est celui du monde sauvage donc dangereux assimilé souvent à l'inconnu et détenant divers esprits malveillants. Cette croyance Dogon veut que dans le cas de l'usage d'un esprit malveillant de la brousse par la femme, celle-ci ne soit pas tenue responsable de l'usage de cet esprit et de la malformation de son enfant qui en découle. L'usage de cet esprit malveillant n'est pas considéré comme un acte volontaire de la femme mais comme un usage involontaire fait par cette dernière. La malformation de l'enfant n'est pas envisagée sous un angle médical ou génétique qui est une approche occidentale systématique. En somme, la malformation est liée dans la culture dogon au développement d'une cosmologie autour d'un esprit de la brousse malveillant. Le recours à cette croyance permet seul d'expliquer la naissance d'un enfant handicapé ou malformé dans la culture dogon. Par conséquent, l'enfant né malformé n'est pas nécessairement tué en raison de sa malformation même mais plutôt en raison de l'origine de celle-ci. En effet, c'est parce que la femme a pu faire inconsciemment appel à l'esprit malveillant de la brousse que l'enfant naquit de la sorte. Ainsi, la mort du nouveau-né résulte de l'invocation de cet esprit – susceptible d'apporter la malédiction sur la famille – par la femme.

En définitive, l'infanticide commis dans un souci de protection du clan et de l'enfant lui-même résulte de la présence des esprits et des génies. Les Mossi comme les Dogons pensent que l'enfant doit correspondre aux critères établis. Il se doit d'être à l'image du clan. Dans le cas contraire c'est-à-dire s'il ne correspond pas aux attentes, il est considéré comme un être dangereux et doit retourner dans l'autre monde.

Les exemples pris, en l'occurrence, portent sur des croyances appartenant à des peuples vivant dans des territoires et des clans reclus. Le manque de connaissances scientifiques permet à certaines communautés de se replier sur la cosmologie afin d'obtenir des explications à leurs interrogations et de justifier l'infanticide dans un souci de protection et de survie du peuple.

Pour autant, d'autres cultures africaines recourent également à la cosmologie même si elles ont accès aux connaissances scientifiques. C'est le cas du Bénin. Des peuples du Nord du Bénin pratiquent toujours l'infanticide ou l'abandon des enfants « mal nés » considérés également comme porte-malheur (3).

3. L'exemple traditionnel béninois

Etre un enfant « mal né » est un drame. Pour de nombreuses communautés du nord Bénin, la meilleure façon de venir au monde est de se présenter par la tête, le visage tourné vers le ciel et de tomber sur le dos. Dans le cas contraire, l'enfant est un sorcier. La tradition exige que de tels enfants soient sacrifiés. Les nouveaux-nés – innocentes victimes mais déjà stigmatisées, marquées du saut de l'infamie – sont alors confiés à des « réparateurs » qui peuvent, entre autres, décider de leur fracasser le crâne contre un tronc d'arbre.

En effet, dans la région Nord, le peuple Bariba ou Baatonu[236], comme bien d'autres, essaye de résister à la modernité qui entraine souvent la désertion des villages s'accompagnant inévitablement d'une disparition des us et coutumes. En ce sens, les populations des campagnes migrent vers la ville dans l'espoir de meilleures perspectives d'avenir et opèrent un changement radical de vie se traduisant par l'oubli de valeurs ancestrales. L'absence de pratique et l'impossibilité effectives de transmettre ce savoir aux générations futures conduisent à cette perte des traditions ancestrales. Il faut savoir que la tradition est essentiellement orale en Afrique subsaharienne. En effet, la transmission du savoir n'est pas écrite car la plupart des pays d'Afrique sont originellement des pays de droit coutumier. Le peuple Bariba lutte en continuant de pratiquer ses traditions ancestrales. Combat très louable puisque la perte de valeurs entraîne une perte de repères s'accompagnant inexorablement d'une annihilation de notre identité. Cependant, il existe des traditions qu'il serait souhaitable d'éradiquer comme celle de l'infanticide pratiquée par des ethnies du nord du Bénin dont les Bariba, entre autres. En effet, au sein de la communauté Bariba sévit une pratique consistant à rejeter les enfants dits « sorciers » dans un souci de préservation de la paix. Ils sont considérés comme porteurs de malheur. Selon cette coutume, laisser ces enfants vivre conduirait à violer les lois de l'au-delà qui établissent qu'un bébé naissant puis grandissant de manière étrange menace non seulement sa famille mais également son village et son ethnie en véhiculant maladies et maléfices pouvant entraîner la mort. De ce fait, les Bariba pratiquent l'infanticide ou l'abandon des enfants « mal nés » considérés comme « porte-malheur ». Ils

---

[236] Le Baatonu (au pluriel Baatombu) est appelé improprement Bariba par les colonisateurs. Il parle le baatonum (langue Gur) ou bariba (nom attribué par le colonisateur, probablement issu du yoruba) et vit principalement dans le département de Borgou (Baru Wuu) situé au Nord-Est du Bénin qui est aujourd'hui scindé en deux : Borgou et Alibori. Le Baatonum est parlé dans le nord du Bénin sur une étendue de plus de 50 000 km^2 avec les grands centres Banikoara au nord-ouest, Kandi au nord-est, Kouandé au sud-ouest, Nikki à l'est et Parakou au sud, avec une avancée vers le sud-est, au delà de la frontière nigériane sur 2 000 km^2. Ainsi, le baatonum est parlé à l'Ouest du Nigéria dans les Etats de Niger et de Kwara précisément dans les divisions de Okuta, Ilesha, Yashikira, Gwanara, Kaiama et Busa ; et dans la partie orientale de Sokodeé au Togo où Lavergne de Tressan signale des village habités par des baatombu. Les Bariba vivent, non seulement au nord du Bénin mais également au Burkina Faso, au Togo et au Nigéria.

sont appelés les Yôobinu. Ces enfants, « mal nés », sont qualifiés ainsi en raison des circonstances de leur naissance – par le siège ou par les pieds, visage tourné vers le sol –, de certaines caractéristiques physiques – naissance avec des germes de dents ou des malformations visibles –, ou de leur précocité – enfants nés avant terme (à huit mois de grossesse par exemple), ayant leurs premières dents à huit mois ou celles-ci poussant sur la mâchoire supérieure –, ou encore en raison du décès en couches de la mère. La superstition locale veut qu'ils soient éliminés ou abandonnés car ils sont soupçonnés de porter malheur à la communauté. Il n' y a pour les Bariba qu'une seule façon de bien venir au monde : il faut que l'enfant sorte par la tête, et tombe au sol sur le dos, le visage tourné vers le ciel. Selon leur croyance coutumière, les enfants nés prématurément (dans le 8ème mois) ou se présentant lors de l'accouchement par les pieds, les bras, le siège, arrivant au sol sur le ventre – face contre terre, le visage tourné vers le sol –, ayant une malformation ou possédant des dents ou encore causant le décès de la mère en couches sont des *gnando* ou sorcier[237]. Ils doivent impérativement être tués ou abandonnés dès leur naissance. En cas d'abandon, les enfants sont offerts comme esclaves aux Peuhls voisins. Ils forment la catégorie des esclaves appelée *manchube*[238]. Depuis toujours, lorsqu'un enfant était déclaré sorcier, le chef du village allait chercher le bourreau qui emportait l'enfant ou il le lui remettait personnellement afin d'exécution. Cet acte permettrait au bébé de se réincarner. Il s'agit d'un acte « salvateur » pour tous favorisant la quiétude, une vie harmonieuse pour l'ensemble des villageois. Néanmoins, une distinction s'opère entre les enfants dits sorciers, d'un côté l'enfant « porte malheur » et de l'autre, l'enfant véritablement appelé *Gnando* ou *Bii yon'bo*, terme signifiant enfant-sorcier. L'enfant « porte malheur » n'est, réellement, pas accusé d'un acte sorcier en tant que tel. Il s'agit d'un enfant qui perd ses parents à la naissance, le plus souvent la mère lors de l'accouchement. Il représente la source potentielle du malheur de sa famille, de son village, de son ethnie. Il est victime d'exclusion sociale toute sa vie. Mais, il résulte qu'il est relativement mieux accepté après des cérémonies spécifiques. Chez les Fulbé, qui sont des Peuhls vivant dans le nord-est du Bénin, la pratique consiste à quitter le campement en y abandonnant le nouveau-né seul après l'inhumation de la mère. Etant donné que l'événement ne peut rester secret, c'est généralement une famille du voisinage qui prend en charge l'enfant. Ce dernier devenant, de ce fait, leur propriété après l'abandon par ses proches. Il sera voué à la servitude. Par conséquent, *Gnando* ou l'enfant sorcier, portant grandement malheur, est considéré comme potentiellement dangereux. L'enfants sorcier, appelé aussi « bii yon'bo », est victime quant à lui d'un rejet définitif par ses parents géniteurs. Sa mise à mort immédiate – pour ne pas employer le terme meurtre car les Bariba ne pensent pas commettre un meurtre en agissant de la sorte même s'ils ont conscience que l'acte est répréhensible – est un acte bienfaisant au sein de la communauté. En agissant ainsi, ils éradiquent le mal potentiel avant qu'il ne frappe. En somme, ils optent pour la prévoyance plutôt que la guérison comme le dit si bien ce dicton populaire : « Mieux vaut prévenir que guérir ». Dans l'ordre social Bariba, l'infanticide est une réponse aux notions du bien et du

---

[237] YENGO Patrice, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. », Cahiers d'Etudes africaines, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, p. 297-323.
[238] SARGENT Carolyn Fishel, « Born to Die : Witchcraft and Infanticide in Bariba Culture », Etnhology, 27(1), 1988, p. 81.

mal, du normal ou de l'anormal, de l'acceptable ou inacceptable. Il se justifie, à la fois, par le fait que l'enfant visé est avant tout un sorcier et que les parents ne lui ont pas encore donné de nom. Par conséquent, tant que l'enfant ne possède pas d'identité, il n'est pas considéré comme un être à part entière. Il ne le devient qu'à l'âge de 2 ans, sachant que la cérémonie du nom ne se déroule pas avant l'apparition des dents qui est un autre signe de la présence sorcière dans l'enfant. Cette cérémonie marque, selon Valérie Delaunay, le passage de l'enfant à un être à part entière et intervient quelque temps après sa naissance[239]. M. Gnonlonfoum, ancien Ministre de la justice au Bénin, nous éclaire par son savoir quant à la nature du *gnando* : « On ne lui donne pas le nom, ce n'est pas un enfant, c'est un sorcier qui est caché en lui. »[240].

En cas de compassion des parents, l'enfant sera simplement abandonné dans la brousse où il finira par mourir ou éventuellement sera trouvé et sauvé par une âme charitable. Alexis Agbo du Centre d'accueil et de sauvegarde de l'enfant (CASE), une ONG locale impliquée dans la lutte contre l'infanticide rituel au Bénin relate que « les paysans en allant au champ ou les bonnes dames en allant au marché ramassent régulièrement sur la route des bébés abandonnés qu'ils nous apportent. C'est un drame[241] ». Par contre, si les parents décident de respecter la tradition, la décision est prise par le chef de famille – qui n'est pas le père de l'enfant mais le patriarche de la famille. Si ce dernier décide que l'enfant doit mourir alors la famille fait appel à un « bourreau », aussi appelé « réparateur », du village à qui le chef du village confie le nouveau-né. Estimant que l'ordre social a été perturbé par cette mauvaise naissance, il faut alors le rétablir. Et, pour ce faire, cette naissance doit être réparée par un spécialiste. Le « réparateur » possède à son arc différentes méthodes pour « réparer » l'enfant. Il procède fréquemment par asphyxie – le bébé est, généralement, introduit pendant une demi-journée dans une jarre refermée hermétiquement après y avoir ajouter des chiffons – ; par noyade ou empoisonnement – le réparateur peut noyer l'enfant ou l'empoisonner afin d'exorciser le mal que celui-ci apporte sur la terre, à sa famille, sa communauté entière ; le ou les bourreaux font boire alors un violent poison au « bii yon'bo » qui mourra en quelques minutes – ; par traumatisme – le bébé est remis à des bourreaux qui l'emmènent hors du village au pied d'un grand arbre, ceux-ci attachent une corde autour des chevilles du nourrisson et tournent plusieurs fois autour de l'arbre puis ils lui fracassent le crâne contre le tronc de l'arbre jusqu'à ce qu'il meurt. Après cette mort violente, le corps du « bii yon'bo » est soit inhumé soit séché et conservé par ses bourreaux qui nécessitent souvent des organes de ce « type d'enfants » comme ingrédients pour composer des gris-gris. Le récit du chef du village Makantoko situé dans la commune de Djougou et guérisseur traditionnel met en évidence les pratiques liées à l'infanticide rituelle et l'interprétation qui en ai faite selon les situations. Il relate ainsi : *« Depuis ma naissance jusqu'à l'âge de 7 ans je n'ai pas pu marcher, ni déféquer mes*

---

[239] DELAUNAY Valérie, « Abandon et prise en charge des enfants en Afrique : une problématique centrale pour la protection de l'enfant », *Mondes en développement*, 2009, Vol.37/2, n°146, p. 35.
[240] Film documentaire « Gnando, enfant sorcier », réalisée par Marino Mercuriali, Pois Chiche Films, France, 2004.
[241] IRIN (Agence de presse des Nations Unies), « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Afrik.com*, 21 juillet 2005, [En ligne : http://www.afrik.com/article8634.html] ou [https://www.afrik.com/sorcellerie-et-infanticide-rituel-dans-le-nord-du-benin].

excréments. Mes parents, croyant que je suis un Bii yon'Bo (enfant sorcier) m'ont amené en milieu Lokpa pour être tué, mais l'oracle a prédit que je serai un grand homme demain. Ils m'ont ramené, soigné et j'ai été guéri. Aujourd'hui, je suis le chef de ce village que vous voyez et je soigne toutes sortes de maladie ». Ce témoignage prouve que la perception de l'enfant dit « sorcier » est totalement subjective et basée sur l'ignorance des anomalies physiologiques qui peuvent toucher un nouveau-né. L'enfant est, par conséquent, condamné à mort pour de simples motifs indépendants de sa volonté (volonté propre qu'il ne possède encore) liés à sa naissance – il suffit qu'il se présente par le siège ou les membres (pieds, épaule), voire par la tête, le visage face au sol – ou aux conséquences de celle-ci – si la mère meurt en couches – ou à son développement – s'il lui pousse des dents avant l'âge ou à huit mois, ou si sa première dent apparaît sur la mâchoire supérieure. Sont également rangés dans la catégorie des enfants sorciers, l'enfant né avec une ou plusieurs dents et celui né avec un nombre supplémentaire de membres ou d'un organe quelconque. Sont aussi victimes d'infanticide l'enfant dont les dents poussent dans son 8ème mois surtout par la mâchoire supérieure et les siamois. C'est aussi le cas de la fille naissant avec un « sexe blanc ». Le cas extrême est celui des enfants siamois et de l'enfant né avec un nombre supplémentaire de membres ou d'un organe. A cas extrême, décision extrême. Dans ces cas jugés extrêmes, le nouveau-né est automatiquement récupéré par des sages et sa mère reste sous la garde constante des gardiennes de la tradition dès la naissance – des sages-femmes ou matrones. C'est le conseil des sages de la famille qui décide du sort de l'enfant. Sa décision, instinctive et sans appel, aboutit toujours à la mise à mort immédiate de l'enfant. La décision est exécutée par un bourreau ou un réparateur avant que les voisins ne prennent connaissance de la naissance du bébé. Il existe divers procédés précités (cf.supra) pour « réparer » ces nouveaux-nés – c'est-à-dire tuer les « bii yon'bo ».

Toutefois, Les enfants sorciers épargnés restent stigmatisés par leurs communautés et sont souvent tenus responsables des malheurs qui s'abattent sur leur famille. L'abandon de nouveaux-nés est fréquent dans de nombreuses régions du Bénin, pays coincé entre le Nigéria et le Togo, où la pratique de la sorcellerie appelée « juju » est ancestrale. Les enfants dits « gnando », qui ont échappés à la mort, sont systématiquement rejetés, abandonnés et, pire, expulsés du village. Le bannissement du village signifie n'avoir aucune existence, être maudit, honni par les siens puisque l'existence se définit par l'appartenance à une famille, un clan, une communauté, un village. Le bannissement de la communauté peut être considéré comme un châtiment pire que la mort surtout pour un enfant livré à lui-même avec l'étiquette d'enfant sorcier. Les infanticides et les abandons d'enfants « mal nés » semblent être devenus une préoccupation pour les autorités béninoises et les ONG qui se lancent dans la lutte contre ces pratiques. Il faut, cependant, préciser que les ONG se sont intéressés au problème de l'infanticide rituel et se sont impliqués dans le combat avant les autorités.

Des exemples concrets peuvent en attester. Dans le village de Sekogourou[242], lorsqu'un enfant était déclaré sorcier par le conseil de famille, le chef du village allait chercher le

[242] Sekogourou se situe à 10 km au Nord-Est de Kouandé, chef-lieu de la commune. Par conséquent, dans la commune de Kouandé et dans le département de l'Atacora, Sekogourou est de l'arrondissement de Kouandé. Il

bourreau avec l'accord de toute la famille afin de faire disparaître la menace : l'enfant sorcier. Désormais, certains Bariba résistent à cette tradition comme le Révérend Père Pierre Bio Sanou qui s'est révolté contre cette pratique occulte usitée au sein de sa famille dès 1968. Pour se lancer dans cet âpre combat, il sollicite le soutien de trois amies, membres fondateurs de l'association *Espoir sans Frontières*, qui ont eu connaissance de cette pratique traditionnelle en 1979, de manière fortuite, au Bénin par le biais du révérend Père. Conjointement, ils travailleront à sensibiliser les populations et les bourreaux pendant une quinzaine d'années. Progressivement, le besoin, pour les mères de faire évoluer les mentalités et d'être suivies pendant leur accouchement dans une structure adaptée, s'est fait ressentir. C'est dans cette optique que deux associations *Espoir sans Frontières en France* et *Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin* sont créées.

En 1994, le village de Sekogourou se dote, sur l'initiative du père Bio Sanou et avec l'aide de ces deux associations, d'une maternité afin de permettre aux femmes d'accoucher en toute sécurité et sérénité en échappant aux regards malveillants de l'entourage qui repérait et signalait les bébés désignés comme « mal nés ». Une fois signalés comme tels, ces bébés connaissent une fin funeste. Il suffisait qu'ils naissent par le siège, prématurément (au 8ème mois), avec un sixième doigt, handicapés ou qu'ils naissent avec des germes de dents, se présentent face contre terre ou que la mère meurt en couches, etc. Afin d'éviter ces tragédies, des stratagèmes ont été pensés pour sauver les nourrissons risquant d'être stigmatisés. Pour certains, une opération clandestine suffit pour les protéger en les plaçant dans des missions religieuses éloignées du village. Cette initiative créa un appel d'air puisque certaines familles optèrent désormais pour l'abandon de leur progéniture au lieu de l'infanticide. En effet, la maternité a vu sa fréquentation s'accroître rapidement. Ceci induit qu'une prise de conscience a eu lieu et que les mères craignent toujours l'accouchement à domicile traditionnel effectué par une matrone qui repère les critères de sorcellerie (précités) définis par l'ethnie. Pour d'autres, seul l'exil est recommandé. C'est le cas de Fall[243], stigmatisé sorcier depuis sa naissance, il se sent exclu car l'étiquette lui colle à la peau.

---

est, entre autres, bordé par différents villages tels que Doh (Péhunco) à l'Est, par ceux de Boré et Fô Tancé à l'Ouest, par le village de Bassini (Kêrou) au Nord et par la ville de Kouandé au Sud.

[243] *Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier"*, Johanna Bedeau, Rafik Zénine et Nicholas Mathias, documentaire, France Culture, 22 avril 2013. OMELIANENKO Irène, « Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier" », *France Culture*, 22 avril 2013, [En ligne : http://www.franceculture.fr/emission-sur-les-docks-benin-13-«-fall-l'enfant-sorcier-»-2013-04-22] ou [https://www.franceculture.fr/emissions/sur-les-docks-14-15/benin-13-fall-lenfant-sorcier].

« Né à Natitingou, situé à 710 km du village d'origine des sa mère, Tanéka Koko. Fall est déclaré enfant sorcier avec sa sœur jumelle. Sa mère était mariée à un chef coutumier du village Kounou Baba, père que les enfants ne connaissent pas. Et pour cause, sa mère dut accoucher à Natitingou car sa grossesse dépassa le terme. Lorsqu'un grossesse est prématurée ou dépasse le terme, l'enfant est jugé d'office sorcier. La mère de Fall fut rejetée par la famille, ses coépouses, le village. Isolée, elle dut se résoudre à quitter le village pour sauver la vie de ses enfants car elle n'avait plus droit à la parole. Même dans son propre foyer, on lui intimait de se taire :"Non ! Non ! Sorcière ! Déjà que tu vas amener d'autres sorciers, ça va être le malheur dans le village." Dès lors, sa mère se rendit à Natitingou car il y avait de la famille, des sœurs. Malheureusement, une fois arrivée, la nouvelle s'était déjà répandue. Personne ne l'accueillit. Sa sœur Alima lui intima de partir. C'est à ce moment qu'elle rencontre, par le hasard, une famille du sud du Bénin, Amossou, qui l'accueille en contrepartie de travaux domestiques. N'ayant aucune autre option, elle accepta. C'est dans cette famille que les

Par ailleurs, l'ONG Espoir Lutte contre l'infanticide au Bénin (ELIB), fondée par l'abbé Patrick Sabi Sika, lutte quotidiennement pour l'abolition des infanticides de bébés désignés « sorciers » et recueille les nourrissons abandonnés – une prérogative incombant premièrement aux institutions étatiques (services sanitaires, services sociaux, etc.) même si une association a une vocation sociale. ELIB permet aux enfants de retrouver une structure familiale en favorisant des adoptions et grâce à son action, des nouveaux nés furent adoptés[244]. Selon l'abbé Sabi Sika, « Les enfants qui, par miracle ou par chance, sont sauvés

---

jumeaux naissent. Après son accouchement, la mère de Fall décide de rentrer, sans ses enfants, au village auprès de son époux mais l'accueil ne fut pas chaleureux. Sa situation dans le village se dégrada plus encore.
Les jumeaux, confiés à la garde de la famille Amossou, furent voués à la servitude. En effet, cette famille, découvrant le motif pour lequel leur mère a été renvoyée et pourquoi elle abandonnait ses jumeaux, décida d'exclure les enfants des membres de leur famille. Dès lors, ils menèrent une vie d'esclave. Un jour, un des enfants de la famille adoptive avait des maux de tête. Il se mit à crier à un moment donné. Affolée, sa mère vint réveiller les jumeaux pour leur dire que son enfant hurlait leurs noms. Elle les menaça : "Il ne faut pas l'emporter, le tuer, le manger. On sait que cous êtes des sorciers !" Ne comprenant pas bien ce qui se passait, ils ont été battus.
Une situation absurde car étant enfant, Fall ne pouvait comprendre la situation.
Ce dernier finit par fuir sa famille d'accueil. Il s'est retrouvé dans la rue sans repères dans une situation difficile. Stigmatisé sorcier, tout le monde se méfiait de lui et on lui attribuait des pouvoirs surnaturels car le sorcier, que ce soit au Bénin et en Afrique, est un personnage maléfique. Etant enfant, il a assisté à des flagellations d'adultes à maintes reprises. Des enfants de sa classe disaient : "Ils sont en train de frapper une sorcière qui a mangé un enfant". Avec le temps, il pense à sa situation et veut savoir pourquoi il est ainsi fait. Pourquoi les gens lui en veulent ? Il a envie de connaître ses origines. Il ne peut le reconnaître mais il finit par obtenir, en se renseignant, son nom, Babar Gourou. C'est un notable au village qui donne toujours son avis pour les cérémonies, la « réparation » du village c'est-à-dire nettoyer, purifier le village des mauvais esprits, des sorciers qui feraient du mal aux habitants du village et de la région – lorsqu'une récolte ne donne pas, on s'en prend à un pauvre petit ou à un pauvre vieux/vieille parce qu'ils sont étiquetés sorciers depuis toujours : "On n'a pas eu de récoltes car il y a eu trop de sorciers cette année !"
Aujourd'hui encore, à Tanéka Koko, ce sacrifice « réparateur » – terme employé par les villageois – est pratiqué. Ces pratiques sont légions jusqu'aux frontières du Burkina. Personne n'en parle, ne les dénonce, ne les voit. Ce n'est pas pratiqué de la même manière mais il existe des similitudes entre les faits. Cela n'existe pas seulement dans son village. Elles sont répandues. Il a du fuir son pays car il a été agressé à plusieurs reprises. Il a dû donner, à un moment donné, une image différente de lui afin que les gens l'acceptent car ce n'était pas évident tous les jours. C'est de la souffrance et le danger est permanent. L'éloignement lui a permis de fuir les regards accusateurs qui l'incriminaient à chaque fois qu'un événement dramatique se passait. Fall n'est jamais retourné à Tanéka Koko, dans son village, car pour les villageois, il est difficile de concevoir qu'il ait pu survivre jusqu'à cet âge. Selon eux, tous les maux du village sont la conséquence de son existence. Tant qu'il vivra, ils ne seront pas à l'aise. C'est inacceptable !
A un moment donné dans la vie, il faut se poser mais Fall erre toujours. Il ignore de quoi sera fait demain. Fall n'a plus de contact avec sa sœur dont il ignore le destin. Trentenaire, il vit actuellement en Belgique où il se sent en sécurité. Le seul bémol, ce sont les lois. Demandeur d'asile, l'issue reste incertaine car les gens ne comprennent pas sa situation. Il a obtenu un permis de travail et essaye de se reconstruire. Il est accepté tel quel. Malheureusement, ce n'est pas le cas au Bénin. Le fait de vivre est perçu comme un affront par la famille et tous les maux lui seront imputés. La cause ne peut-être ailleurs. Le risque encouru est la mort. Les ONG se battent pour éradiquer ces pratiques d'un autre âge mais elles n'ont pas assez de moyens. Il est difficile de donner le taux actuel d'enfants sorciers ni le taux d'adulte que l'Etat a pu sauver d'une mort certaine. C'est la mort lente et programmée avec la complicité des gens ».
Natitingou est une commune située au nord-ouest du Bénin et au centre du département de l'Atacora. Elle devient préfecture de l'Atacora en 1961 lors de l'indépendance du Bénin. Limitrophe au nord avec le Burkina Faso, au sud avec la commune de Cobly, à l'est avec la commune de Tanguiéta et à l'ouest avec le Togo.

[244] IRIN (Agence de presse des Nations Unies), « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Afrik.com*, 21 juillet 2005, [En ligne : http://www.afrik.com/article8634.html] ou [https://www.afrik.com/sorcellerie-et-infanticide-rituel-dans-le-nord-du-benin].

et qui continuent de vivre dans leur milieu social sont à jamais traumatisés et marqués d'un sentiment paradoxal de culpabilité ». « Leur intégration est difficile. Ils sont toujours poursuivis et une menace de mort pèse continuellement sur eux lorsqu'un malheur survient dans leur famille ». Vivant avec une épée de Damoclès au dessus de la tête, ces enfants sont constamment confrontés à l'hostilité de leurs camarades de classe et sont victimes de railleries tels que « Sorcier, tu ne peux pas me manger ! ». Mais tout le monde n'est pas respectueux de cette tradition puisque ces enfants maudits ou malchanceux peuvent avoir la chance d'être adoptés grâce à l'action d'ELIB. L'exemple du couple Babagbéto en est la preuve. Après la naissance de leur troisième fils, Romain Babagbéto et son épouse, qui sont peuhls, adoptèrent une petite « sorcière » recueillie par ELIB. Le couple, désirant ardemment avoir une fille, s'est adressé à l'association sur les conseils d'un ami. Les Babagbéto choisirent une enfant abandonnée par son père dans un centre médical après le décès de sa mère, morte en couche. L'homme avait expliqué au personnel médical que s'il rentrait au village avec sa progéniture, ses voisins la tueraient. Issue de l'ethnie peuhle, elle n'avait qu'un mois lorsque le couple l'adopta[245]. La petite fille adoptée par le couple avait un frère jumeau. Le couple décidant, par la suite, d'adopter son frère se rend à nouveau à l'association. Malheureusement, celui-ci était décédé trois mois après avoir été séparé de sa sœur.

Les données relatives à cette pratique condamnable proviennent essentiellement du Nord du Benin, chez les Bariba ou Baatombu[246]. L'étude de Baldus, menée chez les Baribas ruraux dans les années 1960, expliquait que cette croyance aurait été caractéristique des Bariba et qu'elle n'est pas présente dans d'autres parties de l'Afrique de l'Ouest, par exemple chez les Yoruba[247]. Pourtant, pratique traditionnelle séculaire chez les Bariba, l'infanticide rituelle est aussi pratiquée chez les Boko ou Busa[248] et les Peuhls où les nourrissons, dont la naissance ou le développement n'obéit pas à des normes sociales établies, sont considérés maudits et doivent, en conséquence, être sacrifiés. Il existe, cependant, des cas bien spécifiques à des régions ou des clans. Mais, les huit cas d'anomalies précités sont les plus répandus chez les Baatombu. Bake Bissimou, un sage de la région de Boori, attesta que l'infanticide rituelle était une pratique traditionnelle séculaire aussi vieille que la culture du peuple Baatonu, un groupe ethnique vivant dans la région Nord-est. Il affirmait qu'« *elle est née au sein des Baatombu et ne provient de nulle part. Aucune autre culture ou ethnie n'en est la source même si elle existerait sous d'autres formes ailleurs* ». Ce sage explique que cette pratique est faite, non pour honorer un dieu comme c'est le cas dans les royaumes africains, mais pour conjurer le mauvais sort qui menace la stabilité de la société en raison de la naissance d'un enfant sorcier. Le rapport conjoint du ministère béninois de la protection sociale et de la

---

[245] « Actuellement, elle a 2 ans et demi. Mes enfants sont très contents d'avoir une petite sœur » expliquait Romain Babagbéto. Voir IRIN, « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Ibid.*

[246] Dans d'autres communautés vivant dans l'aire socioculturelle des Baatonu, « *l'infanticide rituelle consiste généralement à donner la mort à un nouveau-né, par diverses manières, condamné par la société parce qu'il serait né dans des conditions préjudiciables à la paix, au bonheur, à la prospérité ou à la quiétude de sa famille, de son milieu ou de son environnement* » selon le Père Bio Sanou, Président de l'ONG Espoir Lutte contre l'Infanticide et qui lutte depuis des décennies contre ce phénomène culturel.

[247] BALDUS Bernd, « Social Structure and Ideology : Cognitive and Behavioral Responses to Servitude among the Machume of Nothern Dahomey », *Canadian Journal of African Sudies* 8(2), 1974, p. 355-383.

[248] Population mandingue d'Afrique de l'Ouest vivant principalement à l'ouest du Nigéria, dans les Etats de kwara et Sokoto et à l'est du Bénin dans le département de Borgou. Leur langue est le busa, une langue mandée.

famille et du Fonds des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), publié en janvier 2001, donne une illustration claire du fondement de la pratique de l'infanticide rituelle au nord du Bénin : « *Selon les ethnies considérées, un ensemble de principes régissant la procréation fondent les normes de notre société. Dès lors, toute déviance par rapport à ces normes est pathologique. Et pour rétablir l'ordre ainsi perturbé, il faut procéder à une réparation qui consiste à donner la mort à l'enfant*». En effet, les Baatombu forment une société patriarcale au sein de laquelle la position sociale d'un enfant doit toujours être subordonnée à celle de ses aînés. Elle ne doit jamais inquiéter ni nuire à celle des aînés encore moins celle du père au point de troubler l'harmonie et la quiétude des semblables. Le socio-anthropologue béninois, Moussa Tamou YATAOU explique que « *cet orgueil social a une forte emprise dans les comportements et sur les pratiques socio-traditionnelles* ». Selon lui, les responsables des cultes traditionnels et les charlatans étaient à l'origine les seuls éclaireurs, les guides et les conseillers spirituels de la communauté entière y compris des rois et des notables. Considérés comme des représentants physiques de Dieu sur terre, il leur revenait l'explication de tout phénomène bizarre ou jugé anormal. Ils détenaient aussi le pouvoir de donner les conseils pour la conduite à tenir par rapport à une situation incomprise. Par conséquent, ces charlatans et responsables de culte sont l'incarnation de la seule science locale existante, la science traditionnelle. Ils peuvent être apparentés à des savants de la communauté et vivent, de ce fait, des biens que leur offrent leurs clients. Cette situation crée de la concurrence et souvent une rivalité déclarée entre les responsables de culte et ces charlatans. Le socio-anthropologue confirme alors que le fondement de cette pratique réside dans la manière de percevoir et d'expliquer les phénomènes incompris au sein de ces communautés. C'est une perception renforcée par l'orgueil social en vigueur dans la hiérarchie familiale et développée dans des localités non encore ouvertes à la modernité**.**

Boni Goura, un autre socio-anthropologue et membre de l'ethnie baatonu, s'insurge contre cette pratique d'un autre âge : « [Il s'agit] d'un acte horrible qui fait couler le sang de nouveau-nés, au nom de la tradition[249] ». Il mène le combat pour tenter d'abolir l'infanticide dans le nord du pays tout comme d'autres activistes des droits de l'enfant. « Tenter » d'abolir car les traditions étant difficiles parfois à éradiquer : certaines disparaissent avec l'usure du temps et la transformation de la société ; d'autres, souvent les plus néfastes, restent pérennes malgré les mutations de la société comme l'excision, l'infanticide même. Parmi les activistes des droits de l'enfant, se distingue l'abbé Patrick Sabi Sika qui est aussi Baatonu et fondateur de l'ONG Espoir Lutte contre l'infanticide au Bénin (ELIB). Il travaille au sein de sa communauté baatonu, dans la ville de Kouandé, à 600 km au nord de Porto-Novo, la capitale béninoise. Selon lui, le problème serait, en partie, résolu si les parturientes recevaient des soins médicaux appropriés. Il constata néanmoins que depuis la construction, en 2003, d'une maternité à Sékougourou, un village proche de Kouandé, plus de 300 bébés « sorciers » échappèrent à une mort certaine. Ils furent épargnés par la population locale. Cependant, le Bénin, pays de 6,5 millions d'habitants, est très touché par la pauvreté et l'éducation n'est pas accessible à tous. Les associations de protection de l'enfant savent que le combat est rude : « l'infanticide rituel [est] loin d'être éradiqué » pour Agbo, de CASE. En effet, en dépit des

[249] IRIN, « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », art. cité.

campagnes d'information et de sensibilisation menées par les organisations de protection de l'enfant, de nombreuses communautés rurales du nord du Bénin perpétuent cette pratique « en toute impunité ».

Selon l'UNICEF et l'ONG Espoir Lutte contre l'infanticide au Bénin, la pratique d'infanticide serait toujours en pratique dans les départements de Borgou, Alibori et Atacora[250]. Autrefois à Boori, un petit village au cœur de la commune de N'dali dans le département de Borgou, des milliers d'enfants y étaient sacrifiés au nom de cette pratique traditionnelle très courante. Aujourd'hui, Boori reste, tout de même, un grand foyer de l'infanticide car la pratique, inscrite dans les mœurs, a toujours cours. En effet, l'infanticide rituel des enfants dits « sorciers », une atteinte aux droits de l'enfant, est une pratique encore vivace dans le nord du Benin. Elle est répandue dans toute l'aire socio-culturelle baatonu ou bariba qui couvre les départements du Borgou, de l'Alibori, de l'Atacora au nord du Bénin mais également le nord-ouest du Nigéria, pays voisin. Au Bénin, particulièrement, le phénomène de « bii yon'bo » couvre de nombreuses communes dont Bembèrèkè, Sinendé, Kalalé, Nikki, N'dali, Pèrèrè, Parakou, et Tchaourou dans le département du Borgou, situé à environ 600 Km de Cotonou. Cette pratique de l'infanticide rituel existe également dans les communes de Banikoara, Gogounou, Kandi, et Ségbana dans le département de l'Alibori dans l'extrême nord du pays. L'Ambassade de France apporte son soutien financier à l'action de l'ONG Franciscains Bénin qui œuvre fortement au sein des communautés pour lutter contre cette pratique criminelle en sensibilisant la population et les autorités coutumières au droit des enfants. En effet, des campagnes de sensibilisation pour la cause des enfants « sorciers » sont menées par l'association à Brignamarou, Kérou, Bori (Borgou) commune particulièrement touchée par cette pratique et comptant plusieurs familles de « réparateurs » – chargés de chasser le mal qui habiterait ces enfants.

Il est important de souligner que les études anthropologiques contemporaines menées sur la sorcellerie demeurent nombreuses mais celles concernant l'infanticide et l'abandon des enfants sont plus rares. Il existe peu de statistiques sur cette pratique mais les témoignages des acteurs de terrain attestent de son importance. D'origine imprécise, cette coutume ancestrale, ancrée dans les mentalités des peuples Bariba et autres, est pratiquée de manière occulte. Ce qui explique le manque de données statistiques car il n'existe aucune statistique réelle sur le nombre exact d'enfants-sorciers tués à cause de cette pratique néfaste. Cette carence s'explique par la clandestinité dans laquelle elle s'opérait mais aussi en raison du fait qu'elle remonte à une époque reculée. Pour autant, les observations faites sur la proportion actuelle des victimes vivantes du phénomène c'est-à-dire la proportion de la population des « Gnando » – enfants sorciers – (en moyenne 30% des baatombu), montre l'ampleur du désastre humain qui a pu être causé jusqu'à ce jour. Des bourreaux reconvertis rencontrés à N'dali, par l'ONG ELIB en juillet 2007, révélèrent que les cas extrêmes sont pour la plupart plus nombreux que les cas tolérés de réparation. Selon une estimation faite par l'association à partir des statistiques du rapport annuel 2005-2006 du Centre Régional pour la Promotion

---

[250] *Rapport de la société civile sur la mise en œuvre du Pacte Internationale relatif aux Droits et Politiques (PIDCP) en vue de l'adoption de la liste de point à traiter se rapportant au second examen du Bénin (CCPR/C/BEN/2),* Décembre 2014.

Agricole des deux départements – Borgou et Alibori – les plus touchés par l'infanticide rituelle, la population d'alors des deux communes de Bembèrèkè et de Sinendé faisait environ 130.000 habitants dont environ 30% soit 39.000 habitants sont des *Gnando*, c'est-à-dire des victimes vivantes de l'infanticide. Cela signifie que l'estimation de l'impact humain des victimes du phénomène dans les deux communes est supérieure à 40.000 personnes puisque les enfants ayant subi les cas extrêmes sont certainement plus nombreux que les victimes vivantes**.** Sur le plan social, la société fait face à une couche de population de *Gnando*, complexée et marginalisée dans la hiérarchie sociale baatonu et fulbé. Selon Moussa Tamou YATAOU, face à un griot, un *Gnando* ne bénéficie véritablement pas de louanges car on ne trouve pas un clan auquel il faut l'identifier. Dans la cour des rois, ils occupent des rôles subalternes tels que le colportage, le service domestique des rois, des rôles de bourreaux, les missions difficiles et périlleuses, etc. Par conséquent, leur mariage ou même leur simple concubinage avec un partenaire d'un clan des baatombu ou des fulbé est vivement contrarié surtout lorsqu'il s'agit de l'union entre un homme *gnando* et une fille ou femme baatonu ou fulbé. Jusqu'à ce jour, les *Gnando* ont toujours leurs organisations locales paysannes séparées de celles des Baatombu.

Il y a, tout de même, un paradoxe à relever quant à la pratique de l'infanticide chez les Bariba ou Baatonu. En effet, bien que socialement légitime dans leur société, l'infanticide se pratique pourtant à l'abri des regards, dans le secret comme s'il s'agit justement d'un lourd secret à porter, d'un acte critiquable mais aussi compte tenu du fait que l'infanticide est un crime puni par la loi et est généralement sanctionné par l'Etat. De nos jours, le phénomène semble avoir disparu. Mais ce n'est qu'une apparence perceptible dans les grandes agglomérations. Dans les faits, même si la pratique a diminué d'ampleur, elle persiste dans d'autres cadres – comme les milieux ruraux – avec des stratégies plus affinées. La raison principale est qu'il existe toujours des Baatombu ou Bariba, pour ne citer que ces exemples, attachés à la tradition, n'ayant jamais fait l'école et vivant la majorité de l'année à la ferme ou en campagne à l'abris du regard des ONG et autres structures de lutte contre l'infanticide rituelle. Dans ces localités difficiles d'accès, faute d'infrastructures routières praticables, les accouchements et les infanticides se font à domicile dans la plus grande discrétion. Ce qui ne favorise pas le sauvetage des enfants dits sorciers. En outre, les Baatombu vivant dans ces localités retranchées et enclavées ne défieront jamais la coutume, selon les déclarations d'un sage de la commune de Sinendé, en gardant en vie un enfant jugé sorcier au risque de susciter contre eux, l'ire des génies de la brousse qui les abritent et les nourrissent.

Pour autant, l'élimination de l'enfant n'est pas systématique car l'infanticide peut être suppléé, dans son rôle de régulateur social, par d'autres formes de discrimination comme l'abandon, la négligence sociale ou la maltraitance. Et il semblerait que l'infanticide cède du terrain. En effet, un changement notable s'est opéré. Les parents des enfants « sorciers » recourent moins aux bourreaux qui se chargeaient autrefois de les tuer. Ils se contentent maintenant de les abandonner, les rendant plus vulnérables à la traite d'enfants. Ils sont aussi confiés à des « réparateurs » qui sont chargés de chasser le mal qui habite ces enfants. Souvent exploités économiquement et réduits à un véritable esclavage, les réticences à voir la cause des enfants s'améliorer viennent de certains intérêts économiques locaux, bien au delà

du simple poids de la tradition. Sur le terrain, le combat mené contre cette forme d'infanticide est diversifié. On peut par exemple citer l'information diffusée par les divers médias au sujet de la protection des droits des enfants et des mesures juridiques prises par les pouvoirs publiques pour réprimer les auteurs de cette pratique. L'éducation sociale, à l'œuvre des ONG, les services publics, les organisations internationales et les médias, accentuent la sensibilisation en vue de l'adoption et de l'appropriation des programmes de lutte par les communautés. ELIB exhorte, à juste titre, le gouvernement béninois à mettre en place des lois afin de protéger les enfants menacés et de punir les personnes coupables d'infanticide. « Sans vouloir dénoncer une ethnie, encore moins lui jeter la pierre, je souhaite que la justice et le droit s'appliquent à tous les enfants », conclue l'abbé Patrick. La répression, quoique très rare, existe et est menée par les autorités compétentes pour décourager à jamais les irréductibles et les récidivistes harnachés à cette tradition.

En définitive, l'exploration de plusieurs cultures africaines permet de comprendre que la cosmologie revêt une place capitale dans le passage à l'acte d'infanticide. La cosmologie est définie comme ce qui peut avoir un rapport à la croyance et qui renvoie à une déité ou un « être supérieur ». Le recours à un être supérieur déresponsabilise l'homme de tout acte volontaire qu'il poserait au motif qu'il agit au nom de la divinité. Son acte est dicté par une entité supérieure. Et contrairement à la culture occidentale qui tente d'expliquer l'inexplicable par la science, la culture africaine se base sur la croyance pour expliquer ce qui ne peut s'expliquer scientifiquement. Il serait trop exhaustif de s'intéresser à toutes les cultures africaines mais les quelques exemples pris permettent de montrer l'importance de la croyance dans le meurtre d'enfants nouveaux-nés. Pour autant, l'exemple de l'infanticide au Sénégal ouvre néanmoins une autre perspective sur les explications des motifs de passage à l'acte d'infanticide en Afrique (B).

B — L'infanticide au Sénégal : entre pression sociale et croyance

Le phénomène de l'infanticide connaît une forte ampleur au Sénégal. Pour autant, contrairement, aux autres pays et communautés envisagés, l'infanticide dans ce pays n'obéirait pas nécessairement à des motifs cosmologiques mais plutôt à des motivations sociales et culturelles que médicales. En raison des pressions socio-culturelles, la femme et notamment la jeune mère est contrainte à déprécier la maternité et donc supprimer leur progéniture selon Daniel Mbassa Menick[251] qui y mena une étude ayant pour objectif de mettre en évidence l'ampleur du phénomène infanticide et de tenter d'en trouver les motivations profondes.

[251] MBASSA-MENICK Daniel, « Les contours psychosociaux de l'infanticide en Afrique noire : le cas du Sénégal », *Elsevier Science Inc.* p. 1557-1565, 2000.

Les médias confirment l'ampleur de ce phénomène puisque les quotidiens relatent les faits divers d'une telle nature et avec une régularité ahurissante qui frise la mania[252]. Un phénomène qui n'est pas nouveau dans la société sénégalaise puisque « avant l'apparition du prophète Mohamed, les nouveau-nés de sexe féminin étaient systématiquement éliminés pour cause de croyances diverses ». Les nouveau-nés de sexe féminin étaient enterrés vivants car ils étaient considérés comme des fardeaux[253]. L'Islam vient interdire cette pratique barbare par des versets contenus dans les sourates Nahl (les abeilles) et Takwir (l'obscurcissement)[254]. Le sociologue, Aly Khoudia Diao, confirme également que l'infanticide est fortement pratiqué au Sénégal et demeure l'un des phénomènes les plus décriés par la société[255]. Il met en exergue la pauvreté des femmes mais aussi le manque d'expérience en matière sexuelle et des erreurs d'appréciation comme causes de la pratique de ce crime.

Au-delà, de la déresponsabilisation des individus par la croyance en une puissance supérieure dans les autres communautés, il s'agit dans le cadre du Sénégal d'une démarche de rationalisation de ce qui jusqu'alors était rattaché à la cosmologie telle que définie. Le sociologue sénégalais, Aly Khoudia Diao, considère l'homme comme étant en partie responsable de cette pratique. L'homme refuse d'assumer ses responsabilités et peut imposer à la femme l'infanticide. De plus, le manque de soutien familial accroît la pression sur la femme qui, confrontée au poids des valeurs de la société sénégalaise et notamment la question des enfants hors mariage, passera à l'acte. Le sociologue souligne que ces motifs sociaux conduisent à commettre l'acte criminel.

L'étude menée par Daniel Mbassa Menick portait sur le dépouillement des expertises psychiatriques demandées à la clinique psychiatrique du centre hospitalier universitaire de Fann à Dakar pour crimes et délits divers, sur une période de 27 ans, à savoir de janvier 1968 à décembre 1994. Les explications médicales et/ou psychopathologiques du passage à l'acte sont très rares. Sur un total de 164 expertises recensées, 33 demandes étaient faites pour des motifs d'infanticide soit 20,1% des cas recensés. Ce qui montre que le phénomène est assez important. Et deux cas seulement ont une explication en termes de troubles mentaux (épilepsie et psychose aiguë) soit 3% des cas alors que 97% des femmes expertisées étaient supposées mentalement saines. Il ressort de cette étude qu'au Sénégal, l'infanticide répond plutôt à des motivations sociales et culturelles que médicales. Les pressions socio-culturelles poussent souvent les femmes et surtout les jeunes mères à déprécier la maternité. L'infanticide est donc principalement un acte criminel réalisé par la femme, le plus souvent la

---

[252] SECK Fatou Ndèye, « Infanticide au Sénégal : pourquoi les femmes jettent leurs enfants », *Leral.net*, 26 février 2009, [En ligne : https://www.leral.net/INFANTICIDE-AU-SENEGAL-Pourquoi-les-femmes-jettent-leurs-enfants_a3418.html].

[253] « Durant la période antéislamique, à l'époque de la «Jahilia» (les ténèbres) il y a environ 1400 ans, les familles n'hésitaient pas à enterrer vivant les bébés de sexe féminin sous prétexte que cela augurait de mauvais présage, et que dans la naissance d'une fille, il n'y avait aucun salut ou intérêt dans la mesure où elle était perçue comme un fardeau. » in SECK Fatou Ndèye, *ibid.*

[254] « Et lorsqu'on annonce à l'un d'eux une fille, son visage s'assombrit et une rage profonde [l'envahit]. Il se cache des gens, à cause du malheur qu'on lui a annoncé. Doit-il la garder malgré la honte ou l'enfouira-t-il dans la terre ? Combien est mauvais leur jugement ! » (Sourate 16/versets 58-59). « Et qu'on demandera (au jour du jugement dernier) à la fillette enterrée vivante, pour quel péché elle a été tuée ? » (Sourate 81/versets 8 et 9) in SECK Fatou Ndèye, *ibid*.

[255] DIAO Aly Khoudia in SECK Fatou Ndèye, *ibid*.

jeune femme, célibataire ou mariée se retrouvant seule, les époux étant généralement des émigrés.

Par conséquent, en dépit de la persistance des différents rites, culturels et cosmogoniques, Mbassa Menick montre l'importance de l'aspect social dans le passage à l'acte d'infanticide au Sénégal. Il souligne que « quand nous parlons de société africaine, il s'agit de la société africaine traditionnelle qui par opposition à l'Afrique moderne caractérisée par le phénomène d'acculturation, désigne, ici, ce que Ngoura[256] définit comme le continent noir enraciné dans ses réalités socioculturelles spécifiques héritées des ancêtres et transmises de génération en génération, compte non tenu des influences extérieures. Pour cet anthropologue, cette locution postule que la rencontre de l'Afrique Noire avec la modernité n'a pas déstructuré complètement l'identité culturelle des sociétés négro-africaines. ». Cet auteur permet de relativiser l'importance donnée aux diverses croyances dans la culture Africaine. Néanmoins, la persistance dans certains pays d'Afrique de l'infanticide guidé par une croyance permet de mettre en lumière un système de pensée. En effet, si en Afrique le passage à l'acte est interprété en fonction des croyances et des craintes de chacune des populations, le système d'interprétation occidental des passages à l'acte est guidé quant à lui par la science et les diverses avancées scientifiques selon Virginie Prud'homme[257].

Par conséquent, en dépit de quelques similitudes relatives aux conséquences des croyances (violence, abandon, rejet, expulsion, etc.), il faut distinguer ce phénomène de celui des « enfants sorciers » car les mécanismes de représentation sociale et les mécanismes sociaux permettant de définir un enfant comme étant un sorcier sont totalement différents.

Deux exemples non-africains confortent l'idée, d'une part, que l'eugénisme a une grande part de responsabilité dans la commission du meurtre d'enfants et, d'autre part, que la vie d'un enfant n'a pas grande valeur alors que la sacralité de la vie est un principe. L'exemple des Amérindiens Guayaki, de la forêt tropicale de l'est du Paraguay, qui pratiquaient l'infanticide teinté d'eugénisme. Comme les autres peuples d'Amazonie, ils éliminaient les nouveaux-nés différents des autres, considérés comme inquiétants. C'est le cas des bébés à la peau sombre. Les grands-mères les étranglaient au motif qu'ils étaient possédés ou simplement parce qu'ils étaient mal venus du fait de naissances trop rapprochées ou nés d'une jeune fille-mère. Leurs croyances reposaient sur le fait que les pigmentations cutanées étaient provoquées par des esprits, des êtres malfaisants de la nuit. Selon certains auteurs, il s'agissait d'une saine stratégie de survie. Une situation tragique, a contrario, qui contribue à la disparition des Indiens Guayaki. Le pire des scénarios est que subissant le harcèlement des Blancs et la modernité, les femmes découragées demandaient à leurs maris de les aider à avorter ou attendaient le terme de la grossesse pour supprimer le nouveau-né – surtout de sexe féminin – d'un coup sur la nuque. Les hommes obtempéraient même si cette décision les anéantissait.

---

[256] NGOURA C., « La protection sociale de l'enfant dans l'Afrique traditionnelle », *Rapport général des journées d'étude sur les enfants en conflit avec la loi*. 30–31 Août au 1er Septembre 1993, Yaoundé, Cameroun (Défense des Enfants International), p 53–70, 1993.

[257] PRUD'HOMME Virginie, Infanticide : Une actualisation conjugale de problématiques singulières : Problématique de mort d'enfants : Analyse du Parcours de vie des femmes. Thèse, Mention Psychologie. Université Rennes 2, 2012.

Ils ne refusaient que rarement ce service à leurs épouses. Pierre Clastres avait constaté un déficit chronique de femmes chez les Guayaki en raison du fait que les jeunes filles faisaient souvent l'objet de sacrifices rituels aux termes desquels elles étaient mangées. L'individu contraint d'exécuter ce devoir était purifié par la suite et nourri par la mère même de sa victime. Une douce consolation ! Ces infanticides répondaient au besoin impérieux d'éloigner l'âme d'un notable décédé du campement des survivants. Pour ce faire, les Guayaki offraient en sacrifice, au défunt, un de ses propres enfants, une très petite fille, si possible, que l'on plaçait dans la tombe au dessus du corps de son père. Puis les hommes lui sautaient dessus jusqu'à ce qu'elle meurt. S'il s'agissait d'un bébé, l'exécution était rapide mais face à une grande fille, le déroulement du sacrifice était plus compliqué car cette dernière se révoltait, criait qu'elle ne voulait pas mourir. Celle-ci était, tout de même, sacrifiée malgré son refus catégorique mais elle mettait du temps à succomber[258]. En plus de commettre des infanticides, les Guayaki pratiquaient l'anthropophagie.

Ce qui n'est pas le cas des Inuit même si l'infanticide a un caractère inéluctable dans leur société. Dans toute société où les carences institutionnelles autres que la famille conduisent à vivre toujours en famille, la famille devient le fondement de la société. Elle est omniprésente. L'individu imagine alors dans ce contexte qu'il est redevable de tout – de sa naissance, de son identité à sa survie « éternelle » (réincarnation) en passant par sa vie terrestre – à ses parents proches ou lointains. Dans de nombreuses sociétés traditionnelles, la parenté joue un rôle primordial si bien qu'il est impossible de vivre, d'exister sans parenté. Paradoxalement, le lien de parenté n'a aucun poids dans la société Inuit. L'individu ne se repose pas sur sa parenté ni pour son identité individuelle ni pour son rôle social. Il peut très bien vivre en dehors de rapports de parenté. En effet, les enfants Inuit n'appartiennent pas à une famille en particulier et encore moins exclusivement à telle ou telle famille que ce soit pour jouir d'une légitimité ou sa survie. Cette considération de l'enfant au sein de leur société permet la circulation d'enfants parmi les foyers et les groupes de chasse. Cette mobilité des individus, aussi bien des grands que des petits, est la conséquence d'un éco-système très hostile. Ce détachement à l'égard des liens de famille permet d'accepter plus facilement l'idée et la pratique de l'infanticide, à la fois dans l'esprit des acteurs et en raison de leur système. Prenons l'exemple des Qiqiqtamiut des Iles Belcher, situé au sud-est de la baie de Hudson, comptant 150 individus repartis en 4 campements dès leur rencontre au XVIII^{ème} siècle. Ceux-ci divisent le monde humain en deux, les parents et tous les autres. Pourtant la parenté ne constitue pas, en priorité, une question de consanguinité ou d'alliance. C'est la co-résidence dans un même campement et par conséquent la coopération qui prime sur tout le reste. Les liens généalogiques comptent peu dans ce contexte. Les individus se côtoient plus par leur noms propres que par leurs fonctions familiales (père, mère, frère, cousine, etc.). La vie en communauté est fondée sur la loi du partage absolu – la sexualité et ses fruits étant inclus dans le prix de cette cohabitation communautaire.

La décision, irréfragable et fréquente, de tuer un nouveau-né doit être prise dans les quatre jours qui suivent la naissance en raison du fait que dès le quatrième jour, un « esprit nominatif

---

[258] CLASTRES Pierre, *Chronique des indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, p. 222.

et animant » entre dans le corps de l'enfant. Il faut savoir que chez les peuples Inuit, les noms et donc les êtres qui les portent sont en nombre limité. A titre d'exemple, lorsqu'un individu décède, son esprit reste près du corps pendant quatre jours, puis il rejoint le monde des esprits où il attend sa réincarnation, parmi les vivants, décidée par la divinité des enfers. Ils font alors procéder à une reconnaissance visuelle des noms c'est-à-dire qu'on fait défiler les noms devant l'enfant jusqu'à ce qu'il reconnaisse le sien. Par conséquent, étant donné que leur nombre est limité, il se trouve toujours trois ou quatre personnes qui portent le même nom et la même nature. Elles se perçoivent et sont perçues comme ayant des traits de caractère communs, des capacités techniques similaires qu'elles n'acquièrent pas de manière cumulative grâce à l'expérience. Ils leur sont entièrement donnés comme une prédisposition naturelle. De ce fait, un enfant inuit n'est pas éduqué, la société lui permet simplement de manifester cet état de fait – ce qu'il est déjà, ce qu'il a déjà été autrefois (dans une vie antérieure). Cette conception de la vie peut, semble t-il, nous amener à penser qu'il ne peut y avoir d'infanticide chez les Inuit puisqu'il n'y a tout simplement pas d'enfants.

Pour en revenir au contexte africain, la gémellité est une caractéristique négative dans diverses sociétés (C).

C — Une gémellité coupable

De nombreuses sociétés africaines considèrent la naissance des jumeaux comme une naissance anormale tout comme celle des enfants « sorciers » mal nés ou des personnes atteintes d'albinisme. Cette naissance est l'objet d'un système complexe de représentations et de rites. En effet, la naissance des jumeaux est sacralisée puisqu'elle est différente et devient la préoccupation d'une communauté entière. Etant qualifiés de créatures surnaturelles au même titre que les « albinos » et les enfants anormaux, les jumeaux représentent l'intermédiaire entre le monde visible et l'invisible. Les interprétations données à une naissance gémellaire varient d'une société à une autre et parfois même au sein d'une même communauté. C'est le cas à Madagascar où les jumeaux sont différemment considérés selon les communautés.

Les études anthropologiques relatives à la naissance de jumeaux, aux représentations socioculturelles qui les entourent – c'est-à-dire les croyances et les conséquences sociales qui en découlent – sont relativement anciennes. Le phénomène des naissances gémellaires intéressa les anthropologues dans les années 1920, 1960 et 1970 en raison de l'importance qui lui est donné dans les différentes sociétés, de son aspect mystique et de son côté irrationnel[259]. En fait, les études sur les pratiques d'infanticide contemporaines relatives à la naissance des jumeaux, comme le souligne justement Valérie Delaunay, sont presque voire totalement inexistantes.

---

[259] BALL Helen L. et HILL Catherine M., « Reevaluating Twin infanticide », *Current Anthropology*, Vol. 37 (5), 1996, p. 856-863.

De ces naissances gémellaires découlent une variété de représentations socioculturelles et de comportements sociaux. Elles peuvent être interprétées soit de manière positive soit de manière négative en rejetant, abandonnant ou en tuant les enfants dès leur naissance. La naissance de jumeaux est un événement heureux pour les populations de l'Afrique centrale et de l'Ouest où les jumeaux sont vénérés à l'image des divinités tandis qu'à l'Est et au Sud du continent, le comportement social est totalement inverse (1) comme c'est le cas à Madagascar (2).

1. Des naissances gémellaires variablement acceptées

En Afrique de l'Ouest, notamment chez les Dogon, les Bambara et les Malinké, les jumeaux représentent l'idéal mythique. En ce sens que dans leurs représentations socioculturelles, les premiers hommes étaient des couples de jumeaux de sexe opposé. De ce fait, ils sont désormais assimilés à « l'unité harmonieuse et inséparable ». Par conséquent, une naissance gémellaire procure une joie immense au sein de la communauté. Le décès des jumeaux ou une fausse couche est l'expiation des hommes pour la faute commise par l'un des ancêtres. Les Nuer se représentent également la naissance des jumeaux comme une unité spirituelle. Ces derniers considèrent les jumeaux comme des êtres uniques relevant de l'ordre sacré et leur dualité, d'un ordre séculier. Ils sont catégorisés comme des gens d'en haut ou des enfants divins. Les Ga du Ghana, selon Marion Kilson perçoivent la naissance gémellaire comme une anomalie bienvenue car elle symbolise le pouvoir reproducteur des parents[260].

Dans ces contextes culturels, les jumeaux sont le lien avec le monde mystique puisqu'étant assimilés aux génies et aux mondes des esprits. Il en est de même chez les Kedjom du Cameroun qui admirent et vénèrent les jumeaux considérés comme ayant une connexion particulière avec les esprits. Les jumeaux chez les Mende de Sierra Léone se voient attribuer également des pouvoirs particuliers et un grand respect leur est voué afin d'obtenir leur bienveillance et leur protection.

A contrario, dans d'autres sociétés africaines, les jumeaux sont assimilés à des puissances néfastes. En effet, des populations Bantou du Sud les assimilent aux animaux parce qu'ils sont censés avoir la capacité de transformation. C'est le cas des Yaka du Congo où les jumeaux sont considérés comme des êtres métamorphes capables de se transformer en n'importe quel animal. C'est également le cas des Yakoma de la République centrafricaine qui dénomment les jumeaux *ngbô* c'est-à-dire serpent. Ils sont les médiateurs entre l'animal et les esprits. Ils sont à la fois, selon Turner, des êtres dotés de pouvoirs surnaturels et des sous-hommes en ce sens que ce sont des surhommes et, dans le même temps, moins que des humains[261]. Un journaliste yakoma, jumeau de surcroît, relata qu'à Mobaye – ville située à 600 km de la capitale Bangui – lorsqu'ils sont nés, ils étaient vénérés comme des petits dieux.

---

[260] KILSON Marion, « Twin Beliefs and Ceremony in Ga Culture », *Journal of Religion in Africa*, 1973, Vol. 5, Fasc. 3, p. 171-197.
[261] TURNER Victor Witter, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1967 (rééd. 1990), p. 52.

Dans le même temps, ils étaient craints car considérés comme des sorciers. Les gens avaient pour habitude de rendre visite aux jumeaux afin d'obtenir leur bénédiction avant d'aller à la pêche pour que celle-ci soit fructueuse. Ils avaient un ou deux ans lorsque les gens se rendaient chez leurs parents pour se prosterner afin de demander l'indulgence des jumeaux pour que la pêche soit bonne. Dès la fin de la pêche, les pêcheurs leur apportaient le plus gros morceau[262].

La naissance des jumeaux peut avoir des influences néfastes pour l'entourage. C'est la raison pour laquelle cette naissance est toujours crainte car elle peut agir tel un virus touchant aussi bien les parents que les enfants. En ce sens que bien qu'une telle naissance puisse entraîner la vénération des enfants d'une part, elle peut, d'autre part, être liée à un rituel particulier de délivrance des jumeaux et des parents de la contagiosité de leur condition. C'est le cas des Lele de RDC qui contraignent les parents à accomplir des rites spécifiques et à s'acquitter des droits sous peine de mettre en danger le village. Les jumeaux peuvent aussi être soumis à ces rituels et sont ainsi isolés de force et interdits de contact avec la communauté. A titre d'exemple, les Suku du Congo ne réintègrent les jumeaux dans la communauté qu'après une longue période d'isolement[263]. En outre, ces rites peuvent aussi être imposés simultanément aux parents et aux enfants car les parents de jumeaux et les jumeaux eux-mêmes sont considérés comme un risque pour leur famille, voisins, communauté.

Cependant, la naissance de jumeaux peut également entraîner des actes de violence plus radicaux tel que l'infanticide. Par exemple, les Uduk du Soudan appliquent des pratiques relatives à la naissance des jumeaux plus violentes, disons criminelles. En effet, bien que ces pratiques aient variées dans le passé selon Wendy James, les Uduk ont pendant le XXème siècle adopté des pratiques néfastes pour les jumeaux. Leurs pratiques consistaient à mettre généralement à mort l'un des jumeaux, plus rarement les deux et parfois aussi la mère[264]. Les missionnaires entreprirent de sauver les jumeaux des villages. Une priorité pour les missionnaires qui porta ses fruits car leur travail permit d'éradiquer ces pratiques selon l'anthropologue Wendy James. Pour les Thonga d'Afrique australe, la naissance des jumeaux était une menace de sécheresse. Par conséquent, l'un des enfants était alors tué et enterré[265]. L'infanticide des jumeaux existe également en Angola chez les Mbali au sein desquels la naissance des jumeaux représentait le désastre pour tout le pays et, de ce fait, ceux-ci étaient éliminés[266].

Le peuple Igbo au sud-est du Nigeria pratiquait l'infanticide rituel des jumeaux. Leur meurtre était systématique puisque leur existence portait malheur à la société et parce qu'ils étaient considérés comme une abomination envers la divinité de la terre[267]. En effet, considérés

---

[262] Témoignage recueilli en mars 2006 à Bangui. Voir CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité, p. 37.
[263] VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Librairie critique Emile Nourry, 1909.
[264] JAMES Wendy, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*. London, Oxford University Press, 1988, p. 110.
[265] DE HEUSCH Luc, *Le roi de Kongo et les Monstres sacrés, mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 149.
[266] ERNY Pierre, *Les premiers pas dans la vie d'un enfant d'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1988.
[267] ACHEBE Chinua, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 1967, 254 pages.

comme « porte-malheur », on leur brisait le dos pour pouvoir les introduire dans une calebasse ou un canari, dès leur naissance. Puis, on les sortait de la case par un trou fait dans le mur arrière de la maison, qui était aussitôt rebouché, pour aller les jeter dans la brousse profonde à la merci de bêtes sauvages (des fauves) et des insectes qui les dévoraient, parfois encore vivants. Cela rappelle les sages-femmes Diola du Sénégal qui avaient pour procédés soit de jeter un des jumeaux dans un marigot où il était aussitôt emporté par un crocodile, soit de l'étrangler un avec un morceau de bois fourchu, soit d'abandonner le corps, enduit de miel, en pâture aux fourmis de la forêt. Par ailleurs, l'infortunée mère était bannie de la communauté, condamnée à errer dans la forêt, abandonnée sans aucun soutien de ses proches. Les missionnaires chrétiens, ne pouvant tolérer cette pratique coutumière et avec le soutien des autorités coloniales, réussirent à l'endiguer sinon à l'éradiquer. Les pères des jumeaux et les chefs locaux furent hostiles à cette ingérence humanitaire car ils craignaient l'imminence de calamités puisque cette ingérence vint troubler le bon fonctionnement de la société. L'acceptation de cette interférence fut longue. Par contre, les mères saisirent l'opportunité – la présence de missionnaires étrangers – pour s'affranchir de ladite coutume.

Au Burkina Faso, Les Moose se débarrassaient également des jumeaux, des enfants mal formés dès leur naissance. Leur ordre social était établi sur la croyance que ces enfants étaient des êtres atypiques porteurs de malédictions, de malheurs, de punitions divines pour leur société. De plus, ces êtres survenaient à cause de l'énervement de leurs ancêtres ou du fait de leurs ennemis qui provoquaient de telles naissances dans leur société afin de les mettre en difficulté et les couvrir de honte. Les Chaga au nord de la Tanzanie pratiquaient également les infanticides en cas de naissance gémellaire[268]. A l'autre bout du continent africain, les Antambahoaka de Madagascar éliminaient les jumeaux grâce à l'intervention d'un sorcier afin de protéger leurs parents[269]. La pratique est toujours courante. En effet, les jumeaux sont jugés néfastes pour la famille et la société (2).

2. Des naissances gémellaires considérées néfastes : l'exemple malgache

A Madagascar, et plus précisément dans le sud-est de l'île dans la région de Mananjary, des familles rejettent toujours les jumeaux à leur naissance parce qu'ils sont signe de mauvais présage. Ils sont des jumeaux maudits car sont considérés comme porteurs de malédiction. A une autre époque, les jumeaux étaient simplement tués. Aujourd'hui, ils sont abandonnés dans le meilleur des cas. Un tabou interdit de les élever. Dès lors, des associations les recueillent et se battent pour mettre fin à cette coutume dans un pays où la pauvreté et l'interminable crise politique, dans laquelle est plongé le pays depuis 2008, encouragent le repli sur des valeurs traditionnelles. L'adoption est envisageable mais cet espoir est menacé par le trafic d'enfants. Les jumeaux maudits reflètent l'histoire d'une malédiction. A 500 km de la capitale Antananarivo, sur la côte Sud-Est de l'île de Madagascar, un centre social est géré par une association française. C'est un orphelinat n'accueillant principalement que des

[268] SINGLETON Michael, notes citées.
[269] VAN GENNEP Arnold, ouvr. cité.

jumeaux. Dans cette région isolée, un tabou ancestral se perpétue : celui des jumeaux porte-malheurs. Un tabou remontant à la nuit des temps puisque depuis des générations, des naissances gémellaires sont considérées maudites par la tradition. Celle-ci interdit aux parents de garder leurs jumeaux et les contraint à s'en débarrasser. Claudia Ranivoaioa, responsable des aides sociales explique que si les parents commettent l'erreur de garder leur progéniture alors un malheur se produira inévitablement dans la famille comme des décès ou des maladies. Le roi Nicole, chef coutumier de Mananjary, le plus important et écouté de la dizaine de rois (chefs) coutumiers qui se partagent la ville est le garant de la tradition. Sa parole ne peut-être contestée. Selon ses affirmations, « depuis toujours, cela vient de la mère. Lorsque des jumeaux naissent dans une famille, ils ne sont pas gardés. Ils sont donnés à quelqu'un. Parce que c'est tabou. Si une famille les garde alors ils vont tous mourir ». Il résulte donc de cette coutume que les naissances gémellaires sont une faute imputable à la mère. Elle est la seule cause de ce « problème ».

A Madagascar, deux groupes ethniques, les Antambahoaka et les Antaimoro traitent les jumeaux de porte-malheur. L'origine de cette coutume reste trouble car elle est fondée sur une histoire réelle pour les ethnies la pratiquant mais une histoire, qui s'étiole avec le temps, connaissant des variantes, des modifications. Dans tous les cas, L'histoire raconte que lorsque l'ancêtre Antambahoaka s'établit à Mananjary, il épousa successivement trois femmes Antaimoro. Chacune mit, tour à tour, au monde des jumeaux et en mourut. L'ancêtre fit alors le serment, pour sa descendance, de ne jamais élever des jumeaux au risque de se transformer en vaurien, de ne rien réussir et même de mourir. Une autre ancienne légende veut que lors d'une guerre entre deux ethnies, le roi des Antambahoaka fuit Mananjary avec son épouse et ses jumeaux. En chemin, la reine s'aperçut qu'elle avait oublié un des jumeaux. Le bras droit du roi décida alors de retourner au palais afin de récupérer l'enfant mais celui-ci fut capturé et torturé à mort. Dès lors, il est interdit d'élever des jumeaux. En effet, à Mananjary, au cœur du territoire des Antambahoaka, l'une des dix-huit ethnies de l'île, les jumeaux antambahoaka sont les seuls ainsi dans l'île à être abandonnés dans le meilleur des cas. Madagascar compte 85% de sa population vivant sous le seuil de pauvreté. Chez les Antambahoaka, évalués à près de 22.000 âmes, la situation est plus critique. Pour cette communauté, coupée du monde et privée de tout, la seule issue est le repli sur les valeurs traditionnelles qui sont des valeurs sûres. Celle-ci compte deux fois moins de jumeaux que dans le reste du pays. Les Antambahoaka considèrent les jumeaux comme des animaux inutiles. Il est inculqué aux jumeaux que le fait de croiser le regard de son frère risque de causer la mort de l'autre. Les jumeaux sont tués, étranglés. Gracy Fernandes, sociologue, relate que dans le passé, lorsque l'accouchement avait été difficile, les jumeaux étaient posés à même le sol au seuil de l'étable. Ainsi, lorsque les bêtes étaient rentrées dans l'étable, ils les piétinaient au passage. Si le nouveau né survivait par le pur hasard, il était récupéré. Il existe toujours ces champs à Mananjary où des bébés furent jetés. Ces champs sont considérés aujourd'hui comme étant les plus fertiles. De nos jours, cette terre malgache a du mal à se débarrasser de cette coutume criminelle. Mike et Gogo FARA, deux jumeaux d'une trentaine d'années, furent épargnés de la mort et de l'abandon par leurs parents. Lors de leur naissance, leur père annonça la nouvelle à son propre père qui resta interdit. En tant qu'Antambahoaka, ce dernier craint la malédiction portée par les jumeaux mais aussi le rejet social, non seulement, de toute la

famille antambahoaka mais également de la collectivité. De ce fait, les jumeaux ne peuvent assister à des cérémonies comme participer au rituel du piétinage du riz[270] ou à la fête de la circoncision. Ils sont exclus de toutes les fêtes. Ils ne peuvent mettre les pieds dans les maisons de droit coutumier. Ils ne peuvent consommer n'importe quel aliment de peur d'être empoisonnés. S'ils décèdent, la communauté attestera qu'un malheur arrivera. La famille dut s'éloigner de Mananjary pour raison professionnelle : le père travaillant à 65 km de la ville. Mais après deux années, la famille revint s'installer dans la ville où le père trouva du travail dans une ferme. Dès lors, la famille rencontra des difficultés avec l'entourage, le voisinage. La mère dut garder les enfants reclus dans la maison en raison de ce tabou qui rejette les jumeaux. Le père des jumeaux, plus ouvert par rapport à la tradition car ayant fait des études vétérinaires, n'ignore pas que mettre au monde des jumeaux est un processus normal pour l'homme. Pour autant, l'ouverture d'esprit de leur père n'a pas suffit à faire évoluer les mentalités au sein même de la famille puisque si les jumeaux décèdent, la famille n'acceptera pas qu'ils soient inhumés auprès des leurs car selon la tradition, enterrer des jumeaux dans un cimetière troublerait la quiétude des âmes qui quitteraient le cimetière. Leurs ancêtres, dont leur arrière grand-père Jacques Fara, sont enterrés dans un caveau familial. Ils ne pourront prétendre à ce privilège car en tant que jumeaux, ils sont assimilés à des animaux. Et en tant qu'animaux, ils n'ont pas leur place auprès des humains. L'un des frères jumeaux souhaite y être enterré pour ainsi l'emporter sur la tradition. Pour y parvenir, il faudrait lever le tabou en sensibilisant les jeunes puis les chefs coutumiers parce que s'attaquer aux chefs en premier s'avèrerait être un tâche très ardue puisque la majorité sont illettrés et il est difficile de convaincre des illettrés. Leur combat se poursuit puisqu'au sein de leur famille, des jumelles – nées de la tante paternelle et de leur sœur – agrandirent la famille.

Par ailleurs, les frères, Mike et Gogo FARA dirigent Fanatenane, un centre accueillant les jumeaux abandonnés[271]. Ils luttent pour convaincre les familles de reprendre leurs enfants et surtout de faire lever ce tabou archaïque. En conséquence, ils vont régulièrement – avec le soutien d'une dizaine de bénévoles – à la rencontre des populations vivant en brousse afin de les sensibiliser sur l'infanticide des jumeaux et sur le respect de la vie humaine. Pour autant, l'accès au train nobé, la maison du chef coutumier leur est toujours interdite. Dès lors, les salles de classe font office de salle de réunion. Les rencontres y ont lieu et l'auditoire est le plus souvent composé de femmes et d'enfants, les hommes du village ne se sentant pas concernés. Mais un changement notable s'est opéré en la présence des chefs lors des rencontres. Les échanges restent courtois mais tendus car il est extrêmement difficile de briser le poids d'une coutume. Les deux jumeaux doivent constamment rappeler qu'ils sont la preuve vivante que les jumeaux ne sont pas porteurs de malheurs ; ne sont pas une malédiction puisque aucune mort ne peut leur être imputée. C'est un acte rare mais il est arrivé que des chefs leur serrent la main après une réunion de sensibilisation. Par ce simple

---

[270] Bien que le rituel du piétinage des rizières soit interdit aux jumeaux, leur père les autorise à y participer dans leurs champs. Celui-ci aimerait voir ce tabou supprimé de son vivant.

[271] Il est difficile pour des jumeaux de posséder certains biens comme des terrains. Pour trouver un terrain pour le centre, le ministère attenant avait donné son accord mais l'autorité locale, le chef coutumier, refusa. En 2013, le centre en était à sa quatrième reconstruction car celui-ci est détruit à chaque fois.

geste, les chefs coutumiers enfreignirent le tabou qui leur interdisait tout contact avec des jumeaux. Les deux frères n'ont jamais été témoins ou eu l'écho de jumeaux gardés au sein des familles ou récupérés par leurs parents. Mais, il leur parvenait que des jumeaux étaient décédés ou avaient été étranglés ou tués. Il faut notamment préciser qu'en milieu rural, les tabous sont plus tenaces. A titre d'illustration, les deux frères recueillirent deux jumelles nées dans un village en pleine brousse, Tanandave. Les parents de ces dernières les élevèrent pendant un mois puis les parents maternels kidnappèrent la mère en l'absence de son époux. L'enlèvement de la mère avait pour but de laisser mourir les bébés parce qu'ils sont une malédiction pour la famille. C'est alors une voisine qui emmena les jumelles aux deux frères et dût attester par écrit qu'elle ne les avait pas volées et qu'elle les leur confiait. La mère des jumelles eut la volonté de vaincre le tabou en les allaitant. Mais elle échoua parce qu'elle était seule face à l'hostilité de ses parents. L'association, dans son processus de sensibilisation des parents, conseilla au père, lors de ses visites à ses enfants, de revenir avec toute la famille dont les beaux-parents. Le but étant que les parents adoptent les filles, se familiarisent avec celles-ci et les intègrent dans la famille[272]. Une de leurs réussites est la réintégration de deux fillettes au sein de leur famille. Elles avaient été abandonnées par leur mère avec l'approbation de tous les membres de la famille parce que ces derniers craignaient pour leur vie. Selon l'époux, la mère ne pouvait s'occuper des jumelles parce qu'elle était très affaiblie par la maladie et pensait qu'elles mourraient toutes les trois. De plus, leur niveau de vie s'étant détérioré en raison d'un cyclone qui détruisit les récoltes –les rizières et champs de manioc furent inondés. Le manque de récoltes coïncidant avec la maladie de l'épouse et la naissance des jumelles conforta leur décision d'abandonner les petites. Les deux frères de l'association Fanatenane contraignirent les parents à récupérer les fillettes, grandes désormais, dans leur village. La mère fut heureuse de récupérer ses filles dont elle pouvait s'occuper désormais et qui lui apportait une aide précieuse dans les corvées domestiques (maison et champs). A 60 km de Mananjary, dans le village d'Ambohitsara, le tabou y est plus fort. Ils s'y rendent dix fois par an pour sensibiliser les populations car on y laisse encore les enfants mourir à la naissance. Ils y apportent soutien moral et matériel (médicaments, lait) aux deux ou trois familles qui ont décidé de garder leurs jumeaux. Mauricia, une mère ayant abandonné ses deux filles Rose et Elisa désormais scolarisées, prétendait qu'elle ne pouvait leur rendre visite parce qu'elle était malade – elle a de l'asthme depuis l'âge de dix ans – et le fait de les voir aggraverait sa maladie. En outre, elle craignait surtout la réaction de la communauté qui l'exclurait si elle les rencontrait ou pensait les récupérer. Ses parents, antambahoaka tous les deux, lui avaient formulé – surtout sa mère – l'interdiction de toucher les enfants qui sont des porte-malheurs. Ainsi, après l'accouchement, sa sœur vêtit les bébés et les confia de suite au médecin. Par conséquent,

[272] Bernadette, une jeune fille issue d'une naissance gémellaire, fut rejetée par sa famille. Chez les Antaimoro, un des jumeaux est gardé et l'autre est abandonné. C'est pour cette raison qu'elle fut recueillie au centre de Fanatenane. A douze ans, l'association révèle aux enfants leur histoire. Les membres de l'association projetaient de l'emmener voir ses parents et sa sœur jumelle, vivant avec sa mère, si elle le désirait. Sa grand-mère, lors de son unique visite, lui révéla qu'il est interdit d'élever ou garder des jumeaux. C'est la raison pour laquelle les deux sœurs furent séparées sinon l'une d'elles aurait pu mourir.
Un autre exemple, celui de Josette, une jumelle abandonnée également par ses parents. Ses parents refusent de la récupérer parce que c'est une jumelle. Sa génitrice craint de mourir ou de dégrader sa vie car garder des jumeaux est une malédiction. Elle vit avec son frère jumeau au centre.

elle ne les vit jamais. Sa famille ne lui laissa aucune alternative. Elle devait les abandonner. Si elle les gardait, elle serait exclue sans compter le fait que son époux la quitta quand elle accoucha des jumelles. Dans la mesure où les naissances eurent lieu à l'hôpital, la mère de la parturiente ne put tuer les enfants comme il est coutume de le faire[273]. L'association la convainquit finalement de rencontrer ses filles, à Mananjary, qu'elle ne souhaiterait récupérer que si le tabou est levé.

Selon Tovo Andriamapionoma, ancien directeur du centre Fanatenane, les risques sont plus nombreux en brousse qu'en ville parce qu'il n'y a personne sur le terrain pour convaincre les parents de garder leurs jumeaux alors qu'en ville, des prêtres, instituteurs, enseignants, même la radio sensibilisent les parents à ce sujet. Les associations ne sont pas nombreuses sur le terrain pour braver la malédiction des jumeaux. Le plus souvent, ce sont les gens d'église qui font le travail de terrain pour aller à la rencontre des ces familles afin de les aider. Sœur Sabine, infirmière au sein de la communauté du Cœur de Marie, basée à Nosevark à une cinquantaine de kilomètres de Mananjary, apporte aide et soutien aux plus démunis en sillonnant depuis plusieurs années le canal des Pangalanes[274]. Dans ces villages reculés, la sœur s'occupe prioritairement des rares familles qui ont fait le choix de garder leurs jumeaux. La sœur Sabine relate l'histoire d'une jeune femme du village de Anpanane – à qui elle vient en aide – qui donna naissance deux fois de suite à des jumeaux : quatre enfants maudits, quatre bouches à nourrir. Son mari l'ayant abandonné, elle vit seule et sans ressources. Elle ne peut désormais compter que sur une aide extérieure pour survivre car en pays Antambahoaka, braver le tabou des jumeaux c'est s'exposer à l'exclusion de la communauté. Un bénévole de l'association Fanatenane, depuis 2004, relate que c'est par le biais de son travail à l'hôpital qu'il sauve des enfants car le médecin lui propose de ramener les jumeaux au centre parce qu'ils sont bannis. D'ailleurs, après l'accouchement, les parturientes se cachent sous les couvertures pour ne pas les voir. Il est impossible de déterminer si elles sont affectées ou non. C'est donc la grand-mère qui prend soin de la mère et des nouveaux-nés jusqu'à l'arrivée du bénévole. Il est, ensuite, confié à ce dernier les nouveaux-nés qu'il emmène à bord de sa pirogue. Les bébés sont nourris avant le voyage. Pendant le voyage, il ne dispose que de l'eau tiède à leur donner en guise d'alimentation. Plusieurs nourrissons décédèrent en chemin, notamment des prématurés. Dans ce cas de figure, il est aidé par des habitants pour jeter les corps dans une fosse commune.

Pour les jumeaux abandonnés, l'adoption peut représenter l'espoir d'une nouvelle vie. La région est devenue un véritable vivier d'enfants sans parents mais les Malgaches en quête d'adoption ne se bousculent pas en raison du poids de la tradition. La crainte de la malédiction apportée par les jumeaux est ancrée dans les mœurs. La demande d'adoption vient particulièrement de l'étranger. Madagascar étant devenu un pays très prisé des pourvoyeurs d'enfants pour les réseaux d'adoption. Le Centre d'accueil et de transit des

[273] Des jumeaux de 5 ou 6 jours sont placés dans un sac que l'on frappe avec une planche en bois. Une fois morts, ils sont enterrés. Un autre procédé consiste à les retourner par les pieds et à les noyer dans le lac.
[274] Le canal des Pangalanes est un canal de l'Est de Madagascar construit au XXème siècle. Long ruban d'eau douce de près de 700 km, il longe l'océan indien. Il relie Farafangana à Tamatave, ville portuaire constituant son débouché.

jumeaux abandonnés (CATja) fut créé, il y a plus de vingt ans. Situé à la périphérie de Mananjary, le centre est tourné vers l'adoption. Il est bien connu des couples occidentaux voulant adopter. Julie Rasoarimanana, alors directrice du CATja, étudie chaque dossier de demande d'adoption avant de l'envoyer vers la capitale. Le nombre d'enfants, depuis 1987, recueillis par le centre avoisine les 300 jumeaux. La plupart des adoptants dans le centre viennent de France. L'adoption se faisait, auparavant, au centre directement mais l'Etat malgache, ayant constaté l'existence d'un trafic d'enfant, légiféra afin de rendre l'adoption plus difficile. L'association Fanatenane, a contrario, ne promeut pas l'adoption car ses membres pensent qu'il s'agit d'une mesure incitative au tabou. En ce sens que l'adoption incite les parents déjà pauvres à monnayer leurs progénitures. Des abus furent constatés : des démarcheurs cherchaient des jumeaux et les parents qui veulent adopter surtout les étrangers. Un marchandage pour discuter le prix avait lieu avec les futurs acquéreurs et les enfants étaient vendus aux plus offrants. Les parents « adoptifs » n'attendaient pas d'autorisation. Ils payaient et quittaient le pays avec l'enfant ou les enfants. Une situation connue de tous et sur laquelle les gouvernements successifs sont restés inertes. Il fallut attendre 2007 pour que les autorités malgaches prennent conscience de la situation et agissent pour limiter le marché parallèle. La justice tente également de lutter contre le poids de la tradition. Juge pour enfants au TGI de Manajary, Lucette Zakarisoa reconnut que dans la région de Mananjary, le tabou est encore prégnant. Il s'agit en l'espèce d'un combat entre la loi et la coutume. Il faut surtout convaincre la masse populaire et les chefs traditionnels. Elle soutient que le concours de la justice permettra d'endiguer cette pratique. Pour autant, les changements sont toujours attendus car, dans les faits, aucune diminution du nombre de jumeaux abandonnés dans cette région n'a été constatée. Néanmoins, à Fanavela, un petit village situé sur les rives du canal des Pangalanes, le chef coutumier trouva une parade pour garder les jumeaux depuis 1982. Il se servit de la coutume pour lutter contre la tradition. Le chef réunit tout le village dans sa maison et fit entrer des petits jumeaux sous son toit. Le chef coutumier de Fanavela, Jean Mado, se concerta avec le chef de district à propos du tabou sur les jumeaux. Ensuite ils sacrifièrent des zébus et demandèrent au dieu des zébus de supprimer le tabou. Un mois après la suppression du tabou, une famille mit au monde des jumeaux. Même des chefs coutumiers eurent de jumeaux. Ce village reste pourtant une exception. De plus, le travail de sensibilisation mené par l'association Fanatenane opère légèrement un changement de mentalités. L'association opte pour une réintégration des enfants au sein de leurs familles respectives. En 2013, l'association comptabilisait 120 familles qui gardèrent leurs progénitures et 48 familles qui récupérèrent les leurs au centre avec le soutien de celui-ci. Fanatenane signifie espoir en malgache, un espoir pour les jumeaux. Pour autant, les petits jumeaux Antambahoaka sont toujours abandonnés par leurs parents mais aussi par l'Etat. La lutte contre ce tabou n'est toujours pas la priorité du pays.

En définitive, les jumeaux ne sont pas considérés comme enfants maudits dans tout le pays. C'est à Mananjary que ce phénomène est prégnant, une ville où l'on brûle également les femmes vivantes. Le malheur de l'homme est son ignorance. Ce tabou naquit, selon la légende, à cause d'un homme qui avait aveuglément maudit les jumeaux. Paradoxalement, dans d'autres contrées, comme au Gabon ou au Sénégal, les jumeaux portent chance. Manifestement, le continent africain est ainsi confronté à des attitudes radicalement opposées

sur le phénomène des naissances gémellaires. D'une part, il y a cette crainte de voir ces deux êtres provoquer des chamboulements dans l'ordre social et naturel des choses, un désordre encore pire d'où la mise en place des dispositions coutumières et autres rites pour parer à la menace qu'ils représentent et pouvant conduire jusqu'à l'élimination physique des responsables. D'autre part, les jumeaux sont vénérés car ce sont des exceptions de la nature, des porte-chances qui sont intégrés à la société et craint dans le même temps car ce sont des forces exceptionnelles qu'il faut éviter de contrarier par peur de représailles.

Au sein des sociétés africaines dans lesquelles les enfants jumeaux sont considérés comme représentant un danger ou revêtant un caractère nuisible pour leur entourage et/ou la communauté, il n'est pas rare de constater qu'ils sont associés à des êtres malveillants : des sorciers. Il leur est attribué la capacité de jouer avec le sort des membres de leur société ainsi que de manipuler les évènements naturels ; celle de se métamorphoser en animaux. Ces supposées capacités confèrent aux jumeaux le statut de sorcier. Ayant la caractéristique du sorcier, les jumeaux ont donc l'image de l'esprit double. Au Nigéria, par exemple, les jumeaux sont assimilés à des êtres particuliers dotés de la capacité de voler ; ils peuvent utiliser leur pouvoir dans un but antisocial, provoquer des maladies et des malheurs. En 2009, au Nigéria, des jumeaux furent désignés sorciers par des villageois en colère et apeurés scandant : « Eloignez-les de nous, ils sont sorciers. Eloignez-les avant qu'ils nous tuent tous. Sorciers »[275]. Par ailleurs, la présence des jumeaux chez les albinos accentue davantage leur malheur. Ceux-ci doivent en conséquence être sanctionnés. Il y a un manque évident de littérature anthropologique contemporaine et de données de terrain sur les transformations actuelles des représentations des jumeaux. Par conséquent, ces transformations ne peuvent être analysées en profondeur. Comme le souligne Aleksandra Cimpric, il est important d'analyser davantage les représentations relatives à la naissance des jumeaux ainsi que les conséquences sociales qui en découlent telles que l'infanticide, l'abandon ou tout autre type de comportement dans les sociétés contemporaines d'Afrique subsaharienne. Les sociétés pratiquant l'infanticide justifièrent souvent cette pratique comme étant la conséquence directe des croyances liées à leur statut dans la société. Cependant, certains auteurs tels que Helen Ball et Catherine Hill se sont interrogés sur la validité de cette justification donc de considérer ce phénomène uniquement sous l'angle culturel. Elles soutiennent que les jumeaux sont éliminés simplement parce qu'ils entrent dans la catégorie sociale relative aux des naissances difficiles[276]. D'ailleurs, les sociétés pratiquant l'infanticide ne considèrent pas cet acte comme un meurtre. L'infanticide se justifie par l'impératif de rétablir l'ordre social et le fait d'éliminer le danger. L'infanticide des jumeaux répond aux normes du bien et du mal tout comme celui des enfants-sorciers du Golfe du Bénin. Ces pratiques semblent davantage se raréfier, remplacées par d'autres telles que l'abandon – désormais pratiqué pour les jumeaux de Mananjary à Madagascar où les anciennes pratiques ont complètement disparu.

---

[275] « Take them away from us, they are witches. Take them away before they kill us all. Witches ». Cf. MacVEIGH Tracy, « Children are targets of Nigerian witch hunt », *The Observer*, 9 décembre 2007, [En ligne : http://www.guardian.co.uk/world/2007/dec/09/tracymcveigh.theobserver].
[276] BALL Helen L. et HILL Catherine M., art. cité.

Pour autant, les pratiques néfastes persistent dans d'autres sociétés africaines. En effet, dans certaines sociétés africaines, des filles sont continuellement soumises à la pratique des mutilations génitales féminines afin d'être acceptées socialement. Une pratique séculaire, désormais en régression, les conduisant parfois à la mort (D).

D — Les mutilations génitales féminines ou l'Excision : une pratique séculaire en régression

L'Afrique est indéniablement le continent le plus touché par l'excision. Cependant, les mutilations génitales rituelles, sous des formes variées, ont existé à différentes époques chez différents peuples de tous les continents. Tout à fait indépendamment de la tradition de l'Afrique sub-saharienne, l'infibulation était pratiquée par les Conibos du Pérou. Les aborigènes australiens pratiquaient autrefois l'introcision, un élargissement de l'orifice du vagin. Les anthropologues s'accordent à penser que les mutilations féminines ont existé uniquement dans des sociétés qui pratiquent aussi la circoncision masculine, généralement dans des cultures où la différenciation sexuelle est fortement marquée dès l'enfance. De ce fait, certains pensent que la pratique de l'excision visait originellement à accentuer la différence entre hommes et femmes à la puberté. Les Bambaras du Mali, par exemple, pensent que tous les individus naissent avec des caractéristiques mâles et femelles : l'excision ôte à la jeune fille son « élément masculin », tandis que la circoncision retire aux garçons leur « élément féminin ».

Les pays occidentaux eurent également recours à cette pratique, même si cela resta anecdotique. En effet, sous le prétexte de lutter contre la masturbation, la nymphomanie, l'hystérie ou la folie, des médecins européens pratiquèrent, aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, l'excision ou la cautérisation du clitoris. Un chirurgien anglais, dénommé Isaac Baker-Brown, « inventeur de la clitoridectomie », montra un tel zèle entre 1850 et 1867 dans sa clinique spécialisée, que la Société d'obstétrique de Londres l'expulsa. Pour autant, la « circoncision féminine » continua à être pratiquée en Europe jusqu'à la dernière guerre mondiale. Le dernier cas recensé par le *International Journal of Health*, remontait à 1948 et concernait une fillette de cinq ans. En France, le Docteur (Dr) Poulmet y pratiquait l'opération au XIX^{ème} siècle. Et aux Etats-Unis, l'Orificial Surgery Society se faisait la propagandiste de l'ablation des organes où « siégeait le diable » et l'excision y fut pratiquée jusqu'en 1925.

Il existe trois grands types d'excision pratiqués dans le monde selon la classification du Dr Robert Cook adoptée par l'OMS : la sunna ou circoncision vraie, forme la moins sévère qui consiste à couper le capuchon du clitoris ; la clitoridectomie ou l'ablation du clitoris et des petites lèvres qui est la forme la plus répandue ; l'infibulation ou circoncision pharaonique, forme la plus sévère, qui se caractérise par une clitoridectomie complétée par l'avivement de l'intérieur des grandes lèvres qui sont ensuite rapprochées et cousues avec du fil ou des épines d'acacia, les jambes sont alors attachées, imposant une immobilisation d'une quarantaine de

jours jusqu'à cicatrisation. II ne reste alors qu'un petit orifice permettant l'écoulement de l'urine et du sang menstruel. La cicatrice est forcée ou coupée (désinfibulation) pour le mariage et d'autres circonstances. Ces trois formes de mutilations génitales féminines sont présentes un peu partout dans un triangle qui s'étend de l'Egypte à la Tanzanie, à l'est, et jusqu'au Sénégal, à l'ouest. Bien souvent désignées sous le nom de « circoncision féminine », il n'existe aucune commune mesure avec l'ablation du prépuce qui est pratiquée chez tous les individus de sexe masculin dans les sociétés africaines, les communautés musulmane et juive, et aux Etats-Unis. Seule la version la plus altérée de l'excision, dite Sunna (« tradition ») peut être, à proprement parler, appelée circoncision. Elle ne concerne qu'un petit nombre de femmes, principalement dans des pays non africains. La Sunna peut se réduire à un simple percement du clitoris, plus souvent, il est procédé à l'ablation du capuchon du clitoris.

Par conséquent, au regard de la zone géographique qu'elle couvre, l'excision reste une pratique fortement ancrée dans les mœurs (1) qui engendre des conséquences médicales parfois tragiques pour les femmes (2). Le Sénégal est représentatif de cette pratique néfaste (3).

1. Une pratique fortement ancrée dans les mœurs

Généralement pratiqués à la puberté, ces actes de mutilations se perpétuent avec la complicité des femmes qui sont les gardiennes de cette tradition. Pour autant, en Afrique, l'âge de l'excision varie considérablement suivant les pays – en moyenne moins de deux mois en Érythrée, six ans au Mali, dix ans en Egypte. L'opération est souvent pratiquée sur des fillettes de quatre à douze ans. Toutefois, elle peut aussi toucher des adolescentes, des jeunes femmes enceintes de leur premier enfant ou parfois des femmes plus âgées. Dans les pays d'immigration (en Europe, Amérique, etc.), ce sont le plus souvent des bébés de quelques semaines et des enfants de trois à quatre ans qui sont opérées.

Les femmes prétendent appliquer la coutume que leurs mère, grands-mères et ancêtres ont subie avant elles, même si elles peuvent en percevoir certains aspects négatifs. Ainsi, elles sont prisonnières du poids de la tradition et de la norme sociale. Elles n'envisagent pas les MGF comme une pratique néfaste pour la fille et la femme en devenir mais comme un passage de transition – imposé par la tradition – pour une fille afin qu'elle atteigne le statut de femme. Il s'agit ainsi d'un rite de passage nécessaire conférant à la fille ou fillette le statut de femme. Elle pourra, par conséquent, accéder au mariage car l'excision est une condition de validité du mariage. Mais cette hypothèse de rite de transition – de fille à femme – ne tient plus étant donné que de nombreuses fillettes sont excisées précocement. Effectivement, dans de nombreux pays, l'opération est pratiquée sur de jeunes enfants, et dans beaucoup d'autres sur des petites filles âgées de sept à dix ans et même en bas âge, à partir de 3 ans. De plus, certaines communautés n'organisent plus de cérémonies rituelles à cet effet et le font dans le secret. De plus en plus, des petites filles sont alors excisées jeunes, sans aucune des cérémonies traditionnelles associées à l'initiation rituelle ; au statut de femme.

Ce sont généralement les parents qui font exciser leurs filles, mais d'autres membres de la famille – grands-parents, tantes, etc. – peuvent également prendre l'initiative et quelquefois à l'insu des parents eux-mêmes. Les hommes se dédouanent de toute responsabilité et laissent aux femmes le soin de cette pratique. Ainsi, dans la Corne de l'Afrique, l'excision reste taboue pour ces derniers – interdiction d'en parler, d'y assister, etc. –, mais ils veillent tout de même à ce qu'elle se perpétue. L'opération est habituellement, mais non obligatoirement, dévolue aux femmes, matrones et guérisseuses. Elle est effectuée sans anesthésie et très rapidement : quelques minutes pour l'excision, quinze minutes pour l'infibulation. Dans tous les cas, l'opérée doit supporter la douleur en silence afin de montrer qu'elle est apte à devenir une femme. S'en suivent des soins postopératoires de durée variable (une semaine environ, ou plus pour l'infibulation). Les exciseuses pratiquent ce métier de mère en fille[277] devant une assistance exclusivement féminine. L'excision est leur fond de commerce car elles en tirent profit. Elles y trouvent leur moyen de subsistance – par exemple, 1000 francs CFA, un savon, un pagne et des noix de cola, au Sénégal – et ont le devoir de conserver la tradition.

L'excision transcende toutes les frontières nationales, religieuses et de classe. En effet, différents groupes religieux et sociaux considèrent que les mutilations génitales sont le seul moyen de protéger les femmes de leurs passions et appétits sexuels débridés. Cette pratique n'est liée à aucune religion puisque, animistes, musulmans – l'opération n'étant pas prescrite dans le Coran –, chrétiens coptes, juifs falashas (Ethiopie), catholiques, protestants la pratiquent à des degrés divers cependant. Elle correspond à des coutumes variables suivant les sociétés : la pratique de l'excision est surtout liée à la virginité avant le mariage, la fidélité obligatoire, et à des phobies concernant le sexe de la femme d'où une purification nécessaire, etc. Toutes ont pour but de permettre l'accession à un statut social : le mariage. Dans les sociétés concernées, traditionnellement l'homme ne veut pas d'une femme non excisée et la femme est contrainte à l'excision pour pouvoir se marier. Pour la plupart des peuples pratiquant l'excision, la polygamie est la norme. Un des arguments utilisés pour justifier l'excision des femmes est qu'aucun homme ne peut satisfaire toutes ses épouses et donc il est pratique d'avoir des femmes qui n'aient pas de besoins sexuels et, de ce fait, soient fidèles. Pourtant, il est évident que dans ces sociétés la plupart des hommes sont trop pauvres pour « s'offrir » plus d'une femme. Néanmoins, la réalité sociale de la domination masculine dans toutes les sphères de l'existence quotidienne constitue la toile de fond des mutilations rituelles des femmes.

La sociologue sénégalaise Awa Thiam[278] considère que chez les animistes, la pratique de l'excision s'inscrit traditionnellement dans un schéma initiatique « rite de passage » pour fêter collectivement l'entrée de la fillette devenue femme dans la communauté, avec un calendrier rigoureux. A contrario pour les Dogons, l'excision résulte de leur conception du monde. L'anthropologue française Geneviève Calame-Griaule le souligne à l'occasion du procès

---

[277] Dans la grande majorité des cas, l'exciseuse appartient à une ethnie ou à une caste spécifique. En Afrique occidentale, notamment dans les groupes mandé (Bambaras, Diakhankés, Malinkés, Mandingues, Soninkés, etc.) et halpulaar (Peuls et Toucouleurs), l'opératrice est une femme de la caste des forgerons.

[278] THIAM Awa, « Le combat des femmes pour l'abolition des mutilations sexuelles », *Revue internationales des sciences sociales*, septembre 1998, n°157, p. 433-438.

Gréou[279] : « Les institutions de la circoncision et de l'excision sont en rapport avec la notion de personne, souvent d'une grande complexité dans les cultures africaines. Selon les mythes d'origine, la règle des naissances établie par le dieu créateur pour les êtres humains était la gémellité, c'est-à-dire qu'il ne devait naître que des jumeaux de sexe opposé. Cette règle ayant été perturbé par des désordres, les naissances uniques sont devenues les plus fréquentes. Toutefois, il est demeuré une sorte d'ambivalence dans l'être humain, ambivalence que la nouvelle règle des naissances uniques aurait dû éliminer complètement. Néanmoins, comme il est difficile, même pour Dieu, d'anéantir le désordre une fois qu'il s'est installé, une trace s'est refugiée dans les organes sexuels des humains. Le principe de sexe opposé a pour support le prépuce chez l'homme et le clitoris chez la femme (notions qui ne sont pas sans intérêt pour la psychanalyse). Débarrasser l'individu de ces organes, donc du principe gênant, est conçu comme une opération indispensable pour qu'il assume sa pleine sexualité masculine ou féminine (selon le sexe dominant) et donc sa fécondité adulte, essentielle pour la survie du groupe dans la pensée traditionnelle. » Il en est de même dans l'espace culturel somalien (Somalie, Nord du Kenya, Est de l'Éthiopie, Djibouti), où les enfants de sept ans subissent la circoncision ou l'excision, parce qu'avant cette intervention, il ne leur est attribué aucun sexe spécifique. Ce rite de passage est appelé en somali *gudmo* ou « séparation ».

Pour les *Bambaras*, il s'agit d'une opération purificatrice. Pour les musulmans, la mutilation est au contraire individuelle et sans âge déterminé mais ils peuvent également la pratiquer en groupe. Chez les chrétiens négro-africains, c'est le cas des *Diolas* du Sénégal, l'excision se pratique depuis très longtemps sans référence à une religion. En outre, l'acculturation des sociétés africaines n'aidant pas puisque la tendance générale est désormais à la disparition des rites spécifiques liés à ce passage entraînant de ce fait des opérations de bébés, présumés moins souffrir ou ne pas en garder le souvenir, mais qui risquent en revanche plus facilement la mort que des enfants plus âgés.

Dans les régions où l'excision est la norme, elle ne concerne pas seulement les femmes de la brousse, mais aussi celles de l'élite petite-bourgeoise, de la bureaucratie gouvernementale professionnelle et de l'intelligentsia. Dans le nord du Soudan, toutes les femmes sont infibulées, alors que cette pratique est honnie chez les populations du sud. Parmi toutes les religions du continent – chrétiens coptes, musulmans, animistes, « juifs noirs » d'Ethiopie, populations converties au catholicisme ou au protestantisme au Nigeria – il se trouve des peuples qui continuent à pratiquer les mutilations féminines. De plus, celles-ci sont pratiquées au Burkina-Faso dans des ethnies qui ont des cultures patriarcales aussi bien que matriarcales. Dans les pays d'immigration – pays occidentaux par exemple –, en dépit des lois ou règlements en vigueur et l'éloignement du pays d'origine, l'excision continue à être pratiquée, sur place sur des enfants très jeunes, ou à l'occasion d'un retour provisoire de l'enfant dans son pays d'origine, éventuellement à un âge plus avancé. Pourtant, la pratique a des conséquences médicales néfastes, voire tragiques, pour la gente féminine (2).

---

[279] CALAME-GRIAULE Geneviève, « L'exciseuse est-elle une criminelle », *Le Monde*, 10 février1999, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/02/10/l-exciseuse-est-elle-une-criminelle_3537006_1819218.html].

2. Des conséquences médicales parfois tragiques pour les femmes

Les conséquences médicales sont très lourdes pour les victimes d'excision que ce soit pour les bébés, fillettes, adolescentes ou jeunes femmes dans la mesure où les opérations sont majoritairement effectuées, même dans les pays d'immigration, dans des conditions sanitaires déplorables, par des exciseuses non initiées à l'hygiène la plus élémentaire, avec des instruments non désinfectés comme de vieilles lames de rasoir, couteaux, ciseaux, tessons de bouteilles, etc. De plus, des accidents surviennent si l'exciseuse est maladroite. En effet, l'excision, pratique la plus courante en Afrique, recouvre l'incision du clitoris, et parfois son ablation, et l'ablation d'une partie ou de la totalité des petites et des grandes lèvres. Le manque d'expérience ou la mauvaise vue du praticien peuvent conduire à la perforation de l'urètre, de la vessie, du sphincter et/ou des parois du vagin. Des cicatrices chéloïdes peuvent rendre la marche difficile et le développement de kystes dermoïdes n'est pas rare. Par conséquent, ce rite fréquemment justifié comme garantissant la fertilité peut conduire à la stérilité.

La plupart des femmes de la corne de l'Afrique sont aussi infibulées. En plus de la clitoridectomie, ce qui reste des grandes lèvres est cousu ensemble, laissant une minuscule ouverture. Après l'opération, les jambes de la jeune fille sont attachées ensemble, des hanches aux chevilles, pendant une période qui peut atteindre quarante jours, pour permettre la formation de tissus cicatriciels. Les mictions et règles sont d'épouvantables calvaires ; vider la vessie peut prendre jusqu'à trente minutes. De plus, la rétention de l'urine et du flux menstruel provoque des infections. En somme, ces jeunes femmes sont privées des organes du plaisir sexuel, soumises à d'abominables douleurs pendant qu'elles urinent, pendant les règles ou les rapports sexuels, et souffrent de complications médicales multiples pendant toute leur vie d'adulte. Des hémorragies et des infections sérieuses peuvent survenir dans l'immédiat, susceptibles d'entraîner la mort et, plus tard, des complications importantes telles que des problèmes urinaires, gynécologiques, obstétricaux, de stérilité, etc., surtout s'il y a infibulation. Par ailleurs, lors de ces opérations, l'utilisation de l'anesthésie n'est jamais envisagée, la douleur subie étant alors intense. Le choc psychologique est toujours important, essentiellement si l'opération n'est pas acceptée par l'intéressée, même si la coutume et la pression sociale sont prégnantes.

Dans le cas spécifique de l'infibulation, la consommation du mariage se fait dans des conditions particulièrement douloureuses pour la femme. En effet, immédiatement après la désinfibulation effectuée par le mari – ou en cas d'échec avec un outil tranchant –, la femme est contrainte à des rapports avec lui. Parfois elle est recousue – pratique usitée dans la corne de l'Afrique –, au moins provisoirement, après la naissance de ses enfants jusqu'au quatrième ou cinquième, lors des divorces, de l'absence du mari – même pour une durée d'un ou deux mois. Lors de l'accouchement, la femme encourt de graves risques comme la déchirure du périnée et même la mort. Les problèmes de frigidité ou d'absence de plaisir sexuel après les mutilations sont aussi à prendre en compte dans le cadre de l'épanouissement psychologique

de la femme. Les personnes excisées sont aussi soumises à de l'anxiété, l'angoisse et la dépression.

La société africaine traditionnelle rejette toute responsabilité en cas de décès de personnes excisées. A contrario, elle explique le décès d'excisées par les sorts jetés par les sorciers ou les « diables ». De ce fait, elle n'établit aucun lien entre l'opération et ses séquelles invalidantes ou mortelles. Il est alors extrêmement difficile de faire comprendre aux populations les dangers de l'excision. Les femmes souffrant de maladies consécutives à l'opération sont le plus souvent rejetées par leur mari et par le village. En Somalie, par exemple, si la femme a un kyste – en langue somalie *laf guri* ou « os dans le foyer » –, suite à l'infibulation, elle ne peut plus se marier. Une autre conséquence de ces croyances est la difficulté pour le démographe et les directions nationales de la santé d'établir des statistiques fiables en matière de mortalité par excision. Cependant, dans les milieux urbanisés et de plus en plus en milieu rural, les femmes qui ont pris conscience des dangers de l'excision font appel au personnel médical pour pratiquer l'opération sur leurs filles à un âge moins précoce.

Plus de 125 millions de jeunes filles et de femmes furent victimes de mutilations sexuelles – le plus souvent une excision –, aussi bien en Afrique qu'au Moyen-Orient[280]. L'Unicef confirme que ces pratiques continuent de toucher plus de 125 millions de femmes et de filles, dans une trentaine de pays d'Afrique et du Moyen-Orient[281]. En outre, près de 140 millions de femmes et fillettes seraient touchées au niveau planétaire, selon l'agence des Nations unies consacrée aux droits de l'enfant. Par conséquent, la persistance de la pratique représenterait un danger pour 30 millions de jeunes filles dans les prochaines années. En effet, le nombre de mutilations génitales féminines (MGF) étant en légère baisse dans le monde mais trente millions de filles risquaient d'en être potentiellement victimes dans les prochaines années. Les données montrent que, en dépit de nets reculs observés dans certains pays, les interventions chirurgicales consistant à enlever en totalité ou en partie les organes génitaux externes de la femme demeurent largement répandues. Trente millions de fillettes ou d'adolescentes – dans la moitié des pays étudiés (vingt-neuf pays), dont la majorité des filles excisées le sont avant l'âge de 5 ans – risquaient encore d'en être victimes dans la prochaine décennie. L'Unicef estimait jusqu'en 2023 environ. L'excision est encore largement partagée. En effet, l'excision reste encore une pratique généralisée dans une quinzaine de pays d'Afrique. Parmi les pays où ces mutilations demeurent une pratique sociale[282] – c'est-

---

[280] Selon les chiffres inédits publiés par l'Unicef, le 22 juillet 2013, dans son rapport. Cette évaluation fut établie à partir des études réalisées au cours des vingt dernières années dans les vingt-neuf pays les plus touchés par ces pratiques. Ces données intègrent pour la première fois des informations recueillies auprès des "jeunes filles de moins de 15 ans, permettant de cerner les dynamiques les plus récentes sur les pratiques".

[281] Dans un communiqué de l'Unicef publié à l'occasion de la Journée mondiale contre les mutilations génitales féminines et l'excision, le 6 février 2014.

[282] Prévalence des MGF/E chez les filles et les femmes de 15 à 49 ans : Somalie 98% ; Guinée 96% ; Djibouti 93% ; Égypte 91% ; Érythrée 89% ; Mali 89% ; Sierra Leone 88% ; Soudan* 88% ; Burkina Faso 76% ; Gambie 76% ; Éthiopie 74% ; Mauritanie 69% ; Liberia 66% ; Guinée-Bissau 50% ; Tchad 44% ; Côte d'Ivoire 36% ; Kenya 27% ; Nigeria 27% ; Sénégal 26% ; République-Unie de Tanzanie 24% ; Yémen 23% ; République centrafricaine 15% ; Bénin 13% ; Iraq 8% ; Ghana 4% ; Togo 4% ; Niger 2% ; Cameroun 1% ; Ouganda 1%.
Les données concernant les MGF/E furent recueillies, par l'Unicef, uniquement dans la partie nord de l'ancien Soudan, avant que la République du Soudan du Sud ne se sépare de la République du Soudan en juillet 2011. Aucune donnée ne fut recueillie dans ce qui correspond à l'actuel Soudan du Sud car il est considéré que les

à-dire la règle quasi absolue –, la Somalie, la Guinée, Djibouti, l'Egypte ou l'Erythrée se trouvent en tête de liste avec un fort taux de prévalence des mutilations sexuelles chez les filles et les femmes de 15 à 49 ans : la Somalie avec 98% des filles et des femmes de 15 à 49 ans excisées ; la Guinée avec 96% ; Djibouti avec 93%, l'Egypte avec 91% et l'Erythrée avec 89%.

Si la situation reste préoccupante dans nombre de pays, l'Unicef souhaite aussi montrer des évolutions positives. Elle note une amélioration de la situation, affirmant que le risque pour une adolescente de subir une excision s'est réduit d'un tiers en trente ans. Les mutilations sexuelles féminines sont en régression dans un peu plus de la moitié des 29 pays. Le recul est particulièrement net dans les pays où la pratique touche moins d'un tiers des femmes et des filles. Au Bénin, en Irak, au Liberia, au Nigeria et en République centrafricaine, la prévalence de l'excision a chuté de moitié environ. Un déclin est aussi constaté dans les pays où la pratique est fortement répandue. Par exemple, au Burkina Faso (76%) et en Ethiopie (74%), ces pratiques ont reculé de 19 à 31 points chez les filles de 15 à 19 ans par rapport aux femmes de 45 et 49 ans.

Toutefois, aucun changement n'est constaté dans des pays comme le Tchad, la Gambie, le Mali, le Sénégal (26%), le Soudan, Djibouti, la Somalie, la Guinée Bissau, l'Egypte ou le Yémen. Dans ces pays, plus de la moitié des femmes et des filles sont soumises à l'excision. En Somalie, en Guinée, à Djibouti et en Egypte, où le taux de prévalence oscille entre 91 et 98%, elles sont même quasiment toutes touchées. Pourtant, la majorité de la population des pays où se concentre l'excision est opposée à la mutilation génitale féminine selon l'Unicef[283]. Le rapport relève que la plupart des filles et des femmes et un nombre important de garçons et d'hommes s'oppose désormais à la pratique. Dans la plupart de ces pays, la majorité des femmes et des filles veulent abandonner la pratique. C'est ce que révèle le rapport qui s'est attaché à mesurer, au-delà des faits, les perceptions que les hommes et les femmes ont de l'excision. Dans 11 pays pour lesquels des données sont disponibles, au moins 10% des filles et des femmes excisées affirment même n'y avoir aucun avantage. Ce qui contredit l'idée diffuse selon laquelle l'excision est approuvée par tous. En effet, au Sénégal, par exemple, l'excision est toujours pratiquée mais la pratique est désormais combattue et rejetée (3).

3. Le cas particulier du Sénégal

Au Sénégal, d'après les résultats de l'Enquête Démographique et de Santé au Sénégal (EDS) de 2005[284], 28% des femmes déclaraient avoir été excisées. Cette prévalence au niveau

---

MGF/E n'y sont généralement pas pratiquées. Par conséquent, ce rapport traite uniquement de la République du Soudan.

[283] *Mutilations génitales féminines/excision : bilan statistique et examen des dynamiques du changement*, Unicef, 2013, 194 pages. Ce rapport est considéré comme la compilation la plus complète à ce jour de données et d'analyses sur le sujet.

[284] Enquête Démographique et de Santé au Sénégal, 2005. Calverton, Maryland, USA : Centre de Recherche pour le Développement Humain [Sénégal] et ORC Macro.

national cache de fortes disparités. En effet, en fonction du milieu social, les proportions de femmes excisées étaient plus élevées en milieu rural (34%) qu'en milieu urbain (22%). Mais la disparité est également fonction de la région : le nombre de femmes excisées est le plus élevé dans les régions du Sud, du Nord et de l'Est. Les régions de Kolda et Matam se caractérisent par une prévalence très élevée avec respectivement 94% et 93%. Elles sont suivies par les régions de Tambacounda (86%), de Ziguinchor (69%) et de Saint-Louis (44%). À Dakar, région de forte immigration, la prévalence n'est que de 17%. À l'opposé, dans les régions de Thiès (7%), de Louga (4 %) et surtout de Diourbel (2%), les proportions de femmes excisées sont beaucoup plus faibles.

Selon toujours les données de l'EDS de 2005, les résultats selon l'âge montrent une légère baisse des proportions de femmes excisées, des générations anciennes aux plus récentes : les femmes de 45-49 ans excisées représentaient 31% contre 25% pour les 15-29 ans. Pour autant, une grande majorité d'entre elles (60 %) n'ont pas été en mesure de donner un âge précis, mais situe leur excision durant la petite enfance. Cependant pour 4 % des femmes, l'excision eut lieu entre 0-1 an, dans 10% des cas lorsqu'elles avaient entre 2-4 ans, et dans 15% des cas, l'excision eut lieu entre 5-9 ans et pour 6% des femmes, l'excision fut effectuée à un âge plus tardif, après 10 ans. Dans les régions de forte prévalence comme Kolda, Matam et Tambacounda, la moitié au moins des femmes fut excisée durant la petite enfance et la quasi majorité avant 9 ans. Par contre, dans la région de Thiès où seulement 7% des femmes déclarait avoir été excisé, dans 29% des cas, l'excision avait été effectuée entre 5-9 ans et dans 12% des cas, elle eut lieu entre 10-14 ans. Dans les régions de Fatick et de Kaolack, plus d'une femme sur dix était excisée entre 10-14 ans, ce qui pourrait démontrer un plus grand attachement aux rites initiatiques (EDS, 2005).

La prévalence de l'excision dans les régions s'explique surtout par l'appartenance ethnique et la religion. Cependant, chez les chrétiens, en dehors de la Casamance, l'excision n'est nullement pratiquée. En outre, chez l'ethnie majoritaire, les wolofs (44%), la pratique de l'excision est inconnue. La configuration générale de la situation de l'excision au Sénégal met en exergue de fortes disparités quant à sa prévalence au niveau national. Parmi les raisons avancées par les populations pour expliquer et justifier la pratique de l'excision, il y a :

- Les raisons hygiénistes et natalistes : l'excision de la fille est très souvent justifiée par la volonté d'assurer sa pureté, sa virginité ainsi que sa fidélité à son époux au moment du mariage. De plus, elle rendrait les femmes plus fécondes et rendrait plus propice les naissances d'enfants de sexe masculin. Par ailleurs, une femme non excisée serait impure et ne pourrait ainsi cuisiner pour son époux. De ce fait, dans cette partie du Sénégal (dans la région de Kolda), il était inconcevable qu'un homme puisse se marier avec une femme non excisée, sinon il ne pourrait manger des plats qu'elle lui préparerait.

- Les arguments religieux sont toujours utilisés pour justifier la pratique de l'excision dans toutes les régions ou contrées où elle est pratiquée. L'excision serait imposée par la religion. Beaucoup pensent que l'excision répond à une recommandation de la foi musulmane (Kessler Bodiang et al. 2001). D'ailleurs, en guise de comparaison, au Sénégal, l'excision est plus

souvent pratiquée par les musulmans que par les chrétiens. Chez ces derniers, en dehors de ceux de Casamance, l'excision est inconnue.

- Les arguments historiques : Pour la majorité, l'excision représente une tradition fortement enracinée, un legs de leurs ancêtres. Selon ces derniers, cette tradition ne saurait être remise en question. Elle sera poursuivie et il serait impensable qu'ils ne la pratiquent pas. Par conséquent, le respect des us et coutumes est contraire à l'abandon de l'excision.

- Les raisons initiatiques : Des raisons éducatives sont avancées pour justifier la pratique. Ces raisons portent soit sur le renforcement du sentiment d'appartenance à un groupe soit sur les cérémonies d'initiation à la vie de couple. Mais étant donné que cette pratique se fait de plus en plus tôt alors que la fille n'est encore qu'une enfant, l'argument initiatique ou éducatif n'est pas valable.

Dans le nord du pays, la pratique de l'excision est toujours faite en bas âge sans aucun cérémonial et de tout temps. Si bien que dans cette partie du Sénégal, il est possible d'évoluer sans jamais en avoir entendu parler, alors que la pratique est courante. En effet, nombreux hommes ignorent tout de la pratique. C'est une affaire exclusivement féminine. La lutte contre l'excision débuta dans les années 1970 par le ministère chargé de la promotion du statut de la femme en collaboration avec les ONG et les associations de femmes. Cette lutte se traduisit, à cette époque, par des prises de position politique sur la nécessité de changement du statut de la femme dans la société sénégalaise. Le 20 novembre 1997, le président de la République du Sénégal prit ouvertement position contre l'excision à l'occasion du Congrès Mondial des Droits de l'Homme tenu à Dakar. Sous l'impulsion du collectif des femmes parlementaires relayé par les organisations de femmes, l'Assemblée Nationale du Sénégal vota la loi n°99 05 du 29 janvier 1999 interdisant la pratique de l'excision sous toutes ses formes. Cette loi fait partie de tout un dispositif de renforcement de la protection légale par rapport aux abus et violences sexuels.

Suite à l'adoption de cette loi, certaines condamnations furent prononcées. Pour exemple, en novembre 2001, trois personnes âgées de 55 à 75 ans furent arrêtées dans le département de Vélingara mais furent graciées en avril de la même année. Ces condamnations – qui n'ont pas été effectives mais qui servent d'exemples d'application de la loi – eurent un effet dissuasif mais aussi pédagogique auprès de certaines populations. En effet, l'un des avantages les plus importants de la législation anti excision réside dans le fait qu'elle sert de plate-forme légale aux activités des intervenants, offrant la protection de la loi aux femmes et, en dernière analyse, décourageant les exciseuses et les familles qui ont peur d'être poursuivies. Le Sénégal avait, auparavant, ratifié la plupart des conventions internationales portant sur la protection des droits fondamentaux des femmes et des enfants.

Pour rendre opérationnelle cette volonté politique, l'Etat sénégalais élabora et commença à mettre en œuvre des programmes et des plans d'action qui intègrent dans leurs objectifs l'abandon de l'excision. Ainsi le Programme National en Santé de la reproduction (1997-2001), vise la réduction de 50% des cas d'excision au Sénégal. Le Programme de Développement Sanitaire et Social se fixe également des objectifs de lutte contre l'excision. Le deuxième Plan d'Action National de la femme (PANAF 1997-2001) a également défini

parmi ses objectifs, l'éradication de l'excision au Sénégal. Un Plan d'Action National pour l'Abandon de la Pratique de Mutilations Sexuelles fut élaboré et adopté en 2000. En tant qu'instrument d'orientation et de planification des initiatives de l'Etat, du Parlement et de la Société Civile, ce plan d'action est essentiellement articulé autour des actions de plaidoyer – pour la prise de mesures publiques pour la création d'un environnement protecteur et d'un cadre institutionnel –, de mobilisation sociale – pour la prise de conscience de l'opinion publique sur les risques au niveau de la santé de la jeune fille –, d'éducation et de communication pour le changement au niveau communautaire.

En définitive, de nombreuses ethnies des sociétés traditionnelles commettaient l'infanticide – elles éliminaient les enfants en raison des circonstances de leur naissance ou de leur apparence physiologique, les mal formés graves, les jumeaux – parce qu'ils pensaient que ces êtres n'étaient pas humains mais des génies maléfiques, des sorciers qui pouvaient porter préjudice ou malheur au tissu social. Ainsi, certaines sociétés traditionnelles africaines pratiquaient et admettent toujours – telles que les Bariba – l'eugénisme sous forme d'abandon des vieillards et des enfants poussés par l'instinct de conservation, de survie, de cohésion sociale face à une nature hostile et rude. Un tri est opéré dès la naissance, pour ne conserver que le « bon grain ». C'est la raison pour laquelle, il est presque rare de trouver dans certaines communautés des personnes handicapées, tant physiques que mentaux. Ces croyances se sont inscrites avec le temps dans la coutume et se sont imposées comme étant la coutume.

Le nouveau-né innocent, n'ayant commis aucun crime si ce n'est de naître, est considéré comme un être inquiétant, encombrant et même dangereux. Il est instrumentalisé pour satisfaire des intérêts privés ou publics, certains encore plus répréhensibles que d'autres. En ce sens, le sacrifice rituel d'un enfant, de sa propre progéniture pour la cause commune et le meurtre de son bébé pour continuer à cultiver sa jeunesse et sa beauté. Ainsi, toutes les cultures justifient les infanticides par un ensemble de motifs afin de rendre crédible leur action pour elles-mêmes ou devant l'opinion publique. S'il est vrai qu'aucune culture ne peut tolérer un infanticide commis gratuitement ou sans un minimum de nécessité, certaines ne cherchèrent pas à culpabiliser ou condamner les personnes infanticides qui estimaient avoir l'obligation de tuer des enfants. Certaines sociétés trouvèrent même des raisons validant, de manière positive, l'infanticide.

D'un point de vue moral, l'infanticide est intrinsèquement immoral. Il faut alors se demander que représente la vie humaine ? Quelle est sa valeur ou plutôt quelle est la définition de l'humain ? Quelques illustrations permettront, peut-être, d'y répondre ou de nous éclairer. Prenons le cas des Asmat de la Papouasie Nouvelle-Guinée, peuple anthropophage. Le fait qu'un Asmat A ne mange pas son semblable B parce qu'il le considère comme un humain s'arrête à la lisière du village de A et B. En effet, un Asmat ne s'en prend pas aux membres de son village mais seulement aux habitants du village voisin qu'il considère comme ses ennemis potentiels et donc comme des personnes comestibles. A contrario, Les Jaïns de l'Inde ont, quant à eux, un respect identique pour tout vivant y compris les insectes. Pour les Occidentaux, les animaux, n'étant pas des êtes humains, peuvent être sacrifiés tant sur des

autels que dans des abattoirs. Ainsi la distinction entre l'humain et le non humain réside non pas dans l'humain mais dans la définition culturelle de ce que l'on doit – en tant qu'Asmat, Jaïn ou Occidental – considérer comme humain. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle, il est encore difficile de trancher a priori sur le statut intrinsèquement humain du fœtus humain.

De telles pratiques sont difficiles à combattre car dans les villages, les populations sont peu alphabétisées et ne sont donc pas informées des différents trafics et des renoncements possibles aux coutumes ancestrales dans les domaines traditionnels de la scarification, de l'excision, du mariage forcé des fillettes, de l'exécution rituelle de leurs propres enfants. Les populations africaines, outre les communautés présentées, restent encore fortement influencées dans leurs pratiques, us et coutumes par des croyances qui interfèrent dans toutes leurs sphères de vie, de la conception d'un enfant à la mort d'une personne âgée. Les explications des actes comme des évènements se font principalement par recours à ces croyances, quelque soit la communauté ethnique concernée. Néanmoins, tous les lignages, peuples, clans, castes, familles, pays ne pratiquent pas tous leurs croyances de manière similaire. Les naissances gémellaires ou d'enfant mal formé ne se finissent pas toutes par la mort de l'enfant. Cependant, les croyances africaines souvent référées aux « normes tribales » perdurent et peuvent justifier le recours au passage à l'acte d'infanticide. Mais les exemples sénégalais et gabonais[285] permettent de souligner que la croyance n'est pas la seule explication donnée par les chercheurs et professionnels à de tels passages à l'acte. L'isolement des femmes ou encore le manque de connaissance en matière sexuelle peut constituer une des raisons poussant à l'infanticide. La question financière et celle de la honte par rapport à la famille ou la société, notamment pour des enfants illégitimes, sont aussi des motifs envisageables.

Dans ce contexte, il faut souligner que le statut de l'enfant est variable selon le pays de naissance de celui-ci. L'enfant est traité différemment aussi bien pendant son existence que dans la mort. Cependant, l'enfant est pourtant sacré dans la culture africaine mais il doit selon les pays correspondre à la croyance qui leur a été transmise. Par conséquent, si l'enfant naissant ne correspond pas à l'enfant de la croyance c'est-à-dire à la « norme tribale », il représente une menace qu'il faut impérativement éliminer, faire disparaître ou au moins exorciser. Tout se passe comme si aucun acte n'avait été posé et que les victimes n'avaient pas existé. C'est également le cas pour les enfants illégitimes.

---

[285] Au Gabon, l'infanticide résulte souvent de la peur de la femme de perdre son couple ; du conjoint ou compagnon qui la pousse à l'acte en refusant d'élever un bâtard ; pour éviter les critiques donc le rejet social des filles mères (collégienne, lycéenne) qui se débarrassent de leur nouveau-né ou avortent lors de vacances scolaires soit pour ne pas débuter l'année scolaire avec un bébé sur les bras, soit pour ne pas gâcher le début des vacances.
A titre d'illustration : EE-M, « Infanticide : un bébé mort retrouvé dans un canal à Akébé », *Faits Divers*, 7 novembre 2014, 1ère année, n°40, p. 7.
MOULENDA Jonas, « Infanticide : Pour sauver son couple, elle jette son bébé issu d'une infidélité », *Faits Divers*, 7 novembre 2014, 1ère année, n°40, p. 5.
MOMBO Eric, « Infanticide : Un bébé retrouvé dans un cours d'eau au PK9 », *Faits Divers*, 10 octobre 2014, n°36, p. 2.
SOUNGANI Chloé Morgane, « Découverte macabre : un fœtus retrouvé dans les ordures », *Faits Divers*, 12 mai 2017, n°161, p. 2.

La Charte des droits et bien-être de l'enfant[286], adoptée en 1990, permet de mettre en exergue de façon succincte le statut de l'enfant en Afrique et le décalage existant entre les positions gouvernementales et les pratiques courantes encore à l'œuvre au sein des différents peuples africains. Cette Charte, adoptée en Juillet 1990, est cependant rentrée en vigueur le 29 novembre 1999. Dix ans après sa mise en application, et malgré l'importance de l'enfant au sein de la société africaine, les meurtres d'enfants y perdurent en raison de croyances cosmologiques encore très présentes et de certaines pressions sociales. La question des enfants sorciers constitue une des multiples causes pouvant expliquer la mort d'enfant en Afrique mais reste un véritable questionnement pour les gouvernements africains. La Charte définit l'enfant comme « tout être humain âgé de moins de 18 ans ». Elle visait notamment à créer un comité veillant à sa bonne application dans la sous-région ainsi qu'à la protection des droits de l'enfant qu'elle garantit. La Charte manifeste une inquiétude quant à la situation définie comme « critique » de nombreux enfants « due aux seuls facteurs socio-économiques, culturels, traditionnels, de catastrophes naturelles, de poids démographiques, de conflits armés, ainsi qu'aux circonstances de développement, d'exploitation, de la faim, de handicap ». Cette Charte se présente en deux parties, elles-mêmes composées de plusieurs chapitres. La convention prend en considération l'« intérêt » de l'enfant. Cette dernière peut, sur une majorité de points, se rapprocher de la convention des droits de l'enfant auxquelles recourent les sociétés occidentales. Toutefois, en pratique, elle ne peut s'appliquer entièrement et partout sur le territoire africain et notamment dans les populations les plus reculées. Les croyances cosmologiques sont encore fortement présentes et la Charte peine à être respectée sur l'ensemble du territoire africain.

Il est difficile d'éradiquer l'infanticide cosmologique de la culture africaine. Pourtant, au-delà de cette Charte, les lois nationales sanctionnent l'infanticide (art. 285 CP sénégalais) ou le meurtre de mineur de moins de quinze ans (art.367 CP[287] nouveau gabonais). La législation prévoit selon les pays que tout coupable d'assassinat soit puni de mort (arts. 287 CP sénégalais[288] et 227 CP[289] ancien gabonais). Pour la mère de l'enfant nouveau-né, lorsqu'elle est auteur principal de l'infanticide intervenu par assassinat, elle sera condamnée aux travaux forcés à perpétuité et si elle est complice aux travaux forcés à temps. Toutefois, en dépit de cette règle, l'on constate au regard des quelques articles de presse regroupés sur des cas d'infanticide en Afrique que les peines prononcées sont moindres que ceux prévues par loi[290].

---

[286] Charte Africaine des droits et du bien-être de l'enfant, 1990, [En ligne : http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Afr/instr_chart_enf.htm].

[287] L'article 367 CP nouveau remplace l'ancienne disposition 235 CP gabonais depuis la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant réforme du Code pénal gabonais.

[288] La peine de mort a été abolie en 2004 au Sénégal mais la population réclame à nouveau le rétablissement de cette peine eu égard à la recrudescence des meurtres dans le pays.

[289] Cet article est remplacé par l'art.354 CP nouveau qui punit l'assassinat de la réclusion criminelle à perpétuité.

[290] A titre d'illustration : TINE Modou Mamoune, « Infanticide : 6 personnes acquittées à Matam », *Sene.news*, 24 avril 2018, [En ligne : https://www.senenews.com/actualites/infanticide-6-personnes-acquittees-a-matam_229892.html] ; CAMARA Mouhamed, « Chambre criminelle de Louga : elle enterre vivant son nouveau-né et prend 5 ans », *Sene.news*, 9 janvier 2018, [En ligne : https://www.senenews.com/actualites/chambre-criminelle-de-louga-elle-enterre-vivant-son-nouveau-ne-et-prend-5-ans_215354.html] ; Voir aussi GACKO M.S, « Dakar : Condamnée à 5 ans de travaux forcés pour infanticide », *Le Quotidien*, 2009, [En ligne : http://www.lequotidien.sn/index2.php?option=com_content&task=view&id=10792] ; référence plus accessible

Les femmes sont plus régulièrement condamnées aux travaux forcés à temps qu'à la perpétuité même si elles sont l'auteur principal de l'acte. Par conséquent, il existe des dispositions qui punissent l'infanticide, mais il est difficile de les appliquer dans la mesure où la connaissance par les autorités des faits d'infanticide est rare compte tenu du secret qui les entoure. Les infanticides sont commis dans le cercle restreint de la famille. La création de maternités n'endigue pas le phénomène car très peu de femmes les fréquentent. M. Adoukonou, souligne, dans son mémoire[291], que sur 1198 grossesses suivies en 2005, seulement 492 accouchements étaient assistés, soit 699 cas d'accouchements à domicile sans compter toutes les grossesses non suivies. Il résulte de son travail que la construction des maternités est une très bonne initiative mais la difficulté réside dans le fait de convaincre les femmes de les fréquenter. Par ailleurs, le ministère béninois de la famille souligne que l'infanticide n'étant pas considéré comme un problème national puisqu'il ne touche pas tous les groupes ethniques, il est difficile de faire pression pour qu'une loi nationale soit adoptée contre ce phénomène[292].

En somme, il existe une disparité des différentes cultures en ce qui concerne l'infanticide. Néanmoins, une grande majorité des pays africains reste touchée par ce phénomène toujours vivace et souvent motivé par des croyances, notamment celle du mauvais esprit, qui entraînent une non conformité de l'enfant naissant avec la « norme tribale ». Certes, la mobilisation des différents gouvernements permet de prendre en compte ces phénomènes et de sauver certains de ces enfants mais d'autres enfants, dans des ethnies plus reculées, ne survivent pas aux diverses croyances de leurs communautés. Les lois s'appliquent en Afrique comme en Occident différemment selon chaque pays. Pour autant, la connaissance ou plus précisément la méconnaissance médicale et scientifique de certaines ethnies, vivant enclavées, entraîne la persistance des croyances qui permettent de comprendre ce qui ne relève pas de la « norme tribale » au détriment de la vie d'enfants innocents considérés différents. La croyance, bien que toujours présente dans les sociétés occidentales a pour autant laissé une plus grande place à la science et la rationalisation, permettant alors la compréhension de phénomènes qui font encore aujourd'hui très peur en Afrique.

Dans la culture Africaine, l'infanticide n'est pas envisagé en crime puisque cet acte est justifié principalement par la cosmologie, surtout dans zones rurales mais il reste un crime justifiée par des pressions essentiellement sociales et économiques. En raison de croyances dont les origines restent inconnues, l'infanticide est devenu un acte courant pratiqué pendant des siècles et s'inscrivant, de ce fait, dans la coutume. Ces croyances sont ancrées dans les mœurs et sont devenues partie intégrante de la coutume. Des croyances qui imposent l'infanticide pour combattre le mal. La pratique de l'infanticide devint alors une pratique

---

dans la base de données du site. Voir aussi SOW Fadima, « Une étudiante de l'Ucad condamnée à 5 ans de travaux forcés pour infanticide », *PressAfrik*, 22 décembre 2010, [En ligne : https://www.pressafrik.com/Une-etudiante-de-l-Ucad-condamnee-a-5-ans-de-travaux-forces-pour-infanticide_a46137.html].

[291] ADOUKONOU Y. V.R, Contribution des stratégies de communication pour l'éradication de l'infanticide rituel en milieu baatonu de Bori, commune de N'Dali, Mémoire de maitrise – Faculté des lettres, art et sciences humaines – Université d'Abomey-Calavi – République du Bénin, 2007.

[292] IRIN, « Les infanticides liés à la sorcellerie persistent dans le nord », *Jeune Afrique*, 26 février 2009, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/145855/societe/les-infanticides-li-s-la-sorcellerie-persistent-dans-le-nord/].

rituelle imposée par la coutume. On parle ainsi d'infanticide rituel. L'infanticide pratiquée par les Mossi est un meurtre rituel dans la mesure où il est commis en raison d'une croyance inscrite dans la coutume. Il suffit que la condition de la gémellité soit remplie pour que l'infanticide soit automatiquement commis. En effet, la naissance gémellaire conduit au meurtre systématique des enfants en raison de cette croyance devenue traditionnelle. Par contre, il n'est pas commis dans le cadre d'un rituel précis ou de procédés fixés par la coutume comme c'est le cas pour le Bénin. Dans le cas du Bénin, il s'agit de crime rituel puisque les enfants présentant des difformités sont inéluctablement tués selon des procédés bien définis et par des réparateurs.

Ce qui ressort communément à toutes ces cultures africaines analysées pratiquant l'infanticide est que l'enfant – source de bénédiction, reflet de l'hérédité, de la pérennité d'un lignage ou d'une communauté, richesse dans certaines cultures – représente une malédiction, une damnation pour d'autres cultures lorsqu'il naît multiple (jumeaux), présente des difformités (siamois, handicapés). Le seul recours pour proscrire ce mal est de pratiquer l'infanticide rituel. Selon la définition légale, toutes ces pratiques constituent évidemment le crime d'infanticide : homicide volontaire commis sur un mineur de moins de quinze ans. La religion animiste peut-être mise en cause pour expliquer et justifier l'existence de ces pratiques néfastes voire criminelles. De plus, les pratiques mises en exergue dans ce travail diffèrent selon les régions mais ont pour point d'ancrage la tradition animiste. Pour éradiquer certaines pratiques néfastes comme l'infanticide rituel, il faut éduquer les populations sur l'importance du droit à la vie qui est un droit inaliénable et qu'il s'agit d'un crime commis contre des personnes vulnérables. La perpétration des crimes à caractère « rituel » devient si récurrente qu'ils sont qualifiés de phénomène culturel (Chapitre 2).

Chapitre 2 — Un phénomène « culturel » en recrudescence

La sorcellerie et le danger qu'elle représente existent en tant que réalité sociale et culturelle en Afrique. Il existe deux mondes, l'un visible accessible aux yeux de tous derrière lequel se cache un autre monde invisible celui-ci : le monde mystique. Ces deux mondes ne s'opposent pas mais interfèrent l'un avec l'autre[293]. Le monde mystique a toujours existé que ce soit au Gabon, Sénégal et dans d'autres pays d'Afrique. Il s'agit d'une autre réalité, dissimulée sous la surface de la réalité visible. Aujourd'hui, celui-ci supplante le monde réel, ce qui n'était pas le cas auparavant. En effet, la pratique des crimes dits rituels – tels qu'ils sont perpétrés au Gabon –, pratique pourtant occulte, est désormais visible, exposée et en pleine expansion aujourd'hui. Devenant une pratique flagrante (Section 1), elle est également vivace dans d'autres pays africains (Section 2). Dorénavant, les figures de l'invisible – sirènes, sorciers, zombies, hommes-léopards, etc. – interviennent dans le monde visible et représentent le danger : la maladie, la mort ou le malheur. Ces figures apportent des explications sur le malheur, la réussite et la richesse.

Section 1 — Une pratique criminelle désormais flagrante : le Gabon, une société anthropophage ?

Les crimes à caractère rituel – que nombreux considèrent à tort comme pratique « culturelle » – sont-ils le contrecoup de la modernité ? En effet, devenue un phénomène criant au Gabon, cette pratique laisserait supposer qu'elle est endogène à la société gabonaise. Pourtant, cette violence semble plus contemporaine dans sa forme et son fond et elle sévit au delà des frontières nationales. Cette pratique criminelle et irrationnelle puise en partie sa force dans le domaine de l'irrationnel. Jadis occultée (§1), la pratique est maintenant exacerbée (§2) comme pour la rendre rationnelle et commune.

§1 — Une pratique occulte

L'imaginaire sorcellaire et le deuxième monde – appelé encore l'autre monde – font partie intégrante des pratiques culturelles africaines. Cet aspect mystique de la vie accompagne

[293] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité.

toujours la réalité sociale africaine peu importe le degré d'évolution des sociétés africaines et peu importe les couches sociales et les tranches d'âge.

Interrogé sur cette croyance, Filip De Boeck souligne : « Je dirais que presque personne, du Président au cireur de chaussures sur le marché local, ne saurait douter de l'existence d'un deuxième monde plus occulte. Ces croyances sont omniprésentes, et font de la sorcellerie un fait social total qui est tangible et réel, simplement parce que cela a réellement des répercussions sur la qualité et la manière dont les relations interpersonnelles et les liens sociaux se font et cela façonne la vie quotidienne au sein des familles et avec les étrangers... »[294]. Il précise qu'il serait très ardu et dangereux d'ignorer l'existence de la sorcellerie.

La jeunesse africaine se sent le plus souvent frustrée et dans une situation d'insécurité car elle se sent enfermée et indécise entre les valeurs traditionnelles qui disparaissent lentement et le flux des biens du monde capitaliste. Ils sont à la fois au cœur des changements, exclus et inclus. Un sentiment de frustration qui les pousse à s'affirmer davantage. Les visions du monde capitaliste promettaient aux jeunes des opportunités nouvelles : la globalisation vendue par les médias notamment par internet suscita désir, expression et affirmation de soi donc l'individualisme au détriment de la communauté. Pour autant, la réalité est tout autre. Les crises font naître des désirs de richesse matérielle alors que celle-ci est difficilement accessible dans une société en crise économique, politique, institutionnelle, sociale. Ce sentiment d'échec constant pousse les jeunes à se refugier davantage dans un monde différent. Par conséquent, non seulement, les enfants et les jeunes constituent le point central de l'imaginaire contemporain africain mais ils contribuent à sa création.

C'est dans un contexte de crises profondes, provoquant des frustrations, des déceptions, que le monde de la nuit – appelé aussi monde invisible ou « deuxième monde » pour reprendre les termes de Filip De Boeck – devient plus tentant, puissant au risque de s'emparer du monde visible. Le deuxième monde est « le monde de l'invisible et ceux qui y habitent et qui *connaissent*, sont ceux qui possèdent quatre yeux, et ceux qui voient clairement dans le monde du jour et dans le monde de la nuit. Le deuxième monde est le monde qui est supérieur au nôtre. Le deuxième règne sur le premier. »[295]. C'est la raison qui explique le désir de certains d'appartenir à ce deuxième monde car l'appartenance à ce monde peut symboliser le succès qui va réparer l'échec et le désespoir qui mine la vie dans le monde visible. C'est dans ce deuxième monde que certains enfants abandonnés, maltraités, malades, délaissés s'abritent et tentent de survivre à leur misérable sort.

---

[294] Trad. DIDR [anglais] de : « *I would say that hardly anyone, from the President to the shoeshine boy in the local market, would doubt the existence of a more occult second world. These beliefs are omnipresent, and make witchcraft into a total social fact that is tangible and real, if only because it really impacts on the quality and the way in which interpersonal relations and social ties are made and done in daily life among relatives and strangers. As a Congolese it would be very difficult and dangerous not to take the existence of witchcraft into account* ». Cf. Échange de courriels le 5 novembre 2015 entre l'Ofpra et Filip DE BOECK, anthropologue à l'Université Catholique de Louvain, spécialiste de la question des enfants sorciers en République démocratique du Congo.

[295] *Ibid*., p. 58 : définition donnée par un habitant de Kinshasa.

En somme, la sorcellerie permet de réaliser l'irréalisable, le défendu, l'interdit. Elle propose la réussite d'une entreprise individuelle. Elle permet d'accéder au monde moderne et aux produits de consommation et offre la possibilité aux enfants d'exprimer leurs propres désirs. C'est en ce sens que la sorcellerie est dangereuse car elle n'impose aucune limite. L'enfant est l'équivalent d'un dieu dans le monde invisible. Le fait de livrer leurs récits est un risque dans le contexte actuel mais cela trahit un désespoir profond que ressentent ces enfants abandonnés et maltraités. Nonobstant, des crimes rituels matériels sont commis en Afrique pour se concilier l'esprit des ancêtres ou des génies. Ces actes permettent l'avènement d'un chef ou le maintien prolongé d'un chef désapprouvé. Les crimes rituels ont toujours servi le pouvoir temporel, des rois ou chefs jusqu'aux présidents. Les sorciers jouent un rôle dans la perpétration des crimes rituels. Ce sont parfois des intermédiaires grâce à leur pouvoir. En outre, la majeure partie des offrandes était des sacrifices humains. Il existe deux mondes : le visible auquel appartiennent les hommes, les animaux, les végétaux. Cependant, ces êtres vivants ont aussi une dimension spirituelle par laquelle ils participent au monde spirituel. L'invisible comporte tous les êtres d'ordre spirituel. En outre, il n'existe aucune séparation entre ces deux mondes mais une continuité. La sorcellerie a donc pour domaine de prédilection le monde invisible.

L'histoire révèle que l'Afrique en général et le Sénégal en particulier n'a pas connu des accessions au trône sans la présence ou l'aide de génies ou de sorciers. Il était admis que les forces occultes font la puissance du roi ou chef. Néanmoins, pour que les forces occultes puissent pleinement opérer et être efficaces, des sacrifices humains devaient être pratiqués par la suite. Des exemples illustrent ces propos. Au Sénégal, dans le Cayor, un homme, nommé Madior, polygame mais vivant modestement n'aspirait qu'à être roi. Il expliqua, un jour, à son fétiche combien il espérait accéder au trône de Cayor. Le féticheur conseilla alors à Madior d'égorger une de ses femmes et de se baigner dans le sang de cette dernière. De retour chez lui, il appela sa première femme, Yacine Boubou, pour lui faire part des recommandations du féticheur. Celle-ci accepta de se donner en sacrifice non sans émettre des réserves quant à l'avenir de son fils Birame qu'elle portait, un être qui lui était cher. A la nui tombée, pendant que le bébé, allongé sur le lit, vagissait, sa mère se faisait égorger. Ainsi dit, ainsi fait, Madior devint Damel de Cayor. Une fois adolescent, les oncles maternels de Birame lui révélèrent le secret de l'accession au trône de son père. Nommé Birame Yacine Boubou par la suite, celui-ci réclama le trône à son père. Madior refusa et son fils le tua pour devenir, à son tour, Damel. Chez les Sérères, le Roi Salmon Faye qui régna de 1871 à 1878 était réputé cruel. Il réalisait des sacrifices humains pour nourrir son génie protecteur, un vautour blanc du nom de « Tiapé ».

De nos jours, même si de telles pratiques sont en partie niées, il reste évident que les états-majors des différents partis politiques en compétition pour le pouvoir recourent aux puissances occultes. Comi TOULABOR considère les sacrifices humains comme une pratique courante à travers l'histoire de l'humanité. Et il existe des exemples contemporains en Afrique de sacrifices humains liés à la politique car « des faisceaux d'indices concordants existent qui permettent de dire que des sacrifices humains sont pratiqués par des dirigeants

africains »[296]. Il définit le sacrifice humain comme une pratique consistant pour une personne « à tuer intentionnellement selon un rituel approprié une autre personne, et à offrir son sang et/ou tout ou partie de son corps à une divinité ou « fétiche » dans le but de protéger et de conserver cet avantage aussi longtemps que possible. Le sacrifice humain compris ainsi n'est pas exclusif du sens métaphorique auquel il s'articule quand la violence politique peut être instrumentalisée pour occulter des meurtres rituels »[297]. Le sacrifice humain ne peut se faire sans l'intervention d'un personnage central, le féticheur, sacrificateur ou marabout qui jouit d'une liberté totale dans la prescription et l'ordonnancement du sacrifice. Lors du processus rituel, il faut offrir au « fétiche » des parties de la victime supposée être le réceptacle de son énergie vitale comme des organes génitaux, foie, cœur, langue, crâne, ossements divers, etc. Par conséquent, « il arrive aussi que l'on prélève des morceaux choisis sur des cadavres ou qu'on les achète sur le marché de trafic du corps humain qu'alimente la criminalité dans certains pays africains »[298], notamment au Gabon où la recrudescence des crimes rituels, les profanations de tombes et les accusations d'acte de fétichisme se multiplient à la veille des élections.

Utiliser des parties du corps de victimes humaines permet d'obtenir de meilleurs résultats. En ce sens que le sacrifice humain est le sacrifice ultime. En effet, par le passé les sacrifices rituels consistaient à immoler des animaux tels que la poule, chèvre, etc. Ce sacrifice de sang suffisait amplement pour la requête à adresser aux esprits ou génies ou fétiches. Mais au regard des nouvelles pratiques, ce sacrifice de sang ne suffit plus sachant que le sang d'un animal avait une valeur hautement symbolique. Désormais, il faut du sang d'un être dont la vie est sacré : l'homme. Ce qui donne plus d'ampleur au sacrifice c'est-à-dire rend le sacrifice plus précieux auprès des esprits. Offrir du sang humain signifie que la contrepartie demandée est très élevée et pour être sûr du succès de la requête, l'homme doit offrir un prix plus élevé comme du sang, des parties humaines donc sacrifier une vie humaine dans le but soit d'acquérir, soit de protéger, soit de conserver un avantage aussi longtemps que possible.

Cette pratique nouvelle malsaine nécessite un exécutant, un commanditaire et surtout l'intervention du féticheur. Ces trois acteurs partagent donc une responsabilité dans la réalisation de sacrifices humains : l'exécutant pour le ou les meurtres commis au profit du donneur d'ordres ou commanditaire, l'exécutant pour les profanations de tombes et de cadavres ; le donneur d'ordres pour avoir requis des parties de corps humains (organes génitaux, sang, tête, cœur, foie, langue, crâne, ossements divers, etc.) peu importe le moyen ; le féticheur ou *nganga* pour avoir sollicité de la part du client – donneur d'ordres – des parties de cadavre, des « pièces détachées » pour effectuer le travail. Cette sollicitation du concours du client incite celui-ci à obtenir les « ingrédients » demandés peu importe le prix quitte à violer la loi en sacrifiant des vies humaines, en profanant sépultures et corps.

---

[296] TOULABOR Comi, « Sacrifices humains et politique : quelques exemples contemporains en Afrique », p. 207, in P.KONINGS, W. van BINSBERGEN et G.HESSELINGS (dirs.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala ; Leiden, ASC, 2000, p. 207.
[297] *Ibid*., p. 208-209.
[298] *Ibid*., p. 209.

Cette pratique occulte normalement exercée à l'abri des regards est aujourd'hui exacerbée en raison du fait que les « meurtres rituels » commis sont de plus en plus nombreux et qu'ils sont désormais difficilement dissimulables (§2). Le Gabon, pays représentant la moitié de la France en superficie 267 667 km^2, compte aujourd'hui plus de 1.700.000[299] d'habitants contre environ 1.500.000 il y a dix ans. Toutefois, les citoyens gabonais ne représentent que la moitié de cette estimation. La population peine ainsi à atteindre le million d'habitant. Par conséquent, si cette pratique néfaste se poursuit en toute impunité et qu'elle n'est pas endiguée – dans la mesure où le pays est désormais un vivier de cobayes humains –, le pays verrait sa population diminuer considérablement. D'ailleurs, les victimes de ces actes criminels ne sont pas uniquement les autochtones. Les auteurs de ces meurtres s'en prennent aussi bien aux populations locales qu'aux étrangers.

§2 — Une pratique exacerbée

Les différents exemples qui suivent montrent que la commission des crimes à caractère fétichiste dits « crimes rituels » est une réalité probante. A Boué, un jeune homme, Ferdinand Kangoué, récolteur de vin de palme est crapuleusement assassiné, un meurtre ayant pour mobile, l'argent. Le 14 janvier 2012, la gendarmerie procède à des arrestations dont celle de Illoubou Boussiengi, secrétaire départemental du Parti démocratique gabonais (PDG). Madeleine Benga, activiste à Boué est également appréhendée car elle devait réceptionner la glacière contenant les « pièces détachées » humaines. Le 17 décembre 2011, une jeune étudiante, Léna Marcelle Mouketou, est retrouvée sans vie sous un arbre à proximité d'un terrain de football au bord de la plage face à l'hôpital Jeanne Ebori. Son corps porte des marques de mutilations qui contredisent l'argument de son compagnon qui avançait l'hypothèse d'un accident de la circulation cette fameuse nuit. Le rapport du médecin légiste affirme que « le décès de feue Léna Marcelle Mouketou semble avoir été consécutif à un traumatisme crânien aux fins d'extraction d'organe mais maquillé en accident de la voie publique » selon le journaliste Jonas Moulenda de l'Union. Un crime « rituel » toujours non élucidé mais sur lequel la justice a tranché. La Cour criminelle de Libreville, dans son jugement rendu le 03 juin 2014, condamne le campagnon de la victime du crime de meurtre[300] puis la Cour de cassation, en 2016, viendra casser et annuler l'arrêt de la Cour criminelle pour absence de motifs dans la décision de condamnation. Le crime de cette victime reste donc impuni à ce jour. Un autre meurtre, celui du jeune Cédric Mbatsi, originaire de Mouila. Il fut victime d'une ablation de la langue en avril 2012 : six individus l'enlevèrent à bord d'un véhicule de marque Pajero. Ces derniers le conduisirent dans un endroit isolé où l'un des kidnappeurs lui coupa le bout de la langue pendant que les complices l'immobilisaient. Puis,

---

[299] Estimation faite par la Banque mondiale en 2014. Le Gabon en est devenu membre en 1963 et dès lors, la Banque n'a cessé de le soutenir en finançant plus de 20 projets dans différents secteurs.
http://www.banquemondiale.org/fr/country/gabon
http://donnees.banquemondiale.org/pays/gabon

[300] Cour criminelle de Libreville, 3 juin 2014, en cause *M.P. c/BITSI Jacques Alain*.

ils l'abandonnèrent. Les auteurs ne seront jamais identifiés et encore moins le donneur d'ordre. Un sentiment d'injustice que ressent la majorité de la population puisque personne ne paiera pour les vies ôtées. Une frustration de plus.

L'ALCR (l'association de lutte contre les crimes rituels) que dirige Jean-Elvis Ebang-Ondo est créée le 03 mars 2005, à Libreville, suite à un double meurtre commis sur deux enfants de douze ans (Eric et Ibrahim)[301]. Elle dénonce le mutisme de l'État face à la recrudescence des crimes rituels puisque l'Etat ne réagit pas face à l'ampleur des meurtres et des mutilations de cadavres. En tant que garant des institutions de la République et surtout garant de la sécurité des biens et l'intégrité physique de ses citoyens, l'Etat doit être en mesure d'endiguer ce phénomène criminel. L'association recense le nombre d'enfants, de femmes, d'hommes et le nombre de disparitions et d'enlèvements. Les donneurs d'ordre restent impunis. Elle recensa 443 cas de victimes de meurtres dits rituels de 2007 à 2012 dans la capitale, Libreville, et dans la province de l'Ogooué-Ivindo dont 42 crimes rituels pour l'année 2012. Ce qui équivaut à un crime par semaine en moyenne. La criminalité est plus que galopante au Gabon mais l'Etat semble ne pas le constater puisqu'il se place dans une logique de tourisme de masse – attirer le maximum de touristes et d'investisseurs en se protégeant derrière le slogan Gabon émergent. Le prestige du pays se résume à quémander l'appréciation de l'Occident ; à être bien côté à l'échelle international en occultant cette réalité macabre. L'Etat porte des œillères face à cette criminalité qui continue de sévir. Le sentiment communément partagé est que l'Etat n'agira que si des proches de hautes personnalités sont atteintes ou se sentent menacés par cette criminalité. Le gouvernement vante les mérites du pays au niveau international en écartant ce pan de la violation des droits humains – qui est le droit à la vie, un principe fondamental – alors que le pays doit composer avec cette criminalité. En 2014, une tentative du président de la République, Ali Bongo, de légiférer sur les crimes rituels avec une refonte du code pénal fut annoncée. Cette annonce créa de l'espoir au sein de la société qui pensait, ainsi, voir les crimes rituels reconnus par le législateur comme une infraction spécifique dans le code pénal. Mais les ordonnances furent annulées par la Cour constitutionnelle pour violation de la Constitution en 2015. Cette décision de la Cour laissa perplexe et fit naître des supputations telles que le projet amorcé par le président était un appât pour les futures élections présidentielles du 27 août 2016. Une tactique politique car le président souhaitait simplement gagner des électeurs comme lors de chaque élection.

Cependant, le nombre des victimes augmente et la majorité de ces crimes restent impunis. En somme, tout n'est que politique. L'aspect humain n'existe pas dans l'équation. Il n'y a évidemment que des intérêts dans ce monde, et pas d'amis. Pour pouvoir lutter contre ces actes criminels, les autorités judiciaires doivent travailler sans entrave c'est-à-dire sans interférence politique. Les citoyens gabonais sont souvent victimes d'enlèvements, de séquestrations, de mutilations, d'assassinats. En outre, les profanations des tombes sont désormais courantes.

---

[301] Le président de l'association étant lui-même un parent d'une des victimes de ces « crimes rituels ». En effet, après maintes recherches, son fils et son camarade de classe, sont retrouvés morts et mutilés à la plage de Libreville le 03 mars 2005. D'où l'implication de Monsieur Jean Elvis EBANG ONDO à travers l'association.

Les recommandations du colloque sous-régional de l'UNESCO sur les crimes rituels et les conflits en Afrique Centrale, tenu en juillet 2005, ne sont toujours pas mises en pratique par l'Etat gabonais. L'Ambassadeur des États-Unis R. Barrie WALKLEY montra son inquiétude face à cette absence de prise en compte des recommandations de l'UNESCO. Dans de son allocution prononcée lors de la journée Gabonaise contre les crimes rituels au Centre Culturel Français St. Exupéry le 2 février 2007, il affirma que « les crimes rituels figurent parmi les innombrables violations des Droits de l'Homme. Ces meurtres à l'encontre des couches les plus vulnérables de la société sont commis dans un contexte d'impunité généralisée, laissant les familles dans le désespoir et la population dans la consternation »[302]. Il souligna que la « protection de la démocratie et des Droits de l'homme est une affirmation à laquelle les Etats-Unis tiennent beaucoup. En janvier 2005 le Président Bush disait : "la liberté, naturellement, doit être choisie et défendue par les citoyens et maintenue par l'exercice de la loi et la protection des minorités"... ». La Déclaration de Libreville sur « la lutte contre les crimes rituels en Afrique centrale et sur la nécessité de l'éducation aux valeurs de respect absolu de la vie et de la dignité humaine »[303] proposait 21 recommandations. Elle recommande, à cet effet, de « conscientiser et persuader les adeptes de ces pratiques de substituer aux sacrifices humains d'autres sacrifices plus symboliques »[304] ; d'« adopter des lois qualifiant explicitement et sanctionnant les crimes rituels afin de mettre fin à l'impunité »[305] ; de « censurer la protection et la diffusion par les médias, de programmes qui valorisent le viol, la violence, les pratiques mystiques et religieuses néfastes aux valeurs de paix et de respect de la personne humaine »[306]. Elle propose, en outre, d'« instituer, dans les Etats d'Afrique centrale, une journée à la mémoire des victimes des violences rituelles et des guerres fratricides »[307]. Et enfin, elle propose de « mettre en place des groupes d'alertes communautaires, et une police spécialisée disposant de moyens appropriés pour démasquer les auteurs et les commanditaires des crimes rituels »[308].

Pourtant, Le Gabon adopta une série de lois et prit plusieurs décrets, ordonnances et arrêtés, visant à promouvoir et à protéger les droits de l'Homme[309].

---

[302] Propos de l'Ambassadeur des Etats-Unis, Son Excellence R.BARRIE WALKLEY, tenu lors de la Journée Gabonaise contre les crimes rituels au CCF de Libreville le 2 février 2007, p. 1.
[303] *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, colloque cité, p.17.
[304] *Ibid.*, p. 19.
[305] *Ibid.*, p. 20.
[306] *Ibid*., p. 20.
[307] *Ibid.*, p. 20.
[308] *Ibid.*, p. 20.
[309] La loi n°19/2005 du 03 janvier 2006, portant création et organisation de la Commission Nationale des Droits de l'Homme ;
- l'ordonnance n°59/76 du 1er octobre 1976, portant protection des mineurs et interdisant aux mineurs de moins de 21 ans de se retrouver dans les lieux publics après 21 heures ;
- le décret n°000024/PR/MTE du 06 janvier 2006, fixant les conditions des contrôles, enquêtes et perquisitions relatives à la prévention et à la lutte contre le trafic des enfants en République gabonaise ;
- le décret n°000873/PR/MFPEPF du 17 novembre 2006, portant création, attributions et organisation d'un observatoire national des droits des enfants ;
- le décret n°103/PR/MDHLCCLCI du 15 janvier 2007, instituant "la Journée Nationale des Droits de l'Homme" ;

La Constitution gabonaise affirme pourtant, dans son préambule, son attachement aux droits de l'Homme et aux libertés fondamentales tels que définis dans la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789* et la *Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, consacrés par la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples de 1981,* et par la *Charte nationale des libertés de 1990*. En 1987, le Ministère des droits de l'homme est créé et applique la politique du gouvernement en matière de promotion et de protection des droits de l'Homme mais coordonne également les initiatives prises en la matière. La Constitution en son article 67[310] nouveau dispose que « La justice est rendue au nom du peuple gabonais par la Cour Constitutionnelle, les juridictions de l'ordre judiciaire, les juridictions de l'ordre administratif, les juridictions de l'ordre financier, la Haute Cour de Justice, la Cour de Justice de la République et les autres juridictions d'exception. ». De plus, le pouvoir judiciaire est indépendant du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif (titre V de la Constitution). Pourtant l'ALCR enregistra 178 meurtres entre 2005 et 2008 et 19 crimes en 2009. Le collectif des originaires de l'Ogooué Ivindo recensa 280 victimes. Ces crimes sont restés impunis.

Par ailleurs, le Gabon reconnaît dans sa *Constitution* en son article premier, alinéa 1[311] que « nul ne peut être humilié, maltraité ou torturé, même lorsqu'il est en état d'arrestation ou d'emprisonnement ». De plus, le Gabon a également signé plusieurs instruments internationaux.

L'association est désormais confrontée à une difficulté de recensement car les réseaux criminels changent de méthodes ou plutôt de modes opératoires. En effet, il y a des crimes rituels maquillés en noyade. Des corps sont découverts au bord de l'eau mais ne présentent aucun signe de noyade en raison de l'absence de ballonnement du ventre. Une vérification d'eau dans les poumons aurait été nécessaire mais l'insuffisance de médecins légistes est un obstacle à une véritable autopsie. La police informe les badauds qu'il s'agit d'une noyade. En effet, sans réelle autopsie, il est difficile de parler de crimes rituels mais les corps subirent une exsanguination et présentaient des cicatrices. C'est le cas de la petite Astride dont le corps fut retrouvé sur la plage de Libreville en face de la Maringa. La deuxième méthode consiste à enterrer et déterrer les corps. Des réseaux de jeunes criminels de la ville de Lambaréné tuent et dépècent leurs victimes puis récupèrent les « pièces détachées » (organes humains). Ils enterrent les corps et reviennent, quelques mois plus tard, pour récupérer les ossements. Ceci dans le but d'alimenter le commerce des ossements humains appelés « or

---

- la décision n°055/MASSNCRA/SG/DAS/SASS du 05 avril 1992, portant création d'une Commission ad hoc de placement pour enfants abandonnés ;
- la décision n°000001/PM/MESI/PDM du 03 juin 2006, fixant la procédure de prise en charge et de rapatriement des enfants victimes de trafic dans la province de l'Ogooué-Maritime ;
- les Codes civil, pénal et du travail ;
- la signature de l'accord multilatéral de coopération régionale de lutte contre la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre et de sa résolution sur la lutte contre la traite des enfants ;
- le livre blanc des droits humains au Gabon du Ministère des droits de l'Homme, juin 2004 ;
- le mémorandum de la Direction Générale des droits de l'Homme, faisant suite aux journées "Portes ouvertes 2009", mai 2010.

[310] Loi n°001/2018 du 12 janvier 2018 portant révision de la Constitution de la République Gabonaise.
[311] Loi n°3/91 du 26 mars 1991 portant Constitution de la République gabonaise.

blanc » qui est devenu une pratique courante au Gabon. C'est le cas d'Achille Obiang Ndong, jeune homme assassiné à Oyem. Enfin, il y a les morts subites : le procédé consiste à endormir sa proie puis de la vider de son sang. S'ensuit une perte de conscience puis c'est le décès. M. Emane, chauffeur d'une Mairesse, est retrouvé mort à l'hôpital vidé de son sang. Les moyens de communication dont dispose l'ALCR sont limités pour pouvoir couvrir les neuf provinces du Gabon. La presse subit des pressions : intimidations, menaces et censures sont leur lot quotidien. Sans oublier les arrestations arbitraires. M. EDOU EYENE, journaliste à AFRICA N°1, fit l'objet d'une arrestation arbitraire devant l'église St Michel de Nkembo et fut relâché quelques semaines plus tard. La question des « crimes rituels » est épineuse. Il s'agit d'un dossier sensible qui conduit non seulement aux arrestations arbitraires mais aussi à l'exil. C'est le cas de Désiré EMANE, directeur de publication du Journal *Echos du Nord*, en exil en France. Si des journalistes en viennent à prendre la fuite, c'est qu'ils craignent pour leur vie car le pouvoir en place y est impliqué. Les journalistes se sentent en danger. Quid de la liberté de la presse ? Les violences sont également commises contre les hommes du clergé qui mènent la lutte contre lesdits crimes. Deux religieux, Monseigneur EUSEBIUS de Lambaréné renversé par une voiture lors de la marche pacifique du 28 décembre 2014 portant sur la fête des saints innocents et l'abbé Luc Lambert Obiang Nkogho mordu dans son lit par un serpent à l'église St Pierre de Libreville. Il est transporté à la clinique Chambrier, le 20 Janvier 2015.

Le boycott est organisé au plus haut niveau. L'ALCR est interdite d'accès aux médias publics. Elle fait l'objet d'une surveillance accrue : écoutes téléphoniques par le service des renseignements, piratage de la boîte électronique alors que l'association a une existence juridique et que son utilité sociale est de notoriété publique. Personne n'est épargnée en ce qui concerne ce problème d'insécurité. La situation est critique car ces crimes ainsi que leurs auteurs restent impunis. Ce qui mène la société civile, l'ALCR ou Sacri international, à s'interroger sur la complicité des autorités policières et judiciaires du fait de leur inaction. Cette impunité crée des relents de vengeance privée. Un retour à la loi du Talion – Œil pour œil et dent pour dent – est jugé préférable. Afin d'éviter d'en arriver à des lynchages populaires donc à une vindicte populaire, les autorités policières doivent mener leur travail d'investigation pour que la justice puisse être rendue à son tour. Cependant, même lorsque les OPJ interpellent un suspect qui est par la suite mis en examen, la justice peine à suivre son cours. Certains instigateurs, dont des hommes politiques, mis en cause par les auteurs des crimes – qui furent eux mis en examen, jugés et condamnés – ne sont pas inquiétés par la justice, en ce sens, qu'ils ne sont pas auditionnés ou ne comparaissent pas. Dans le cas contraire, ils sont blanchis par la justice. La levée de l'immunité n'est pas envisageable sauf dans le cas du sénateur Eyeghe Ekomi ou de celui de Tchibanga qui firent l'objet de la levée de leur immunité puis furent blanchis par la suite. Ces hommes influents entendent même poursuivre en justice, toute personne physique ou morale qui s'illustrerait contre eux, pour dénonciation calomnieuse et diffamatoire. Pour autant, des personnalités publiques sont impliquées dans des trafics humains, des enlèvements, des assassinats. A titre d'exemple, un trafic d'êtres humains, qui avait cours au quartier Lalala de Libreville et mis en place par un ancien footballeur togolais est démantelé au Gabon. Les membres d'un gang sont arrêtés. Ils vendaient des victimes âgées entre 12 et 30 ans, 400.000 Fcfa par enfant. Ce démantèlement

permit de remonter la filière jusqu'à la tête du réseau. Par ailleurs, des enlèvements de plusieurs personnes eurent lieu. Elles furent détenues captives dans la forêt du Cap Esterias – zone touristique dans la banlieue de Libreville. Un enfant de 8 ans est enlevé et assassiné en mars 2014 à Bitam dans le Nord du Gabon. Il y a également, l'enlèvement et séquestration d'une enfant de 3 ans à Fougamou par le président du conseil départemental. Cité, à l'instar d'autres cadres locaux du Parti démocratique gabonais (PDG), comme l'un des commanditaires des nombreux crimes dits rituels enregistrés à Fougamou ces dernières années, le ministre de l'Energie et des Ressources hydrauliques, Guy-Bertrand Mapangou, indigné, exigea un droit de réponse[312].

Théoriquement, la loi réprime les mutilations, amputations, privations de l'usage d'un membre ou autre infirmité permanente, la castration – qui est un crime – de toute personne. Les violences volontaires commises sur les enfants de moins de 15 ans sont des infractions spéciales pénales sanctionnées par des peines spécifiques notamment pour des cas de privation alimentaire ou de soins au point de compromettre leur santé, pour des cas de violences légères (article 235 du Code pénal ancien). La Constitution gabonaise, en son article 2, dispose que « *La République gabonaise assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi, sans distinction d'origine, de race, de sexe, d'opinion ou de religion* ». Le Code de procédure pénale permet à toute personne se prétendant lésée par un crime ou un délit de se constituer partie civile devant le magistrat instructeur en portant plainte (article 46 CPP ancien). Des actions dans le domaine des crimes rituels sont menées au niveau de la justice mais restent sans suite. En effet, en pratique, des plaintes sont déposées mais la plupart des auteurs et les commanditaires mis en cause ne sont pas entendus. Ils bénéficient d'une totale impunité.

Nous ne pouvons que constater la persistance du phénomène des crimes rituels face à l'inaction de la justice. Un ressortissant sénégalais, Amadou Bâ, fut assassiné. Cet homme de 45 ans est retrouvé dans un congélateur de son épicerie, le 5 janvier 2017 à Franceville, dans la province du Haut Ogooué. Le corps portait des blessures à plusieurs endroits et un trou profond à la nuque. Une autre victime, un garçon de 6 ans retrouvé « dépecé » au quartier Akontang à Minvoul. Porté disparu, le 25 août 2016 aux alentours de 18 heures à Akontang, Jordan Essambo n'a été retrouvé que le lendemain, son corps ayant été mutilé et privé de certains de ses organes. Le corps du petit garçon fut retrouvé au détour d'une piste vers midi. Il avait été amputé d'un œil, de la langue, de son organe génital et d'une partie du muscle fessier. L'enquête révèlera des traces de sang dans une salle de classe de l'école publique de Nkol-Ngame. Ce qui laissa supposer, selon les autorités, que le meurtre de l'enfant aurait probablement eu lieu à cet endroit. En avril 2016, un élève de 19 ans, enlevé puis assassiné par des suspects toujours inconnus, subit une ablation de ses organes génitaux. Ces individus se débarrassèrent ensuite du corps de leur victime. Des habitants de Fougamou, dans la province de la Ngounié, exaspérés par la recrudescence de crimes rituels – 8 victimes pour le mois de mars 2016 – dans la localité, érigèrent, le vendredi 15 avril 2016, des

[312] ONDO NZUEY Griffin, « Crimes rituels à Fougamou : Mapangou défie ses accusateurs », *GabonReview*, 9 mai 2016, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/crimes-rituels-a-fougamou-mapangou-defie-accusateurs/] ou [https://www.gabonreview.com/crimes-rituels-a-fougamou-mapangou-defie-accusateurs/].

barricades pour exiger des autorités gabonaises qu'elles mettent fin à ce phénomène inhumain. Deux autres victimes, une femme et son enfant, furent retrouvés dépecées le 20 mars 2016 à Lambaréné. Les suspects restent introuvables et l'instigateur – appelé communément « commanditaire » – est à l'abri de tout soupçon et même s'il était connu des enquêteurs, il ne serait pas inquiété. A Minvoul, dans le village Ayeguening, les populations déposèrent, le 11 mars 2016, une pétition au tribunal d'Oyem pour demander les départs du Président de l'Assemblée départemental et d'un conseiller du Président de la République qui terrorisent les populations : enlèvements et disparitions de personnes, 3 crimes en un mois dans un village de moins de 500 habitants. Le mardi 3 juin 2013, une grosse cargaison d'organes humains est découverte au centre de formation professionnel d'Oloumi, un quartier de Libreville. Parmi les organes saisis : plusieurs organes génitaux et seins. Ce qui laisse supposer de nombreuses victimes. Six jours plus tard, les autorités policières informent que le contenu du sac retrouvé n'était que de la viande d'éléphant. Etait-ce le résultat de l'enquête menée par la police judiciaire ? Cette dernière a t-elle remontée le filon même s'il s'agissait désormais après coup, non plus de viande humaine mais de viande animale ?

Des réseaux des « criminels rituels » de Makokou et de Lambaréné, des jeunes présumés coupables attendent toujours d'être jugés. Les magistrats ne cessent de prolonger leur détention provisoire. Cette posture des magistrats peut conduire à une libération des détenus si jamais cette détention s'avère illégale pour vice de procédure : une détention trop prolongée. Surtout que la population attend avec impatience la tenue de leur procès depuis 2013. Par conséquent, L'ALCR recensa 69 cas de crimes rituels dont 25 enfants, 25 femmes et 19 hommes pour l'année 2015-2016. L'association reporta aussi 8 disparitions. Aucun instigateur ne fut arrêté. L'ALCR ne dispose pas de moyens pour couvrir les neuf provinces du pays. Ces statistiques restent approximatives. De plus, l'interdiction faite par les autorités de diffuser ces informations criminelles dans les médias publics ne permet pas de donner les statistiques exactes. Les associations, en tant que tentative de réponse à cette violence du pouvoir au Gabon en général, à Libreville particulièrement, continuent leur lutte contre toutes situations qui violeraient les doits de l'homme dans ce pays si faiblement peuplé.

Le crime dit « rituel » n'est pas propre au Gabon. En ce sens que ce phénomène touche activement d'autres pays africains (Section 2). Pour autant, certaines pratiques rituelles séculaires se sont ancrées comme tradition tel est le cas du traitement à l'indigénat ou même de l'excision. Il semblerait que selon les pays ou zones géographiques, les crimes rituels se spécifient même si le but reste identique – plus de pouvoir, de domination, richesse, santé. En effet, il est possible de dissocier les crimes à caractère fétichiste tels que le meurtre d'enfants (peu importe le sexe) et de femmes, celui de personnes atteintes d'albinisme, l'infanticide rituel d'enfants considérés comme sorciers ou en cas d'excision, l'homicide involontaire lors de traitement à l'indigénat, etc.

Section 2 — Une pratique aussi vivace dans nombreux pays africains

Les enfants sont victimes de violence et de maltraitance en raison de croyances, représentations et pratiques locales notamment la sorcellerie. Les origines africano-africaines de ces croyances demeurent inconnues. Ces pratiques nouvelles, ayant trait en la croyance en la sorcellerie et au monde mystique, sont souvent faussement associées à la tradition africaine. Certaines de ces pratiques sociales trouvent leur fondement dans des croyances et représentations locales qui sont le plus souvent incomprises ou peu comprises par les sociétés occidentales. Cette méconnaissance ou connaissance insuffisante des normes sociales locales qui sont généralement bien codifiées et font partie du « sens commun » des sociétés africaines est un « véritable fossé » entre les acteurs sociaux locaux et les acteurs et observateurs internationaux, entre le cadre normatif local/national et celui international. C'est le cas des accusations de sorcellerie qui s'accompagnent de comportements sociaux spécifiques tels que la violence, la maltraitance, les abus, les infanticides et l'abandon des enfants. Des pratiques qui bafouent ainsi les droits fondamentaux de l'enfant.

Les enfants sont les victimes directes de ces différentes croyances locales à la sorcellerie comme le pouvoir des jumeaux et celui des personnes albinos (§2). Dans la plupart des pays où ces pratiques existent, les droits fondamentaux de l'enfant sont systématiquement floués par ces derniers alors qu'ils ont signé et ratifié la Convention relative aux Droits de l'enfant. Les enfants accusés de sorcellerie sont victimes de violences morales et physiques de la part, premièrement de la famille et de leur entourage puis de la part des pasteurs et/ou tradipraticiens. Une fois accusés de sorcellerie, ils sont stigmatisés et discriminés à vie (§1). Cette étiquette les rend davantage vulnérables et accroît le risque de nouvelles accusations car ils seront toujours pris dans le cycle d'accusations de sorcellerie. Ils sont victimes parfois d'infanticide. Généralement, les enfants sont livrés à eux-mêmes parce qu'ils sont abandonnés par leurs parents. Ils rejoignent la rue. Par conséquent, un nombre important d'enfants de la rue ont été accusés de sorcellerie directement dans le cercle familial. Dans ces conditions, ils sont davantage exposés aux violences physiques et sexuelles ainsi qu'à celles exercées par les autorités. Pour survivre et échapper à la réalité, ils se livrent à la consommation de drogues et d'alcool. Ils sont souvent exploités, pratiquant, pour certains, des travaux illicites – comme travailler dans les mines – dans des conditions inhumaines et se livrant, pour d'autres, à la prostitution, ce qui les expose davantage aux maladies sexuellement transmissibles notamment le VIH-SIDA.

§1 — La stigmatisation d'enfants désignés « sorciers »

Le phénomène des enfants sorciers c'est-à-dire soupçonnés et/ou accusés d'être des sorciers n'est pas nouveau. En effet, dans de nombreuses sociétés africaines, notamment celles du Golfe du Bénin, les accusations de sorcellerie sont plus anciennes. Elles remontent à la « nuit

des temps », en particulier, les accusations à l'encontre des nouveaux-nés qui restent toujours vivaces. Ces accusations portent surtout sur les circonstances de leur naissance ou la tératogénie (apparition et développement d'une malformation chez un être vivant)[313].

En sus de ce phénomène ancien des enfants sorciers – nouveaux-nés ou des enfants mal nés accusés de sorcellerie –, se dégage un nouveau phénomène urbain des « enfants sorciers » qui ne concerne non pas des nouveaux-nés mais des enfants en bas-âge jusqu'au seuil de l'adolescence déjà en difficulté. Ce phénomène nouveau est caractéristique de l'Afrique centrale, notamment du Bassin du Congo et du Nigéria. Bien que les accusations de sorcellerie liées aux nouveaux-nés engendrent abandon et infanticide, elles diffèrent totalement de la nouvelle forme de représentation de la sorcellerie qui concerne essentiellement les enfants dans les grandes villes africaines. Le phénomène des « enfants sorciers » mal nés, bien qu'il soit ancien et toujours vivace, ne fait pas l'objet d'études plus approfondies et ne suscitent pas beaucoup l'attention des autorités et des organisations internationales. Ce phénomène récent se développant dans le contexte urbain ne cesse de s'amplifier depuis une trentaine d'années. Cependant, les estimations sur le nombre d'enfants accusés de sorcellerie dans les villes africaines restent difficiles et sont souvent approximatives. A Kinshasa, par exemple, les enfants recensés sont majoritairement ceux amenés dans les églises pour y être exorcisés.

Les accusations de sorcellerie à l'égard des enfants sont courantes en République démocratique du Congo (RDC), notamment à Kinshasa, avec des conséquences dramatiques pour ces derniers. Ces accusations reflètent une dérive sociétale (A). Mais la RDC n'est pas le seul pays à être touché par cette pratique néfaste (B).

A — L'expression d'une dérive sociétale

Le principal pouvoir accordé à l'enfant sorcier est d'agir depuis ou dans le monde invisible de manière néfaste afin d'influer sur le monde visible. Il est généralement accusé de jeter une maladie à un membre de la famille qu'il doit sacrifier auprès des membres du groupe de sorciers. Les enfants sont ainsi accusés de provoquer la diarrhée, le paludisme, la tuberculose et même le VIH-SIDA et, par conséquent, la mort de leurs victimes. Ils sont, en outre, soupçonnés de provoquer le malheur général, la pauvreté, le chômage, l'échec, etc. L'anthropologue Filip de Boeck illustre ce propos en prenant l'exemple de Mamuya, un jeune, qui explique en ces termes pourquoi et comment a t-il tué son frère :

> « Komazulu est colonel dans le « deuxième monde » et il m'a offert le grade de capitaine si je sacrifiais une personne. C'est pourquoi j'ai tué mon petit frère, un bébé à qui j'ai donné la diarrhée et qui en est mort. ».

[313] YENGO Patrice, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. », *Cahiers d'Etudes africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, p. 299.

Si la manducation sorcière est toujours au cœur des récits de sorcellerie – les enfants mangent leurs victimes de l'intérieur : il ne s'agit pas d'un véritable acte anthropophagique mais il provoque sa mort –, d'autres pouvoirs de sorcellerie sont attribués aux enfants. On leur attribue, par exemple, la capacité de se transformer en animal – hibou, cafard, fourmi, chat crocodile, serpent – pour pouvoir s'introduire dans la maison de la victime. Stéphane, un jeune garçon de 12 ans explique : « Je me suis transformé la nuit en cafard pour sortir à travers la grille et pour rejoindre mon oncle qui s'est transformé en chat. »[314]. Les filles peuvent être soupçonnées, en plus, de se transformer en jeune femme séduisante, incarnée dans la légende urbaine par Mami-Wata. Elles peuvent donc devenir Mami-Wata, la sirène qui nourrit l'imaginaire collectif en Afrique centrale notamment au Gabon, RDC, RCA, Congo. Elle représente une femme blanche aux cheveux longs et lisses qui séduit sa victime en lui offrant la richesse. L'homme qui signe le contrat avec celle-ci est contraint de vivre désormais seul. En effet, il n'a plus le droit de fréquenter d'autres femmes car Mami-Wata est très jalouse. En définitive, elle est censée le rendre fou.

Tous ces récits, surprenants pour des personnes étrangères à la culture africaine, sont rarement remis en cause par les Africains car ils en sont imprégnés. Ces légendes font partie intégrante de la culture africaine comme les fables de Jean de la Fontaine (le corbeau et le renard, la cigale et la fourmi, le lièvre et la tortue) qui font partie de la culture française, de l'enseignement français. Comportant toutes une morale *in fine*, personne ne pense à les remettre en cause parce que ce sont des fables. La légende urbaine de Mami-Wata comporte également une morale : la richesse matérielle n'apporte pas le bonheur.

Les récits de sorcellerie faits par les enfants où ils s'accusent ou accusent sont plus problématiques. Le contexte dans lequel les enfants produisent ces témoignages n'est pas sain parce que lorsqu'ils sont en bas âge, leurs témoignages sont pris dans des conditions de terreur, de violence et de menace de l'entourage. Ils répètent les propos qui leurs sont dictés. Si l'enfant se sent en sécurité et entouré d'un soutien affectif, il se peut qu'il contredise ses accusateurs ou qu'il contredise sont propre récit. Parfois, les enfants utilisent l'imaginaire sorcellaire comme moyen de défense pour effrayer les personnes qui les maltraitent. Comprenant la force, le pouvoir de leurs récits, ils peuvent les utiliser comme menace pour s'auto-protéger. L'imaginaire sorcellaire peut également permettre aux enfants d'obtenir un statut social au sein du groupe, notamment celui des enfants de la rue.

Les origines des accusations de sorcellerie envers les enfants sont multiples (1). Le phénomène urbain des « enfants-sorciers » en RDC résulte des croyances liées à la sorcellerie, plus communément appelé le « deuxième monde »[315]. Les anthropologues et les membres d'organisations humanitaires sont unanimes en ce qui concerne la complexité des facteurs à l'origine de ces accusations qui sont à la fois économiques, politiques et sociaux. Elles sont le résultat de ce que Filip De Boeck appelle la « multicrise »[316]. Ces accusations, faisant

---

[314] Témoignage recueilli à Bangui en décembre 2008. Cf. CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité, p. 23.
[315] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité.
[316] *Ibid*.

d'innombrables victimes (2), sont relayées et renforcées par les innombrables Eglises de Réveil présentes à travers le pays et particulièrement à Kinshasa (3)[317].

1. Les causes des accusations de sorcellerie envers les enfants

Les causes des accusations sont multiples. Selon les anthropologues et les observateurs locaux, les facteurs économiques, politiques (b) et sociaux (a) sont prépondérants à la naissance de ce phénomène « nouveau ». Ainsi le phénomène urbain des enfants-sorciers ainsi que les violences exercées à leur encontre résultent de la « multicrise » selon Filip de Boeck[318]. L'attrait de la ville et sa pression, le salariat – concurrence sur le marché du travail –, l'expansion du marché économique, la société de consommation, la pression financière, l'individualisme naissant et la crise économique ont conduit à des mutations profondes de la structure familiale. Des mutations qui s'observent par un dysfonctionnement général de la famille et un bouleversement des relations entre les aînés et les cadets concernant notamment la légitimité de l'autorité parentale et entre les hommes et les femmes. Cela s'inscrit dans un contexte post-conflit toujours marqué par une forte violence ainsi qu'une extrême précarité de la population. Ces changements dus au développement ont destructuré la solidarité africaine au profit de l'individualisme montant. Par conséquent, dans ce contexte, les accusations prolifèrent. Elles sont portées à la suite de la perte d'un emploi, d'une maladie, ou encore d'un décès et permettent de rationaliser le malheur[319].

A ces facteurs économiques, s'ajoutent les facteurs politiques. La situation politico-militaire – guerres civiles, coups d'Etat – ont entraîné des pertes humaines conséquentes. Par conséquent, la situation a généré un grand nombre d'orphelins que les parents proches n'arrivent plus à prendre en charge. En raison de la crise économique, de l'individualisme et la déstructuration de la sphère familiale. Ces enfants orphelins représentent désormais un groupe particulièrement vulnérable. En outre, l'appauvrissement généralisé et provoqué des populations entraîne souvent des difficultés de subsistance des enfants qui doivent apprendre à se prendre en charge dès leur plus jeune âge et des difficultés de scolarisation de ces derniers. Ainsi l'incrimination d'enfants-sorciers peut résulter directement de cette incapacité des familles à satisfaire leurs besoins élémentaires.

A ces crises économiques, politiques et sociales, s'ajoutent des crises institutionnelles comme la pénurie de services de santé, de société civile, l'inefficacité ou l'absence de système judiciaire, etc.

La majorité des pays d'Afrique Sub-saharienne vivent une crise aiguë et multiforme, à la fois sur le plan social, économique, politique et culturel. Les indépendances marquaient le début

---

[317] BALLET Jérôme et al., « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil », *Mondes en développement*, 2009, n° 146, p. 47-58.
[318] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité.
[319] BALLET Jérôme et al., «Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil», art. cité.

d'une histoire pleine de promesses. Les années qui suivirent ces indépendances furent une période pleine d'espoir : les discours proclamés à la fin des années 1970 sur le développement général des pays africains suscitèrent de l'engouement auprès des populations, notamment les plus jeunes. Comme toute promesse politique, ces promesses d'un enrichissement général sonnèrent fausses puisque pendant qu'un nombre restreint d'individus – élites ou privilégiés – s'enrichissait de manière exponentielle, la très grande majorité de la population s'enfonçait dans un marasme de pauvreté et continue d'y croupir aujourd'hui. Selon Peter Geschiere, nombreux ont eu le sentiment d'avoir raté « la piste prometteuse de la modernisation »[320]. En outre, les changements sociaux résultant de la montée du capitalisme, de l'urbanisation et de la scolarisation ont profondément affecté la famille, le système de parenté et les relations intergénérationnelles. Ces changements ont contribué à créer de fortes tensions entre aînés et cadets, frères et sœurs (au sens plus large du terme) mais aussi envers les voisins.

a - Les facteurs sociaux

Les accusations de sorcellerie envers les enfants résultent d'un dysfonctionnement général de la famille et particulièrement de la solidarité africaine. Il n'existe pas un modèle de la « famille africaine » valable et adaptable à toutes les régions et à tous les groupes ethniques du continent. Donner une définition de la « famille africaine » se révèle compliqué voire impossible. Le psychologue togolais Ferdinand Ezémbé confirme que la « famille africaine » est un concept difficile à appréhender « par le jeu des multiples alliances symboliques et biologiques, personne ne peut dire ni où commence ni où se termine une famille »[321]. L'anthropologue britannique S.F. Nadel, étudiant le peuple Nubé, souligne qu'il y a dans chaque famille un certain nombre de parents reconnus comme tel mais sans que personne ne puisse confirmer exactement le degré ou la nature de la relation[322]. Il est important de relever qu'en Afrique, bien que la conception d'un enfant soit le fait de deux géniteurs socialement identifiés, sa naissance peut aussi être assimilée à une intervention divine ou celle des ancêtres. Les raisons d'une natalité importante dans la société africaine trouvent sa justification dans un sentiment unanime de survie de la descendance et la prospérité économique que représentent les enfants. L'enfant appartient à la communauté, et ce, dès sa naissance et parfois même avant le terme de la grossesse. Les parents biologiques n'ont donc pas de droits exclusifs sur leurs enfants. Ces derniers sont élevés par cette famille élargie – la parenté – et pas uniquement par leurs parents géniteurs. Ce qui fait que les notions de « parents biologiques » ou « géniteurs » sont rarement employés au sein de la structure familiale africaine. De plus, en cas de défaillance des parents (décès, par exemple), c'est la parenté qui prendra la relève de manière spontanée et sans qu'il y ait besoin d'une autorisation judiciaire. Et vu les carences de l'Etat, aucune intervention étatique n'est attendue. Par conséquent, pour comprendre la famille en Afrique, il convient de se référer à un concept plus

[320] GESCHIERE, Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 1995.
[321] EZEMBE Ferdinand, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Karthala, collection « Questions d'Enfances », 2009, p. 97.
[322] Siegfried Frederick NADEL, *The Nuba*, London, New York et Toronto, Oxford Unversity Press, 1947.

large qui est celui de la parenté qui privilégie les caractéristiques communes partagées par des individus telles que l'appartenance au même lignage ou à la même génération[323].

En outre, le lien entre le groupe et l'individu est très fort. Ce dernier n'existant que parce qu'il est membre d'une famille, d'un lignage ou d'une communauté. Néanmoins, cette interdépendance entre le groupe et l'individu tend à se rompre puisque à l'heure actuelle, les changements socio-économiques favorisent une montée de l'individualisme et un effondrement des solidarités familiales. Les individus doivent être désormais capables d'assumer leurs responsabilités et leur rôle dans la société. Toutefois, dans les pays connaissant de multiples crises et dans lesquels les institutions montrent de graves carences, la famille reste une instance immuable et sûre puisqu'elle garantit une sécurité sociale et médicale. C'est un système d'entraide communautaire basé sur un principe, celui de la « dette communautaire » selon Alain Marie[324]. Ce principe fonctionne selon le principe du don et de contre don (voir supra). Par exemple, un enfant naît dans une communauté. Sa naissance est non seulement l'œuvre de ses parents géniteurs, de la parenté – ou de ses parents sociaux – mais également des ancêtres, des génies et des esprits. L'enfant n'existe que parce que ces derniers lui ont donné la vie donc il leur doit la vie en retour. Dans ces conditions, l'enfant représente un espoir pour l'avenir. En effet, comme l'explique Alain Marie, « l'écolier, bien loin d'être cet individu que sa promotion programmée individualiserait et couperait plus ou moins de ses parents du village, est au contraire un missionnaire que l'on délègue dans la sphère de la modernité et sur lequel se portent tous les espoirs des siens »[325]. L'enfant représente un investissement à long terme. Symbole d'une réussite future, les villageois consacrent la principale dépense dans leurs revenus aux frais de scolarité. Etant donataires, les parents inculquent aux enfants cette logique de contre don. Devenus adultes et parents à leur tour, ces enfants seront aussi des créanciers, perpétuant alors ces rapports sociaux. Le principe de la dette communautaire assure à long terme une sécurité sociale pour les donateurs (enfants). Cette dette peut être envisagée comme un placement social ou un investissement pour le futur. Malheureusement, le plus souvent, cette dette pèse sur les enfants, qu'ils soient citadins ou ruraux, dans la mesure où ces derniers n'arrivent pas à satisfaire les attentes et les obligations envers leurs aînés.

Les rapports sociaux, se tissant autour des discours sur la moralité des uns et des autres, font fréquemment allusion à la sorcellerie qui représente elle même un discours sur la moralité. En effet, les croyances en la sorcellerie côtoient ou plutôt interfèrent avec le système des valeurs qui règlementent le comportement humain[326]. C'est l'exemple d'un enfant, qui ayant réussi dans ses études, réussit professionnellement mais ne donne rien à sa famille. Celui-ci peut-être accusé de sorcellerie. Donc un enfant, en pleine réussite et qui refuse de partager ses biens, est un individu trop individualisé qui rompt avec la solidarité familiale. Il peut être accusé d'être un sorcier. Par contre, l'échec scolaire ou professionnel s'explique facilement

---

[323] EZEMBE Ferdinand, ouvr. cité, p. 98.
[324] MARIE Alain, « Du sujet communautaire au sujet individuel », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p.53-54.
[325] *Ibid*., p.53-54.
[326] EVANS-PRITCHARD Edward Evan, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, London, Clarendon Press-Oxford, [1937] /1976, p. 18.

en termes de sorcellerie. Il serait l'œuvre de parents jaloux. Cette dénonciation s'entend souvent par la phrase : « le danger vient du village ».

En définitive, de nombreux facteurs comme la ville – changement de milieux du rural à l'urbain –, son urbanisation, le salariat, le marché économique, la consommation et la pression financière – en somme la montée du capitalisme – ont entrainé des mutations familiales. Ces transformations affectent particulièrement la légitimité de l'autorité parentale et des aînés de la famille élargie. L'affaiblissement de l'autorité parentale serait alors due à la pauvreté des parents qui ne parviennent pas à subvenir aux besoins de leurs progénitures – les nourrir ou les scolariser. De ce fait, ces derniers se responsabilisent vite et se battent pour leur survie. C'est donc cette autonomisation précoce qui contribue au déclin de l'autorité des aînés. Or dans la société traditionnelle, la hiérarchie repose essentiellement sur les critères de l'âge et du statut social des individus. Présentement, ce rapport hiérarchique se transforme : nous passons de la domination et du pouvoir des aînés sur les cadets à ceux des riches sur les pauvres. L'accroissement des inégalités économiques a eu pour conséquence, par exemple, de pousser les adolescents congolais à migrer massivement vers la province angolaise de Luanda Norte afin de travailler comme salariés dans les mines de diamants. Certains acquièrent alors un pouvoir financier supérieur à celui de leurs parents. C'est le cas des Bana Luanda, un groupe d'adolescents devenus plus aisés que leurs parents après avoir travaillé dans les mines de Lunda Norte en Angola et, de ce fait, sont autonomes. Ce qui contribue, pour Filip De Boeck, à accroître la rupture intergénérationnelle[327]. L'argent offre aux enfants l'opportunité de devenir des « patrons » peu importe leur âge. Le fait de posséder de l'argent occulte littéralement leur âge et leur permet d'acquérir un nouveau statut social. Par ailleurs, la misère, le chômage, l'incapacité économique des aînés et des seniors contribuent également à l'affaiblissement de leur propre autorité et de leur légitimité. La remise en cause de leur autorité devient alors un facteur dans les accusations portées contre les enfants. En outre, Les enfants occupent désormais l'espace public et les médias. Ce qui n'était pas le cas auparavant. Ils représentent maintenant un danger potentiel. Néanmoins, la déstructuration des liens familiaux et la perte de l'autorité parentale ne constituent que l'un des facteurs possibles expliquant les accusations de sorcellerie envers les enfants. Le facteur principal, le plus souvent avancé, serait celui de la pauvreté et de l'appauvrissement général des populations. Dans un contexte où la survie familiale est peu garantie, les adultes de la famille voient les enfants non biologiques comme des bouches de plus à nourrir. Les facteurs économiques et politiques sont également à prendre en compte (b).

b - Les facteurs économiques et politiques

La pauvreté et les facteurs économiques jouent un rôle majeur dans les accusations de sorcellerie portées envers les enfants mais ils ne sont nullement les seuls facteurs explicatifs. Les populations africaines avancent la pauvreté comme cause principale des accusations de

[327] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 46.

sorcellerie mais l'étude de Javier Aguilar Molina démontre que les facteurs économiques ne peuvent justifier à eux seuls ce phénomène puisque les accusations de sorcellerie engendrent des dépenses conséquentes tant lors des consultations des tradi-praticiens que celles des pasteurs des églises et tant dans le coût des traitements. De plus, les familles ayant des revenus suffisants accusent aussi les enfants, notamment ceux vivant à l'étranger. Enfin, bien que nombreux des pays africains vivent dans la pauvreté, le phénomène n'est pas répandu partout[328].

Par le passé et encore dans certains cas, le nombre d'enfants était un gage d'assurer la descendance et la prospérité économique. Il semble, désormais, qu'un enfant peut peser sur la vie familiale. Dans l'incapacité totale de les scolariser et même de les nourrir, des parents considèrent leurs enfants comme une charge. Il arrive que des familles les plus démunies soient éventuellement contraintes de faire des choix sélectifs parmi leurs enfants afin de pouvoir survivre. Dans la ville de Kisangani, en RDC, chez les Wagenia, le facteur économique joue un rôle important dans les accusations de sorcellerie des enfants. En effet, faute de moyens financiers, les enfants sont contraints de travailler et de pratiquer des activités rémunératrices tels que la pêche, le petit commerce. Des activités exercées dès leur bas âge, entre 6 et 7 ans, qui bafouent leurs droits. C'est dans ces conditions qu'ils peuvent se prendre en charge de manière précoce. Par contre, dans les quartiers où les Wagenia représentent le groupe ethnique majoritaire, les accusations de sorcellerie portées envers les enfants se font rares.

Dans certains pays, notamment en RDC, en RCA, au Nigéria et en Angola, la pauvreté se justifie par les contextes politico-militaires qui ont participé non seulement à l'insécurité générale – qui, selon Adam Ashforth, encourage les accusations de sorcellerie[329] – mais ont contribué à l'augmentation du nombre d'enfants orphelins. Bien évidemment, les pertes lors des guerres civiles, des mutineries ou des coups d'Etat ne sont pas l'unique cause du nombre croissant d'enfants orphelins. A cela s'ajoutent également des maladies telles que le paludisme, le VIH-SIDA, la tuberculose qui, en raison du dysfonctionnement des services médicaux et de l'incapacité de suivre un traitement approprié, contribuent fortement à l'augmentation des décès et donc à l'état d'orphelin pour les enfants. Sans oublier que l'âge moyen de vie en Afrique Sub-saharienne ne dépasse pas généralement 50 ans.

L'enfant sorcier constitue un problème paradoxal. En effet, il est difficile d'y apporter une réponse simple. Pourquoi, dans certaines régions d'Afrique Sub-saharienne, les accusations de sorcellerie visent-elles à l'heure actuelle davantage les enfants ? Les observateurs africains, notamment les anthropologues sont unanimes sur le fait que la complexité des facteurs sociaux, économiques et politiques ainsi que les changements opérés au sein des représentations relatives à la sorcellerie sont à l'origine de ce phénomène. La sorcellerie est un pouvoir qui se transmet d'une génération à l'autre. Par exemple, chez les Evuzok du Sud

---

[328] AGUILAR MOLINA Javier, *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo*. Le résumé des recherches et des expériences de Save the Children, 2003-2005.
[329] ASHFORTH Adam, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Cameroun, l'evus (la sorcellerie) est transmise uniquement du père à un enfant de sexe différent[330] tandis que l'ethnie Zandé du Soudan se transmet la sorcellerie par la descendance unilinéaire c'est-à-dire de père en fils et de mère en fille[331]. Néanmoins, bien qu'un enfant soit considéré comme un sorcier, la substance sorcière en lui était considérée trop faible pour agir. C'est pour cette raison que les accusations ne portaient que sur les personnes âgées.

Cependant, la modernisation de la société a entraîné celle de la sorcellerie qui offre désormais la possibilité d'acheter la sorcellerie. Pourtant, le fait d'acquérir volontairement ce pouvoir reste un privilège réservé exclusivement aux adultes. Pour qu'un enfant devienne sorcier, il est possible d'accélérer le processus de transformation. En effet, il est désormais possible de transmettre le pouvoir sorcier, déjà développé et puissant, à un enfant par l'intermédiaire d'une prise de nourriture ou une boisson. L'enfant, en ingérant la nourriture qui lui est donnée par un adulte, devient un sorcier. Aristote, un jeune garçon de 10 ans, décrit la transmission du pouvoir en ces termes :

> « J'étais un sorcier. J'ai été envoûté par ma grand-mère. Une nuit, elle est venue me voir pendant mon sommeil. Elle m'a offert du pain et du thé. C'est à partir de ce moment que j'ai commencé mes voyages astraux avec elle. Un jour, elle m'a demandé de tuer papa en échange du thé et du pain qu'elle m'avait offerts. »[332]

Le récit de cet enfant permet de comprendre que c'est la personne âgée qui transmet le pouvoir à l'enfant. Elle demeure donc un acteur important dans l'acte sorcier. Dans tous les témoignages faits par les enfants, une récurrence est frappante : c'est en acceptant le don de nourriture – pain, mangue, thé – que l'enfant signe le pacte avec la personne sorcière. En fait, l'enfant contracte une dette à son insu pensant que l'intention de l'adulte est bienveillante. Comme le souligne Filip De Boeck, la sorcellerie est transmise sous forme de don, bien que celui-ci soit perverti[333]. En effet, l'incapacité pour l'enfant de rendre la chose offerte rompt avec le principe de don et de contre don. Selon Marcel Mauss, il existe une première obligation qui est celle de recevoir le don et une deuxième qui est celle de le rendre. Etablissant une théorie du don basée sur la société polynésienne, il constate que la vie communautaire toute entière est fondée sur ce principe de réciprocité[334]. L'obligation de recevoir le don et de le rendre permettrait ainsi de maintenir les liens de parenté. Ainsi, selon cette théorie du don, le sorcier requerrait le contre don. Etant donné que l'enfant se trouve dans l'incapacité de remplir cette obligation, il devient alors le débiteur du sorcier.

Cependant, les enfants n'agissent jamais seul. Dans les récits des enfants accusés de sorcellerie, il est fréquent que les voyages nocturnes se fassent à l'initiative du « sorcier

---

[330] MAILLART GUIMERA Lluís., *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie, 1981, p. 83.
[331] EVANS-PRITCHARD Edward Evan, ouvr. cité, p. 3.
[332] D'HAEYER Aurore, *Enfants sorciers, entre magie et misère*, Bruxelles, Editions Labor, 2004, p. 27.
[333] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 55.
[334] MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Paris PUF, 4th édition, 1932 [1968]. Retrivied 1the September 2008, accessible à collection : Les auteurs classiques.
[En ligne : http://classiques.ugac;ca/classiques/maussmarcel/socioetanthropo/0introduction/introtexte.html].

tuteur » et en compagnie d'autres sorciers, adultes et enfants. Ces voyages sont l'occasion de participer à des festins nocturnes au cours desquels ils « bouffent » de la chair humaine et boivent du sang. Ils se rendent également sur des marchés occultes. C'est la raison pour laquelle lors de sa confession, en cas d'accusation d'actes de sorcellerie, l'enfant n'hésite pas à accuser de suite son tuteur – cette personne qui lui aurait transmis la sorcellerie. Dans les récits des enfants, un autre élément apparaît : la manducation sorcière en ce sens que le sorcier mangeur d'âmes dévore ses victimes, au moins métaphoriquement. Il faut toutefois relever que ces récits sont livrés dans des conditions de terreur et de violence infligées à l'enfant. Ces révélations sont, néanmoins, prises au pied de la lettre par l'entourage de ce dernier. De telles accusations publiques ont de graves répercussions pour les adultes indexés mais aussi pour l'enfant. En effet, ces accusations déclenchent fréquemment au sein de la population de violentes réactions conduisant à des actes de violence physique extrême non seulement envers l'enfant mais aussi envers la personne plus âgée. Dans ce cas de figure – d'accusation de sorcellerie –, l'enfant n'est pas du tout considéré comme une victime innocente qu'il faut protéger, une victime sous l'emprise d'un adulte mais plutôt un complice de l'adulte participant à ses activités nocturnes anthropophagiques. Et la personne âgée n'est plus considérée comme une personne emplie de sagesse qui doit être respectée comme c'est le cas en Afrique. Toutefois, la personne accusée par l'enfant est rarement choisie au hasard. Ce sont souvent des femmes, des mères.

Les femmes sont désormais des acteurs sociaux de plus en plus actifs dans la société contemporaine africaine. De plus, la proportion des foyers dirigés par les femmes est en constante augmentation tant en milieu rural qu'urbain[335]. Elles ont une certaine indépendance financière qui leur permet de subvenir aux besoins de leurs familles car, effectivement, ce sont souvent les femmes qui nourrissent la famille grâce à leur débrouillardise, leur petit commerce. La société est aussi de plus en plus confrontée à des familles monoparentales gérées par des femmes qui doivent prendre leurs responsabilités. Cependant, malgré leurs efforts et sacrifices, des mères de plus en plus jeunes, célibataires ou veuves, se retrouvent dans l'incapacité d'élever correctement leurs progénitures. Ne parvenant pas toujours à satisfaire les besoins vitaux de leurs enfants, notamment les nourrir, elles se montrent inconséquentes : elles les affament au lieu de les nourrir[336]. Parfois, elles les abandonnent. Livrés à eux même, les enfants errent dans les rues tentant désespérément de survivre. Ces mères sont tellement démunies, psychologiquement et matériellement, qu'elles posent des actes répréhensibles. C'est aussi le cas de certaines mères qui, se servant du prétexte fallacieux de la sorcellerie, abandonnent leurs enfants dans des marchés au motif qu'ils sont des enfants sorciers. L'image de la mère protectrice est écornée. Geneviève N'koussou le démontre avec l'exemple de Magali, cette fillette accusant de sorcellerie sa mère et son demi-frère, partis en France et ayant choisi de ne pas l'emmener[337]. Cette accusation portée par la fillette est liée aux émotions suscitées par son abandon.

---

[335] EZEMBE Ferdinand, ouvr. cité, p. 104.
[336] BRODEUR Claude, « Les chemins de la sorcellerie », *Le Coq-héron*, 2009, n°196, p. 104-114.
[337] N'KOUSSOU Geneviève, « Magali », *Cahiers d'études africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 283-296.

Par conséquent, les enfants, abandonnés et maltraités, seront plus disposés à accepter la nourriture d'une « mère sorcière » qui viendra suppléer la mère génitrice et réparer les torts causés par celle-ci. La « mère sorcière » leur donnera ce que la première mère ne peut leur donner. Et l'enfant, par la mise en accusation de ses proches, cherche à se venger de son abandon et de la maltraitance subie. Cette « mère sorcière » peut être une personne que l'enfant connaît mais également une mère que l'enfant ne connaît pas : une mère sans nom, selon Claude Brodeur. Filip De Boeck souligne, à juste titre, que l'image de la « mère sorcière » contredit « radicalement un modèle culturel profondément ancré : les femmes, dans leur rôle de génitrices, mères, cultivatrices, cuisinières, vues comme des figures de protection physique et sociale et, partant, comme les forces régénérantes de la texture socioculturelle »[338]. Cette « mère sorcière », incarnant la bonne mère nourricière, se transformera rapidement en une mère monstrueuse et cannibale faisant travailler l'enfant pour son compte lors des voyages nocturnes. Ainsi l'enfant, lors des festins anthropophagiques, dévore littéralement sa mère ou un autre membre de la famille ou de son entourage.

Le phénomène de la sorcellerie et notamment celui des « enfants sorciers » sous-entendent une recomposition des structures de la parenté et des envies cachées, qu'elles soient d'ordre économique ou émotionnel. Il y a une transformation des systèmes de représentation, l'on passe du vieux sorcier à l'enfant sorcier. De plus, Les motifs aboutissant aux accusations d'enfants sont tellement divers que chaque enfant est une potentielle victime (2).

2. Les victimes d'accusation de sorcellerie

Les études menées par Unicef en République démocratique du Congo (RDC), en Angola et au Nigéria ou en République centrafricaine (RCA) ainsi que les études anthropologiques (De Boeck, 2000, Yengo, 2008 ; Tonda, 2008) montrent que les enfants faisant l'objet d'accusations pour sorcellerie sont généralement des enfants en bas-âge ou des adolescents, vulnérables et dans une situation sociale précaire. La doctrine est divisée sur la question de l'âge propice pour les accusations de sorcellerie. Certains auteurs comme Patrice Yengo situe l'âge entre 4 et 7 ans[339]. D'autres situent les accusations entre 8 et 14 ans[340]. Travaillant dans le contexte kimois, l'anthropologue flamand, Filip de Boeck, et les études menées par l'Unicef confirment que les enfants âgés de 3 à 18 ans sont la cible des accusations, peu importe le sexe. En effet, les accusations visent particulièrement les enfants en bas-âge parfois jusqu'au seuil de leur adolescence entre 13 et 14 ans. Ces enfants accusés atteindraient l'adolescence avec le statut d'enfant dit « sorcier ». Ils grandissent avec ce statut social qui se cristalise autour de la figure du sorcier, figure qui incarne un imaginaire culturel

[338] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 56.
[339] YENGO Patrice, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. », *Cahiers d'Etudes africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, p. 297-323.
[340] D'HAEYER Aurore, ouvr. cité.

de crise selon Filip de Boeck[341]. Par exemple, dans le cas d'inversion des pouvoirs entre les aînés et les jeunes, notamment par le biais de ressources financières, les accusations de sorcellerie auront pour origine les disputes à propos de la redistribution de la nouvelle prospérité et peuvent toucher les adolescents. Les jeunes, accumulant une certaine richesse et devenant les nouvelles figures de la réussite sociale, sont automatiquement soupçonnés et accusés de sorcellerie. Selon Filip de Boeck, ces jeunes s'attachent à cet imaginaire sorcellaire, ce statut social particulier pour accéder à la modernité auparavant réservée aux adultes, notamment à travers le symbolisme de la manducation et pour gagner de l'indépendance. Ce jeunes prennent parfois la décision de se démarquer du contexte familial en se révoltant ou en rejetant la pensée et la tradition de leurs parents qu'ils considèrent comme inutiles et irrationnelles car « devenir un sorcier est certainement un moyen d'atteindre une telle indépendance »[342].

Plusieurs études et des enquêtes de terrain permirent d'établir le profil de l'enfant victime d'une accusation sorcière. Cependant, il faut souligner que seuls les enfants orphelins – même d'un seul parent – sont accusés le plus souvent de sorcellerie contrairement aux enfants vivant avec leurs deux parents biologiques. Ceux-ci sont rarement victimes de ce type d'accusations. Sont donc visés principalement : l'orphelin qui ira vivre auprès d'un autre membre de la famille – l'enfant est parfois confié à la famille d'accueil selon les règles de parenté matrilinéaire ou patrilinéaire – ; l'orphelin de l'un des deux parents dont le parent subsistant se remarie éventuellement. Ce sont les mésententes avec le beau-père ou la belle-mère qui peuvent être source d'une accusation ou la peur de perdre son nouveau compagnon – le mariage et le confort qui va de pair – ou le besoin d'éviter tout conflit avec le nouveau compagnon. Sont également accusés les enfants ayant un handicap physique – toute déformation corporelle comme une grande tête, un ventre ballonné, des yeux rouges, etc. – ou ceux ayant une maladie physique (épilepsie, tuberculose, etc.) et psychique (l'autisme ou la trisomie, les bégayeurs) ou étant surdoués ; les enfants ayant un comportement insolite c'est-à-dire têtu, agressif, pensif, solitaire ou paresseux. En somme, toutes sortes de comportements, qui dans un contexte précis défini par le discours sorcellaire, paraissent anormaux ou inhabituels. Les enfants mal nés sont susceptibles aussi d'accusations de sorcellerie mais sont néanmoins, une catégorie à part.

Néanmoins, selon certaines études, les accusations de sorcellerie sont souvent portées à l'encontre des garçons[343]. La visibilité des garçons en milieu urbain est plus forte[344]. Le décompte des enfants accusés de sorcellerie est très difficile mais ils seraient plusieurs milliers[345]. Les observations faite par Aurore d'Hayer sur le terrain, dans le contexte kinois, concernant les enfants de la rue, d'une manière générale, soutiennent cette hypothèse. Selon

---

[341] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 34.
[342] *Ibid*., p. 50.
[343] *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective*, UNICEF, 2008.
[344] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité.
[345] BALLET Jérôme et al., « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil », art. cité.

l'anthropologue, les filles ne représentent que 5%. Cette faible représentation peut s'expliquer par le fait que les filles ont une valeur sociale car elles se chargent du travail domestique, gardent les enfants. D'autres études infirment ce constat (De Boeck, 2000 ; Cahn, 2005). Il faut souligner l'absence de véritable analyse statistique confirmant la prédominance des garçons victimes d'accusations sorcières. La raison de cette prédominance des garçons parmi les enfants de la rue est peut-être due, selon Aleksandre Cimpric, à leur visibilité plus importante dans les rues. Sachant que la condition des enfants des rues résultent des accusations de sorcellerie. Les statistiques avancées de 5% relatives à la présence des filles dans les rues peuvent masquer certaines réalités comme la prostitution exercée par des filles de plus en plus jeunes.

Par conséquent, toutes les ethnies et toutes les régions de RDC sont touchées par ce phénomène moderne. Ce que confirme Filip De Boeck : « Les accusations de sorcellerie à l'encontre des enfants sont un phénomène répandu qui recoupent toutes les affiliations régionales et ethniques au Congo, et peuvent se rencontrer à travers tout le pays et au-delà (dans diverses diasporas congolaises et angolaises à travers le monde). Donc, ce n'est pas lié à une identité ou une appartenance ethnique spécifique et en fait, ce n'est pas quelque chose de « traditionnel » qui peut être attribué à un groupe ou une identité ethnique spécifique : les allégations de sorcellerie à l'encontre d'enfants sont tout à fait modernes, et surtout elles sont un phénomène urbain, et dans ce contexte urbain, les notions d'appartenance ethnique ne sont plus aussi pertinentes. »[346].

La recrudescence des enfants orphelins résulte des crises politiques – guerres civiles, coups d'Etat –, des crises institutionnelles – comme les carences du service de santé –, et des crises économiques et sociales. Ce sont ces mêmes enfants qui, victimes de ces différentes crises donc déjà en situation de vulnérabilité ou justement parce qu'ils sont vulnérables, sont sujets le plus souvent d'accusations de sorcellerie[347]. L'enfant, orphelin d'un ou des deux parents, se retrouve souvent dans une famille recomposée c'est-à-dire avec un membre de sa famille ayant lui même déjà ses propres enfants et qui ne fait que répondre à l'obligation de solidarité familiale. L'enfant peut ressentir de la gêne ou être traité différemment des autres enfants du couple dans sa nouvelle famille. Dans l'hypothèse de l'enfant orphelin d'un seul parent, le parent survivant fonde généralement une nouvelle famille. Le constat reste amer puisque les enfants orphelins sont souvent déscolarisés à l'inverse des enfants du couple et sont quotidiennement soumis à la maltraitance, la non assistance en cas de maladie ou à la violence physique et psychologique. Par contre, lorsqu'un malheur frappe la nouvelle famille, les

---

[346] Trad. DIDR [anglais] de : « *Child witchcraft accusations are a widespread phenomenon that cross-cut all regional and ethnic affiliations in Congo, and may be found across the country and far beyond (in various Congolese and Angolan diasporas across the globe). So it is not linked to a specific ethnic background or affiliation and in fact it is not something 'traditional' that may be traced to a specific ethnic group or identity: child witchcraft allegations are a thoroughly modern, and above all urban phenomenon, and in the urban context, notions of ethnic belonging are often no longer all pervasive* ». Cf. Échange de courriels le 5 novembre 2015 entre l'Ofpra et Filip DE BOECK.

[347] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité. ; *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State*, UNICEF, June 2008 ; *What future ? Street Children in the Democratic Republic of Congo,* Human Rights Watch, 2006 / *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, Human Rights Watch, avril 2006.

enfants orphelins deviennent la cible privilégiée pour les accusations de sorcellerie. Parfois, il arrive que l'accusation survienne après la mort de ses parents dont il serait l'instigateur[348]. Trouver refuge dans la rue, une idée incongrue de nos jours car la rue n'est un refuge pour personne. Elle est au contraire un lieu hautement à risque. Mais à l'heure actuelle, la rue est un doux refuge pour certains enfants maltraités accusés à tort d'actes de sorcellerie, actes dont ils ne sont pas conscients et dont ils n'en comprennent souvent même pas la teneur et la gravité. Préférer être sans domicile pour un enfant plutôt que de rester au domicile familial devient un mal spécifique africain notamment en Afrique centrale, avec l'exemple du Congo Kinshasa, la Centrafrique, ou au Nigéria, en Angola. Ces enfants des rues accusés à tort sont des victimes hautement à risque car ils sont exposés à l'exploitation du travail, à l'exploitation sexuelle, aux maladies. Contraints à la mendicité et au vol, ils sont soumis à des violences quotidiennes car ils sont rejetés et battus[349].

Les témoignages des enfants accusés de sorcellerie sont souvent analogues à ceux présentés. Ils attestent de l'existence de vives tensions entre l'enfant et les membres de la famille d'accueil (la marâtre, les demi-frères et sœurs). Ces tensions sont plus palpables lorsque les familles sont en situation de grande précarité. Le fait d'accuser un enfant – indésirable, difficilement maîtrisable, considéré comme fardeau ou dont on ne peut pas s'occuper – de sorcellerie permet de justifier les violences faites à son égard et de légitimer son éventuel abandon ou du moins fait naître l'envie de s'en débarrasser. Les conflits politiques ont occasionné des pertes humaines importantes au sein de la population civile. Des recherches menées en RDC et en Angola[350] attestent que les enfants accusés de sorcellerie sont devenus orphelins pendant les guerres. Sharon La Franière note, dans son article, que selon les

---

[348] L'exemple d'Esther, jeune adolescente de 13 ans, est révélateur des tensions existant au sein d'une famille recomposée. Ne connaissant ni sa mère et abandonnée par son père, elle est maltraitée physiquement et psychologiquement par les frères de sa marâtre :
« Ils me laissaient des fois deux jours sans manger. Mes deux frères allaient à l'école mais ils m'empêchaient d'y aller parce que j'étais une sorcière. Papa était parti en Angola. Ils ont arrêté de payer l'école pour moi. »[348]
Le décès de sa grand-mère précipite sa descente aux enfers. Elle est accusée de sorcellerie par ses demi frères et sœurs :
« Un jour, ma marâtre s'est sentie mal au retour d'une veillée de prière de deux jours. Elle faisait une crise d'estomac. Ses frères ont dit que je lui ai jeté un mauvais sort. Je ne comprenais rien de cela. Je niais mais personne ne voulait m'entendre. Ils ont continué à m'accuser. »
Esther est accusée, entre autres, d'avoir jeté un sort mortel à une de ses demi-sœurs. Les violences physiques s'intensifient et sa seule chance de survie est de retrouver la rue :
« Un jour, mon petit frère s'est mis à me battre avec un fouet. En voulant m'échapper, je me suis cognée contre l'encadrement de la porte et me suis blessée à la tête. Il m'a tiré vers lui et a continué à me frapper. J'ai eu très peur. J'ai réussi à lui échapper et me suis enfuie de la maison. »
Esther n'était âgée que de 9 ans lorsqu'elle prit la fuite. Quatre ans à vivre dans la rue. Elle s'est refugiée dans la rue pour ne plus « être battue ». La seule consolation de cette adolescente est de penser que si elle avait vécu avec sa mère biologique, les choses seraient différentes.
NZAPADA Didier, « Esther, "enfant-sorcier" à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », *The Post* (Kinshasa), 1er novembre 2007, [En ligne : http://www.afrik.com/article12149.html] ou [https://www.afrik.com/esther-enfant-sorcier-a-kinshasa].

[349] L'exemple de Roger, 10 ans, est aussi caractéristique que celui d'Esther :
« Maman est partie très loin quand j'étais petit, je ne me souviens plus. Papa était très faible…Sa nouvelle femme me battait et m'accusait d'être un sorcier. Elle disait que je rendais papa malade. Elle m'a chassé ». Cf. D'HAEYER Aurore, ouvr. cité, p. 75.

[350] LAFRANIERE Sharon, « Mean streets hold little magic for young African 'witches' », *The New York Times*, 13 novembre 2007, [En ligne : http://www.nytimes.com/2007/11/13/world/africa/13iht-witches.4.8320813.html].

officiers angolais, la guerre qui dura 27 ans et s'acheva en 2002 ainsi que la proximité avec son voisin la RDC – un pays en conflit permanent – participent à la montée du phénomène des enfants sorciers.

Certes, les enfants sont souvent victimes des crises multiples qui touchent les pays mais ils sont également des sujets actifs de la société. Ils peuvent se relever. L'implication des enfants dans l'espace public urbain ne se limite pas aux enfants impliqués dans les situations de guerre comme l'enfant soldat – qui, portant une arme, effrayait les populations locales ; n'était plus perçu comme un être fragile et innocent mais comme un danger grâce à son pouvoir. Sur le plan économique, certains enfants disposent d'un pouvoir financier dépassant celui des parents. Mais nombreux ne s'en sortent pas et sont aux mains des divers mouvements religieux qui fleurissent partout sur le continent (3).

3. La dérive sectaire

L'Etat congolais reste impuissant ou inerte face à l'ampleur que prend ce phénomène. Cette absence de l'Etat est partiellement compensée par une « ONGisation » de la société et contribue également au développement considérable des mouvements religieux de type millénaristes et apocalyptiques – il existerait entre 6000 et 10000 Eglises de Réveil à Kinshasa. En effet, fréquenter ce type d'Eglises constitue une modalité des stratégies de survie développées par les Congolais. Cependant, la fréquentation de celles-ci conduit à une attitude attentiste de la part de la population qui finit par penser que tous les problèmes quotidiens seront résolus par la volonté divine.

Les Eglises de Réveil jouent un rôle crucial dans la mise en évidence croissante de la figure du sorcier dans l'imaginaire collectif de la société congolaise. La diabolisation de la figure du sorcier dans le discours des Eglises de Réveil rend le sorcier encore plus omniprésent dans cette société. Le rôle de ces églises est ambivalent puisqu'elles sont, à la fois, la base du problème de la sorcellerie et qu'elles en fournissent la solution localement. En effet, elles pratiquent des « thérapies de libération ». Dans ce cas de figure, les pasteurs proposent de libérer les enfants sorciers contre rémunération. Lors de ces thérapies, les enfants sont souvent victimes de graves sévices (privation de nourriture, d'eau, violences physiques, morales, psychologiques, abus sexuels etc.). Par ailleurs, en dépit de la « réussite » de la thérapie, la plupart des enfants ayant subi ces « thérapies de libération » ne sont pas réinsérés dans leurs familles respectives car celles-ci vivent dan la peur de ses propres rejetons.

Toutes les violences commises à l'encontre des enfants trouvent leur légitimation dans la lutte contre la sorcellerie à l'exception de celles faites aux personnes atteintes d'albinisme. Cette légitimité trouve écho au sein des Eglises indépendantes, prophétiques et pentecôtistes qui instrumentalisent à leur avantage cette lutte. Les pasteurs-prophètes sont convaincus d'agir au nom de Dieu en luttant contre la sorcellerie. Tout d'abord, ils détectent les sorciers par le biais de visions et rêves – pour ne pas dire de manière aléatoire – et proposent ensuite un travail thérapeutique aux supposés sorciers qui consiste en guérison divine et délivrance. Un travail « spirituel », revêtant souvent un caractère violent, qui est censé se distancer de toutes

les croyances païennes, animistes mais à contrario engendre à la fois la reproduction des croyances en la sorcellerie et la multiplication des accusations. Le procédé est simple : « Plus les travailleurs de Dieu luttent contre la sorcellerie, plus ils s'investissent dans l'activité thérapeutique et plus, en définitive, ils élargissent le capital sorcier[351] » et par la même occasion leur propre capital. Ainsi, ces pasteurs-prophètes organisent cette chasse aux sorcières pour leur profit personnel. Leurs églises sont de véritables entreprises (micro entreprises) qui leur permettent de s'enrichir, faire du business sur la crédulité de familles et la douleur de victimes torturées et persécutées et ceci – non pas au nom de la prétendue foi – mais au nom du système capitaliste. Les populations mènent également en parallèle leurs actions de lutte anti-sorciers : la justice populaire.

Par ailleurs, le travail des pasteurs-prophètes complète celui des tradipraticiens qui combattent les forces maléfiques sorcières en détectant les sorciers[352]**.** En somme, une persécution organisée par les leaders religieux, les tradipraticiens, la communauté et l'Etat. Les églises chrétiennes, surtout de mouvance pentecôtiste (charismatique, de Réveil, etc) et prophétiques jouent un rôle important dans la lutte contre la sorcellerie et notamment la traque des enfants sorciers. Elles participent à la diffusion et à la légitimation des craintes liées à la sorcellerie. Les pasteurs endossent le rôle crucial et indispensable dans les accusations de sorcellerie portées contre les enfants car ce sont eux qui attestent de la présence de l'« esprit de la sorcellerie » dans le corps de l'enfant. Ils endossent donc le rôle d'accusateur parce qu'ils transforment les soupçons en accusation. Ils confirment les soupçons des proches. En endossant ce rôle, ils mettent au banc de la société des enfants mineurs qu'ils sont censés protéger. Ces églises par l'intermédiaire de leurs pasteurs-prophètes ne remplissent pas leur fonction sociale qui est d'offrir amour, réconfort, protection et recueil des plus démunis ; de rassembler et non de diviser des familles ; d'apporter la paix à ses semblables. Ces enfants devraient retrouver la paix au sein de telles institutions mais ils sont, a contrario, pourchassés, battus, torturés – soumis à des pratiques exorcistes – rejetés. Il s'agit d'une attitude coupable voire criminelle des églises qui confortent les parents, tuteurs, dans leur attitude délictuelle consistant à se débarrasser de leur progéniture.

Ces pseudos pasteurs détiennent une grande part de responsabilité dans le phénomène des enfants des rues. A titre d'illustration, les pentecôtistes sont convaincus de participer activement à la lutte contre le Mal incarné par la sorcellerie. Leur foi représente une armure divine contre la sorcellerie. Aleksandra Cimpric, auteur du rapport Unicef[353], constate que le phénomène de lutte des églises contre la sorcellerie n'a pas le même impact dans les pays islamisés que dans les pays christianisés. Pour la doctrine, la réponse à ce constat réside en partie dans la traduction de leur message religieux. En effet, la traduction de la Bible en

---

[351] TONDA Joseph, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique Africaine*, 2000, n°79, p. 48-65.

[352] Dans certains pays d'Afrique subsaharienne tel que le Gabon, la pratique de la sorcellerie est définie comme une infraction. Les présumés coupables peuvent être amenés à comparaître devant les tribunaux de Grande instance et en cas de condamnation pour pratique sorcellaire, ils seront placés en détention. Par conséquent, la lutte contre la sorcellerie semble préoccuper les gouvernements qui l'ont officialisée et firent de la sorcellerie une incrimination.

[353] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité.

langues vernaculaires (locales) était d'antan la tâche prioritaire des pasteurs[354]. Et la conception chrétienne était que la parole de Dieu était ouverte à tous. Le Burkina Faso en est un exemple : la politique d'indigénisation, menée par les missionnaires d'Assemblée de Dieu, s'est traduite par l'apprentissage de la langue möré puis par un investissement dans la traduction de la Bible. Contrairement au Christianisme, l'islam prône une seule langue, l'arabe, comme langue sacrée et s'oppose à toute traduction du Coran en langues locales. Pour Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall, celui qui veut louer Dieu doit le faire en arabe et se plier à l'apprentissage des versets dans une école coranique[355]. Ainsi en mettant les textes sacrés à portée de tous, le christianisme facilita l'indigénisation de leur message donc du contenu des textes sacrés et la création de mouvements et d'Eglises proprement africaines à l'instar des mouvements pentecôtiste et prophétique.

En outre, l'autre explication résiderait dans la différence de perception du Mal dans les deux religions universalistes[356]. Si le discours des Eglises chrétiennes s'intègre aussi bien à la sorcellerie, c'est parce que celle-ci a été personnifiée et associée au Diable ou Satan tandis que dans la religion musulmane, bien que le Mal existe, la sorcellerie n'a pas été associée à un Etre qui serait la personnification du Mal. Il n'existe pas de Satan mais des satans qui sont représentés dans les jinns et les shayâtin. Ceux-ci sont toujours rendus responsables de la maladie et de la folie qui est perçue comme une possession démoniaque. Néanmoins, l'islam se présente comme l'antidote de la sorcellerie. Elle préconise de la combattre par la confection de talisman ou en recourant à d'autres contre-mesures pour prévenir ou contrecarrer les sorts ou attaques sorcières.

Par conséquent, ces deux explications dont la traduction du message chrétien en langues locales et la perception de la sorcellerie comme une action maléfique du Diable n'expliquent pas la raison pour laquelle les enfants seraient les cibles d'accusation dans le contexte chrétien. Et pourquoi ces accusations se font plus rares dans le contexte islamique ? Selon Aleksandra Cimpric, la doctrine et les représentations que chacune des deux religions se fait de l'enfant et de sa place dans le système religieux peuvent répondre à ces interrogations. D'une part, le Coran ne s'adresse pas aux enfants immatures mais aux adultes responsables d'eux ou aux enfants devenus responsables. Par conséquent, le pouvoir de l'enfant étant réduit, il n'aurait pas pu être un sorcier. D'autre part, dans le contexte chrétien, les enfants n'étaient pas, à une époque, assez puissants pour exercer le travail d'un sorcier comme souligné dans la religion musulmane. Pour autant, une transformation s'est opérée dans la religion chrétienne quant au pouvoir de l'enfant : leur puissance semble désormais démesurée puisqu'ils sont accusés. Par conséquent, la religion chrétienne occupe une place prépondérante dans les accusations de sorcellerie envers les enfants. Elle participe à l'incrimination d'enfants vulnérables.

---

[354] FANCELLO Sandra, *Les aventures du pentecôtisme ghanéen. Nation conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006, p. 113.
[355] HENRY Christine et TALL Emmanuelle Kadya, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 19.
[356] Les religions universalistes sont les religions principales qui s'adressent à tous les hommes.

Il existe différents mécanismes sociaux, légaux, légitimes ou illégitimes mis en place pour lutter contre le mal. L'abandon, le rejet, l'infanticide sont des mécanismes sociaux légitimes pour les populations qui les exercent et demeurent des solutions plausibles pour combattre le mal/danger incarné par l'enfant. L'exécution de l'enfant semble être la solution la plus efficace pour éradiquer le mal dans le cas des naissances anormales. Dans le cas du phénomène actuel et urbain des enfants accusés de sorcellerie, diverses possibilités s'offrent aux parents. Bien que la mise à mort de l'enfant soit une option pour résoudre définitivement le problème, les parents peuvent choisir d'autres voies comme emmener l'enfant, une fois désigné sorcier, dans les églises (a) ou auprès de tradi-praticiens afin d'y trouver la guérison par le biais de traitements (b). Si un dispositif légal existe et est mis en application, l'enfant peut aussi comparaitre devant le tribunal où la justice sera rendue.

a - La délivrance des enfants sorciers dans les églises

La délivrance s'opère dans les églises de réveil qui livrent une guerre spirituelle contre le malin.

D'ailleurs, dès la fin des années 1980, l'Afrique subsaharienne est asphyxiée par l'avènement de divers mouvements religieux. Une montée en puissance qui se traduit par une propagation rapide et un envahissement de l'espace public dans les villes africaines. De ces mouvements religieux, les plus visibles et envahissants sont ceux issus des grandes « religions universelles » tels que les mouvements protestants – évangéliques, apostoliques ou pentecôtistes, baptistes, méthodistes – et le renouveau charismatique de mouvance catholique. En outre, il faut distinguer les Eglises pentecôtistes « historiques » – de type assemblées de Dieu ou Eglises de Pentecôte dont certaines se sont implantées dès le début du siècle – et celles de la mouvance pentecôtiste comme les Eglises de réveil, les Eglises de l'Esprit et les Eglises prophétiques Africaines[357]. Le pentecôtisme peut être défini comme un mouvement religieux dans lequel les adeptes témoignent de leur expérience personnelle d'une force surnaturelle : celle de l'Esprit Saint. En somme, les adeptes pensent que chacun peut être sauvé par la foi en Jésus et que la force du Saint Esprit vit en ceux qui sont véritablement sauvés et travaille avec eux. C'est cette caractéristique qui distingue aisément le pentecôtisme des autres formes de christianisme évangélique. La présence du Saint-Esprit est indispensable lors des cultes. Ainsi, lors de la célébration des cultes, il est appelé à descendre sur les fidèles. Des cultes qui se tiennent plusieurs fois par semaine et peuvent durer des heures. Ils se déroulent dans une véritable effervescence avec des chants, des prières, des transes, des sermons, des révélations – témoignages et confessions – des rites de guérison par l'imposition des mains, des miracles et des offrandes. Les moments les plus intenses sont ceux liés aux séances de délivrance publiques ou privées ou à la guérison divine et à des témoignages continuellement liés aux forces du mal. La vie entière des adeptes s'articule autour de leur Eglise qui les intègre dans un nouveau type de communauté : la famille pentecôtiste. Ils se

[357] CORTEN André et MARY André (éd.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000, p. 12.

retrouvent à vivre en autarcie avec comme point d'ancrage : leur Eglise. Les fidèles deviennent et s'appellent frères et sœurs. La « force » de ces églises se concentre dans leur capacité à combattre, grâce à la présence du Saint-Esprit, les forces du mal incarnées par les sorciers et les sorcières, les mauvais esprits et les esprits ancestraux. Le pentecôtisme intègre toutes ces figures de l'imaginaire africain et leur donne un nouveau statut en les assimilant à Satan. Ces églises pentecôtistes sont fortement syncrétiques car elles parviennent à mélanger la religion et les croyances africaines ainsi que des comportements tels que la transe et la possession. André Corten et André Mary précisent que le discours pentecôtiste puise « sa force et sa capacité de mobiliser ces deux imaginaires de l'espace public et des forces invisibles en les traduisant l'un dans l'autre et en inventant une nouvelle syntaxe »[358]. Le pentecôtisme fait essentiellement dans la diabolisation en manipulant les forces du bien afin de combattre les forces du mal. Ainsi, confrontées au malin – les enfants désignés sorciers supposément habités –, les églises éveillées se lancent dans une véritable guerre contre Satan.

En effet, la majorité des églises pentecôtistes – de Réveil, Eglises charismatiques de l'Esprit-Saint, etc. – s'articule autour d'un pasteur ou prophète qui s'auto-proclame élu de Dieu suite à une révélation divine. Ces églises s'apparentent à des sectes avec à leur tête des gourous. Des mégalomanes dont l'objectif principal est de combattre le mal omniprésent comme la sorcellerie qui est une puissance du mal demeurant omniprésente. Ces pasteurs-prophètes peuvent se permettre de promettre à leurs fidèles non seulement une meilleure vie dont la prospérité financière mais surtout une guérison divine et une délivrance d'où l'appellation usuelle d'« Eglises de guérison ». La plupart de ces pseudo pasteurs ne suivent pas forcément une formation religieuse, du moins auprès du circuit officiel – l'Eglise traditionnelle, le Vatican. Il suffit qu'ils se sentent appelés comme l'illustre l'exemple de Maman Joséphine L. : née en 1954. Elle commença sa mission de religieuse en 1974 suite à un appel miraculeux divin. Puis, initia, en 1997, sa lutte envers les mauvais esprits par la délivrance afin d'aider les enfants. Elle affirma que son don lui a été donné par Dieu. L'envoûtement des enfants se manifesterait à travers l'esprit et la prière[359].

D'ailleurs, Sandra Fancello associe le phénomène de délivrance à l'essor du pentecôtisme en Afrique depuis le début des années 1990. La délivrance est une pratique reposant essentiellement sur une vision dualiste du monde entre les forces du bien – plus particulièrement la puissance divine – et celles du mal. La délivrance est intimement liée à la guérison divine puisqu'elle permet de lutter contre les génies et les mauvais esprits qui angoissent les populations africaines en leur infligeant des maux physiques et psychologiques. Les églises associent la figure du sorcier à celle du diable, ce qui leur permet d'attirer des fidèles et de déclarer une véritable guerre contre Satan. Elles misent de plus en plus sur les aspects thérapeutiques : la guérison miraculeuse. De ce fait, le discours de ces églises se focalise sur la guérison et le salut de l'âme, à travers des exorcismes souvent accompagnés de chants ou de spectacles qui éliminent les angoisses des adeptes. Les membres confessent souvent avoir des visions ou être possédés par de mauvais esprits. Pour autant, même si

---

[358] *Ibid*., p. 17.
[359] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité, p. 27.

l'exorcisme et les promesses de guérison miraculeuse se passent sur le plan individuel – au sein du cercle familial –, la délivrance comporte une dimension collective. La guérison miraculeuse est celle attribuée au Saint-Esprit. Elle permet au pasteur de confirmer son authenticité, de prouver sa compétence ou ses pseudo-pouvoirs puisqu'il est censé être capable de guérir toutes sortes de maladies dont des maladies sataniques que la médecine moderne – dite des Blancs – ne peut guérir comme le VIH-Sida, le cancer, le diabète. De nombreux témoignages affluent quotidiennement dans les médias (télévision ou radio) de personnes confessant avoir été guéries du Sida. Ces témoignages ont plus un impact négatif que positif puisqu'ils donnent de l'espoir à toute personne en quête de cette délivrance de Dieu. Par conséquent, ces personnes afflueront dans lesdites églises et enrichiront le pasteur au lieu de se tourner vers une prise en charge médicale même s'il faut bien admettre que l'accès à la trithérapie reste difficile – voire impossible – pour les populations pauvres. C'est aussi cette cherté des soins qui pousse les malades à se tourner vers des voies secondaires et à avoir une attitude désinvolte voire irresponsable. En outre, l'attitude de ces pasteurs est condamnable puisque le profit l'emporte au détriment du bien-être de leurs fidèles et de la santé publique. Cela ajoute du discrédit à l'institution religieuse. La guérison miraculeuse est l'atout des Eglises pentecôtistes qui l'utilise comme stratégie de conversion, ce qui est également valable pour d'autres églises de réveil. La délivrance ou la guérison au sein de ces établissements « religieux » passe par des traitements spécifiques pratiqués sur leurs victimes notamment les enfants (b).

b - Les traitements pratiqués sur les enfants

Les traitements sont administrés par deux entités dont les pasteurs-prophètes – des marchands de miracle administrant un traitement spirituel – et les tradipraticiens.

Les pasteurs-prophètes des églises éveillées endossent une grande responsabilité dans la chasse aux sorcières puisqu'ils ont la possibilité de délivrer les personnes possédées mais aussi la capacité de détecter les sorciers. Dans de nombreuses villes africaines, ces pasteurs jouent un rôle majeur dans les accusations de sorcellerie envers les enfants. En effet, bien qu'ils ne soient pas toujours à l'origine de l'accusation – portée au préalable par la famille ou les membres de la communauté –, ils la confirment et la légitiment. De nombreux articles de presse, de documentaires accessibles sur internet et d'études anthropologiques attestent qu'en Afrique subsaharienne notamment en RDC[360], Angola[361], RCA et au Nigéria[362], ces pasteurs

---

[360] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité ; WADDINGTON Mark, « Child witches », *child soldiers, child poverty and violence : street children crisis in the Democratic Republic of the Congo*. Rapport de All Party Parliamentary Group, co-sponsored by War Child and the Jubilée Campaign, 2006. DEVEY Muriel, « Enfants sorciers : quand le 'réveil' devient cauchemar », *Afriquechos* Magazine Interculturel, 11 avril 2007, [En ligne : http://www.afriquechos.ch/spip.php?article2103] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir « Enfants sorciers : quand le « réveil » devient cauchemar, par Muriel Devey (AEM) », *CongoForum*, 12 avril 2007, [https://www.congoforum.be/fr/2007/04/12-04-07-enfants-sorciers-quand-le-%C2%AB-rveil-%C2%BB-devient-cauchemar-par-muriel-devey-aem/].

[361] LAFRANIERE Sharon, « African crucible : cast as witches, then cast out », *The New York Times*, 15 novembre 2007, [En ligne : http://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html] ; *The Impact of*

détectent grâce à leurs visions et rêves, les sorciers[363]. Ensuite, le traitement spirituel ne commence qu'une fois la confession de l'enfant obtenue. Une confession souvent extorquée par la violence et les mauvais traitements[364]**.** Les services des pasteurs sont monnayables. En effet, en contrepartie d'une somme d'argent, ils proposent la « cure d'âme » consistant en une guérison divine et à la délivrance de l'enfant. La délivrance proposée par les églises participe surtout d'une marchandisation de la souffrance. Jérôme Ballet, Claudine Dumbi et Benoît Lallau soulignent que la souffrance des parents trouve ainsi une délivrance par un double processus de libération par l'argent et par transfert sur l'enfant. Ainsi, les parents, – au lieu de reporter directement leur souffrance sur les enfants – trouvent un exutoire par le paiement d'une thérapie reportée sur les enfants. Cette thérapie suppose donc que, d'une part, la famille doit payer financièrement cette guérison et, d'autre part, que l'enfant doit souffrir pour expier l'emprise démoniaque. Cependant, si les thérapies libèrent en partie les familles, elles renvoient aussi au sacrifice de l'enfant et de sa capacité à agir. La pratique de désenvoûtement représente un coût non négligeable pour la famille. A titre d'exemple, une adolescente fût conduite par sa mère auprès d'un évangéliste qui aurait exigé 20$ pour l'exorciser. Il aurait demandé, en plus, à la mère d'amener ses deux autres filles, elles aussi envoutées selon lui et pour lesquelles elle aurait également payé 20$ pour chacune. (Ballet, Dumbi et Lallau cite Delanaye, 2001[365]). Une des trois filles succomba plus tard de la méthode violente de désenvoûtement pratiquée par l'évangéliste.

Pour les églises pentecôtistes, l'enfant possédé par les mauvais esprits de « sorcellerie » doit être immédiatement délivré des « pouvoirs des ténèbres ». Les séances de délivrance peuvent alors durer plusieurs jours en commençant généralement par l'imposition des mains et des prières. Puis elles se transforment régulièrement en séances d'exorcisme extrêmement violentes. La plupart des églises offre des méthodes de « guérison » qui passe aussi bien par des violences physiques et psychologiques. Filip de Boeck explique que cet aspect violent de la guérison divine relève de la restitution et de la reformulation de la violence physique et psychologique, parfois extrême, subie par les enfants accusés de sorcellerie au sein de leur famille. Par conséquent, l'enfant est retiré de son cercle familial menaçant et violent où sa seule présence devient problématique pour être confié à un pasteur. Dès cet instant, l'enfant est soumis à un traitement également rigoureux commençant par une première période de réclusion ou de quarantaine qui peut être individuelle ou collective avec d'autres enfants-

---

accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective, rapp. cité.

[362] *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State*, UNICEF, June 2008.

[363] Pour exemple, Maman Putu, prophétesse du centre Eben Ezer de Kinshasa, explique posséder des dons particuliers : « Quand un enfant arrive ici, je vérifie d'abord l'état de son âme. Je suis non seulement prophétesse mais aussi visionnaire. Je commence par prier avec l'enfant, ensuite je lui pose quelques questions sur ses rêves, sur sa situation alimentaire. J'ai des repères, je perçois très vite si un enfant est envoûté ou pas. ». Cf. D'HAEYER Aurore, ouvr. cité, p. 37.

[364] « Pendant trois jours, on n'a pas eu le droit de manger ni de boire. Le quatrième jour, le prophète a placé nos mains au-dessus d'un cierge pour nous faire avouer. Alors j'ai reconnu les accusations et les mauvais traitements ont pris fin. Ceux qui n'acceptaient pas étaient menacés du fouet ». Voir Entretien de Human Rights Watch avec Bruno, un jeune enfant de Kinshasa, le 30 septembre 2005.

[365] DELANAYE, *Les chrétiens face aux accusations de la sorcellerie*, Kinshasa, le senevé, 2001.

sorciers[366]. Les traitements spirituels effectués en RDC[367] et en Angola[368] revêtent également un caractère violent. Ces guérisons d'enfants accusés de sorcellerie varient en fonction des églises et des régions. Il arrive que les enfants soient parfois mis en isolement dans les églises pendant une période de quelques jours ou plusieurs mois. Lors de cette période d'isolement, les enfants sont contraints de suivre des jeûnes prolongés pendant lesquels ils sont privés d'eau et de nourriture durant une période suffisamment longue dans le but parfois de provoquer leur mort commune. Le traitement peut consister aussi en absorption forcée de potions, en administration de parfum, de sauces piquantes. Des victimes soumises également à une injection de pétrole dans les yeux ou les oreilles. En somme, le traitement se résume en un empoisonnement. Les victimes sont aussi, le plus souvent, battus[369]. Les enquêtes menées par Jérôme Ballet, Claudine Dumbi et Benoît Lallau à Kinshasa attestent des violences extrêmes[370] auxquelles succombent certains enfants[371].

En définitive, les enfants sont non seulement stigmatisés par les accusations de sorcellerie mais sont également maltraités et torturés au sein des églises. Et parfois, ils y trouvent la mort. Ces églises prétendent sauver l'enfant en éliminant définitivement le mal de son corps. Elles prétendent extirper la sorcellerie. Cependant, si l'enfant parvient à survivre à ce traitement « spirituel », il sera stigmatisé comme étant un sorcier et rejeté par sa famille. Par conséquent, le phénomène des enfants-sorciers soulève des paradoxes : celui des églises prétendant combattre la sorcellerie mais qui tombent dans le piège de l'accusation de sorcellerie. Ainsi, le contre-sorcier tombe dans le piège de la sorcellerie et endosse, souvent, à son tour celui de sorcier. En outre, le doute subsiste chez les parents quant à la guérison de leur progéniture après ces séances de délivrance dans les églises. Par conséquent, il n'est pas rare qu'après avoir semblé convaincu de la guérison de l'enfant dès le départ, celui-ci soit à nouveau accusé une fois qu'un nouveau malheur se produit.

---

[366] BOECK (DE), Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 41.

[367] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité ; WADDINGTON Mark, *« Child witches », child soldiers, child poverty and violence : street children crisis in the Democratic Republic of the Congo*, rapp. cité.

[368] *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective*, rapp. cité.

[369] *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State*, rapp. cité.

[370] Une jeune fille, Glodi Mbete, âgée de 11 ans relate les violences auxquelles elle a été soumise lors de séances de délivrance : « Les séances de guérison ont eu lieu dans les églises de réveil. Un pasteur m'a brûlé le corps avec des bougies. Une autre maman prophète m'a couvert le corps de drap rouge. Dans une autre église encore, on m'a versé dans les yeux de la sève tirée d'un arbre. Cela piquait très fort. Le guérisseur avait dit que la sorcellerie était partie. J'avais si mal aux yeux ». Voir BALLET Jérôme, DUMBI Claudine et LALLAU Benoît, « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) : De la décomposition à la marchandisation », papier présenté à la *7ème Conférence of the HDCA: "Ideas Changing History" September 17-20, 2007, The New School, New York City*, p. 15.

[371] C'est également le cas de Fabrice Khasa qui raconta l'expérience traumatisante et tragique de délivrance qu'il vécut dans les églises de réveil : « Mes tantes Emilie et Dinzolele nous ont amenés chez le pasteur Okono à Kingasani. Celui-ci nous a fait boire de l'eau bizarre soit disant pour chasser les esprits mauvais. Nous sommes allés là-bas avec mes frères et sœurs Estella, Christelle, Dieudonné, Véronique, Tipy, Luyeye, et Putu. Quand j'ai bu cette eau, j'ai vomis des choses noires. Les autres sont tous morts, sauf Putu et moi ». Cf. BALLET Jérôme, DUMBI Claudine et LALLAU Benoît, art. cité, p. 15-16.

Tous les traitements spirituels proposés par les pasteurs et les prophètes des églises pentecôtistes, de Réveil et autres, sont onéreux. En effet, ces derniers se font rétribuer largement pour leurs services et aucune église ne propose ses services gratuitement. De plus, le prix du service varie selon l'église. Et même dans cette configuration, le prix reste largement supérieur aux moyens de la population locale. A titre d'exemple, un pasteur détecta 5 cas de sorcellerie dans une seule et même famille congolaise. Celle-ci dut payer une somme équivalente à 24€ et apporter un morceau de tôle pour chaque enfant supposé sorcier afin de s'offrir les services du pasteur et obtenir la guérison de leurs progénitures. Une autre famille dut verser l'équivalent de 27€ pour chaque enfant[372]. Les pasteurs profitent ainsi de la crédulité des familles. Les détections de sorciers au sein des familles ou cette chasse aux sorcières sont une immense duperie organisée dans l'unique but de se faire de l'argent en profitant de la détresse des individus qui accordent aveuglément leur confiance à des « hommes de Dieu ». Des escrocs abusant de la crédulité des familles ou mères pauvres afin de financer leurs projets personnels – construction de villas ou de nouvelles églises – comme en atteste les requêtes farfelues imposées aux familles dont l'apport de tôles en fonction du nombre de victimes décrétées sorcières – des tôles qui serviront probablement à la réalisation de projets. L'argent exigé sert assurément à l'entretien de leur train de vie[373]. Le gain que rapportent chaque séance de délivrance mais également un culte – au moment des offrandes – est conséquent. C'est ainsi que certains pasteurs-prophètes ou prophétesses trouvent leur vocation dans la chasse anti-sorcière et s'enrichissent. C'est le cas de la prophétesse Helen Ukpabio qui fonda au Nigéria l'église évangélique de Liberté dont l'objectif principal est devenu la détection des enfants sorciers et leur délivrance. Cette nouvelle vocation – détection des enfants sorciers – rapporte non seulement de l'argent mais également une reconnaissance au niveau social pour ces pasteurs. Elle leur permet de jouir d'une certaine popularité qui leur procure de nouveaux adeptes et clients et, par conséquent, encore plus de revenus. Ils ne cessent donc de s'enrichir. Les accusations envers les enfants-sorciers sont devenus leur principal gagne-pain et leur apportent du prestige. Devenant plus riches et des personnalités reconnues, les pasteurs-prophètes sont désormais les nouvelles figures de la réussite sociale et du pouvoir en Afrique subsaharienne. Leur réussite crée des vocations puisqu'ils évoquent aujourd'hui la richesse, le prestige social, les connexions aux réseaux transnationaux et surtout les relations avec le pouvoir politique. En outre, ils exposent leur richesse de manière ostentatoire – vêtements, bijoux, téléphones portables et ordinateurs, voitures de luxe, villas, etc. Ils sont mêmes propriétaires de chaines de télévision et de radio et n'hésitent pas à faire leur propre propagande par le biais d'affiches et panneaux publicitaires. Cette publicité sert à attirer de nouveaux adeptes car ces ouailles représentent leur « richesse personnifié », leur prestige. Les églises de réveil ont une fonction sociale comme toute église mais tout en combattant le mal, elles maintiennent volontairement leurs adeptes dans la peur de l'autre et engendrent le fatalisme plutôt que l'action. Bien que se présentant comme des combattants dans la lutte contre les forces du mal, les pasteurs-

[372] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité, p. 29.

[373] Un jeune homme croyant, conscient de cette arnaque à la foi, expliqua clairement que « L'argent que les mamans gagnent péniblement en vendant des légumes au marché sert à la construction des villas du pasteur ou à l'entretien de l'une ou l'autre de ses maîtresses ». Cf. D'HAEYER Aurore, ouvr. cité, p. 45.

prophètes sont tout de même soupçonnés de collaborer avec lesdites forces. En effet, à travers leurs gestes de guérison – imposition des mains et autres – et les autres miracles censés remplacer la sorcellerie, il semblerait qu'ils soient dotés des mêmes pouvoirs extraordinaires que les sorciers. Ils sont, ainsi, en quelque sorte sorciers. Il se rapprocherait, de ce fait, symboliquement de leurs concurrents directs, les tradipraticiens.

En effet, Certains tradipraticiens ou médecins traditionnels, appelés *nganga* en Afrique centrale ou *inyanga* ou *sangoma* en Afrique du Sud[374] prétendent être capables, à l'instar des pasteurs-prophètes, de lutter contre les forces occultes du monde invisible. Profitant de l'omniprésence des discours sorcellaires, ils proposent non seulement la guérison des maladies naturelles à l'aide de plantes médicinales – d'où la dénomination de médecin traditionnel – mais aussi la guérison des maux occultes. Ils possèdent le don de voyance leur permettant de désigner les personnes malveillantes, les sorciers. Ces tradipraticiens ruraux et désormais urbains se font plus visibles par le biais de pancartes indiquant leurs officines et leur qualité de « guérisseur traditionnel » ainsi que leurs connaissances dans la lutte contre les formes modernes de sorcellerie. Ces nouveaux « tradipraticiens » diffèrent des authentiques guérisseurs traditionnels pratiquant la médecine traditionnelle à l'abri des regards. Ces derniers restent et travaillent dans la discrétion contrairement à la nouvelle mouvance de tradipraticiens. Les tradipraticiens étaient généralement ruraux mais ces nouveaux médecins traditionnels sont plutôt urbains et tape-à-l'oeil. Ils se vendent désormais par le biais de la publicité. Ce sont de nouveaux charlatans à l'instar des pasteurs-prophètes.

Ainsi, les enfants soupçonnés de sorcellerie sont menés vers ces tradipraticiens pour obtenir la confirmation d'une telle accusation. Ces derniers recourent à l'ordalie du poison pour obtenir la preuve de la culpabilité des enfants. En effet, ils contraignent les enfants à ingérer des potions fabriquées à base de plantes toxiques qui peuvent être administrées aussi bien dans les yeux que dans les oreilles. Ces traitements thérapeutiques entraînent des vomissements ou défécations qui peuvent être interprétés soit comme preuve d'une présence sorcière au sein de l'enfant, soit comme celle de l'efficacité du traitement. En République centrafricaine, des tradipraticiens recourent à des opérations lors de séances de traitement. La sorcellerie étant définie comme une substance présente dans l'abdomen de l'enfant, le *nganga* ouvre alors, avec un couteau non stérilisé, le ventre de l'enfant et y prélève un petit morceau d'intestin de l'enfant symbolisant la sorcellerie. Les enfants sont ainsi purifiés, nettoyés. Ces tradipraticiens font partie d'un organisme, la Fédération Nationale des Tradipraticiens de Centrafrique, reconnu officiellement par l'Etat en 1995 par l'ordonnance n°85/025 du 16/08/1995. Elle regroupe plus de 4000 membres. Cependant, cette reconnaissance officielle n'a pas enlevé le caractère ambigu de cette profession dans la mesure où le savoir-faire des *nganga* peut représenter, a contrario, un risque puisque le *nganga* ne peut s'opposer à la sorcellerie que parce qu'il participe à ce même monde occulte. De ce fait, il est soupçonné d'appartenir à ce monde invisible donc d'être un sorcier. De la méfiance persiste alors alimentant les accusations de sorcellerie. Ainsi, le savoir-faire et le caractère secret du travail

[374] En Afrique du Sud, l'inyanga est le médecin traditionnel qui recourt aux plantes traditionnelles dans son traitement alors que le sangoma traite avec les esprits afin de diagnostiquer une maladie. Cf ASHFORTH Adam, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, ouvr. cité, p. 53.

du *nganga* peuvent être à double tranchant. C'est la raison pour laquelle les tradipraticiens ne cessent de justifier leur rôle qui est, en sus de soigner, de combattre les sorciers et non de nuire aux personnes. Leur avis reste pourtant primordial dans les accusations de sorcellerie envers les enfants sachant que leurs prestations sont rémunérées et leur apportent un profit certain. Par conséquent, il est évident que les accusations de sorcellerie et surtout envers les enfants sont très lucratives et, donc, autant les alimenter. La pratique s'est même largement répandue au-delà des frontières congolaises (B).

B — Une pratique néfaste répandue

Les accusations de sorcellerie notamment à l'encontre des enfants sont devenues une pratique sociale congolaise et extra-congolaise car elle s'est largement répandue. Une pratique condamnable socialement et juridiquement. En effet, la loi du 10 janvier 2009 (voir infra), portant protection de l'enfant, condamne les accusations de sorcellerie (art.160 de la loi), les actes de torture (arts.151, 152 de la loi), l'abandon d'enfant (art.190 de la loi), etc. en territoire congolais. La stigmatisation des enfants, en l'occurrence, les accusations de sorcellerie constituent un délit au même titre que les conséquences découlant de ces accusations [(abandon, actes de torture, soumission de l'enfant à des épreuves superstitieuses (art.157 de la loi)]. Ces délits connexes deviennent des crimes en cas de décès de l'enfant. Cette pratique a, non seulement, des répercussions psychologiques sur de nombreux enfants qui en sont victimes (1) mais entraîne également une violence sociale (2). En somme la violation des Droits de l'enfant.

1. La violence psychologique : conséquence d'une pratique sociale néfaste

Les enfants accusés de sorcellerie se trouvent partout en RDC mais particulièrement à Kinshasa et Mbuji-Mayi. Des milliers d'enfants accusés de sorcellerie, chassés de leur foyer par les membres de leur famille vivent présentement dans les rues de Kinshasa et Lubumbashi. Filip de Boeck estimait à 23.000 les enfants accusés de sorcellerie vivant dans les rues de Kinshasa en 2003. Près de 70% des enfants des rues firent l'objet d'accusation de sorcellerie[375]. La stigmatisation des enfants sorciers est un phénomène surtout présent en RDC, ce qui conduit certains auteurs à définir l'origine de ce phénomène dans ce pays. C'est dans cette optique que plusieurs études furent menées dans le contexte congolais : Javier Aguilar Molina en 2005[376] ; Mark Waddington en 2006[377]. En outre, il semble que les accusations soient l'un des facteurs importants de l'augmentation du phénomène des enfants de la rue. Aurore d'Hayer constate que le phénomène des enfants sorciers prend également de

[375] *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, Human Rights Watch, avril 2006.
[376] AGUILAR MOLINA Javier, rapp. cité.
[377] WADDINGTON Mark, rapp. cité.

l'ampleur à Lubumbashi en RDC[378]. De nombreux enfants vivent également dans les rues de Mbanza Kongo, la capitale de la province Zaïre, Uíge et dans celles de Luanda en Angola. Selon les estimations des autorités d'une ville au nord de l'Angola, 432 enfants vivaient dans les rues en raison d'une accusation de sorcellerie en 2007[379]. Un nombre important d'enfants accusés de sorcellerie est constaté dans l'Etat d'Akwa Ibom au sud-est du Nigéria en 2008 par l'Unicef[380]. Ce phénomène fut aussi importé mais de façon plus rare à Douala au Cameroun, en République du Congo entre Brazzaville et Pointe-Noire[381] et en République centrafricaine.

A l'exception du Nigéria, Libéria, Sierra Léone – les accusations de sorcellerie à l'encontre des enfants existent également en Sierra Léone mais le trafic des enfants ainsi que leur mobilisation dans l'armée sont des problèmes plus importants –, le phénomène urbain des enfants sorciers se développe principalement dans le Bassin du Congo, plus particulièrement sur le territoire de l'aire culturelle du Kongo[382]. Cet état des faits révèle que les pays concernés massivement par ce phénomène d'enfants désignés sorciers (RDC, Angola, Congo) sont aussi ceux touchés par les changements politiques avortés, des conflits, des guerres civiles interminables et des mobilisations miliciennes des enfants. Le phénomène gagne aussi les territoires qui lui sont proches géographiquement – comme la RCA, le Cameroun, le Nigeria, le Gabon – ou politiquement (Libéria, Sierra Léone). Par conséquent, les enfants stigmatisés sont discriminés (b) et vivent le rejet et la déscolarisation (a).

a - Abandon et déscolarisation

Le phénomène des enfants des rues touche la majorité des grandes métropoles africaines et parfois même certaines villes moyennes alors qu'il ne concernait que quelques grandes agglomérations du continent il y a vingt à trente ans et dans des proportions plus faibles. Le fait d'être mal né, jumeau, albinos ou accusé d'un acte sorcier sur de simples présomptions accroît le risque pour l'enfant d'être abandonné par sa famille. Dans ce cas de figure, il se retrouve livré à lui-même et migre vers les rues des villes. L'abandon est, en sus de la violence, l'une des pratiques les plus courantes dans les accusations de sorcellerie. Cette pratique est contraire aux dispositifs relatifs à l'enfance énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme[383]. Les Nations unies proclamèrent que « l'enfance a droit à une aide et à une assistance spéciales, convaincus que la famille, unité fondamentale de la société et milieu naturel pour la croissance et le bien-être de tous ses membres et en particulier des enfants, doit recevoir la protection et l'assistance dont elle a besoin pour

---

[378] D'HAEYER Aurore, ouvr. cité, p. 7.
[379] LAFRANIERE Sharon, « African crucible : cast as witches, then cast out », art. cité. Cf. *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective*, rapp. cité.
[380] *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State*, rapp. cité.
[381] YENGO Patrice, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. », *Cahiers d'Etudes africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 297-323.
[382] *Ibid.*, p. 297-323.
[383] L'article 25-2 DUDH dispose que « La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale. ».

pouvoir jouer pleinement son rôle dans la communauté. Elles reconnaissent que l'enfant, pour l'épanouissement harmonieux de sa personnalité, doit grandir dans le milieu familial, dans un climat de bonheur, d'amour et de compréhension ».

Cette pratique viole également le principe de responsabilité des parents envers leurs enfants énoncé par l'article 18 de la Convention relative aux droits de l'enfant qui dispose que : « Les Etats parties s'emploient de leur mieux à assurer la reconnaissance du principe selon lequel les deux parents ont une responsabilité commune pour ce qui est d'élever l'enfant et d'assurer son développement. La responsabilité d'élever l'enfant et d'assurer son développement incombe en premier chef aux parents ou, le cas échéant, à ses représentants légaux. Ceux-ci doivent être guidés avant tout par l'intérêt supérieur de l'enfant ». Les parents ont la responsabilité d'élever et d'assurer son développement et son bien-être. Ils doivent prendre en compte l'intérêt supérieur de l'enfant. Il incombe à l'Etat de rappeler aux parents leur devoir envers leurs enfants. L'Etat et les familles partagent donc la responsabilité du bien-être de l'enfant et doivent tenir compte en priorité de leurs intérêts. Le phénomène des enfants des rues atteste de la violation des devoirs incombant aux parents et du manquement par l'Etat à ses obligations qui doit veiller au respect de ce principe. Leur responsabilité commune est imputable.

L'abandon peut être non seulement la conséquence d'une accusation de sorcellerie mais également la cause. En effet, les enfants abandonnés sont souvent visés par des accusations de sorcellerie. L'abandon prend alors diverses formes qui peuvent conduire au décès de l'enfant (pratique d'infanticide), à une augmentation du nombre des enfants des rues et des enfants domestiques soumis à des pratiques d'exploitation. Les enfants, cibles des accusations, sont abandonnés par leurs familles ou obligés de fuir en raison des multiples violences et maltraitances dont ils font l'objet dans leur foyer. Ils subissent également des violences au sein des églises et de la part des tradipraticiens. Par conséquent, des millions d'enfants abandonnés essayent de survivre dans les rues des grandes villes africaines. Bien qu'il soit difficile à estimer, le nombre des enfants des rues s'accroît chaque année. Il est nécessaire de distinguer les enfants de la rue des enfants dans la rue. En effet, les enfants de la rue sont les enfants dont la rue représente leur seule résidence alors que les enfants dans la rue sont des enfants possédant un foyer mais qui passent leurs journées dans les rues et retournent les soirs au domicile familial. Les enfants des rues sont confrontés à un quotidien extrêmement difficile : violences physiques et sexuelles[384], violences de la part des

[384] Les violences physiques, souvent infligées aux enfants au sein des foyers bien avant qu'ils ne se retrouvent à la rue, se poursuivent une fois dans la rue même s'ils y trouvent une sorte de refuge. Ils continuent à être maltraités, battus soit par leurs « camarades » de la rue plus âgés soit par la population ou les forces de l'ordre. Les plus jeunes sont alors frappés à coup de pieds, de bâton, brûlés afin qu'ils cèdent l'argent durement gagné dans la journée ou afin d'obtenir loyauté ou obéissance de leur part. Ils sont également soumis à des rites d'initiation violents consistant, par exemple, à forcer les plus jeunes à marcher à quatre pattes sur des bouts de verre. Des violences commises par des adolescents de la rue. Il existe, par conséquent, une hiérarchie de la rue. Les enfants de la rue semblent être organisés par tranche d'âge et selon le quartier ou l'endroit où ils dorment. L'enfant le plus âgé devient systématiquement le chef contrôlant chaque groupe. Les filles et les garçons subissent des violences sexuelles. Nombreux, parfois âgé à peine de 8 ans, ont été victimes de viols, souvent répétés, commis par des civils ou les forces de l'ordre. Face à de telles violences et la crainte inspirée par les adultes, en particulier les forces de l'ordre, les enfants vivent dans des souffrances, la honte et l'incapacité à

autorités[385], drogues[386], travail mal rémunéré ou illicite, prostitution et mendicité[387]. Ces enfants atteignent rarement l'âge adulte du fait de leurs conditions de vie exécrables.

En outre, les enfants victimes de telles accusations sont peu ou pas scolarisés. Le coût trop élevé des frais de scolarisation dissuade les parents de les scolariser. Ces enfants restent à la maison ou vont mendier dans la rue ou cherchent du travail. Par conséquent, leur situation n'évolue pas. D'autres, scolarisés, doivent quitter leur établissement scolaire pour gagner de l'argent afin de se nourrir. Ils sont continuellement stigmatisés par la société en raison d'accusations infondées et s'ajoute à cela la discrimination dont ils sont sujets (b).

---

décrire ces violences sexuelles. En outre, ces abus sexuels sont commis sans protection, ce qui accroît le risque des maladies sexuellement transmissibles, notamment le VIH-Sida.

[385] Les enfants vivant dans les rues témoignent de nombreux cas d'abus, de vols, de menaces et de violences de la part des autorités étatiques – police, gendarmerie. Ces enfants vivent, comme précédemment souligné, dans la crainte des forces de l'ordre, censées les protéger. Dans son rapport de 2006, intitulé *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, Human Right Watch constate également que ces enfants des rues sont recrutés par les policiers pour voler et piller. Emmanuel, un orphelin de 14 ans, attesta des violences commises par les militaires à l'encontre de ces enfants désœuvrés : « La vie est dure ici dans la rue, nous sommes tout le temps harcelés par les militaires. Ils viennent la nuit, n'importe quand après 22 heures. Ils nous frappent ou nous donnent des coups de pied. Ils réclament régulièrement de l'argent ou des objets qu'ils peuvent vendre, comme des téléphones portables. Seuls ceux qui s'enfuient et ne sont pas rattrapés sont hors de danger. Si nous avons travaillé toute la journée pour 100 francs, ils peuvent même nous prendre ça » (Entretien de Human Right Watch avec Emmanuel au centre pour enfants de la rue situé à Goma, le 14 septembre 2005).

[386] Les drogues font partie du quotidien des enfants de la rue notamment le cannabis, le valium ou la colle mais également de l'héroïne et la cocaïne, dans une moindre mesure, dont la consommation est fréquente. L'alcool est également très présent dans le milieu. Le cannabis, l'héroïne et la cocaïne circulent librement et se trouvent facilement sur les marchés dans les capitales africaines. Kinshasa compte au moins 300 sites de vente de cannabis identifiés. La drogue donne force et pouvoir aux enfants et représente une échappatoire à la misère puisqu'elle procure le sommeil, efface les problèmes, la honte et annihile parfois la faim.

[387] Les enfants des rues se réunissent généralement autour des centres économiques, marchés, restaurants, stations de bus ou taxi pour gagner de l'argent afin de se nourrir. Ils proposent leurs services pour transporter les marchandises, pour nettoyer les rues devant les restaurants ou les boutiques, charger et décharger les bus et les taxis. Ils jouent les guides pour les voyageurs. Les enfants sont exploités car ils effectuent des tâches mal rémunérées ou illicites en transportant, par exemple, des charges lourdes pour des sommes médiocres. D'autres profitent de ces lieux de grande fréquentation pour mendier. D'autres encore se livrent à des pratiques illégales et dangereuses comme le trafic ou la vente de drogues et d'alcool. En RDC, les enfants sont souvent exploités dans les mines et y travaillent de manière illégale car plus la personne est petite, plus elle peut manœuvrer dans la mine une fois attachée à la corde. Les enfants trouvent parfois la mort dans des accidents de travail – souvent dans des mines en cas d'effondrement des cheminées ou d'inondation – ou dans des bagarres pour les diamants. En cas de trouvaille de diamants valant des milliers de dollars, ils ne peuvent les conserver.
Les filles sont livrés à la prostitution des l'âge de 6 ou 7 ans. La prostitution devient presqu'une obligation selon Filip de Boeck. Bien que consentis, les rapports – parfois plusieurs clients par jour – ne sont pas pour autant protégés. Le montant que reçoit la fille dépend de l'utilisation du préservatif : le non usage du préservatif permet aux filles de gagner plus d'argent. Elles gagnent entre 500 et 1500 CFA par client (entre 75 centimes d'euros et 2, 3 euros). Il arrive que des clients ne payent même pas comme en témoigne Amélie : « Parfois des hommes arrivent et me prennent de force et après, ils partent sans laisser d'argent. Cela arrive souvent…J'ai commencé ce travail lorsque j'avais dix ans. Ce n'est pas une belle vie. Je préfèrerais aller ailleurs et étudier » (Entretien de Human Rights Watch avec Amélie à Lubumbashi, le 18 septembre 2005).
Le soir, s'ils ne se livrent pas à la prostitution, ils cherchent un endroit où dormir. Le plus souvent, ils s'allongent le long des bâtiments qui leur offre parfois un abri et se couvrent dans les meilleurs des cas d'un bout de carton.

b - Stigmatisation et discrimination

Les enfants accusés de sorcellerie font autant l'objet de stigmatisation et de discrimination que les enfants mal nés, jumeaux et albinos. De nombreux témoignages de personnes atteintes d'albinisme révèlent leur stigmatisation sociale en raison de la peur qu'ils génèrent au sein de la société. Ils sont difficilement acceptés à l'école car sont fréquemment maltraités par leurs camarades de classe. Quant aux jumeaux dont la naissance demeure indésirable, ils sont stigmatisés et discriminés au sein de leur propre famille. Les enfants accusés de sorcellerie restent stigmatisés à vie même s'ils sont soumis à des traitements « thérapeutiques » différents – spirituels et traditionnels. Cette étiquette de sorcier est indélébile. En effet, ils restent stigmatisés au sein de leur famille, du quartier, du village ou de la communauté. La probabilité d'une nouvelle accusation reste forte. De telles accusations font partie d'un cercle vicieux. Comme dans le cas des enfants mal nés, la stigmatisation de « sorcier » entraine également une discrimination. La famille, la communauté et l'Etat excluant tout enfant, indexé de « sorcier », violent la Convention relative aux droits de l'enfant en son article 2 alinéa 2 qui dispose que « les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour que l'enfant soit effectivement protégé contre toutes formes de discrimination ou de sanction motivées par la situation juridique, les activités, les opinions déclarées ou les convictions de ses parents, de ses représentants légaux ou des membres de famille ». Le rejet social de tous ces enfants – la stigmatisation conduisant à la discrimination – entraîne des traumatismes, des souffrances psychologiques et émotionnelles. La stigmatisation et la discrimination empêchent l'éventuelle réintégration des enfants dans la vie familiale et sociale. Ils sont alors victimes de violence sociale (2).

2. La violence sociale comme moyen de réponse à la sorcellerie

Les accusations de sorcellerie conduisent souvent à des réactions populaires violentes[388]. La violence est, en effet, l'une des conséquences les plus importantes des accusations de sorcellerie. La violence est soit mentale – humiliation, mépris, insolence, etc. – soit physique. Cette violence exercée envers les enfants viole les Droits fondamentaux de l'enfant tels que définis dans la Convention relative aux droits de l'enfant en son article 16 alinéa 1 : « Les Etats partie prennent toutes les mesures législatives, administratives, sociales, éducatives appropriées pour protéger l'enfant contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris la violence sexuelle, pendant qu'il est sous la garde de ses parents ou de l'un d'eux, de son ou ses représentants légaux ou de toute autre personne à qui il est confié ». Cette violence récurrente est légitime pour les populations puisqu'elle justifie la

[388] En 2006, en Centrafrique, une petite fille accusée de sorcellerie est admise à l'hôpital où elle y trouva la mort après avoir été brûlée vive. La victime de 9 ans, orpheline de père, est accusée de sorcellerie par sa tutrice, cadette de sa mère. Une affaire de sorcellerie qui traînait depuis novembre 2005 à la brigade criminelle. Elle fut aspergée de carburant puis immolée par le feu. L'auteur de l'acte est inconnu car lorsque les forces de police arrivèrent sur les lieux, les témoins avaient disparu. Cf. « Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après voir été brûlée vive », *Le Citoyen*, 26 octobre 2006, n°2532 *in* CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité ; *in* CIMPRIC Aleksandra, « La violence anti-sorcellaire en Centrafrique », *Afrique contemporaine*, 2009/4, n°232, p.193-208.

lutte contre la sorcellerie. Bien que la violence soit un acte condamnable, elle est universelle. Les définitions d'un acte violent varient dans l'espace et le temps. Françoise Héritier définit la violence comme une mise en œuvre de la force qu'un individu, un groupe, une catégorie sociale ou une société définit comme violence[389]. C'est la raison pour laquelle les actes violents sont susceptibles d'avoir des définitions différentes d'une société à l'autre mais également au sein de celle-ci. La qualification de la violence est donc subjective.

Une accusation de sorcellerie et les actes extrêmes de violence qui en découlent font partie d'un processus de victimisation complexe et dynamique. Ce processus commence par une situation de vulnérabilité dans laquelle se trouve l'enfant (orphelin, handicapé, malade, abandonné, etc.). Selon Jacky Bouju et Myriam De Bruijn, lorsque certaines catégories sociales sont confrontées à la misère, elles deviennent plus vulnérables à la violence que d'autres catégories[390]. Elles deviennent des victimes de choix. Par exemple, un grand malheur – un décès – ou des malheurs répétitifs déclenchent les soupçons et les accusations qui entraîneront des violences presque systématiques pouvant mener à l'infanticide ou au rejet de l'enfant. L'enfant est, par conséquent, doublement victime : d'une part, de sa propre situation et, d'autre part, d'accusation sorcière. Une fois accusé de sorcellerie, il est stigmatisé à vie. C'est un cercle vicieux, en définitive, puisque toute accusation de sorcellerie part de la situation de vulnérabilité des enfants. Ce sont ces enfants vulnérables qui font systématiquement l'objet d'accusations. Ainsi, lorsqu'un malheur, la maladie ou la mort frappe la famille, l'entourage ou la communauté, ceux-ci recherchent un coupable et se tournent vers les églises et les tradipraticiens pour obtenir une réponse. Puis les églises et les tradipraticiens désignent l'enfant comme coupable de la situation. S'ensuivent des violences et discriminations dans le cercle familial – qui mènent parfois à la confession –, puis au sein de la communauté. L'enfant est alors conduit auprès des églises, tradipraticiens et même de la justice – en dernier ressort – pour trouver des solutions. Une fois accusé de sorcellerie, il est stigmatisé à vie pour être enfin abandonné par sa famille soit dans les lieux publics comme des marchés, les rues ; soit par la fuite de sa famille en le laissant à des proches ou amis. Si l'enfant est considéré comme victime dans l'accusation de sorcellerie, selon la conception euro-occidentale des Droits de l'homme et de l'enfant, cette qualité de victime n'est pas envisageable du point de vue africain notamment des populations locales pour lesquelles il est le coupable désigné. La seule victime est la personne ayant subi les conséquences d'un acte de sorcellerie. Ainsi, l'enfant revêt la qualité de sorcier dès l'instant où il est accusé de sorcellerie. Il n'est plus considéré comme un enfant. Selon Bobo Makoka, pasteur de l'église « Mission évangélique sur la brèche » présenté comme « le guerrier du Seigneur » par ses fidèles, les enfants se transforment la nuit en animaux[391]. Un adepte de Ebale Mbonge

---

[389] HERITIER Françoise, « Réflexions pour nourrir la réflexion », in HERITIER, F. (ed), *De la violence I*. Paris, Odile Jacob, 1996.

[390] BOUJU Jacky et DE BRUIJN Myriam, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », in BOUJU Jacky & DE BRUIJN Myriam (éds), *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l'Afrique en question*, *Bulletin de l'APAD*, n°27-28. Berlin, Lit Verlag, 2007, p. 1-12.

[391] NZAPADA Didier, "Esther, « enfant-sorcier » à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes", art. cité.

explique que « Les enfants sorciers sont inconscients et sans pitié. Quand on leur demande de donner (tuer) leurs parents, ils n'hésitent pas »[392].

L'acte de violence sociale anti-sorcière représente une forme de coercition légitime de l'ordre social[393]. Cet acte est perçu comme socialement acceptable par la famille, la communauté – le quartier – mais aussi par les forces de l'ordre. La lutte contre les personnes sorcières peut être instrumentalisée. C'est le cas dans les églises ou dans les systèmes judiciaires où les discours sur la sorcellerie sont officialisés. Ainsi cette violence à caractère endémique trouve sa légitimité aussi bien auprès des populations que de l'Etat qui intervient rarement lors d'événements violents collectifs et ne sanctionne guère les auteurs de tels actes. Les autorités elles-mêmes violent souvent les lois. Ces violences se traduisent par un soulèvement de la population face auquel les Etats se trouvent désarmés. Par conséquent, la violence anti-sorcellaire est légitimée dans une société marquée par l'insécurité spirituelle. Elle est caractéristique d'une situation où le système normatif a perdu de tout ou partie de sa légitimité, de sa rigueur et de son efficacité. Bien qu'illégitimes, les violences trouvent leur légitimité dans la lutte générale contre la sorcellerie instrumentalisée par les églises et les textes de loi.

En définitive, les pratiques culturelles en Afrique alterne désormais entre tradition et modernité. A tel point que les pratiques traditionnelles sont, de nos jours, détournées de leur but initial pour satisfaire les intérêts individuels purement égoïstes et répondre aux desseins criminels. A l'instar des enfants accusés de sorcellerie, les personnes atteintes d'albinisme en sont victimes et vivent sous la menace perpétuelle d'une mutilation ou d'un meurtre (§2).

§2 — Le cas des personnes atteintes d'albinisme : entre mutilations et meurtres

L'appellation « albinos » fait référence à la personne atteinte de la maladie d'albinisme – une maladie génétique dont l'affection se caractérise par une absence de pigmentation de la peau, des poils, des cheveux, des yeux en raison de l'absence de mélanine. La maladie possède deux variantes : albinisme partiel et total. En sus, les personnes atteintes d'albinisme ont une vision déficiente et sont particulièrement vulnérables au soleil. Elles sont victimes de cancers de la peau. Les « albinos », en Afrique subsaharienne, sont des hommes noirs à la peau blanche. Ils sont considérés comme des êtres dotés de pouvoirs magiques selon une croyance populaire tanzanienne. En effet, cette dernière consiste à penser que les organes ou membres d'un « albinos » possèdent des vertus magiques. Et par conséquent, la traque de personnes albinos répond à cette superstition populaire sévissant aussi bien en Afrique de l'Est – Tanzanie, Malawi, Burundi – qu'en Afrique Australe – Afrique du Sud. Elle répond, principalement, au besoin d'une vie meilleure, à la recherche du profit comme dans toute

[392] *Ibid*.
[393] « Nous voulions l'abattre pour montrer aux autres, pour faire peur aux autres. Ce n'est pas de notre faute, c'est lui (l'enfant accusé de sorcellerie) qui a commis une faute ». Cf. Témoignage, d'un dénommé Paul, recueilli à Mbaïki en République centrafricaine en janvier 2009. Voir CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité, p. 49.

société. Le but étant de faire venir la richesse, de porter bonheur aux hommes politiques, pécheurs ou chercheurs de minerais. Cette croyance populaire devenue une superstition criminelle liée aux personnes albinos (A) s'est matérialisée en chasse à l'homme puisque les personnes atteintes d'albinisme font désormais l'objet d'un trafic lucratif d'organes (B).

A — Une superstition criminelle liée aux personnes dites albinos

Une définition de l'albinisme (1) s'impose dans la mesure où cette maladie est fortement appréhendée (2) et conduit à la perpétration de crimes justifiés socialement (3).

1. La définition de l'albinisme

L'albinisme se caractérise par l'absence de mélanine au niveau de toute partie de la peau, des cheveux et des yeux. Il s'agit d'une condition génétique rare, héréditaire, non contagieuse et universelle touchant uniformément toutes les origines ethniques peu importe le sexe. Elle se manifeste à la naissance de l'enfant qui est blanc, une apparence qui contraste avec celle des parents. Les parents doivent être tous les deux porteurs du gène pour qu'il puisse être transmis même s'ils ne sont pas atteints d'albinisme. En effet, la plupart des enfants vivants avec l'albinisme sont nés de parents ayant une coloration de peau, cheveux et yeux normale par rapport à leur origine ethnique. Certains sont issus de parents « albinos » ou d'un parent albinos mais les deux ont le gène.

Une PVA ne produit pas la quantité suffisante de mélanine – c'est-à-dire la quantité normale nécessaire de pigment ou couleur – que produit une personne de son origine ethnique non atteinte d'albinisme. Les PVA présentent donc peu ou pas de pigments soit dans les yeux, la peau, les cheveux ou les trois caractéristiques à la fois c'est-à-dire absence de pigmentation dans les trois cas. Ceci explique la raison pour laquelle le degré de blancheur des PVA varie d'une personne à l'autre car certaines sont capables de produire quelques traces – même si cela se résume à quelques traces de mélanine – tandis que d'autres n'en produisent que rarement. Aucun traitement ne peut remédier à l'absence de mélanine mais il existe quelques soins permettant de les protéger ou de prévenir des cancers de peau auxquels ils sont confrontés, en plus des autres problèmes récurrents qu'ils rencontrent au quotidien. L'absence de traitement est déplorable mais ce qui est condamnable est la difficulté d'accès à des soins préventifs (crème solaires, lunettes de soleil).

L'albinisme étant un phénomène universel mais dont la typologie varie[394]. L'albinisme se caractérise par le manque de pigmentation dans les yeux, sur la peau et les cheveux entraînant

[394] En effet, il existe différents types d'albinisme dont quatre principaux. La principale raison est la quantité résiduelle de mélanine chez les PVA variant d'une personne à l'autre. Les plus fréquentes sont connues sous l'appellation médicale type 1 et type 2. La catégorie type 1 regroupe les personnes qui n'ont pas de mélanine, des cheveux blancs, une peau blanche et des yeux bleus transparents avec un aspect rosâtre qui n'est tout

une vulnérabilité à l'exposition au soleil et à la lumière vive. Les PVA sont considérées comme handicapés physiques du fait de leur déficience visuelle. En raison de leur malvoyance, ils sont classés comme étant « légalement aveugles » dans de nombreux pays sauf sur le continent africain. Le manque ou la faible quantité de mélanine chez les PVA au niveau de la peau et le manque d'information sur la nécessité de se protéger contre les rayons de soleil entraîne un risque accru de cancer de la peau à travers le continent. Par exemple, en Tanzanie, l'espérance de vie pour une PVA est en moyenne de 30 ans. Seuls 2% atteignent 40 ans. A contrario, dans les pays prodiguant des soins appropriés, les PVA ont la même espérance de vie que l'ensemble de la population.

L'ONU estime qu'une personne sur 20.000 est atteinte d'albinisme en Amérique du Nord et en Europe. En Afrique de l'Est, l'estimation est d'une personne sur 2000. L'emploi de l'appellation « personne vivant avec l'albinisme (PVA) » ou ses variantes similaires[395] est préférée à celui du terme « albinos » par l'association UTSS[396] car la première met en avant la personne humaine avant sa condition alors que la seconde assimile la personne à sa condition génétique. En effet, en utilisant le terme « albinos », la personne se confond avec sa condition génétique et par conséquent la personne n'est vue que par sa différence : « son albinisme ». Ce qui induit une discrimination. L'emploi de ce terme a une connotation péjorative : il confond la personne et sa condition et met sur le même pied la personne et la partie la plus visible de son apparence (l'albinisme). Pour l'association, cette assimilation de la personne avec sa condition apparente est en totale contradiction avec la promotion de la dignité humaine. Mais elle reconnaît que la transition d'un terme à l'autre est en cours et prend du temps et qu'elle-même sera contrainte d'employer ce terme péjoratif si celui de PVA vient compromettre la transmission d'un message important.

Les pays d'Afrique subsaharienne se composent majoritairement de population à la peau, cheveux et yeux foncés. Les PVA, partie de cette population, sont facilement identifiables par leur teint blanc (peau blanche). Une particularité qui fait l'objet de discrimination, de railleries, de craintes, de croyances ou mythes dangereux et irrationnels. Certains de ses mythes ou croyances sont criminels. C'est le cas en Tanzanie et dans plusieurs régions de l'Afrique comme au Burundi, Malawi, Afrique du Sud, etc. A titre d'illustration, une

---

simplement que le reflet de la couleur rouge des veines dans les yeux. La catégorie type 2 regroupe quant à elle les personnes ayant quelques traces de mélanine dans le sang. Ce qui entraîne une couleur de peau blanche ou d'un blanc cassé (velouté) en apparence et des cheveux jaunes ou blonds.
C'est ce type d'albinisme qui est le plus répandu en Afrique mais les autres types dont le type 1 sont également présents.
Les types d'albinisme peu fréquents sont l'albinisme touchant les yeux (l'albinisme oculaire) et l'albinisme accompagné du HPS. L'albinisme oculaire (OA) est relativement rare. La plupart des cas sont observés chez l'homme. Les enfants touchés par l'albinisme oculaire peuvent présenter une peau et des cheveux de coloration normale mais légèrement claire contrairement aux membres de leur famille.
L'albinisme accompagné du HPS (syndrome de Hermansky Pudlack) s'accompagne de symptômes supplémentaires. En sus de l'albinisme, les personnes ayant le HPS sont sujettes à des saignements et à des maladies pulmonaires. Le HPS serait présent partout mais l'UTSS et le réseau HPS ne possèdent aucune preuve de l'existence de tels cas en Afrique subsaharienne.

[395] Personne atteinte d'albinisme (PAA).

[396] Organisation canadienne à but non-lucratif, créée en 2008. Une succursale est mise en place en Tanzanie en 2009.

croyance populaire relevant du mythe veut que les parties du corps d'un « albinos », lorsqu'elles sont mélangées dans des décoctions préparées par des sorciers, charlatans ou marabouts mènent à la richesse et/ou d'autres objets ou statuts valorisants. A contrario au Gabon, pays d'Afrique centrale, les personnes albinos sont considérées comme des génies (êtres dotés de pouvoir) vénérés et craints. Par conséquent, l'albinisme fait autant l'objet d'appréhension peu importe la zone géographique dans laquelle les personnes atteintes vivent (2).

2. L'appréhension de l'albinisme

Les personnes atteintes d'albinisme sont sujettes à une forte discrimination et à des fortes violences comme en témoignent de nombreux articles de presse principalement en Tanzanie et au Burundi mais aussi au Zimbabwe, Kenya, RDC, Sénégal, Mali, Cameroun et en Côte d'Ivoire. Une réalité que Jean-Jacques Ndoudoumou, Président de l'Asmodisa – L'Association mondiale pour la défense des intérêts et la solidarité des albinos – au Cameroun, attestait : « On nous considère comme des êtres mystiques, des revenants qui se sont mal comportés pendant la première vie et qui, punis par Dieu, reviennent »[397]. Contrairement aux « enfants-sorciers », les enfants albinos subissent des violences et sont tués dans le seul but de rendre les individus plus puissants, riches et prospères. Certaines parties de leur corps sont prisées – comme la peau, la langue, les mains, les oreilles, le crâne, le cœur, les organes génitaux – qui sont censées contenir des pouvoir magiques. D'où leur utilisation dans la confection des potions et amulettes. Ces parties du corps dénommés parfois « pièces détachées » sont vendues au marché occulte. Les pays – tels que la Tanzanie, Burundi, Kenya, République démocratique du Congo (RDC), Mozambique, Malawi, Afrique du Sud et Swaziland – sont connus pour être impliqués dans le commerce transfrontalier de PAA et de leurs organes. Le meurtre des albinos perpétré dans un but fétichiste et le commerce occulte de leur corps sont liés d'une part à l'attribution d'un pouvoir mystique des albinos – croyance présente en Afrique de l'ouest, centrale et australe. Ensuite, cette pratique criminelle repose sur des pouvoirs occultes plus grands.

En Tanzanie, les violences pratiquées envers les PAA sont en recrudescence. Plusieurs dizaines y furent assassinés au cours de l'année 2008 notamment dans les régions du lac Victoria dont Mwanza, Shinyanga et Mara. En effet, selon certaines statistiques, 25 personnes albinos furent tuées depuis mars 2008[398] tandis que d'autres sources en dénombrent 30[399]. En février 2008, Mariam Emmanuel, cinq ans, est assassiné sauvagement dans sa chambre : trois hommes s'y introduisirent nuitamment munis de torches. Ils l'empoignèrent,

---

[397] ELOUNE Irène et KENGNE Sephora, « les albinos mal dans leur peau », *Syfia info*, 1er juin 1998, [En ligne : http://www.syfia.info/printArticles.php5?idArticle=131] ; référence plus accessible dans la base de données du site.

[398] BATTAGLIA Véronique, « Albinisme. Mythes et persécution en Afrique », *Terra Nova*, 1er août 2008, [En ligne : http://www.dinosoria.com/albinisme.html] ou [https://www.dinosoria.com/albinisme.html].

[399] OBULUTSA George, « Albinos live in fear after body part murders », *The Guardian*, 4 novembre 2008, [En ligne : http://www.guardian.co.uk/world/2008/nov/04/tanzania-albinos-murder-witchcraft] ou [https://www.theguardian.com/world/2008/nov/04/tanzania-albinos-murder-witchcraft].

l'un d'entre eux l'égorgea tandis qu'un autre la maintenait car elle se débattait. Ils recueillirent son sang dans un récipient, le burent puis lui coupèrent les deux jambes au niveau du genou ainsi que la langue. Ils mirent le tout dans un sac et s'en allèrent. Sa sœur, Mindi, alors âgée de 12 ans, assista à la scène terrorisée cachée sous ses draps[400]. Au Burundi, pays voisin, 35 cas d'albinos menacés ou attaqués sont recensés entre septembre et novembre 2008 dont trois enfants albinos et deux adultes qui furent tués[401]. Une femme albinos est tuée au Kenya en mai 2008 ; la tête d'un enfant albinos est trouvée dans les valises d'un homme traversant la frontière congolaise[402] ; un jeune adolescent albinos de 18 ans dut fuir le Benin par crainte de se faire assassiner dans le cadre d'un meurtre rituel[403]. La République du Malawi, située entre le Mozambique, la Zambie et la Tanzanie, connaît également le fléau du meurtre de personnes atteintes d'albinisme (PAA). En mars 2015, un homme y est appréhendé pour tentative de meurtre d'un albinos. Les faits se sont déroulés dans le district de Mulanje au sud. L'individu de 45 ans entra par effraction au domicile de la victime aux alentours de minuit, le 10 février. Il tenta de l'étrangler mais la victime réussit à lui échapper et à demander de l'aide. Les voisins mettront en fuite le suspect qui sera arrêté deux jours après les faits selon le porte-parole de la police locale, James Kadadzera. Il ne s'agit pas du premier acte commis envers un albinos recensé. Six meurtres de PAA, à caractère rituel, ont été perpétrés depuis décembre 2015 selon l'Association des Personnes atteintes d'albinisme au Malawi. Pour le président de cette association, Monsieur Boniface Massah, de nombreux albinos vivent terrorisés. Sachant que l'albinisme concerne une personne sur 1200 dans ce pays. Au Kenya, des réseaux ont été créés afin de capturer des PAA. En effet, des gangs tanzaniens sévissent au Kenya, selon le député kényan Isaac Mwaura, atteint d'albinisme. Ce dernier sauva même deux enfants albinos d'une tentative d'enlèvement.

Selon l'ONG canadienne Under the Same Sun (Sous le même soleil), la Tanzanie compte au moins 170.000 albinos sur une population de 38 millions d'habitants. Les albinos sont victimes de discriminations dans de nombreuses régions d'Afrique, notamment au Burundi où des « meurtres rituels » sont aussi enregistrés. En Tanzanie, certains se sont réfugiés dans les hôpitaux de Dar es Salaam, mais dans les villages, ils restent exposés. Près de Mwanza, une école pour aveugles est devenue un sanctuaire pour les petits atteints d'albinisme. Le professeur principal John Loudomya explique qu'ils durent réaménager l'école pour la sécurité des élèves : "Nous avons mis un mur d'enceinte et le gouvernement essaye d'améliorer la sécurité en organisant davantage de patrouilles de nuit". "Nous avons

---

[400] AFP, « Des albinos pourchassés vivent terrés et terrorisés », *Jeune Afrique*, 4 février 2009, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/161871/societe/des-albinos-pourchass-s-vivent-terr-s-et-terroris-s/].

[401] Panapress, « Les albinos en danger d'extermination au Burundi », *Afrik.com*, 17 novembre 2008, [En ligne : http://www.afrik.com/article15698.html] ou [https://www.afrik.com/les-albinos-en-danger-d-extermination-au-burundi].

[402] SCHNOEBELEN Jill, *Witchcraft allégations, refugee protection and human rights : a review of the évidence*, New issues in refugee Research, Research Paper n°169, 2009, p. 19.

[403] « La chasse aux albinos est toujours ouverte », *Les observateurs*, 13 avril 2009, [En ligne : http://observers.france24.com/fr/content/20090413-chasse-albinos-ouverte-afrique-sorcellerie-tanzanie-cameroun] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi MORAND Catherine, « En Afrique, la chasse aux albinos est toujours ouverte », *Médiapart,* 7 juillet 2016, [En ligne : https://blogs.mediapart.fr/catherine-morand/blog/070716/en-afrique-la-chasse-aux-albinos-est-ouverte].

actuellement 68 enfants mais le nombre augmente chaque jour". Shaymaa Kwegyr, députée albinos nommée en 2008 par l'ancien président tanzanien Jakaya Kikwete, fit une tournée dans la région en janvier 2009[404]. En février de la même année, trois personnes furent assassinées. Josephat Torner, d'Under the Same Sun (UTSS) à Dar es Salam, confirme que la classe populaire – pêcheur ou chercheur de diamants – n'a pas les moyens d'acheter l'organe d'un albinos : « Nous savons que les informateurs peuvent recevoir 100 dollars pour repérer un albinos vulnérable, que les meurtriers en gagnent des milliers, mais les vrais consommateurs n'ont pas été clairement identifiés ». En 2011, le nombre de meurtres baisse, en Tanzanie, mais ce n'est pas pour autant que les attaques cessent. Les attaques contre les PVA diffèrent dans leur procédé. Nous sommes passés du meurtre aux mutilations. Désormais, les agressions relèvent plus de mutilations telles que l'amputation des membres et autres parties du corps. De plus, les enfants deviennent maintenant des victimes de prédilection. Le nombre d'homicides enregistrés commence à baisser pour plusieurs raisons, et, la cause de cette baisse n'est pas essentiellement due à une baisse de la criminalité. Une des premières raisons plausibles est l'absence de la liberté de la presse dans la région. Ensuite les enquêtes de police sont bâclées – non transparentes – en raison d'un manque de volonté et de soutien de la plupart des témoins, informateurs et certains officiers de police craignant les sorciers. Ainsi, ils craignent d'être frappés par une quelconque maladie, malédiction de la part des sorciers. Puis le recours à la sorcellerie, dans un pays comme la Tanzanie et comme dans la plupart des pays africains, est une pratique profondément ancrée dans les mœurs qu'il est difficile voire impossible d'éradiquer. Une autre raison porte sur le fait que les meurtres de PVA – des enfants en particulier – sont commis ou se commettent dans le cadre de la sphère familiale. A titre d'exemple, la sage-femme tuant un enfant albinos peu de temps après sa naissance ou l'empoisonnement de l'enfant par la famille qui peut également utiliser d'autres procédés. Par conséquent, l'implication de la famille dans le meurtre de l'enfant induit que le décès de l'enfant ne sera pas signalé et qu'aucune enquête ne sera ouverte. Dans le cas contraire, la famille ne coopéra pas pour faire avancer l'enquête sur son décès. La dernière raison avancée est que la majorité des meurtres se commettent dans les régions rurales où la collecte d'informations se révèle ardue et les infrastructures inexistantes voire médiocres. Ces régions servent alors de refuge à des activités criminelles.

Depuis 2013, l'Organisation des Nations Unies (ONU) dénonce une recrudescence des attaques contre les albinos en Tanzanie, recrudescence qu'elle attribue particulièrement aux élections présidentielles et législatives qui se déroulèrent le 25 octobre 2015. A travers cette pratique, les candidats tiennent à obtenir la victoire par le biais de la magie, considérée comme unique moyen de réussite. Le Haut-Commissaire de l'ONU aux droits de l'Homme, Zeid Ra'ad Al Hussein, exhorte les pays d'Afrique de l'Est, tels que la Tanzanie et le Malawi, dans lesquels ces pratiques sont courantes à lutter contre l'impunité. En effet, de septembre 2014 à février 2015, 15 albinos au moins furent victimes d'enlèvements, mutilations ou de meurtres et parfois victimes d'une tentative d'enlèvement dans cette région

[404] Elle s'interrogea sur la qualité des acheteurs : "Qui sont ces personnes qui achètent la main d'un albinos des millions de shillings (milliers de dollars)? En tout cas, ils n'ont pas peur du gouvernement". Cf. AFP, « Des albinos pourchassés vivent terrés et terrorisés », *Jeune Afrique*, 4 février 2009, art. cité.

d'Afrique. La situation est d'autant plus désastreuse puisque les enfants sont les victimes récurrentes de cette tragédie. Un climat de peur prédomine désormais dans cette région d'Afrique. Les personnes atteintes d'albinisme craignent désormais de sortir de leur domicile. Les enfants mettent fin à leur scolarisation en raison de cette recrudescence d'agressions, d'enlèvements et de meurtres. L'ONU salue l'initiative prise par les autorités tanzaniennes quant à l'interdiction de la pratique de la sorcellerie qu'elle considère comme « un pas dans la bonne direction[405] ». Le Haut Commissaire de l'ONU salue, également, la condamnation prononcée, le 5 mars 2015, par la justice tanzanienne pour le meurtre d'une femme albinos commis par quatre personnes en 2008. Néanmoins, il déplore les condamnations à la peine de mort prononcées par la justice tanzanienne et demande à la Tanzanie de « maintenir son moratoire sur la peine de mort[406] ».

Toutefois, même si le nombre des violences faites aux personnes albinos est plus élevé en Tanzanie, ces violences existent réellement dans d'autres pays africains. En effet, les chiffres en attestent. Entre 2007 et 2010, trois personnes vivant avec l'albinisme (PVA) en moyenne sont attaquées par mois en Afrique. La plupart étant tailladée à mort. Des vols de cadavre sont aussi enregistrés. De 2007 à 2012, les croyances populaires conduisirent à la perpétration de 71 meurtres enregistrés en Tanzanie ; 35 attaques incluant des meurtres dans d'autres pays africains ; 32 tentatives de meurtres dont certaines victimes furent mutilées en Tanzanie (29 cas) et dans le reste de l'Afrique subsaharienne (3 cas). De plus, 17 vols de cadavres furent référencés en Tanzanie. Les enfants représentaient la majorité des victimes dont 2/3 des meurtres enregistrés. Les attaques enregistrées se chiffraient à 155 sur le continent[407]. Les 71 meurtres enregistrés comprenaient aussi bien les enregistrements effectués par la police tanzanienne que ceux répertoriés par l'UTSS. Les 29 victimes survécurent à des tentatives de meurtres mais en ressortirent mutilés. Cependant, le nombre réel de ces attaques, mutilations et meurtres dépassait celui enregistré selon les responsables de la communauté des PVA dont fait partie l'UTSS. Selon les Nations Unies, 76 personnes atteintes d'albinisme, au moins, furent victimes de meurtres depuis 2000. Seulement, des dizaines de victimes survécurent après leur agressions et mutilations. Selon le rapport de l'association Under The Same Sun (UTSS) du 11 mars 2015, il eut 141 meurtres et 222 attaques contre les personnes vivant avec l'albinisme (PVA) dans 25 pays africains. Ces attaques incluent les personnes survivantes de mutilations, les violences, les viols, les tentatives d'enlèvement, les disparitions, les profanations de tombes, les demandeurs d'asile

---

[405] AFP, « L'ONU dénonce la hausse des attaques contre les albinos en Afrique de l'Est », *La Presse*, 10 mars 2015, [En ligne : http://www.lapresse.ca/international/afrique/201503/10/01-4850832-lonu-denonce-la-hausse-des-attaques-contre-les-albinos-en-afrique-de-lest.php?utm_categorieinterne=trafficdrivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_lire_aussi_4851590_article_POS1].

[406] *Ibid*.

[407] Les comparaisons faites des expériences des PVA en Tanzanie et ailleurs montrent que ce pays n'est qu'un microcosme des problèmes auxquels les PVA sont confrontés dans toute la région. Il faut préciser que les problèmes rencontrés par les PAA en Tanzanie ne font pas de ce pays l'unique d'Afrique connaissant ce fléau. L'accent est mis sur la Tanzanie car l'organisation UTSS y est basée. Bien au contraire, toutes les références et comparaisons avec d'autres pays de la région prouvent que les problèmes rencontrés par les albinos, bien que mis en évidence en Tanzanie, existent véritablement au-delà des frontières tanzaniennes. Ce qui nécessite une réponse internationale de l'ONU.

et d'autres cas similaires. Les attaques commises à l'encontre des PAA ne cessent d'augmenter. En effet, le phénomène criminel ne régresse pas et s'étend à d'autres pays puisque dans son rapport du 18 septembre 2017, l'organisation recensa 201 meurtres – contre 217 en 2021 – commis dans 28 pays africains (30 pays en 2021) et 343 attaques (409 en 2021) dont des mutilations, des violences, des viols, des tentatives d'enlèvement, des disparitions, des profanations de tombes et les demandes d'asile (y compris les résidences permanentes)[408].

[408] En Afrique du Sud, 8 cas furent rapportés en 2017 dont 3 meurtres, 2 disparus, 2 survivants, 1 profanation de tombe. En 2021, 9 cas sont rapportés dont 4 meurtres, 2 disparus, 2 survivants, 1 profanation de tombe. Le meurtre le plus récent remonte au 28 janvier 2018. Au Bénin, 12 cas furent signalés en 2017 dont 4 meurtres, 4 survivants, 4 disparus. En 2021, 18 cas sont signalés dont 5 meurtres, 5 survivants aux agressions, 7 disparus et 1 profanation de tombe. Le dernier cas de disparition le plus récent remonte au 23 mars 2019. Pour le Botswana, 3 cas furent rapportés : ce sont 3 survivants depuis septembre 1998 ; S'agissant du Burkina Faso, 9 cas furent signalés dont 2 meurtres, 6 survivants, 1 demande d'asile. Le meurtre le plus récent remonte au 14 août 2012 ;
Au Cameroun, 11 cas furent rapportés dont 2 meurtres, 2 survivant, 6 demandes d'asile et une profanation de sépulture. La dernière demande d'asile datait du 23 décembre 2015 : une PAA d'origine camerounaise obtint le statut de réfugié au Royaume-Uni ; la Côte d'Ivoire comprend 30 cas signalés dont 9 meurtres, 13 survivants, 4 portés disparus, 2 demandes d'asile et 2 cas d'abandon de PAA. Le dernier meurtre connu date du 30 juin 2017. S'agissant de l'Égypte, 1 cas fut rapporté : 1 demande d'asile le 16 septembre 2011 ; pour les États-Unis d'Amérique, 2 cas furent rapportés : ce sont 2 survivants aux attaques en 1899.
Le Ghana connaît 3 cas rapportés dont 1 meurtre et 2 agressions en 2017. Le dernier meurtre connu datait du 15 février 2015 ; la Guinée connut 15 cas rapportés en 2017 (contre 16 en 2021) dont 5 meurtres, 6 agressions, 4 demandes d'asile (5 demandeurs d'asile en 2021). La demande d'asile la plus récente date du 20 septembre 2018. Le Kenya recensait 13 cas d'attaques de PAA signalés dont 5 meurtres et 8 survivants en 2017. Le dernier meurtre commis remonte au 20 septembre 2015. Le Lesotho enregistra le meurtre d'une adolescente albinos âgée de 16 ans en octobre 2015. Madagascar enregistra également 1 meurtre celui d'une femme albinos de 28 ans, le 17 octobre 2016.
Au Malawi, 42 cas furent recensés en 2017 (contre 58 en 2021) dont 14 meurtres (19 meurtres en 2021), 21 survivants d'agression (26 en 2021), 2 portés disparus (6 en 2021) et 5 profanations de tombes (7 en 2021). Le meurtre le plus récent commis date du 21 juillet 2021. Au Mali, 15 cas furent signalés en 2017 (contre 17 en 2021) dont 4 meurtres (5 en 2021), 2 survivants (3 en 2021), 2 portés disparus et 7 demandes d'asile en 2021 également. Le dernier meurtre connu remonte au 13 mai 2018 ; au Mozambique, 44 cas signalés en 2017 (contre 51 en 2021) : 15 meurtres (17 en 2021), 12 survivants (14 survivants en 2021), 5 tombes profanées et 12 portés disparus (15 en 2021). La disparition d'un garçon de neuf ans fut signalée, le 15 janvier 2021.
En Namibie, 3 cas furent rapportés en 2017 (contre 4 en 2021) dont 2 meurtres, 1 survivant (2 survivants en 2021). Le dernier meurtre remonte à juin 2010 et une survivante signalée, le 2 août 2019 ; Pour le Niger, 1 cas fut rapporté : il s'agit d'un porté disparu et présumé décédé le 6 août 2012 ; Au Nigeria, 10 cas furent rapportés en 2017 (contre 13 cas en 2021) dont 4 meurtres, 1 porté disparu, 3 demandes d'asile (5 en 2021), 1 enlèvement, 1 tentative d'enlèvement. En 2021, 3 survivants aux attaques sont signalés. Le 13 février 2017, la France reconnaît le statut de réfugié à un Nigérian atteint d'albinisme, stigmatisé et persécuté dans son pays.
En Ouganda, 8 cas furent signalés en 2017 (conte 9 en 2021) : il s'agit de 8 personnes agressées et d'une demandeuse d'asile en 2020. En effet, le 16 décembre 2020, une femme ougandaise de 34 ans, atteinte d'albinisme, s'est vu accorder l'asile à Boston aux États-Unis ; Au Rwanda, 1 cas fut signalé : celui d'une tombe profanée d'une PAA de sexe féminin, le 02 juillet 2013, huit mois après son inhumation. La tombe fut vidée : le cercueil et les vêtements de la défunte se retrouvèrent éparpillés à 700m de sa sépulture. Le Swaziland (Eswatini) comptait 11 cas signalés en 2017 (contre 12 en 2021) incluant 4 meurtres et 7 agressions (8 en 2021). Le 25 novembre 2019, une fillette de trois ans et sa mère échappèrent de peu à un enlèvement par des individus ayant fait intrusion à leur domicile. Leur absence au domicile leur sauva la vie.
Au Togo, le meurtre d'un bébé de deux ans, atteint d'albinisme, le 23 septembre 2017, est recensé dans la ville de Dapaong, localité de Pana Bagou, dans le nord du Togo. Son corps fut retrouvé, plus tard, inhumé. Certains auteurs sur les quatre meurtriers présumés furent interpellés. En Zambie, 9 cas furent recensés en 2017 (contre 19 en 2021) dont 6 meurtres (9 en 2021), 3 survivants (8 en 2021) et 2 tombes profanées. Le 9 mai 2021, une fillette de deux ans survécut à une attaque, à des fins rituelles, au cours de laquelle son bras gauche fut amputé au domicile familial dans le district de Senga dans la province du Nord. Le Zimbabwe compte 2 cas rapportés dont le meurtre en 2011 d'une jeune femme de 26 ans, atteinte d'albinisme. Son corps présentait des traces de graves

L'organisation recensa également 625 incidents en 2021. Le nombre réel d'attaques et de meurtres de personnes atteintes d'albinisme (PAA) est probablement beaucoup plus élevé que ceux relevés dans les rapports car, en Afrique, un grand nombre de violences n'est jamais signalé ou documenté. Ces meurtres rituels ont cours depuis des temps « immémoriaux ». D'ailleurs, la Tanzanie comptait 175 cas de violences recensées par l'UTSS en 2017 (contre 200 en 2021) dont 76 meurtres (77 en 2021) et 74 agressions (94 en 2021 dont certaines victimes gravement mutilées), 1 enlèvement, 22 profanations de sépultures (contre 25 en 2021) et 2 demandes d'asile (3 en 2021). En mai 2021, un jeune garçon de six ans au plus est assassiné et mutilé. Son corps est retrouvé sans bras, sans yeux, sans oreille gauche et organes génitaux. La résolution de ce crime reste en suspend. Le pays enregistre le plus grand nombre de violences à l'encontre des albinos. La RDC connut 67 attaques contre les PAA en 2017 (contre 70 en 2021) dont 17 meurtres et 33 agressions (35 en 2021), 1 porté disparu, 9 tombes profanées (10 signalées en 2021) ainsi que 7 demandes d'asile. Le dernier meurtre connu est celui d'un bébé atteint d'albinisme, le 17 juillet 2017. L'époux de sa mère l'assassinat en le jetant dans une fosse de décantation – servant souvent de toilettes en Afrique rurale – en l'absence de celle-ci. En outre, le 25 mars 2019, la sépulture d'un homme albinos est profanée. Ses restes furent exhumées et démembrées. Des parties de corps furent dérobées à des fins probables d'actes de sorcellerie. Le Burundi, quant à lui, enregistrait 38 cas de violences en 2017 (contre 39 en 2021) dont 21 meurtres (22 en 2021), 13 survivants, 4 tombes profanées et 74 agressions. Le dernier meurtre commis de PAA remonte au 13 août 2019. De même, au Sénégal, l'organisation UTSS recensa 9 signalements incluant 3 meurtres supposés, 4 agressions et 2 demandes d'asile. Le 17 juin 2015, un Sénégalais atteint d'albinisme, ayant subi des persécutions graves en raison de son état, obtint l'asile à New York. En revanche, le Gabon connut son premier signalement d'attaque de PAA aboutissant à des mutilations et à des prélèvements d'organes – un morceau d'oreille arraché –, le 12 mai 2019 à Libreville. L'auteur de l'acte fut interpellé et devait comparaitre devant le Procureur général.

En définitive, l'Afrique subsaharienne est confronté à un manque cruel de sensibilisation sur l'albinisme. Cette maladie ne constitue pas une priorité pour les gouvernements africains. Par conséquent, les croyances populaires irrationnelles – comme celle faisant d'une PVA un immortel, un fantôme disparaissant après leur décès – entraînent le délaissement des enfants (vivant avec l'albinisme) par leurs familles qui ne les élèvent pas. Les employeurs, quant à eux, ne les embauchent pas en raison de la crainte qu'ils inspirent – les clients et le personnel peuvent attraper la condition (l'albinisme) au contact des PVA ou les aliments seraient également contaminés à leur contact. Au Zimbabwe, par exemple, une supposée croyance locale veut que les femmes albinos soient le remède au VIH-Sida. En effet, selon cette croyance, la personne atteinte du VIH pourrait guérir en ayant des relations sexuelles avec une femme albinos d'où la conséquence des viols dont elles sont victimes[409]. Ces nombreux

---

mutilations au niveau des seins et des organes génitaux. Puis, la demande d'asile accordée à une femme zimbabwéenne, atteinte d'albinisme également, le 29 novembre 2012, à Atlanta aux Etats-Unis.

[409] MACHIPISA Lewis, « Albinos hit by Zimbabwe's race divide », *BBC*, 14 janvier 2003, [En ligne : http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2646967.stm].

préjugés mettent en péril la vie de personnes atteintes d'albinisme comme le fait qu'ils ne meurent jamais mais s'évanouissent dans la nature ; qu'en cas d'éruption volcanique, seul le sang des albinos peut calmer le dieu de la Montagne (au Cameroun) ; être en possession d'une partie du corps d'un albinos procure richesse et bonheur (en Tanzanie). Par conséquent, les PVA souffrent de stigmatisation en raison de leur « condition ». Nombreux pensent que l'albinisme est une maladie contagieuse et que les albinos sont généralement le fruit d'une relation adultère entre une femme noire et un homme blanc. En effet, cette croyance irrationnelle ou plutôt l'ignorance crée des inégalités sociales. Ils ne bénéficient pas du même traitement social que les personnes non atteintes (refus du contact physique par la société). De même que leur meurtre demeure justifié par la société (3).

3. Des crimes justifiés socialement

L'explication des massacres des PVA résulte de l'existence de croyances culturelles (a) et de pratiques culturelles anciennes et contemporaines (b) mêlées à de la sorcellerie (c).

a - Les croyances culturelles

Le peu d'ouverture d'esprit et le manque d'accès à la culture scientifique en raison d'un niveau d'enseignement scientifique souvent insuffisant ont permis aux croyances culturelles sur l'albinisme – se révélant être des mythes – de survivre à la culture scientifique.

L'existence de ces croyances reflète un repli sur soi des communautés rurales qui ne font que répéter des croyances pratiquées par des anciens. De nombreuses croyances irrationnelles sur les « Albinos » rythment le quotidien des PVA en Tanzanie. Certaines sont anciennes mais d'autres sont récentes comme la croyance selon laquelle avoir des rapports sexuels avec une femme atteinte d'albinisme permet de guérir du VIH/Sida. Ces croyances et mythes entourant l'albinisme sont répandus et ancrés dans les mœurs telles que : l'albinisme est une malédiction jetée par des dieux ou des ancêtres. Par conséquent, tout contact avec une PVA apportera malheur, maladie et même la mort. Mais encore, les PVA sont immortelles. Elles ne sont pas des êtres humains mais des fantômes. De plus, la faute est imputable à la mère si l'enfant naît albinos. Par ailleurs, avoir des rapports sexuels avec une femme atteinte d'albinisme permet de guérir du VIH/Sida. Ou encore, Les PVA existent seulement en Tanzanie et qu'une amulette confectionnée à partir d'organes humains d'une PVA possède des pouvoirs magiques apportant à son détenteur fortune, succès et chance. A titre d'exemple, une jeune fille du Malawi fut violée par un voisin atteint du VIH/Sida en raison du mythe répandu selon lequel le fait d'avoir des relations sexuelles avec une PVA guérit de cette maladie.

Même les intellectuels ne s'affranchissent pas de ces croyances irrationnelles profondément ancrées dans toutes les strates de la société. A titre d'illustration, le témoignage de l'oncle de Mariam Emmanuel (cf. supra), victime de meurtre le 21 janvier 2008, en atteste. Son professeur leur disait toujours dit que lorsqu'un albinos mourait, il disparaissait de suite,

instantanément. Il fut vraiment surpris qu'il ne se soit rien produit lors de la mort de sa nièce. Ils l'enterrèrent « normalement comme n'importe quelle personne » et « son corps n'a pas disparu ». Cette illustration prouve très bien que ces croyances en l'absolu pouvoir des PVA touchent toutes les couches sociales même intellectuelles mais elles commencent d'abord au sein de la sphère privée. En l'occurrence, un oncle, croyant sa nièce albinos immortelle, pensait la voir disparaître pour devenir un fantôme. Dans ce cas de figure, c'est plutôt un professeur qui leur inculque cette croyance populaire rationnelle, de leur point de vue, que les PVA ne meurent pas. Ces croyances irrationnelles désormais ancrées culturellement se combinent à des pratiques anciennes – dites traditionnelles – et contemporaines qui sont, de nos jours, définies en pratiques culturelles traditionnelles (b).

b - Les pratiques culturelles « traditionnelles »

Les pratiques culturelles conduisant aux attaques dont font l'objet les PVA se résument en deux catégories. Les rituels traditionnels séculaires qui sont pratiqués régulièrement par les communautés et les pratiques contemporaines pouvant être considérées comme de possibles réactions aux croyances culturelles.

L'attribution d'un caractère mystique ou surnaturel aux albinos ainsi que les sacrifices de ces derniers ne sont pas des pratiques récentes. La naissance d'un enfant albinos a toujours suscité de vives réactions – positives ou négatives – au sein des sociétés africaines. Quelques exemples de croyances culturelles traditionnelles séculaires attestent de leur réalité. Chez les Dogons, par exemple, l'albinos représenterait le fils maudit d'une relation incestueuse entre les divinités. Il posséderait, par conséquent, une grande puissance et un pouvoir médiateur entre le céleste et le terrestre. Etant le fruit d'une transgression – l'inceste – l'albinos représente aussi le danger. En tant qu'enfant divin doté d'un pouvoir extraordinaire, son sacrifice est un sacrifice suprême fait par le hogon, chef religieux du Dogon. Le roi renforçait son pouvoir en immolant un albinos trois ans après son intronisation. Ce sacrifice donnait lieu à un repas anthropophagique[410]. Les Bambara sacrifiaient également un albinos lors de l'intronisation du roi de Segu. Le sang de la victime était ensuite versé sur la tête rasée du souverain[411]. En outre, lorsque le royaume était en danger, l'albinos était offert en sacrifice au Faro, le génie des eaux terrestres à des fins de protection[412].

En Tanzanie, l'ethnie Sukuma, vivant au Nord-Ouest du pays, est l'ethnie la plus importante du pays. Elle pratiquait l'infanticide de nouveaux-nés atteints d'albinisme dès la naissance. Une fois exécuté, les parties corporelles étaient utilisées dans des rituels pratiqués par des sorciers. C'est avec le temps et sur recommandations de sorciers et charlatans que l'enfant albinos est épargné et autorisé à vivre jusqu'à l'âge adulte afin qu'il puisse servir de sacrifice humain. Il est enterré vivant avec le chef de l'ethnie en cas de décès de celui-ci. Cette prise de conscience ou cette générosité soudaine apparente cachait une intention plus vile qui était

---

[410] DE HEUSCH Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, ouvr. cité, p. 240.
[411] *Ibid.,* p. 241.
[412] *Ibid.,* p. 253.

celle de s'en servir comme « accompagnateurs surnaturels » du chef Sukuma après la mort. Mais étant donné que la mort des chefs était épisodique, les Sukuma semblaient ressentir une insatisfaction car le besoin de sacrifier des PVA reprit le dessus. Cependant, le nombre de PVA dans l'ethnie a augmenté, l'ethnie enregistre un nombre de PVA relativement élevé par rapport à celui des autres ethnies dans la région.

Un autre exemple, celui de l'ethnie Chagga vivant au Nord-Est de la Tanzanie. Dans la pure tradition de cette ethnie, les Chagga laissaient à l'abandon leur nourrisson albinos dans la forêt. Une pratique séculaire cultivée en raison de la croyance selon laquelle l'enfant albinos était un être, certes, mais pas humain. L'ethnie Digo, au Nord-Est de la Tanzanie, pratiquait également l'infanticide des nourrissons albinos. Les Digo le commettaient en recourant à l'ordalie : le jugement par l'épreuve. Il s'agit d'une épreuve judiciaire du Moyen-Age consistant à soumettre un accusé au jugement de Dieu par le biais d'épreuves. Cette épreuve, chez les Digo, consistait à laisser tomber ou jeter le nouveau-né albinos dans le lac traversant les « fameuses » grottes Amboni. Une fois jeté dans le lac, les parents et les spectateurs patientaient en attendant de voir de quel côté du lac, le nourrisson émergerait. Deux hypothèses alors étaient envisagées : s'il ressortait du côté droit du lac alors la croyance voulait que l'enfant sorte vivant. Par contre, s'il émergeait du côté opposé, côté gauche, alors la croyance disait que l'enfant était mort. L'UTSS n'a pas eu en sa possession de preuve d'un seul cas d'enfant albinos ayant survécu à cette épreuve[413].

Au Kenya et en Tanzanie, la tribu des Massaï – à l'instar des Digo de Tanzanie – pratiquait également l'ordalie sur leurs nouveau-nés albinos. En effet dès sa naissance, le nourrisson était posé à même le sol devant la porte d'une étable. Ainsi, lorsque les bovins devaient être conduits au pâturage, la porte était ouverte et le bétail se ruait vers la sortie piétinant au passage le nourrisson. Dans l'hypothèse où l'enfant survivait à ce piétinement, la preuve était rapportée qu'il était le fils du père et était autorisé à vivre. Dans le cas contraire, la paternité n'était pas établie.

A contrario, au Benin, les albinos sont vénérés. En effet, les membres d'une communauté se sentent honorés lorsque les albinos entrent dans leur maison pour leur prendre de la nourriture ou tout autre chose. Il en était de même au Kongo où les albinos étaient considérés comme des personnes à part entière, disons privilégiées. Ils sont si respectés qu'ils peuvent se servir dans les maisons et les marchés et prendre tout ce qui est utile pour leur alimentation et d'autres usages. Louis Jacolliot relate dans l'Afrique mystérieuse que le « roi »[414] de Loango du Kongo, Gobbi, avait des serviteurs albinos qui possédaient des pouvoirs mystiques et apprenaient la magie[415]. Le lien entre les albinos et la sorcellerie n'est pas récent. En effet,

---

[413] UTSS, « Albino Killings are Muti Killings », UTSS, [En ligne : http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/Albino-Killings-are-Muti-Killings.pdf] cité par « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS sur la Tanzanie avec des cas similaires dans d'autres parties en Afrique subsaharienne, 19 juin 2012, p. 54-55.

[414] Le concept de roi ou la conception de royaume en Afrique centrale reste improbable. Il serait plutôt habile de parler de chefferies car on ne retrouve aucune trace d'un système de castes comme il en existe en Afrique de l'Ouest. Pour autant, le système de chefferie est toujours présent en Afrique centrale et australe.

[415] JACOLLIOT Louis, *L'Afrique mystérieuse*, Paris, 1877, p. 79-80.

au Soudan occidental, les albinos étaient soupçonnés de se livrer à des pratiques étranges et dangereuses de la sorcellerie[416]. En République centrafricaine, les albinos sont considérés comme des esprits aquatiques car on y estime que la naissance d'un albinos résulte de la copulation d'une femme avec un génie de l'eau, appelé Mami-Wata. Les albinos sont donc des enfants de Mami-Wata et doivent être, de ce fait, vénérés pour que la pêche soit fructueuse tout en sachant que les poissons sont aussi définis comme les enfants des génies de l'eau. L'albinos est, par conséquent, craint et vénéré à la fois puisqu'il est considéré à la fois comme un enfant de divinité et un sorcier.

Etant présentées comme archaïques – relevant du passé – ces pratiques semblent toujours en cours et particulièrement dans les zones rurales où les traditions locales sont encore vives. L'absence de registres – ou du moins l'absence de conservation de registres – et la pauvreté des infrastructures y contribuent. Il est donc plausible que dans ces tribus Massaï, la pratique du rituel de l'infanticide soit toujours en exergue puisque dans chaque tribu d'Afrique de l'Est comme celle-ci, la population de PVA est faible voire inexistante. Derrière ces pratiques contemporaines contre les PVA, se cachent des praticiens de la sorcellerie (c).

c - La sorcellerie

Parmi ces pratiques culturelles contemporaines contre les PVA figure la croyance qui consiste à penser que les organes humains – parties corporelles des PVA – apportent fortune et mènent à la victoire aux élections politiques, la réussite dans les activités minières et de pêche. Cette croyance est la conséquence directe des meurtres de masse de PVA par des fanatiques, des gens désespérément en quête de réussite, sous forme de chance et de richesse. Au cœur de cette pratique, se trouvent des marabouts, sorciers, charlatans qui sont des chefs ou des guides communautaires considérés comme détenteurs de pouvoirs surnaturels. Ce sont des praticiens d'un autre genre, de ce qu'on nomme familièrement la magie noire ou la sorcellerie.

La sorcellerie est un système de croyances dans le surnaturel. La croyance n'existe que si le monde surnaturel est évoqué par des personnes particulières (sorciers, marabouts, charlatans, féticheurs) avec ses délégués et que le mal ou le bien est causé à la personne ou la situation à laquelle il est destiné. Les délégués du sorcier sont le plus souvent ses clients à qu'ils attribuent des pouvoirs spécifiques par l'intermédiaire de potions, incantations, amulettes qui sont supposés produire les effets désirés. Cette délégation de pouvoirs à des personnes non initiées n'est que le service rendu par le sorcier moyennant une gratification en espèces ou en nature ou les deux. Les sorciers procèdent également à des consultations pour des clients qui expliquent leurs symptômes (la raison de leur malheur ou bonheur). Ils donnent ensuite leur diagnostic sur les causes humaines et surnaturelles de toute situation qui leur est exposée.

La pratique de la sorcellerie reste vivante car le sorcier est vénéré. Il est considéré comme un être très puissant qui peut dicter des résultats et distribuer des torts à volonté. Il peut déclarer

---

[416] LABOURET Henri, « La sorcellerie au Soudan occidental », *Africa : Journal of the International African Institute*, 8 (4), 1935, p. 464.

responsable quiconque sans équité ou aucune forme de justice sociale et sans transparence. L'utilisation des organes humains de personnes albinos dans la sorcellerie est une pratique courante car les partisans de cette croyance soutiennent que la sorcellerie traditionnelle sera plus puissante si des parties humaines y sont incorporées. Il s'agit de « Muti[417] », en Afrique Australe pour caractériser ce genre de sorcellerie, et de « Juju » en Afrique de l'Ouest pour la désigner. Les victimes du « Muti » et du « Juju » sont toujours des personnes vulnérables et principalement des enfants, jeunes femmes, des personnes vulnérables telles que celles ayant un handicap physique y compris l'albinisme. La pratique du « Muti » et du « Juju » consiste à arracher des organes ou membres sur des personnes vivantes parce que les cris des victimes – au moment où elles sont dépecées – intensifient le pouvoir (la puissance et l'efficacité) du médicament. Ces organes ne sont pas uniquement commercialisés et utilisés localement mais également à l'étranger. Ils sont transportés au-delà des frontières tanzaniennes car la demande est très forte.

Un rapport produit par Simon Fellows en 2008 sur la « Traite d'organes humains au Mozambique et en Afrique du Sud »[418] explique que l'organe humain destiné au « Muti » apporte richesse et prospérité dans les affaires. En effet, 70% des personnes interrogées dans le cadre de ce rapport, pensent fermement que ces organes rendent le « Muti » plus puissant et que cette médecine peut soigner de tous les maux, de la pauvreté à la santé. Par ailleurs, les meurtres des personnes albinos sont des meurtres dits « Muti ». Les meurtres liés au « Muti » sont estimés en moyenne à 30 personnes par année en Afrique Australe dans la dernière décennie. Les meurtres des personnes albinos utilisées dans le « Muti » restent élevés. Par conséquent, en Afrique orientale, des dizaines de personnes albinos sont tuées entre 2007 et 2010. Pour autant, tous les cas de meurtres n'étant pas signalés donc les estimations concernant les PVA seraient sous-estimées. La pauvreté est, entre autres, liée à la pratique du Muti. Ainsi, la hausse du taux de pauvreté entraîne vraisemblablement une augmentation des victimes du « Muti ». Les meurtres dits « Muti » existent depuis des décennies, voire depuis des siècles dans certains cas, dans différentes parties du sous-continent africain. Le « Muti » est né en Afrique subsaharienne. A titre d'illustration, le 21 septembre 2001, le torse d'un

---

[417] Muti (se prononce Mouti) est un mot zulu signifiant médecine traditionnelle africaine ou encore porte-bonheur magique. C'est une expression couramment usitée en Afrique australe pour parler de la médecine africaine traditionnelle ou de porte-bonheur magique. Selon le dictionnaire anglais *The New Oxford*, le « Muti » signifie plante ou médicament. Il s'agit d'une médecine africaine qui confectionne des médicaments qui sont préparés à base de plantes, d'animaux, etc. On parle de gris-gris ou de talismans chez les Arabes ou les Indiens, amulettes chez les Amérindiens, fétiches, porte-bonheur. Ce sont des gris-gris que l'homme porte.
Cette médecine emploie explicitement des parties de corps humain. La croyance muti consiste à croire que la médecine traditionnelle authentique Muti est plus efficace que si et seulement si elle emploie des organes humains. Des organes prélevés sur des victimes vivantes. En effet, les hurlements des victimes mutilées augmentent la puissance de ladite médecine. Les enfants en sont les principales victimes. Les PVA sont désormais touchées à travers l'Afrique de l'Est. Les organes humains sont vendus à travers l'Afrique où la demande est forte.

[418] FELLOWS Simon, « Trafficking Body Parts in Mozambique and South Africa », *Human Rights League*, *Mozambique*, 2008. [En ligne : http://www.scribd.com/doc/23729111/Trafficking- Body-Parts-in-Mozambique-and-South-Africa-Mozambique-Human-Rights-League].

garçon est retrouvé dans la Tamise. La police pensa plus tard qu'il s'agissait vraisemblablement d'un meurtre *muti*, un sacrifice humain pratiqué en Afrique du Sud[419].

Dans deux documentaires diffusés sur la BBC, une mère raconte comment elle a été contrainte d'apporter son aide au meurtre de son enfant[420]. C'est l'histoire d'Helen Madide vivant dans la zone de Thohoyandou en Afrique du Sud. Devenue paria social à 18 ans, elle était la mère de Fulufhuwani et vivait séparée du père de ce dernier, Naledzani Mabuda, un guérisseur traditionnel connu comme un sangoma[421]. Le couple rencontrait des différends qu'il essayait de résoudre. En attendant, Helen décida de retourner au village de ses parents. L'enfant était fréquemment confié à au père d'Helen et à sa grand-mère.

Son mari commença à lui raconter des histoires selon lesquelles ses ancêtres lui révélèrent qu'il devait la tuer ainsi que son fils afin qu'il puisse être riche. Il tuerait le bébé en premier et elle devra regarder et ensuite il l'exécuterait. Celle-ci tenta de s'échapper mais Mabuda, son ravisseur, la retint et la força à tenir les jambes de leur fils pendant qu'il lui tranchait la gorge. Une fois l'enfant mort, il le découpa pour récupérer les mains, jambes et même ses organes sexuels. Mabuda, le meurtrier de l'enfant, enferma Helen avec le corps de l'enfant. Les proches de cette dernière, s'inquiétant de son absence et de celui de l'enfant, alertèrent la police. Le meurtrier fut condamné à la prison à vie et la mère de l'enfant fut acquittée même si elle apporta son aide dans le meurtre de son fils. Les juges estimèrent qu'elle avait agi sous la contrainte. Six ans après les faits, elle tenta d'étudier les sciences humaines à l'Université. Sa candidature fut acceptée dans plusieurs universités puis fut rejetée lorsque les établissements l'identifièrent. Pour exemple, une université refusa de lui fournir un logement parce qu'elle craignait qu'Helen soit un danger pour les enfants locaux. Cette dernière a peut-être été acquittée mais la société n'oublie pas son implication pourtant forcée dans l'assassinat de son fils.

En somme, trois cents personnes au moins furent assassinées dans le but de prélever des parties de leur corps au cours de la décennie 1990-2000 en Afrique du Sud. Les membres d'enfant et surtout les organes sexuels sont réputés être des ingrédients puissants. Les organes sont parfois prélevés sur des victimes vivantes parce que leurs « cris perçants » sont considérés comme pouvant augmenter la puissance, le pouvoir des médicaments ou gris-gris.

Le Dr Anthony Minnar, de l'Institut pour les Droits de l'Homme et la Justice criminelle en Afrique du Sud craint que le bilan ne soit encore plus lourd dans la mesure où des enfants disparaissent chaque semaine dans les townships[422]. Il présume que ces disparitions sont dues à la prostitution forcée des enfants mais également à la pratique du « Muti ». Il existe peu de

---

[419] HOSKINS Richard, *L'Enfant dans la Tamise*, édition Belfond, 2015, 384 pages. Voir aussi Documentaire sur BBC Two, « Black Britain : Nobody's Child will be broadcast in the UK », 2 avril 2002.

[420] BBC News, « I was forced to kill my baby », *BBC News*, 2 avril 2002, [En ligne : http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1899609.stm].

[421] Mot zulu signifiant guérisseur traditionnel [= in Southern Africa. A traditional healer or diviner, a witch doctor. Origin from Zulu Isangona]. En Afrique du Sud, la majorité des 70.000 sangoma fournissent des remèdes faits à base d'herbes pour traiter des maladies mineures. Mais certains sont à la recherche d'ingrédients plus puissants pour fabriquer le « Muti ».

[422] Il s'agit des ghettos noirs.

victimes qui survivent aux attaques comme ce fut le cas de Jeffrey Mkhonto, âgé de 12 ans au moment des faits en 1998. Il fut mutilé par une bande organisée spécialisée dans le prélèvement d'organes humains. Ce dernier était invité par un voisin à venir prendre de la nourriture. Une fois au domicile de son voisin, celui-ci lui coupe les organes génitaux avec un couteau de boucher dans le but de les vendre. Les membres du gang l'ont ensuite abandonné devant la maison de son père.

Il est difficile d'avoir des statistiques précises sur l'augmentation ou diminution de ces meurtres, sur son étendue précise sur le continent. Une difficulté due à la nature occulte de cette pratique. Les activités *muti* se pratiquent dans l'ombre. Ce qui freine les enquêtes et les poursuites pénales. En effet, il est difficile pour la police de mener des enquêtes car il n'y a jamais aucun témoin. C'est la loi du silence dans de telles affaires. Le même constat s'impose à Londres où les autorités policières piétinèrent dans l'identification du torse du garçon retrouvé dans la Tamise en septembre 2001 mais également des coupables. La police estima tout de même que c'est un crime rituel même s'il est vraisemblable qu'il s'agissait du premier cas de victime de meurtre de « Muti » au Royaume-Uni. La police britannique, Scotland Yard, consulta des experts sud-africains dont le colonel Jonker, désormais à la retraite, de l'Unité de crime occulte du pays. Ce dernier releva que si un individu pratiquait le « Muti » à Londres, il aurait besoin de se fournir à nouveau en organes humains, plus précisément de parties corporelles.

Il est vraisemblable que l'opacité et le silence règnent autour de cette pratique et sa commercialisation est accentuée par le fait que les « patients/consommateurs » de ladite médecine *muti* sont des anonymes. Les clients de cette médecine se cachent donc ne peuvent être interpellés ainsi que les praticiens qui ne sont également pas identifiés officiellement. Par conséquent, Cette pratique d'utilisation d'organes humains des PVA sera difficile à annihiler. Ce filon ne semble pas s'essouffler dans la région car il s'agit d'un marché fort lucratif. C'est une économie florissante puisque les membres d'une PVA peuvent se chiffrer sur le marché du « Muti » et du « Juju » à des milliers de dollars américains sachant qu'en Tanzanie, le revenu annuel moyen par personne est de 1500 dollars américains. Les individus les plus pauvres n'hésiteront pas à se lancer dans cette économie souterraine criminelle pour acquérir les organes des PVA. Ainsi, la pauvreté contraint les individus à commettre des actes criminels.

Les croyances dans la sorcellerie sont plus fortes que celles dans les valeurs morales et ethniques présentes dans les courants religieux et philosophiques dominants. Pour autant, même si les croyances dans la sorcellerie sont en totale contradiction avec leur religion, leurs valeurs morales et/ou éthiques, les pratiquants continuent de s'identifier à ces croyances. A titre d'illustration, en Tanzanie, pays dominé par deux religions, le christianisme et l'islam interdisant toute consultation de sorciers et enseignant qu'une PVA est un être humain, la majorité des prêtres et imams, du moins ceux qui professent ces grandes religions, continuent de croire en la sorcellerie. En 2010, 93% des personnes interrogées sur la religion et la vie publique par le « PEW Forum » reconnurent que la religion occupe une grande place dans leur vie. Mais 60% d'entre eux reconnurent croire en la sorcellerie. Cependant même si d'autres pays africains sont profondément ancrés dans la religion comme la Tanzanie dans des

proportions similaires, cette dernière figure parmi les pays possédant les taux les plus élevés de personnes croyant au « Muti » et au « Juju ». Dans de nombreux pays africains, prédomine la croyance selon laquelle les sacrifices faits aux esprits ou aux ancêtres peuvent préserver du mal : 25% de chrétiens et 30% de musulmans partagent cette opinion dans une pléthore de pays tels que la Tanzanie, le Mali, le Sénégal, l'Afrique du Sud, etc[423]. A titre d'illustration, en Tanzanie, 60% de la population y croit contre 59% au Mali, 58% au Sénégal et 56% en Afrique du Sud. Au Cameroun, 42% de la population croit aux pouvoirs protecteurs des sacrifices contre 41% au Tchad et Guinée-Bissau ; 39% au Botswana et 31% au Libéria. En Ouganda et Mozambique, 27% de la population croit en la sorcellerie, 26% au Ghana, 22% à Djibouti et 21% en RDC. Le Kenya voit 16% de sa population convaincue par la protection des sacrifices faits aux esprits et aux Ancêtres, 11% en Zambie, Nigéria, Ethiopie contre seulement 5% au Rwanda.

En définitive, ayant une valeur mystique, les albinos sont, de ce fait, particulièrement recherchés sur le marché occulte. Le commerce des différentes parties de leur corps alimente, entre autres, le marché et l'économie occultes. De nombreuses études anthropologiques attestent de la présence des ces discours relatifs au commerce des parties du corps au Nigéria, en Afrique du Sud[424], en Tanzanie[425], en Zambie[426], au Ghana. La majorité des auteurs estiment que ces discours sont liés directement à la mondialisation, l'arrivée du capitalisme et du marché, la production, la consommation ainsi que les politiques de développement. Pour d'autres, ces discours ne peuvent être compris sans envisager les représentations existantes jusqu'à la période coloniale dont ils sont le résultat[427]. Ces discours pointent à la fois les mystères de la croissance économique, de l'accumulation des richesses et ceux de l'appauvrissement général des populations. Les inégalités sociales très flagrantes et grandissantes résultent de l'économie occulte qui est, selon Jean et John Comaroff, l'utilisation des moyens occultes, magiques dans un but purement matérialiste. Il résulte que cette économie occulte offre « le moyen de produire la richesse à travers les techniques mystiques, des techniques dont les principes opératoires ne sont ni transparents, ni explicables d'une manière conventionnelle[428] ». Ces techniques mystiques impliquent nécessairement la destruction humaine notamment des albinos, ce qui caractérise un crime et montre leur aspect immoral.

La mondialisation a conduit à une quête effrénée de puissance, de richesse, de biens matériels qui se traduisit par une présence forte et ostentatoire des biens matériels à travers des villas,

---

[423] Le Cameroun, le Tchad, , la Guinée-Bissau, le Botswana, le Libéria, l'Ouganda, le Mozambique, le Ghana, Djibouti, le Congo RDC, le Kenya, la Zambie, le Nigéria, l'Ethiopie et le Rwanda.
[424] COMAROFF Jean et John, « Occult economies and the violence of abstraction : Notes from the South African postcolony », *American ethnologist*, 1999, vol. 26 (2), p. 279-303.
[425] SANDERS Todd, « Save our skin : structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », in Henrietta L. MOORE & Todd SANDERS (eds), *Magical interprétations, Material realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London and New-York : Routledge, 2001, p. 160-183.
[426] COLSON Elisabeth, « The Father as Witch », *Africa : Journal of the international African Institute*, 2000, vol.70 (3), p. 333-358.
[427] BERNAULT Florence, « Body, power and sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 2006, n°47, p. 207-239.
[428] COMAROFF Jean et John, art. cité.

des voitures et des vêtements de luxe ou de grandes marques faisant désormais partie du quotidien des citadins africains. Pour les populations assujetties à la pauvreté, les puissants deviennent toujours plus puissants et les riches plus riches encore. Selon Achille Mbembe, une obsession de la modernité se fait ressentir ou plutôt, comme le souligne Peter Geschiere, une obsession vis-à-vis des objets de la richesse nouvelle. Cette quête de modernité entraine une véritable « chasse générale de la richesse ». Florence Bernault et Joseph Tonda soulignent justement que « l'argent, les marchandises et les biens de consommation ordinaire, de subsistance et de prestige constituent la substance essentielle » pour les individus se livrant à la sorcellerie. Patrice, alors étudiant à Bangui, explique clairement que « la sorcellerie est plus puissante que jamais. Si dans le passé les gens voulaient des petites choses, aujourd'hui ils veulent le téléphone portable, la télé, la voiture, la grande maison. Tout le monde veut évoluer. Les gens deviennent de plus en plus jaloux. Si son voisin possède la radio ou le téléphone et si lui n'en a pas…il est capable d'utiliser la sorcellerie »[429].

La démocratisation des nations, le capitalisme et le marché libre ont vulgarisé les pratiques occultes. En ce sens que tout devient marchandable désormais comme les gris-gris, les amulettes, les poudres et les potions magiques dont certains sont fabriqués avec des organes humains. Mêmes les tradipraticiens vendent désormais leurs services consistant à combattre le monde occulte. Tout se vend sur le marché occulte aussi bien des produits humains que des services même de ceux censés lutter contre le mal. Ce marché occulte traverse aussi bien les barrières ethniques que nationales et est accessible à tous. En outre, des spécificités existent en fonction des pays comme la Tanzanie, le Burundi, l'Ouganda ou le Malawi où les parties du corps des albinos sont très prisées car elles servent à confectionner des potions , des amulettes porte-bonheurs permettant de s'enrichir. En Tanzanie, par exemple, des organes humains appartenant à des albinos auraient été utilisés dans le but de fabriquer des amulettes apportant réussite aux chercheurs de diamants. Leurs cheveux auraient été utilisés comme appât par les pêcheurs afin d'attirer les poissons du lac Victoria. Cette croyance rappelle le lien entre les albinos et les génies de l'eau présents en Afrique centrale. Par conséquent, il semble que les différentes parties du corps se voient attribuer des pouvoirs magiques variés. Ainsi la raison invoquée pour recourir à l'utilisation de tel ou tel organe dépend incontestablement du contexte et de l'interlocuteur. L'utilisation varie et s'adapte continuellement. Les personnes atteintes d'albinisme sont, par conséquent, victimes d'un trafic criant et abject mais très lucratif (B).

B — La cessibilité manifeste de personnes atteintes d'albinisme

Les personnes atteintes d'albinisme vivent dans la terreur. Dans plusieurs pays africains, les PVA ne sont pas assimilés à des êtres humains mais à des animaux ou des demi-êtres. A titre d'illustration, en Tanzanie, les PVA sont qualifiés de « Zeru-Zeru » ou (fantômes), de

[429] Témoignage de Patrice, étudiant yakoma, recueilli en mars 2006 à Bangui. Voir CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité, p. 36.

« deal » (bonne affaire ou argent). En Afrique du Sud, ils sont communément appelés « singe ». C'est le cas de Alfred Kapole, lorsqu'il marche dans la rue, il sait que ses jambes, ses bras, sa peau, sa langue et ses cheveux valent des milliers de dollars : en Tanzanie les organes des albinos, recherchés pour leurs pouvoirs soi-disant magiques, se vendent à prix d'or. Alors il se cache[430]. Comme beaucoup d'albinos en Afrique de l'Est, il a dû quitter son emploi de peur d'être kidnappé, tué et démembré, comme 43 albinos assassinés en 2008 dans ce pays – sans compter les nourrissons tués par leurs propres parents. Le témoignage de Jayne le confirme. Ainsi, dès que les gens l'aperçoivent dans la rue, ils l'admonestent « tiens voici un albinos » au lieu de dire simplement « tiens voici Jayne » parce qu'ils ne la voit pas comme un individu à part entière. Elle fut victime de discrimination, d'ignorance, privée de ressources. Elle est surnommée « Argent » ou « billets de banque ambulants »[431]. A titre d'estimation, en Tanzanie, le corps d'un albinos se négocie 75000 dollars (environ 65000 euros). Ses organes ou membres, utilisés pour des rituels de sorcellerie ou dans la confection de philtres peuvent se vendre environ 600 dollars (530 euros) aux supposés guérisseurs, selon des experts de l'Organisation des Nations Unies (ONU).

Selon l'ONG UTSS, en Tanzanie, 71 meurtres furent commis entre 2006 et 2012 et 29 attaques dont des mutilations, viols et tentatives de meurtres. En outre, 17 vols de cadavres furent enregistrés. Au Burundi, ce sont 17 meurtres qui furent perpétrés à l'encontre les PVA. Au Kenya, 7 meurtres et 2 attaques sont recensés par UTSS. Au Swaziland, ce sont 3 meurtres et 1 attaque qui sont recensés contre 2 meurtres aussi bien en Guinée, au Nigéria et en Afrique du Sud. En RDC, l'association enregistra 1 meurtre de PVA contre une attaque en Zambie. Par conséquent, la Tanzanie reste l'un des pays le plus touché par la forte criminalité envers les personnes atteintes d'albinisme (PAA).

En 2011, le Comité Africain d'experts sur les droits et le bien-être de l'Enfant (CAEDBE) soulignait dans ses conclusions que les enfants souffrant d'un handicap sur le continent font généralement l'objet de stigmatisation et de discrimination qui auront un impact néfaste sur leur vie. Ainsi, les enfants restent une cible de prédilection (1). D'ailleurs, divers acteurs sont impliqués dans la commission de meurtres des PVA (2). Dès lors, l'éradication de cette pratique criminelle incombe aux Etats notamment au gouvernement tanzanien (3).

1. Les enfants : une cible privilégiée

En 2000, dans la région de Kagera en Tanzanie, les enfants Mathayo sont assassinés : trois adolescents âgés respectivement de 12, 14 et 16 ans. Les trois adolescents sont empoisonnés

---

[430] "Un jour on allait à l'hôpital avec le secrétaire et le trésorier de l'association des albinos quand des ouvriers ont commencé à crier: « tiens, voilà une bonne occasion de se faire du fric », raconte Alfred, président de cette association pour la région de Mwanza (nord). Les ouvriers furent arrêtés puis relâchés. "Il y a trop d'impunité, c'est pourquoi nous vivons dans la peur", poursuit-il tremblant comme une feuille, caché derrière ses lunettes et son chapeau de feutre noir. Cf. AFP, « Des albinos pourchassés vivent terrés et terrorisés », *Jeune Afrique*, 4 février 2009, art. cité.

[431] « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS sur la Tanzanie avec des cas similaires dans d'autres parties en Afrique subsaharienne, 19 juin 2012, p. 15.

et décèdent le même jour. Les décès furent signalés à la police mais celle-ci ne commença à documenter les attaques et les meurtres dont sont victimes les albinos qu'en 2006. Après l'inhumation des enfants, leurs corps furent exhumés et volés afin d'être vendus à des fins fétichistes. Un autre exemple, celui d'Esther Moraa, un nourrisson de 4 mois, assassiné par sa mère au Kenya, le 2 août 2010. La mère de l'enfant, vivant à Bokimweri dans le district de Nyamache, assassinat sa petite fille à cause de son albinisme. Elle affirma à la police que son époux l'avait poussé à commettre cet acte parce que l'albinisme de leur enfant était synonyme de honte et de mauvais présage.

Des enfants de différent âge sont souvent la cible des attaques. En 2011, des violences sont commises dans différents pays tels que la Tanzanie où les victimes étaient âgées entre 2 et 13 ans approximativement. C'est le cas de Meriki Astoliko, un petit garçon de 4 ans, mutilé en janvier 2011 : ses cheveux sont rasés et emportés. Juma Kapela, un nourrisson de 2 ans, fut grièvement blessé en Tanzanie, le 9 février 2011. Mawazo Simon, âgé de 5 ans, est quant à lui victime d'une tentative de scalp du visage. Un nourrisson de 14 mois, Doto Mbiti, est assassiné le 13 mai 2011[432]. En octobre 2011, un adolescent de 15 ans, Kulwa Lusana, est amputé d'un bras. Le 14 octobre de la même année, c'est un autre adolescent de 12 ans, Adam Roberts, qui est victime de mutilations : trois doigts coupés et l'autre bras tailladé[433].

En Zambie, une victime non identifiée est assassinée en décembre 2011 : ses cheveux avait été prélevés sur une partie du crâne[434]. En 2012, les violences se perpétuent. Au Burundi, Chantal Ngendakumana, 19 ans, est assassinée, le 6 mai 2012 : ses bras et jambes furent amputés[435]. En Namibie, une adolescente albinos de 16 ans est violée, le 12 mai 2012. En Tanzanie, le 17 mai 2012, Agneta Dionizi échappe à une tentative de meurtre. Entre le 22 et 24 mai 2012, une victime de meurtre, âgé entre 25 et 30 ans, est retrouvée écorchée et

---

[432] Le 13 mai 2011, le nourrisson est empoisonné par un membre de la famille qui ne désirait pas un enfant atteint d'albinisme dans la famille. Il ne put être sauvé malgré son admission dans deux hôpitaux qui ne purent traiter l'empoisonnement. Les parents du nourrisson n'informèrent pas la police de l'homicide car ils craignaient la vengeance de la tribu Sukuma. Selon le grand-père, les Sukuma ne supportent pas les parents qui révèlent des secrets de famille aux autorités. Néanmoins, les parents signalèrent le meurtre de leur enfant à l'UTSS Tanzanie en août 2011. La sépulture de Doto Mbiti fit l'objet de deux tentatives infructueuses de profanation dans l'unique but de voler son cadavre.

[433] Le 14 octobre 2011, Adam Robert, est victime d'une tentative de meurtre. Le garçon de 12 ans atteint d'albinisme est attaqué à la machette dans son village de Nyaruguguna, dans le district de Nyanhwale dans la région de Geita en Tanzanie. Il est mutilé : un de ses bras est tailladé et trois doigts de l'autre bras lui sont coupés. Il survécut à l'attaque en mordant les parties intimes de son agresseur. Il accusa les membres de sa famille – son père, sa belle-mère, son frère aîné et un autre parent – d'être impliqués dans l'attaque. Son témoignage, confirmé par les voisins, conduisit à leur arrestation le lendemain. Cette attaque exclut tout retour au sein de sa famille. La tentative de meurtre fut confirmée par la police tanzanienne.

[434] Les restes du corps de la jeune fille de 5 ans sont trouvés avec des cheveux manquant sur un côté de la tête. John Chiti, le chef de l'Association des personnes albinos de la Zambie, qualifie ce crime de meurtre rituel.

[435] Le 6 mai 2012, Chantal Ngendakumana, 19 ans, est assassinée entre minuit trente et 1h du matin. Le meurtre a été commis à Bujumbura Rural, quartier Kabezi au Burundi. Un groupe d'hommes armés de fusils, machettes et de lances firent irruption dans la maison des parents de la victime. Ils bâillonnèrent la famille et enlevèrent la jeune fille. Le corps de la jeune fille est retrouvé à 2 km de son domicile. Ses jambes et ses bras avaient été amputés respectivement au niveau de la cheville et sous l'épaule. Le meurtre fut signalé à UTSS par Kassim Kazungu, le secrétaire général de l'ONG burundaise « Albinos Sans Frontières » alors qu'il transportait le corps mutilé de Chantal dans son véhicule à la morgue de l'hôpital de Bujumbura. Le meurtre fut confirmé par la police burundaise.

amputée de plusieurs organes. Le 12 juin 2012, Harubu Nuru échappe à une tentative de meurtre.

En Tanzanie, les forces de police essayent d'endiguer le phénomène. Mais les moyens de lutte dont ils disposent semblent dérisoires. En effet, en janvier 2015, la police tanzanienne offrit une récompense de 1700 dollars (environ 1500 euros) pour toute information permettant de retrouver une fillette albinos, âgée seulement de 4 ans, enlevée fin décembre[436]. Malheureusement, elle ne fut pas retrouvée. Cependant, les forces de police purent procéder à l'arrestation de plus de 200 sorciers, individus soupçonnés de se livrer à des pratiques de sorcellerie[437], depuis la mi-janvier 2015. Ces arrestations furent menées dans le cadre d'une opération visant à mettre fin aux mutilations et meurtres de personnes atteintes d'albinisme. En l'espèce, 225 guérisseurs non homologués et prétendus devins furent appréhendés lors de l'opération menée dans plusieurs régions du nord du pays. 97 des personnes appréhendés furent déférés devant la justice le même mois. Pour autant, toutes les personnes appréhendées ne furent pas déférées pour les chefs d'inculpation de meurtres et mutilations d'albinos puisque selon le porte parole de la police, Advera Bulimba, certaines individus arrêtés étaient en possession de produits tels que des peaux de lézard ou de lion, des œufs d'autruche, des queues de singe ou d'âne, des dents de phacochère et des pattes d'oiseaux. Cette opération répondait à l'interdiction, faite par le gouvernement à la mi-janvier, de pratiquer la sorcellerie afin de tenter d'endiguer le phénomène. Puis en mars 2015, c'est l'ancien président tanzanien, Jakaya Kikwete qui promet de prendre « toutes les mesures pour protéger les albinos », dénonçant « des actes inacceptables » qui « sont une honte pour des gens civilisés et qui croient en Dieu ». La police tanzanienne comptait étendre cette opération à l'ensemble du territoire puisque les attaques ne cessent de proliférer. En effet, à la mi-février de la même année, un nourrisson de 18 mois est enlevé. Son corps mutilé, bras et jambes amputés, est retrouvé. Au mois de mars, ce sont des hommes armés, entrés par effraction, qui mutilèrent un enfant de 6 ans à son domicile, lui sectionnant la main.

En somme, les enfants sont victimes de pratiques de « Muti » et « Juju » parce qu'elles sont des proies vulnérables faciles à capturer : ils sont souvent laissés seuls en train de jouer à l'extérieur des maisons sans surveillance et ne sont pas toujours aimés de leurs parents en raison de leur albinisme. Ce sont des victimes trop faibles pour repousser les attaques de leurs agresseurs. En outre, l'utilisation des enfants en général est aussi liée à la quête de leur innocence. Une victime innocente est jugée plus puissante à générer les résultats escomptés par le biais de la sorcellerie. De même, la quête de l'innocence est aussi manifeste auprès de sujets non albinos dans la pratique de la sorcellerie.

Les meurtres des PVA, à travers cette partie du continent africain, ne sont généralement pas signalés à la police en raison, d'une part, du silence qui entoure l'infanticide traditionnel et les meurtres commis par la famille. Les meurtres sont souvent perpétrés par les chefs

---

[436] Le Direct MontpellierPlus, 19 janvier 2015, n°1890, p. 10, [En ligne: http://www.directmontpellierplus.com].

[437] Il s'agit d'une croyance, prévalant dans certaines sociétés ou groupes sociaux, selon laquelle certaines catégories de malheurs peuvent être attribuées à l'action malveillante et invisible d'individus. C'est, entre autres, une pratique magique consistant à exercer une action néfaste sur un être humain tel qu'un envoûtement, sort, sur des animaux ou des plantes telles que des mauvaises récoltes ou maladies du bétail.

traditionnels et les parents proches. Dans ce cas de figure, ils ne sont pas signalés à la police puisqu'ils sont commis dans le secret familial. La maison est le lieu où naissent la majorité des enfants dans les zones rurales et où les liens familiaux exigent que la loyauté prime sur le devoir civique faisant obligation de signaler tout crime. D'autre part, l'absence de procédures satisfaisantes de déclaration des naissances et des décès dans les zones rurales où se produisent la plupart des meurtres favorise aisément cette situation d'impunité. Pour autant, malgré le signalement des meurtres des PVA auprès de l'opinion et des institutions internationales en 2007-2008, aucun gouvernement dans la région ne mena une politique de recensement fiable des PVA permettant un meilleur suivi de leur situation. Toutefois, un recensement comporte certains risques puisque la production de données sur la situation des PVA peut devenir une source de renseignement pour les tueurs en quête d'informations sur la localisation des PAA. Le risque est accru par la forte corruption régnant au sein de la police. Par conséquent, pour effectuer un tel recensement, le gouvernement tanzanien devra nécessiter du soutien international et du renforcement des capacités afin de s'assurer qu'il est conduit de manière appropriée et que les données recueillies seront sécurisées. La plupart des meurtres et attaques commis à l'encontre des personnes albinos se sont produit essentiellement dans les zones rurales de Mwanza, Shinyanga, Geita et Kagera.

Par ailleurs, le troisième facteur qui pousse à taire les attaques et les meurtres récurrents dont sont victimes les personnes albinos est la crainte d'une dégradation de la réputation du pays sur la scène internationale et d'une diminution des recettes publiques provenant du tourisme. Les autorités s'inquiètent, non pas de faire baisser cette criminalité spécifique visant les PAA, mais de l'ampleur de la médiatisation des crimes commis contre les PAA car plus les crimes sont relayés par la presse, plus l'image du pays est écornée et donc affecte sa réputation. Cette peur viscérale est particulièrement manifeste dans des pays comme la Tanzanie ou le Gabon – où sont commis des meurtres similaires à l'encontre des personnes non atteintes d'albinisme – qui comptent grandement sur les recettes issues du tourisme et surtout leur réputation. En outre, la crainte d'être tenu pour responsable des attaques perpétrées conduit les autorités locales à adopter une attitude passive. Elles gardent le silence parce qu'elles sont souvent tenues, par les autorités supérieures, pour responsable des meurtres des PVA dans leur région. C'est la raison pour laquelle les autorités locales craignent de signaler toute attaque à leur juridiction. Par conséquent, si même les autorités locales refusent de faire leur devoir alors, que dire de témoins de tels actes qui refusent de témoigner par crainte de représailles. Les personnes témoins de meurtres ou ayant des informations relatives aux meurtres de PVA refusent de témoigner devant un tribunal par peur des sorciers et autres autorités au sein de la communauté qui pourraient les attaquer en guise de représailles. Ils doivent être contraints pour le faire.

Il y a également l'absence d'une saine liberté de la presse qui favoriserait le manque criant de signalement d'attaques et de meurtres contre les PVA. La Tanzanie, étant classée, en 2012, quatrième meilleure liberté de presse en Afrique, enregistra officiellement le plus grand nombre de crimes de PVA : 71 crimes. Contrairement à d'autres pays de la région qui ont une liberté de la presse significativement plus faible et qui peuvent connaître une plus grande criminalité à l'encontre des PAA mais que les chiffres déclarés ou enregistrés ne montrent

pas: tel est le cas du Kenya – occupant la 84ème place de la liberté de la presse sur 179 pays et qui n'enregistra que 7 meurtres – ou le Burundi – occupant la 130ème place en 2012 et qui n'enregistra que 16 crimes contre les PVA. Différents acteurs seraient impliqués dans les crimes perpétrés sur les PAA à des fins rituels (2).

2. Les acteurs impliqués dans les crimes perpétrés

Nombreux et variés sont les acteurs impliqués dans la commission de ces crimes tels que les sorciers (a), les élites fortunées (b), les entrepreneurs locaux (c) ainsi que les parents des personnes atteintes d'albinisme (d) mais également des éléments de la police (e).

a - Les sorciers

En Tanzanie, chaque année, des centaines de femmes tanzaniennes, plus ou moins âgées, sont accusées d'être des sorcières. Elles sont lynchées publiquement par la population. Un autre phénomène attestant de la croyance aveugle en des superstitions très vivaces dans ce pays d'Afrique de l'Est. Le but véritable de ce lynchage, selon les défenseurs des droits de l'homme, est de s'accaparer des biens de ces victimes.

Par conséquent, la police sollicite les responsables religieux, les chefs traditionnels et politiques ainsi que les journalistes à poursuivre la campagne de sensibilisation afin d'éradiquer cette croyance superstitieuse car nombreux tanzaniens croient à l'ensorcellement. En effet, les sorciers représentent le pilier fondamental de ce trafic d'organes humains florissant. Ils possèdent une grande influence sur le continent africain notamment en Tanzanie. Ils promettent des remèdes à de nombreux besoins humains notamment à la misère humaine matérielle, intellectuelle ou psychologique. Ils promettent réussite matérielle (fortune aux plus démunis) et sociale (par exemple, victoire aux élections politiques, ascension sociale fulgurante). Leur prégnance dans la culture africaine reflète l'importance qui leur est accordée dans la société. Ils semblent essentiels à la société car ils sont vénérés et craints à la fois par presque toute la société y compris par les élites, les intellectuels mais particulièrement dans les zones rurales où les traditions restent très vivaces et la pauvreté accrue. Néanmoins, bien que tous les sorciers ne pratiquent pas leur art en recourant aux organes humains de PVA, nulle autre profession n'a été si étroitement mêlée aux atteintes à la vie des PVA comme celle-ci. S'ajoute à ces derniers, les élites fortunées qui incitent largement au trafic d'organes humains (b).

b - Les élites fortunées

Les élites fortunées sont largement soupçonnées d'inciter au trafic d'organes humains. La principale raison porte sur le prix des organes humains. En effet, les organes de personnes albinos se monnayent à des milliers de dollars américains et avec de tels prix, les personnes

économiquement faibles ne peuvent se les offrir. Seules les personnes aisées financièrement peuvent se permettre un tel « luxe ». Ainsi, ces élites constituent vraisemblablement la demande dans cette économie occulte d'organes humains de PVA. Néanmoins, ils peuvent être de solides atouts dans la lutte contre ces croyances dangereuses sur l'albinisme lesquelles incitent aux attaques et aux meurtres des PVA. En ce sens que leurs ressources et leur influence peuvent servir à détourner les populations de ces croyances néfastes.

L'association UTSS décida de créer et d'entretenir des relations avec des personnes prospères, telles que des élites médiatiques et des hommes d'affaires locaux, en vue de faciliter la sensibilisation du public à travers les médias et envisager la prise en charge des frais d'hospitalisation des victimes des attaques, entre autres. Néanmoins, l'ONG garde un certain recul vis à vis de ces « nouveaux » collaborateurs riches puisqu'il reste difficile de connaître l'identité réelle de ces personnes aisées, de sorte que l'UTSS puisse collaborer sereinement avec des individus non corrompues appartenant à cette classe sociale. Bien que les élites soient soupçonnées d'inciter ce trafic, ce sont les entrepreneurs locaux qui accomplissent la basse besogne et assassinent les personnes albinos (c).

c - Les entrepreneurs locaux

Ceux-ci participent activement dans les atteintes à la vie des personnes albinos. En effet, ce sont les principaux acteurs de ces meurtres. Les pêcheurs et les mineurs de métaux précieux sévissent contre les PAA en Tanzanie, notamment ceux des régions du Nord-Ouest de Mwanza et Shinyanga. Ils forment, au même titre que les élites fortunées, une partie de la demande, de ce commerce macabre, illégal et surtout criminel d'organes humains.

Les PAA sont tant convoités parce que les sorciers entretiennent l'imaginaire collectif par ces croyances dangereuses qui veulent que les cheveux et les os des PAA, mélangés dans des potions qui sont étalées ensuite sur les filets de pêche, permettent d'attirer la bonne fortune lors de la pêche c'est-à-dire des pêches fructueuses étant donné que le poisson devient une ressource précieuse qui s'épuise en Tanzanie. Les mineurs recourent aussi au meurtre des PAA pour accroître leur chance de trouver de métaux précieux : ils utilisent les os de leurs jambes comme des détecteurs surnaturels de pierres et métaux précieux.

Malheureusement pour les victimes, leurs familles sont souvent impliquées dans les violences qui leur sont faites (d).

d - Les parents des PVA

La famille est parfois impliquée directement dans les violences faites aux membres de leur famille atteints d'albinisme. Les parents biologiques proches vendent alors un des leurs à des tiers. A titre d'illustration, la police tanzanienne révéla que Eunice Bahati, jeune fille de 12 ans, fut assassinée et mutilée – ses jambes furent amputées – le 17 février 2009. L'attaque meurtrière eut lieu en présence de ses frères et sœurs dont deux sœurs atteintes d'albinisme

fuirent. Le père de la victime fut placé en garde à vue suite au témoignage de la dernière de la fratrie – une fille sans albinisme – qui l'identifia parmi les assaillants. Le 13 mai 2011, le nourrisson, Doto Mbiti de 14 mois atteint d'albinisme, trouva la mort empoisonné par un parent qui ne voulait pas d'enfant albinos dans la famille. L'homicide ne fut pas dénoncé auprès des services de police, mais à l'UTSS, par crainte de représailles des membres de la tribu qui châtient les traîtres de la famille.

C'est le cas également pour les violences dont furent victimes Mawazo Simon et Elisha Simon, âgés respectivement de 5 et 3 ans, qui sont rapportées à l'UTSS. En effet, depuis leur naissance, M. Simon, le père des deux enfants ne cessent de leur raser le crâne et ce, contre la volonté de sa femme, Angelina. Lassée de voir son époux s'en prendre continuellement à leurs enfants, Angelina décida de quitter le foyer conjugal avec sa progéniture. Dès cet instant, M. Simon envoya continuellement des individus – la plupart étant des mineurs – au nouveau domicile de sa femme afin qu'ils coupent les cheveux de Mawazo. Angelina dut fuir son domicile à plusieurs reprises. Lorsqu'elle se décida à dénoncer le comportement de son époux et ses intentions auprès des autorités, sa famille la renia.

Pour autant, la police n'est pas exempte de reproches puisque des membres de la police furent suspectés d'être impliqués dans les meurtres et le trafic des parties corporelles de PVA (e).

e - L'implication éventuelle de la police

La police tanzanienne parvient parfois à arrêter des suspects et à protéger des PVA. Ce sont ces arrestations qui permettent de déboucher sur des procès et donc de rendre justice aux PVA. C'est le cas dans l'affaire d'homicide de Matatizo Dunia en 2008 dont l'enquête permit d'aboutir à des poursuites et à la condamnation des accusés. Des opérations secrètes de la police tanzanienne permirent, entre autres, d'empêcher l'assassinat d'une PVA kenyane, Robinson Mkwama Mnyoti âgé de 20 ans, qui avait été trompé par un ami, Nathan Mtei. Ce dernier l'attira à Mwanza en Tanzanie sous le prétexte fallacieux d'une promesse d'embauche alors qu'il prévoyait d'y vendre le jeune homme qui serait assassiné ensuite. Il sera poursuivi pour trafic d'êtres humains[438].

Cependant, les efforts de la police tanzanienne semblent désuets car celle-ci est vite dépassée par l'ampleur du phénomène criminel. De plus, la corruption, gangrénant la police, en fait un obstacle majeur pour faire prévaloir la justice et mener à bien des enquêtes. En 2009, des agents de police faisaient partie des suspects arrêtés pour suspicion d'implication dans les meurtres et le trafic des parties corporelles de PVA[439]. En outre, les enquêtes de police sont

---

[438] ROSS Will, « Kenyan arrested for attempting to "Sell" Albino man in Tanzania », *BBC News*, 17 août 2010, [En ligne : http://www.bbc.co.uk/worldservice/news/2010/08/100817_albino_xn_sl.shtml] ; référence archivée et non mise à jour.

[439] *Republic v. Mboje Mawe and 3 others*, CAT Crim Appeal N°86 of 2010, at Tabora, cited in Speech of Judge John Utamwa, President of President of the Judges and Magistrates Association of Tanzania (JMAT), Speech at the Seminar on « Understanding Albinism » held at Kilimanjaro Hyatt Hotel on 30th November, 2011. Cité

rendues difficiles en raison de la crainte que suscitent les élites politiques et économiques – pouvant s'immiscer dans le déroulement d'une enquête ou l'empêcher tout simplement – ; de celle qu'inspire les sorciers et le manque criant de ressources humaines et matérielles adaptées surtout en zones rurales où ont lieu la majorité des crimes. Il revient donc au gouvernement tanzanien de prendre les mesures adéquates afin de mener la lutte contre les atteintes à la vie des PVA (3).

3. Le rôle gouvernemental dans la lutte contre les meurtres des PVA

Etant donné, désormais, l'attrait de l'opinion internationale pour cette question liée aux meurtres des PVA, le gouvernement tanzanien prit des mesures notables en la matière notamment avec la mise en place d'urnes à bulletin secret à travers les régions Nord-Ouest de la Tanzanie dans le but d'encourager la transmission d'informations sur les meurtres de PVA ; le placement temporaire des PAA en danger au sein de leur communauté dans des abris ou centres d'hébergement. Ces centres sont surtout des internats adaptés pour des enfants ayant des besoins spécifiques. L'ancien président tanzanien, Jakaya Kikwete, condamna publiquement à maintes reprises les meurtres de personnes albinos et ordonna les arrestations des sorciers impliqués dans ces meurtres. Afin de manifester son soutien aux PAA, il « nomma » en 2008, Mme Al Shaymaar Kweygir, atteinte d'albinisme, députée au parlement. En 2009, le président Kikwete mit en place une police spéciale pour enquêter sur les meurtres de PVA dans le pays. A ce jour, la police n'a pas communiqué les résultats de ses enquêtes ou du moins n'a pas affirmé que celles-ci sont résolues. En 2009, le premier ministre Mizengo Peter Pinda suspendit les autorisations d'exercer des sorciers notamment des marabouts, charlatans ou encore des féticheurs et interdit la délivrance de nouvelles autorisations à leur encontre. Cette interdiction s'appliqua également, par extension, aux guérisseurs traditionnels qui restent difficilement différenciables des sorciers même s'ils se réclament différents du fait qu'ils pratiquent une médecine traditionnelle basée sur l'utilisation des plantes. Ils recourent à des traitements le plus souvent homéopathiques.

Par ailleurs, le ministère de l'Intérieur fut également chargé par le président Kikwete de procéder à un recensement des PVA afin de pouvoir les localiser. Le processus de recensement resta cependant inachevé et aucune donnée ne fut produite. Le seul registre de PVA connu est la base de données de la *Tanzania Albino Society* (TAS) qui ne recensa seulement que plus de 8000 PVA alors que la population des PVA sur le territoire tanzanien est estimée à environ 150.000 individus.

Il faut tout de même saluer les mesures prises par le gouvernement même si elles sont décriées. Elles permirent d'accroître la sensibilisation sur cette problématique et de montrer la volonté manifeste du gouvernement d'enrayer le phénomène criminel. Le gouvernement doit fournir des efforts supplémentaires pour assurer une meilleure sécurité aux PVA et doit assurer un suivi de ses mesures car en dépit des mesures prises, les atteintes aux personnes

---

dans le Rapport de l'UTSS sur la Tanzanie du 19 juin 2012, *Enfants (Les) vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences*, p. 54.

albinos ne cessent pas pour autant. Les mécanismes de suivi tels que les systèmes de signalement et d'entretien n'ont pas été mis en place. Le mécanisme des urnes à bulletin à secret, censé permettre la transmission d'informations sur les meurtres des PVA, est resté infructueux. La police spéciale « Task force » n'a pas rendu public les résultats de ses enquêtes : le taux de résolution des homicides est, à ce jour, inconnu. De plus, la sécurité des PAA dans les écoles et les centres d'hébergement ne s'est pas amélioré pour autant.

La communauté internationale s'émeut de ces violences faites aux albinos et appelle les Etats à lutter. Il est humain et logique de s'émouvoir mais que fait réellement la communauté internationale. Si la communauté internationale constate une carence des Etats face à ce fléau ou que ses appels à lutter contre l'impunité restent peu satisfaisants à l'égard de l'amplitude de ce massacre, pourquoi n'agit-elle pas ? Le principe de non ingérence dans les affaires internes d'un Etat souverain ou le fait que ces Etats ne soient pas signataires de la Charte des Nations Unies (ou de la convention internationale des Nations Unies) peut être invoqué. Cependant, ce serait un génocide de laisser perdurer une telle situation. A l'instar de Salif Keita, musicien malien atteint d'albinisme, qui réclame la protection des albinos surtout en période pré-électorale en Tanzanie, période qui connaît une montée des attaques contre les albinos. Le musicien considère inacceptable le sacrifice d'êtres humains perpétrés par des hommes eux-mêmes. C'est dans cette optique qu'il mène une campagne internationale de soutien aux personnes atteintes d'albinisme. Il espère que son combat permettra de mettre un terme à ces attaques dont les victimes potentielles sont souvent des enfants. Et, ainsi, parvenir à l'acceptation et à la compréhension des personnes atteintes d'albinisme dans les sociétés africaines.

Les albinos sont des « Noirs à peau blanche ». Cela dénote une certaine connotation péjorative. Ils représentent une bizarrerie, voire une étrangeté pour les autres. Les albinos font l'objet d'une discrimination permanente car ce qui est différent effraie. Ils ne sont nullement considérés comme une valeur ajoutée ou comme une force de travail pour le pays mais comme une élément magique nécessaire à la réussite. La différence doit être ôtée à la vue ou, du moins, cachée. Cela prouve une ignorance collective qui ne disparaîtra pas même avec des preuves irréfutables. Cette ignorance est renforcée par les croyances populaires qui sont fortement ancrées dans les mœurs. Essayer d'inculquer une nouvelle vision des choses est une mission quasi impossible car cela induirait de modifier les fondations mêmes d'une culture héritée des ancêtres. Ce serait comme cesser de s'alimenter ou de respirer.

Les personnes atteintes d'albinisme sont des êtres humains qui n'aspirent qu'à mener une vie digne. Principe énoncé communément par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) de 1948 en ses articles 1er et 3 [440], la Charte des Nations Unies de 1945 et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (DDHC) de 1789. Ils ne doivent plus ressentir ce sentiment de honte d'être différent. Ils doivent pouvoir être fiers de leur personne. Ils sont tout aussi compétents et capables de réaliser, comme leurs frères noirs, des

[440] La DUDH dispose, en son 1er article, que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit […] » et que « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » en son article 3.

projets à l'instar de Salif Keita et Thierno Diallo, etc.[441]. La disparition de cette croyance populaire serait louable. L'Afrique doit lutter contre cette exclusion. Pour le député kenyan, Isaac Mwaura (cf.supra), le problème viendrait du fait que l'Afrique ait « une longue histoire de discrimination raciale »[442] et précise que « Les albinos sont des Noirs à la peau blanche ». En somme, l'homme politique sous-entend que l'Afrique ayant connu la discrimination pendant longtemps[443], les stigmates sont encore visibles. Les hommes blancs considéraient l'homme noir comme leur étant inférieur – un objet acheté et revendu, inférieur même à un animal, subissant torture, violences et abus sexuels. Par conséquent, les personnes noires font subir, par ricochet, le même sort aux albinos. Ces allégations sont hors de propos car les sévices corporels que subissent les albinos ne sont pas le résultat d'une revanche tardive mais le fait de personnes barbares, cruelles agissant sous couvert d'une croyance populaire ancestrale. Les albinos sont doublement victimes puisqu'en plus des exactions et de la discrimination dont ils font constamment l'objet, les albinos sont des malades potentiels qui n'ont pas accès aux soins. Leur protection devrait être une priorité que ce soit au niveau national ou international.

La nature ambivalente des albinos inspire à la fois crainte et vénération dans les représentations courante en Afrique subsaharienne. Leur peau blanche rappelle autant celle des Blancs et, de ce fait, les biens matériels « modernes » et la richesse que le monde des génies, de la sorcellerie. Il n'est donc pas inconcevable pour les adeptes de telles pratiques que pour accéder aux richesses du monde capitaliste, il faille recourir aux pouvoirs mystiques des albinos. Et le seul moyen pour avoir accès à ces prétendus pouvoirs mystiques dans l'imaginaire populaire est de disposer de leurs corps en les tuant ou les mutilant. Par conséquent, étant donné que la quête perpétuelle et générale de la richesse, les inégalités sociales expliquant l'essor du marché occulte et la croyance à la sorcellerie et aux pouvoirs mystiques des albinos ne sont pas propres au contexte tanzanien, comment expliquer que ces pratiques soient tout particulièrement présentes en Tanzanie et dans les pays voisins – Burundi, Ouganda, Malawi ? Faut-il s'attendre à une expansion du phénomène des meurtres des albinos à des fins fétichistes dans d'autres pays comme un effet de mode étant donné la conception qui est faite de la personne atteinte d'albinisme ?

En définitive, une certitude s'impose, les crimes à caractère rituel sont manifestement commis dans nombreux pays africains subsahariens mais ils diffèrent dans la nature de la victime (PAA uniquement dans certains cas ; enfants pour les infanticides rituels ou toute personne

---

[441] Salif Keita, musicien malien atteint d'albinisme. Thierno Diallo, diplomate malien en poste à Bruxelle.

[442] Agence France-Presse, « Salif Keita : les attaques d'albinos en Afrique sont inacceptables », *Le Parisien*, 26 août 2015, [En ligne : http://www.leparisien.fr/flash-actualite-culture/salif- keita-les-attaques-d-albinos-en-afrique-sont-inacceptables-26-08-2015-5036537.php] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi AFP, « Salif Keita : les attaques d'albinos en Afrique sont inacceptables », *Challenges*, 26 août 2015, [En ligne : https://www.challenges.fr/afp/salif-keita-les-attaques-d-albinos-en-afrique-sont-inacceptables_69010].

[443] L'Esclavage, l'asservissement de tout un peule pendant des siècles, et, l'Apartheid, régime de ségrégation systématique des populations de couleur appliqué en Afrique du Sud entre 1913 et 1991, en sont des exemples. Voir le dictionnaire Larousse.

dans d'autres zones du continent). C'est le mobile du crime qui reste quasiment le même pour les homicides rituels de PAA ou autres : la quête de pouvoir, de richesse, de réussite sauf dans les cas d'infanticide rituel où l'enfant est sacrifié pour écarter la malédiction ou la sorcellerie. Dans tous les cas, les enfants sont les victimes directes de ces différentes croyances locales à la sorcellerie comme le pouvoir des jumeaux et celui des albinos. Dans la plupart des pays où ces pratiques existent, les droits fondamentaux de l'enfant sont systématiquement floués par ces pays alors qu'ils ont signé et ratifié la Convention relative aux Droits de l'enfant. Les enfants accusés de sorcellerie sont soit assassinés – dans le cas de l'infanticide rituel –, soit victimes de violences morales et physiques de la part, premièrement de la famille et de leur entourage puis de la part des pasteurs et/ou tradipraticiens. Une fois accusés de sorcellerie, ils sont stigmatisés et discriminés à vie. Cette étiquette les rend davantage vulnérables et accroît le risque de nouvelles accusations car ils seront toujours pris dans le cycle d'accusations de sorcellerie. Ils sont victimes parfois d'infanticide. Généralement, les enfants sont livrés à eux-mêmes parce qu'ils sont abandonnés par leurs parents. Ils rejoignent la rue. Par conséquent, un nombre important d'enfants de la rue est accusé de sorcellerie directement dans le cercle familial. Dans ces conditions, ils sont davantage exposés aux violences physiques et sexuelles ainsi qu'à celles exercées par les autorités. Pour survivre et échapper à la réalité, ils se livrent à la consommation de drogues et d'alcool. Ils sont souvent exploités, pratiquant pour certains des travaux illicites – comme travailler dans les mines – dans des conditions inhumaines et se livrant, pour d'autres, à la prostitution, ce qui les expose davantage aux maladies sexuellement transmissibles notamment le VIH-SIDA.

Par ailleurs, l'on constate une variante et une recrudescence de meurtres identiques à ceux commis sur les PAA – perpétrés à des fins rituelles – mais sur des personnes non atteintes d'albinisme au Gabon, Cameroun, etc. Ces meurtres commis à des fins fétichistes reposent sur les mêmes conceptions de quête de richesse, de biens matériels modernes, de pouvoir. Il s'agit d'une pratique néfaste véritablement établie en Afrique subsaharienne (Titre 2).

Titre 2 — Une pratique néfaste établie

Les crimes dits rituels tirent leur existence de la sorcellerie et des pratiques fétichistes et servent aussi bien à certaines sociétés qu'à des desseins politiques. Ils s'inscrivent donc comme une norme sociale établie tirant sa source des pratiques occultes (Chapitre 1). Par conséquent, cette pratique considérée comme animiste doit impérativement être annihilée (Chapitre 2).

Chapitre 1 — Les crimes « rituels », une pratique s'inscrivant comme une norme sociale établie

Les crimes à caractère rituel se fondent sur la sorcellerie et le fétichisme pour pouvoir se justifier (Section 1). Ils puisent leur force dans des pratiques fétichistes dévoyées et sont instrumentalisés à leur tour par le pouvoir politique (Section 2).

Section 1 — La sorcellerie et le fétichisme : outils sous-jacents des crimes « rituels »

La sorcellerie est une science occulte pratiquée dans le dessein de causer du tort mystiquement au destinataire de l'action sorcière. Il s'agit ainsi d'une pratique ancienne destinée à faire du mal délibérément. C'est en ce sens que Edward Evans-Pritchard prétend la sorcellerie mauvaise par essence dans la mesure où elle est délibérément destinée à faire du mal. Florence Bernault définit plutôt la sorcellerie ou la magie voire le fétichisme telles des « actions contemporaines cachées, manipulées volontairement ou involontairement par des hommes en contact avec la réalité surnaturelle, pour certains effets. Ces effets peuvent être bénéfiques socialement ou au contraire destructeurs, lorsque le spécialiste (ou le commanditaire des actes sorciers) tue ou blesse mystiquement ses proches pour son seul bénéfice »[444]. L'usage populaire emploie aussi le terme français de « vampire » pour décrire cette situation mystique.

---

[444] BERNAULT Florence, *Economie de la mort et reproduction sociale au Gabon,* ouvr. cité, p. 1.

En Afrique subsaharienne, la croyance en des pouvoirs extraordinaires – l'*evus* des Fang, l'*inyèmba* des Myéné ou le *dikundu* des Punu – des organes et ossements humains est tenace. C'est ainsi que la perpétration des crimes « rituels », les prélèvements d'organes sont devenus pratique courante au Gabon, ces dernières années, même si ces crimes ne sont pas récents. En effet, au Gabon – notamment à Libreville –, il existe un rapport entre la mort et le pouvoir politique dans la mesure où lors de périodes électorales, les élections politiques représentent la période où la découverte de corps de victimes – de sexe masculin ou féminin – mutilés et privés de leurs organes y compris génitaux est abondante. De plus, les sépultures en Afrique subsaharienne – au Sénégal, Gabon – sont profanées dans le dessein de collecter des linceuls, des restes humains (organes ou ossements humains appelés pièces détachées) – alimentant le marché occulte et illégal des restes humains – à des fins hautement mystiques pour assouvir des besoins strictement matériels (réussite, pouvoir, domination, etc.). Un constat révélant le caractère extrêmement dangereux et mortel du pouvoir politique imprégné dans des croyances sorcellaires et fétichistes mais également l'impact manifeste des forces occultes sur la politique nationale ces dernières décennies. Par conséquent, le fétichisme entretient un rapport étroit avec la mort d'où l'importance du corps humain dans cette pratique sorcellaire (§1). Un rapport étroit révélant que le mysticisme est exacerbé dans les sociétés africaines (§2).

§1 — Le fétichisme et son rapport étroit au corps humain et à la mort

Le fétichisme employé dans le cadre des crimes rituels et des profanations des corps et des sépultures induit la banalisation de la mort et une désacralisation des corps.

La mort fait partie du sacré. Un phénomène social tabou qui a été banalisée, désacralisée par la société actuelle. La société gabonaise privilégiait les valeurs de respect et de sacralité inhérentes à la mort. Dès lors, le passage d'un corps intimait le silence et le respect et chacun s'inclinait à sa manière en ce sens. Cette démonstration était la preuve du respect dû aux morts et à la mort elle-même. Dans sa transition vers le modernisme, la société gabonaise perdit ces valeurs car le passage d'un mort ne sensibilise plus. La société ne témoigne plus autant son respect devant la mort. Les populations ne semblent plus vraiment préoccupées par la sacralité de la mort dans la mesure où leur quotidien est entaché de découvertes macabres de corps mutilés. La désacralisation de la mort et, de ce fait, sa banalisation en Afrique, notamment au Gabon, résulte de l'abandon de cadavres en putréfaction qui jonchent les rues et les plages. Les autorités sont inaptes à agir face à l'ampleur de ces actes et les populations subissent cette violence quotidienne et gratuite : une violence symbolique et psychique – matérialisée par la présence de corps de victimes, des deux sexes, dépossédés de leurs organes ou ossements. Le Gabon est un pays où prospère le commerce illégal et occulte des restes humains, des pièces détachées ou de l'or blanc.

Par ailleurs, incriminer la profanation de corps induit que le corps humain est une entité dotée de sacralité. L'enterrement du corps ne répond pas seulement à une pratique culturelle mais

elle revêt une volonté de respecter et de protéger le sacré et de la croyance en une vie dans l'autre monde. En profanant un corps, l'auteur de cet acte lui ôte ce caractère sacré et le dépersonnalise. Il est alors utilisé comme une chose permettant de maintenir et d'entretenir un autre corps. Même si le corps humain est chosifié et dépossédé de sa valeur, les ossements et organes prélevés gardent cette valeur sacrée puisque sont importants dans la confection de puissants fétiches ou seront eux-mêmes convertis en de puissants fétiches. Ainsi, à travers ces meurtres et mutilations, ces violations de tombes (lieu considéré comme sacré) et des corps, le corps humain est dépossédé de sa valeur sacrée et inviolable pour être marchandé comme un simple produit commercial : un bien. Paradoxalement, la profanation des sépultures et corps souligne la valeur spéciale accordée aux organes humains. De ce fait, les ossements et organes humains prélevés en Afrique et notamment au Gabon participent à la conception des fétiches puissants ayant des pouvoirs extraordinaires.

Au delà de la profanation des tombes afin de récolter des ossements et organes humains, il est possible de recourir au prélèvement d'organes sélectionnés directement sur les corps des victimes ou de les acquérir au marché noir – marché de trafic du corps humain – alimenté par la criminalité dans certains pays africains dont le Gabon où la recrudescence des crimes rituels et profanations de sépultures ainsi que des accusations d'actes de fétichisme s'intensifient à la veille des élections en raison du fait que le discours sur le pouvoir reste constamment marqué par des références multiples et directes aux forces occultes. Par conséquent, la profanation des sépultures contribue à la profanation des cadavres par le prélèvement des ossements (tels que des crânes, tibias, fémurs, phalanges, etc.) et des organes ou produits du corps humain – cœurs, sang, langues, foies, poumons, organes génitaux (testicules, clitoris), cheveux, etc. – si ces organes n'ont pas préalablement fait l'objet d'un prélèvement en amont soit lors d'un meurtre soit à la morgue– afin de confectionner des fétiches.

Ces organes humains ou « pièces détachées » sont désormais appelés « or blanc ». Ils seraient porteurs d'une force invisible et chargés de charisme, de l'*evus* ou de l'*inyèmba* qui permettraient de garantir la réussite sociale : le maintien ou l'acquisition de postes politiques, des victoires électorales. La collecte des pièces détachées permet, ainsi, au mandataire ou commanditaire d'assurer sa régénération et son succès aux échéances politiques. De ce fait, le prélèvement d'un crâne dans un tombeau n'a de sens que pour celui qui en a l'utilité. Par conséquent, pour le profanateur – l'exécutant – ce crâne ne représente symboliquement rien. Ce qui importe est la contrepartie financière en échange du crâne déterré. Le crâne dont il est question dans le fétichisme politique est celui d'une personne décédée, quelque soit sa position sociale. Selon Lionel C. Ikogou-Renamy, la violation des sépultures et des corps trouve son fondement dans le culte des ancêtres dans lequel les ossements humains, notamment le crâne, en sont les principaux éléments. Des éléments essentiels dans la pratique de ce culte sans lesquels aucune vénération ou supplication ne peut-être faite aux ancêtres, reliques humaines. Dans ce culte, les ossements humains – considérés comme des reliques – sont conservés et utilisés tels des fétiches – des objets censés détenir un pouvoir surnaturel quelconque permettant de communiquer avec les ancêtres. Sous la colonisation, l'autorité coloniale vint désacraliser, banaliser l'univers symbolique des croyances traditionnelles des

populations colonisées. Par conséquent, pour Achille Mbembe, le refus de prendre institutionnellement en compte les symboliques rattachés aux us et coutumes ancestraux africains dessert, désormais, la religion chrétienne en raison de l'intrusion d'autres mouvements religieux sur le continent. En effet, l'Afrique est confrontée à l'essor de sectes internationales – Rose-Croix, Franc-maçonnerie, Ekankar, Fraternité Blanche Universelle, etc – ou de cultes syncrétiques religieux qui font face à la persistance et à la survivance des pratiques fétichistes telles la sorcellerie du Kong, les sacrifices humains ou les profanations de tombes commis dans ce but à l'approche d'échéances politiques au Gabon ou au Sénégal. Une persistance traduisant l'échec de l'évangélisation dans le pays.

Les crimes rituels ainsi que les profanations des tombes donnant lieu à celle des corps sont une arme révélant l'exercice de la violence symbolique et imaginaire par le pouvoir politique. Manifestement, la réalité sociale révèle que les crimes rituels, les profanations de tombes commis dans les différents cimetières du Gabon, notamment à Libreville – Lalala et Mindounbé dans le 5ème arrondissement –, sont perpétrés à l'approche des élections. Cette réalité sociale induit l'existence d'un marché illégal occulte de production et de vente d'organes humains. L'existence de ce système parallèle souligne un problème de rapports sociaux entre une classe sociale dominante – des individus bénéficiant d'une position sociale élevée commandant et achetant des fétiches – exploitant et assujettissant les individus d'une classe sociale défavorisée. En somme, tout homme politique utilise tous les moyens qu'il estime nécessaire et légitime en sa possession – y compris la religion, la sorcellerie ou magie – pour devenir un leader, asseoir son autorité. Par conséquent, les meurtres perpétrés et les violations de sépultures dans le dessein de recueillir des organes humains favorisent une économie occulte. Ce système constitue, dorénavant, des stratégies de survie d'une frange d'individus défavorisés et sert simultanément les ambitions des dirigeants du pays. Les crimes rituels ainsi que les profanations des tombes et des corps relevés pendant les échéances politiques sont alors analysés comme du fétichisme politique. L'existence de ce marché explique alors la commission de ces infractions à l'approche des élections d'où le rapport entre le pouvoir politique et la mort au Gabon. Par conséquent, la croyance aux pouvoirs des morts et leur recours en politique sont réels étant donné que les pratiques occultes et fétichistes redoublent d'intensité au Gabon lors d'échéances politiques. Ces pratiques recourent au corps d'autrui et donc à sa vie comme une vulgaire ressource politique réutilisable à souhait.

L'existence de telles infractions résulte du fait que certains individus, dans la société africaine, ne se préoccupent que de leur insertion sociale au sein de l'appareil de l'Etat quitte à anéantir des vies humaines pour y parvenir. Dans la mesure où le symbolique et l'imaginaire caractérisent l'univers culturel africain, les hommes politiques recourent à des pratiques sorcellaires afin de conserver leurs acquis politiques car ils sont convaincus du pouvoir extraordinaire des fétiches dans la garantie de leur réussite sociale et électorale. Certains individus sont prêts à accomplir toutes manœuvres afin de réussir socialement. D'ailleurs, au sein de toutes les sociétés, la violence du pouvoir existe et recourt à divers moyens pour s'exprimer. Elle est impalpable puisqu'il s'agit d'une agression indirecte et

masquée. C'est une manipulation de symboles et de forces à des fins offensives et est identifiée à partir de ses effets.

En définitive, la croyance dans le pouvoir des morts et donc dans celle des organes humains est réelle en raison des crimes commis et des profanations de tombes en Afrique et notamment au Gabon et au Sénégal. Ce pouvoir sert divers desseins tels que la conservation d'un poste administratif ou politique ou d'un portefeuille ministériel, la victoire électorale. Le pouvoir politique et surtout le pouvoir en lui-même est un pouvoir côtoyant la mort. L'économie souterraine découlant du trafic de restes humains a pour fondement la recherche de pouvoir en général et surtout le pouvoir politique. Cette réalité africaine est le constat d'un mysticisme exacerbé (§2).

§2 — Un mysticisme exacerbé

Les pratiques ancestrales africaines survécurent non seulement dans le temps et l'espace mais également à l'évangélisation du continent (A). En outre, en dépit de l'évangélisation, l'ésotérisme persista (B).

A — La survivance des pratiques ancestrales africaines

Dans diverses régions du monde, notamment en Afrique, nombreux hommes sont convaincus, à tort ou à raison, que certaines personnes peuvent nuire à autrui par l'exercice de pouvoirs surnaturels que l'homme ordinaire ne dispose pas. Les individus censés posséder ces pouvoirs sont qualifiés de sorciers. Des pouvoirs agissant de manière tellement subtile que les causes du mal ne sont identifiées que lorsque les premiers symptômes apparaissent. La pratique traditionnelle usuelle, en Afrique de l'Ouest, consistait en des réunions de sorciers en des lieux précis sur, sous ou à l'intérieur d'un gros arbre, généralement un baobab – un kapotier ou un lokoti. Ils y organisaient des cérémonies, des réunions ou y prenaient un repas. L'appel au rendez-vous restait mystérieux[445]. Le sorcier travaille constamment dans l'ombre, la nuit étant son royaume. Il se différencie du féticheur puisque ce dernier est recruté parmi les sorciers repentis. Edward Evans-Pritchard sépare la sorcellerie en deux catégories : d'une part, il y a ce qu'il appelle « witchcraft », une sorcellerie spirituelle correspondant, au Gabon, aux vocables de l'*evus*, le *dikundu*, l'*inyèmba* et qui serait héréditairement transmissible. D'autre part, ce qu'il nomme « sorcery » qui comprend les techniques magiques ou actes

[445] L'appel parcourait plaines et campagnes, vallées et montagnes, s'introduisait dans la chaumière ou le terroir. Le départ se faisait principalement les mardis, les mercredis, les jeudis etc. Après la messe ou la réunion, s'ensuivait toujours un banquet pendant lequel les repas étaient souvent composés de chair humaine. Dans tous les cas, aucun met n'était salé, le sel étant rituellement exorciste *in* DIALLO Boukounta, art. cité, p. 5-6.

fétichistes visibles comme des potions, rites, objets ensorcelés (gris-gris), profanations de tombes, calebasses déposées dans des carrefours à Libreville, par exemple.

Au Gabon comme partout en Afrique subsaharienne, toute mort n'est pas « naturelle » mais plutôt d'ordre mystique et donc causée par un tiers. En raison de la déstructuration sociale régnant en Afrique centrale – notamment au Gabon et au Congo –, les rapports sociaux entre plus âgés et jeunes sont désormais basés sur le soupçon et le droit d'aînesse n'est plus respecté. Pour exemple, au Congo, en cas de décès de jeunes personnes, ce sont des groupes de personnes âgées – des vieux et vieilles femmes – qui sont accusés de sorcellerie. De plus, les jeunes débrouillards, tenant des petits fonds de commerce, les accusent également d'actes de sorcellerie. Ils les accusent de ruiner leur commerce par leurs agissements mystiques décrits en ces termes : « les vieux sont insatisfaits. Ils veulent avoir de l'argent pour obtenir de petites filles de 2 à 25 ans. Et pour avoir cet argent, les vieux utilisent des animaux invisibles qui vont subtiliser le produit des ventes des jeunes propriétaires des kiosques, ils sont connus, les propriétaires de ces animaux invisibles »[446]. Ces accusations de sorcellerie également fréquentes au Gabon se présentent de la même manière.

Le recours à la sorcellerie est devenu la réponse à la misère sociale à laquelle Dieu ne parvient pas à mettre fin. En effet, les victimes de profanation – n'obtenant pas réparation en raison de l'absence de protection des cimetières par l'Etat, de la faible application de la loi contre des prévenus et de la faiblesse de la justice – recourent aux pratiques traditionnelles par fatalisme. Les individus se tournent alors vers les génies car estiment l'intervention d'une puissance supérieure nécessaire afin de rendre justice étant donné le fait que les voies de recours judiciaires sont inopérantes. Ils vont alors frapper le diable – ou fermer le *mwiri* – afin de punir les profanateurs et voleurs de crânes humains. De ce fait, si les individus sont confrontés à des actes de fétichisme (profanation et pratique fétichiste pour travailler les restes humains) et que l'Etat de droit ne peut réagir – les moyens rationnels et judiciaires échouant ou ne fonctionnant pas –, le *mwiri* est convoqué afin de calmer les tensions et de demander l'intervention des génies.

D'ailleurs, une légende, vivace en Afrique de l'Ouest, porte sur le rôle considérable que joua la sorcellerie dans les conflits opposant Soumangourou et Soundiata. Ce conte souligne l'importance et le recours à des pratiques sorcières même par des hautes lignées afin de conserver le pouvoir, une domination totale et donc une invincibilité. Soumangourou, roi de Sosso, apparaissait comme un chef invincible et un redoutable magicien. Une réputation qui impressionnait ses adversaires et ses soldats également. Il remporta aisément ses premières batailles. Cependant, il fut battu par Soundiata non par la magie mais par la ruse. Ayant épousé une sœur de Soundiata, celle-ci dévoila le talon d'Achille de son époux, le roi Sosso, à Soundiata. Celui-ci perdrait ses pouvoirs de sorcier le jour où il serait atteint par l'ergot d'un coq blanc. Ainsi, lors de la bataille de Kirina, Soundiata blessa Soumangourou à l'aide d'une flèche ornée de l'ergot d'un coq blanc. Le roi Sosso s'évapora « aux yeux de tous » dès qu'il

[446] TONDA Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, collection « Hommes et sociétés », 2002, p. 143.

fut atteint par le projectile. Seul son bracelet invisible resta par terre à l'intérieur duquel poussa aussitôt un arbre.

Au Sénégal, les affaires de sorcellerie conduisaient systématiquement à des suicides, des accusations publiques, des jugements sommaires, des sévices, des ordalies, des divorces, des exils volontaires, des vies brisées. Les conséquences découlant de ces affaires attestent de l'existence de la sorcellerie. Pour exemples, les *Sérères* répertorient les causes du mal physique et moral en trois catégories telles que l'existence d'un Dieu lointain prenant la forme du destin ; des génies de lieux et esprits ancestraux étant considérés comme source de maladies graves, le plus souvent mentales ; et enfin, des sorciers dangereux agissant de manière indirecte. Les sorciers sérères agissent au moyen de diverses techniques provenant d'une religion animiste qui n'a pu être enrayée par les conversions à l'Islam et au Christianisme. Les esprits ancestraux, appelés pangols, possèdent tous les attributs des êtres humains mais peuvent apparaître sous la forme d'animaux, en particulier celle d'un serpent noir. Le pangol communique de diverses manières avec les hommes. Il est pacifique pour l'officient héritant obligatoirement du culte à l'intérieur de son lignage. Il apparaît maléfique pour celui qui enfreint les interdits rituels concernant les esprits ou pour celui qui omet de leur faire des libations soit personnelle soit contractuelle lorsqu'il souhaite obtenir un don ou un service. Il peut être considéré possessif si la personne choisie est totalement investie et sombre dans la folie. En effet, de nombreux troubles mentaux sont attribués aux pangols ou raabs en wolof. A contrario, les génies des lieux, plus difficiles aujourd'hui à distinguer des mauvais ou grands esprits ancestraux, sont considérés plus dangereux. Autrefois, des bœufs et des hommes étaient sacrifiés pour satisfaire et apaiser le courroux des génies. Les hommes étaient alors inhumés vivants. C'était le cas dans le village sérère de Diohine. Pour autant, ce village n'était pas le seul à pratiquer des crimes rituels consistant à inhumer des jeunes personnes vivantes. Les villages voisins pratiquaient également le même rite même si, parfois, ils le pratiquaient sous d'autres formes, moins cruelles, en recourant à la sorcellerie – le sorcier sérère agit de manière invisible et dans un état second en ce sens que son âme « laaw ola » quitte son corps. L'activité de ce dernier est comparable à celle du sorcier anthropophage « classique » en Afrique de l'Ouest. Les victimes du sorcier sérère sont généralement des familles censées se déplacer d'un village à un autre. Il est souvent évoqué parmi les sorciers, la hyène et le serpent « Diambogne » appelé également « serpent d'une personne » – car il a pour but de sacrifier la vie d'une personne visée – lors de réunions précédant la saison des pluies et se tenant sur les lieux où le fondateur du village a contracté un pacte avec « les génies du lieu ». La contrepartie de ce pacte était la réalisation de sacrifices humains destinés aux génies du lieu. Le « Diambogne » ayant principalement pour cible des parents utérins. Chez les *Sérères*, existent également des sociétés secrètes comme celles des hommes hyènes ou celles des hommes léopards que l'on retrouve en Afrique centrale. Des sociétés commettant des meurtres dans des conditions imitant l'acte d'un fauve. En effet, les membres de la secte portent des griffes de métal, des lamelles tranchantes et pointues rappelant la conformation de celles du fauve : l'homme hyène au Sénégal, l'homme crocodile au Cameroun ou homme léopard dans d'autres pays d'Afrique centrale comme le Gabon. Ces pratiques, en voie de disparition dans certains territoires, sont encore présentes dans de nombreuses régions d'Afrique noire comme le Congo Kinshasa, la Guinée et le

Sénégal. Les mobiles de ces sociétés restent insondables et peuvent reposer sur la vengeance individuelle ou collective poursuivie à des fins politiques ou personnelles. Il peut, en outre, s'agir d'un rituel utilisé à des fins d'initiation. Lors des pratiques d'initiation, le nouveau membre est souvent contraint de fournir une victime. Ces sociétés secrètes traditionnelles rappellent celles de nouveaux ordres comme la Rose-Croix ou la Franc-maçonnerie en Afrique où il faut faire un sacrifice ou se sacrifier soi-même – s'avilir pour y adhérer.

D'autres illustrations étayant le fait que croyances et pratiques ancestrales perdurent : au Sénégal, à Saint-Louis, prédomine la croyance en des esprits comme l'esprit du fleuve et l'esprit de la mer. Le premier esprit hante le fleuve à la pointe nord de l'île de Saint-Louis mais du côté des terres. L'esprit habiterait une sorte de tourbillon formé à cet endroit par des eaux. Par conséquent, tout individu – traversant le fleuve pour la première fois en ce point ou le remontant également pour la première fois, en passant par ce point –, doit, afin, d'éviter tout accident lors de la traversée, jeter à l'esprit, à cet emplacement, une offrande de couleur blanche comme du sucre ou de la kola blanche. Il est, par contre, formellement interdit d'offrir du lait à l'esprit. Même les créoles se plient volontiers à cette coutume lorsqu'ils passent à cet endroit pour la première fois. A Lambaréné, dans la province du Moyen-Ogooué au Gabon, toute personne, traversant le fleuve Ogooué pour la première fois, doit demander protection au génie des eaux en s'imbibant le front d'eau provenant dudit fleuve. Et ce, pour éviter toute noyade ou tout accident lors de la traversée du fleuve. Un autre exemple, celui des Saint-Louisiens revélant que la ville est devenue moins prospère qu'auparavant en raison du fait que les offrandes faites à l'esprit sont moins abondantes qu'autrefois. Les pêcheurs sont tenus, en partie, responsables de la situation puisque chaque année, les pécheurs de Guet-Ndar procèdent à certaines cérémonies qui comportent des offrandes aux esprits de la mer avant de commencer leur campagne de pêche. Ces offrandes sont, entre autres, des kolas blanches et du lait – pourtant formellement interdit par les croyances. Les offrandes faites par les Saint-Louisiens ne comportent pas de sacrifices humains contrairement à d'autres pays africains où des dizaines de jeunes personnes étaient jetées à la mer ou dans le fleuve. Cette particularité dans la nature des offrandes faites par ces derniers montre leur hostilité apparente à l'égard de ce qui revêt un caractère barbare ou terrifiant pour l'âme. Néanmoins, le Sénégal vit se généraliser sur tout son territoire d'autres formes de criminalité à caractère rituel que viennent appuyer les découvertes de têtes coupées et les bébés volés.

Le recours systématique à la sorcellerie, en toute circonstance, pousse ceux qui y recourent à toute sorte de pratiques. Par conséquent, aux côtés des traditions ancestrales, se sont développées des pratiques occultes tenaces (B).

B — La persistance de l'ésotérisme

Le mysticisme prit une telle ampleur que toute explication d'un fait social est d'ordre magico-spirituel dans une société contemporaine insécurisée.

L'ensemble des institutions – Etat, Justice, Eglise, etc. – sont accusées de maintenir ce climat délétère, mystique dan un pays ou la fracture sociale est importante. Le mysticisme y est tellement exacerbé que les classes dominante et dominée partagent la croyance selon laquelle la réussite sociale – signifiant l'accès à la consommation des marchandises – découle de l'appartenance aux sectes, fraternités, etc. La grande disparité entre les classes aisées et défavorisées contribuent à tirer des conclusions d'ordre mystique basées sur des allégations non vérifiées telles que l'appartenance à la Rose-Croix, Franc-maçonnerie, etc. La compétence, les valeurs du travail, le gout de l'effort et la persévérance disparaissent au profit de l'occultisme, du mysticisme et du fétichisme.

Le mysticisme est exacerbé au Gabon dans la mesure où l'Eglise met en garde contre l'action des démons semant la panique au sein des familles. Il y a également les attaques sorcières nocturnes consistant pour les sorciers à « sortir en vampire » la nuit pour dévorer leurs victimes ; les « fusils nocturnes » rythmant la vie des populations ; la criminalisation des mandataires assassinant ou profanant les tombes en vue de recueillir des restes humains. Des petits groupes d'individus pratiquent le mysticisme dans les cercles restreints de pouvoir. Ces individus s'y adonnent en secret et manœuvrent pour que leurs penchants fétichistes ne soient pas révélés. Pour autant, quelques indiscrétions permettent de lever le secret. La croyance en des pouvoirs réels des morts présente un fort attrait pour certains individus en quête d'ascension sociale – de pouvoir et de position – au sein de l'appareil administratif et politique de l'Etat. Les meurtres, mutilations des corps, profanations des sépultures et des cadavres attestent de l'existence au Gabon, notamment à Libreville, d'un trafic occulte et illégal des restes humains et que la commercialisation de tels produits en périodes électorales fait des cimetières du Gabon et du Sénégal des pourvoyeurs de matières premières. Par conséquent, le fétichisme se développe en raison d'un contexte social guidé par le capitalisme de l'occulte et l'existence du fétichisme lui-même.

L'Etat est, ainsi, impliqué dans le fétichisme politique en exerçant son pouvoir par des moyens symboliques. Les plaintes des familles victimes des profanations restent sans suite. Leurs voix ne sont pas entendues et l'Etat est incapable de réagir. Pourtant, la loi[447] sanctionne les violations de sépultures et de cadavres mais des profanateurs peuvent être libérés sous l'action d'hommes politiques qui se portent garant de ces délinquants. Ce qui pose le problème de la confrontation entre l'Etat – les intérêts d'hommes politiques – et le droit. Ce sont plutôt les intérêts privés de la classe dominante qui prévalent sur les dominés. L'Etat est une institution possédant le monopole de la violence légitime dans une collectivité donnée. Selon Max Weber, l'existence seule de structures sociales sans Etat d'où toute violence serait absente entraînerait la disparition du concept d'État et il subsisterait ce que l'on appelle, au sens propre du terme "l'anarchie". L'Etat consiste donc en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime – une

[447] Le code pénal gabonais réprime la commercialisation des organes humains en son article 210 CP ancien disposant que « sera puni d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs, ou l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction portant sur des restes ou ossements humains, ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. ».

violence considérée comme légitime. En somme, tout Etat est fondé sur la force. Ainsi, l'Etat ne peut exister qu'à la condition que les dominés se soumettent à l'autorité revendiquée des dominateurs[448]. Dans les sociétés modernes, l'État est le support du pouvoir politique et faire de la politique, c'est participer à des conflits dont l'enjeu est la puissance – puissance d'influer sur l'État et, par là même, sur la collectivité. Même si tout Etat est fondé sur la force, l'Etat peut-il se rendre complice de profanations de sépultures et, par la même occasion, de prélèvements de restes humains ou de pièces détachées ? L'Etat peut-il se servir de force auprès de ses gouvernés mais encore les dominants peuvent-ils se servir impunément sur les dominés (le peuple) ?

Pour les familles victimes de profanations de tombes et celles des victimes de profanation de corps, l'Etat laisse agir impunément puisque ce sont les mêmes hautes personnalités de la société gabonaise, constamment réélues, qui profanent les tombes de leurs proches afin de gagner les élections. Etant donc dans l'impossibilité de saisir la justice puisque le système judiciaire et le système politique se confondent, les familles n'ont souvent d'autres possibilités que de recourir à des méthodes traditionnelles comme « frapper le diable » (voir supra). Pour obtenir justice, elles ne peuvent que compter sur leurs propres moyens limités car elles pensent communément que la justice appartient à ceux qui gouvernent et que ce sont ceux-là même qui se lancent dans des pratiques d'un autre âge[449]. Le Gabon et le Sénégal sont désormais des pays où des prédateurs traquent leurs proies dans les villes et des profanateurs pillent des tombes à la tombée de la nuit. Ainsi, aussi bien les vivants que les morts ne sont pas en sécurité. La procédure judiciaire n'est même plus une voie envisageable pour ces proches parce que porter plainte dans ces pays ne sert nullement surtout pour ce type d'infraction. Les plaintes restent sans suite. L'Etat est, par conséquent, tenu pour responsable de la prolifération de ces infractions puisque les plaintes ne débouchent sur aucune poursuite. Les familles victimes de ces actes considèrent que l'Etat s'est déresponsabilisé en la matière dans la mesure où aucun homme politique, membre du gouvernement ou de l'administration ou ceux ayant tout simplement les moyens n'enterrent leurs proches dans les cimetières de la ville – tel que le cimetière de Mindoubé à Libreville, par exemple. Ils font faire leurs caveaux familiaux et ensuite viennent se servir sur les restes des parents d'autrui[450]. L'Etat est

---

[448] WEBER Max, *Le savant et le politique*. Préface de Raymond ARON, Paris, Union Générale d'Editions (UGE), collection « Le Monde » 10-18, n°134, 1963, p. 29.

[449] « *L'État ne peut pas régler ce problème puisque ce sont toujours les mêmes hauts types qui sont toujours élus et qui profanent nos tombes pour gagner les élections. Comme on ne peut pas saisir la justice puisque c'est un "cercle vicieux" qui gère le pays, j'attends les vacances puisque la famille m'a chargé d'aller à Fougamou pour frapper le diable. Dans ces conditions, on n'est jamais mieux servi que par soi-même car la justice c'est pour ceux qui gouvernent, et ceux qui gouvernent, ce sont encore eux qui font ces choses d'une autre époque* ». Propos tenus par Monsieur Guy-Joseph Mboumba le 1er mars 2007 à Mindoubé. Son mécontentement trouve sa justification dans les profanations de sépultures dont fut l'objet la tombe d'un parent défunt. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, mémoire cité, p. 45.

[450] « *Il y a au Gabon des prédateurs qui chassent les gens dans la ville et ceux qui viennent profaner les tombes à des heures tardives de la nuit. Comment expliquer que quand nous sommes vivants on n'est pas en sécurité, à plus forte raison morts ? Tu vois, porter plainte dans ce pays ne sert plus à rien, surtout pour ce genre d'affaire, ces plaintes que nous adressons sont oubliées expressément par l'État, il s'en fou puisque ces gens là n'enterrent pas leurs parents ici ; ils font leurs caveaux familiaux et viennent prendre ce qui reste de nos parents. C'est*

condamné publiquement par les populations en raison de son inertie dans la résolution, sur les plans socio-culturel et judiciaire, des crimes rituels et des profanations de tombes et de corps. Sur le plan juridique, l'Etat vient de prendre de nouvelles dispositions pénales en la matière mais sa capacité de réaction reste critiquée. De plus, les commanditaires restent toujours impunis. Sur le plan socio-culturel, l'Etat est critiqué pour sa participation implicite dans les pratiques de sorcellerie notamment de fétichisme – même si, par définition, la sorcellerie se cache et se fait insaisissable – se pratiquant dans le secret.

La manifestation des crimes et délits commis pour obtenir des organes humains – ou pièces détachées – atteste de la prégnance et de la violence du fétichisme en Afrique et notamment au Gabon et au Sénégal. Cette violence est organisée par une certaine catégorie d'individus en compétition en quête de pouvoir. Pour parvenir à cette ascension sociale, ces individus se livrent à une lutte sur le plan magico-spirituel et font des cimetières et des morgues des centres d'approvisionnement en matières premières censées leur apporter réussite sociale, succès aux élections politiques ou lors des nominations en Conseils de ministres.

Les organes humains sont devenus la base du pouvoir politique au Gabon dans la mesure où les hommes politiques sont également sous l'emprise des « interprétations magico-religieuses ». Par conséquent, le pouvoir politique devint un pouvoir mortellement dangereux puisque les hommes politiques croient également au pouvoir des fétiches et des morts. Ainsi, être un grand homme dans ces pays signifierait être un adepte des fétiches – un grand féticheur – puisque les organes humains sont devenus des fétiches du pouvoir. L'on parle alors de fétichisme politique dans le contexte gabonais qui comporte deux dimensions. D'une part, celle qui consiste à prélever des éléments du corps humains ou restes humains appelés symboliquement « pièces détachées » en profanant des tombes ou des corps non inhumés qui serviront dans des pratiques fétichistes. D'autre part, ces éléments du corps humains auront un usage politique à savoir gagner des élections, les faire perdre, obtenir des nominations, éliminer un adversaire politique ou perdurer au pouvoir. Ces restes humains permettront à l'intéressé politique soit d'acquérir, soit de conserver ou de consolider le pouvoir (économique, politique et social) par le biais de la nécromancie et autres pratiques fétichistes.

En somme, l'Etat est impliqué dans le fétichisme politique en exerçant son pouvoir par des moyens symboliques. Malgré les plaintes déposées par les familles victimes des profanations des tombes, l'Etat reste dans l'incapacité d'agir. Il s'agit ainsi d'une collusion entre le droit et l'Etat. La chronique des faits divers – relatant les rumeurs de meurtres satanistes, les hommes politiques accusés de recourir aux sectes et aux fétiches pour assurer leur réussite, les psychoses urbaines d'enlèvements d'enfants ou les victimes de mutilations ou démembrements rituels – rythme le quotidien des populations gabonaises et sénégalaises et notamment lors des élections politiques ou postérieurement à celles-ci. Par conséquent, la pratique de la sorcellerie n'est pas prête de s'éteindre en Afrique car la sorcellerie fait partie des représentations sociales africaines. Elle a un impact autant sur la vie publique que la vie

---

révoltant ce que l'État fait, il ne réagit pas et ne punit pas les vrais coupables ». Propos tenus par Monsieur Mbadinga le 1er novembre 2007. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Ibid.*, p. 45.

privée. La sorcellerie et le fétichisme sont vraisemblablement le socle des homicides « rituels » et servent dorénavant des desseins politiques (Section 2).

Section 2 — Les crimes « rituels » : instrument du pouvoir politique en Afrique

Le sacrifice n'est pas une pratique spécifique aux sociétés dites « primitives » ou traditionnelles. Le Père Meinrad Pierre Hebga s.j., en réponse aux articles du chroniqueur français, Claude Rivière, rappela à ce dernier que maints révolutionnaires « tonitruants », d'intellectuels férus de rationalisme et cartésianisme sont assujettis à toutes sortes de griots, de marabouts, de féticheurs, de devins. Ils pratiquent des sacrifices humains, rituel pour conserver le pouvoir, et deviennent aussi des adeptes de la haute magie étrangère. Ils ne sont pas seuls puisque des hommes politiques, ingénieurs, hommes d'affaires occidentaux et orientaux recourent également à la violence et à la magie, mais aussi à l'astrologie de l'horoscope qui est une industrie florissante en Occident et en Orient[451].

Il est difficile, présentement, de démontrer la survivance de la pratique des sacrifices humains dans des sociétés telle que la société Kongo, par exemple. Mais la pratique trouverait un écho auprès de l'élite qui recourt désormais à la spiritualité ésotérique de type occidental ou oriental comme le soutient le Père Hebga. Pour autant, cette affirmation reste encore difficile à vérifier en raison du fait que les adeptes de telles pratiques seraient les détenteurs du pouvoir et que ces pratiques occultes sont revêtus du secret. De plus, mener des enquêtes auprès de cet échantillon de la population pour établir la responsabilité de ces morts rituelles s'avère impossible. Le recours aux sacrifices humains pour renforcer ou asseoir le pouvoir est plus accentué dans les pays où le pouvoir est concentré dans les mains d'un individu. Un individu omnipotent qui attribue ses largesses au gré de son humeur et peu importe la personne. Pour le Révérend Pasteur René Futi Luemba, seule une réelle démocratisation de l'exercice du pouvoir réduirait un recours trop prolongé au stratagème occulte. Toutefois, au-delà du pouvoir politique, il faut aussi envisager le pouvoir d'un point de vue économique (richesse), social (bonheur, gloire) et intellectuel comme le succès dans les études. Ce sont l'ignorance des moyens et voies usités par ces individus pour parvenir à ce pouvoir et la curiosité qui poussent les jeunes africains vers les pratiques occultes. De plus, la répartition inégale des richesses – entre une écrasante majorité des population maintenues dans la souffrance et le diktat d'infimes minorités sociales, propriétaires ou gestionnaires de ces ressources naturelles – crée des frustrations, des mécontentements qui poussent les Africains, en somme certains éléments de la masse frustrée, à se tourner vers des pratiques occultes

[451] HEBGA Meinrad Pierre S.J., *Les Mouvements Mystiques lancés par des africains, leur impact en Afrique et à l'étranger*, in le cardinal MALULA, Archevêque de Kinshasa lance *l'Apostolat des intellectuels chrétiens*, Kinshasa, Ed. Saint Paul, p. 36-45, cité par FUTI LUEMBA René, art. cité, p. 72.

censées réaliser leurs désirs de bien-être. Ainsi, à l'exception de rares pays, les populations africaines croupissent dans la misère et le dénuement total. La paupérisation ne se justifiant plus, de nos jours, dans un univers tourné vers la mondialisation. Le taux de chômage n'étant pas résorbé, les sociétés vivent dans le désœuvrement à tel point que les pratiques occultes semblent tentantes, les sociétés initiatiques trouvent des aficionados désabusés.

Au sein de la société traditionnelle africaine, la route qui mène au pouvoir est pavée de sang humain. Ce qui conforte l'opinion publique selon laquelle l'accès au pouvoir se paie par un lourd tribut. « Qui dit pouvoir dit sacrifice et notamment effusion de sang ». Ceci s'explique par le fait que le pouvoir a été sacralisé. Cependant, le contexte actuel dans lequel se pratique le sacrifice humain diffère totalement, aujourd'hui, de celui de la société traditionnelle mais les motivations demeurent les mêmes – une quête inassouvie du bien-être, d'une vie pleine qui se résume par une volonté de puissance.

Les crimes rituels cachent un triple enjeu dans la mesure où ils sont très demandés au sein du clan mais également dans les obédiences sectaires qui semblent être un vivier d'adeptes de telles pratiques ou de commanditaires. Ils participent à l'enjeu électoral (§1). La commission de tels homicides, peu souvent réprimés ou condamnés, n'emporte pas responsabilité des auteurs de ces actes qui sont souvent de hauts cadres ou hauts fonctionnaires (§2).

§1 — Les enjeux clanique, sectaire et électoral

La structure sociale de nombreux pays d'Afrique subsaharienne repose sur un fondement clanique, ethnique ou tribal constituant de micros Etats. Par mimétisme, la formation des partis politiques et des associations obéit, malheureusement, à cette logique. Ceux, portant des responsabilités politiques donc détenant des mandats ou ayant la possibilité de porter la destinée des nations, recrutent, de manière générale, leurs collaborateurs au sein des éléments du clan, de l'ethnie ou de la province afin de mieux sauvegarder leurs acquis. Le plus souvent au détriment de l'équité, de l'efficacité et de l'excellence. Ces individus recrutent difficilement en dehors de la sphère clanique ou ethnique justement dans le but de consolider la pensée et l'action des familles politiques dirigeantes ou majoritaires. Tous ceux qui n'appartiennent pas aux clans ou ethnies au pouvoir ou qui s'y opposent sont catalogués préalablement comme des ennemis potentiels. Ils sont cernés, suspectés et traités comme des cibles à combattre. De fait, naissent la méfiance et la confrontation verbale et violente et, par conséquent des plans criminels pour éliminer la concurrence. Pour sauvegarder leurs acquis, ces individus instruits ont recours à l'occultisme, au fétichisme pouvant pousser le paroxysme jusqu'au sacrifice humain, offrande ultime faite aux ancêtres, aux génies ou à Dieu en contrepartie d'une ascension sociale ou de la conservation d'un poste déjà acquis. Même les individus occupant le même poste depuis des décennies y ont recours. Il en est de même, pour renforcer l'action des partis politiques. Ainsi, un enjeu, peu importe sa nature, conduit inévitablement à faire primer l'intérêt privé dans un environnement de manipulations (A). En

outre, le fétichisme prend une place importante dans le jeu politique (B) et surtout lorsqu'une échéance électorale se profile.

A — Entre intérêts privés et manipulations politiques

L'accaparement du pouvoir et des richesses résulte d'une stratégie consistant à faire prévaloir l'intérêt personnel au détriment de l'intérêt collectif (1) puis de soumettre tout son environnement (2).

1. L'accaparement du pouvoir et des richesses : une stratégie primant l'intérêt personnel

La volonté de puissance s'accompagne d'un faible degré de sentiment patriotique ne permettant pas à plusieurs citoyens de saisir la nécessité d'aimer leur nation, leur peuple et d'œuvrer de façon à garantir le strict minimum vital indispensable à tous comme les infrastructures et moyens de communication pour la libre circulation des populations et des biens, les structures scolaires, universitaires, sanitaires viables, la création d'emplois à tous sans aucune discrimination. Ce sont autant de motifs qui éveilleraient la conscience de chaque citoyen peu importe le rang social occupé. Le manque de patriotisme donne l'occasion à chacun de se comporter librement sans aucune limite au préjudice de tous. Ce qui prime est l'intérêt individuel au détriment de l'intérêt collectif[452]. Les premiers à montrer la voie sont les chefs d'Etat en personne.

---

[452] Pour étayer ce propos, un exemple simple : celui du Lycée Djoué Dabany du nom du frère de l'ancienne épouse d'Omar Bongo, Patience Dabany. Ce lycée fut à l'origine construit par un enseignant dénommé Sieur Ibouili. Le lycée ne comportait qu'un bâtiment que ce dernier prévoyait d'agrandir par la suite. Il lui fallait l'agrément pour pouvoir y dispenser les cours et que son établissement soit autorisé à présenter des candidats aux examens. Le ministre de l'Education nationale, Jean-Boniface Assélé et frère de Patience Dabany, se saisit de l'occasion pour conserver le dossier « sous le coude ». Ce dernier suggèra à M. Ibouili une association, proposition que celui-ci déclina puisqu'il s'agit d'un projet personnel et que le ministre disposait de moyens lui permettant de s'offrir d'autres terrains et de créer ses projets. Dès lors, ledit ministre s'évertua à ravir le terrain de M. Ibouili y compris son projet de lycée car il tenait absolument à posséder ce terrain. Le ministre lui déroba le terrain en se rendant au domaine afin de récupérer les papiers du terrain de l'enseignant et le nargua une fois qu'il le lui arracha. Il fit alors reconnaître l'établissement d'utilité publique et ainsi tous les élèves eurent droit à une bourse. L'Etat versait donc une bourse d'étude à tous les élèves inscrits dans cet établissement mais le ministre s'arrangea pour maquiller des dossiers afin de détourner l'argent versé par l'Etat. Par conséquent, en plus de percevoir l'argent des inscriptions, il percevait les bourses d'élèves à qui il faisait croire que l'attribution de la bourse ne leur avait pas été accordée.
D'autres exemples attestent du fait que l'intérêt individuel, égoïste prime sur l'intérêt collectif et que la corruption part du sommet de l'Etat. Le camp Ntchorere, le stade omnisport, le marché de Mont Bouët appartiennent désormais à l'ancienne première dame, Joséphine Kama alias Patience Dabany , qui revendique le fait que le stade soit construit sur un terrain ancestral et que la marché lui appartienne partiellement. A ce titre, l'Etat lui verse des loyers. De nombreux biens publics appartiennent à la famille Bongo et affinités et l'Etat leur verse en contrepartie des loyers alors que ces biens relèvent des biens publics. Cette corruption si flagrante ne

Depuis son accession à l'indépendance en 1960, le Gabon n'a connu que trois présidents, Léon Mba (1961- 27 novembre 1967), Omar Bongo (1967-2009) et Ali Bongo (2009 à ce jour). Sous la présidence de Léon Mba, le pays connut une croissance économique mais sa vision nationaliste du développement du pays – « Gabon d'abord ! » – provoqua l'ascension d'Omar Bongo alors Albert Bernard Bongo – émissaire à la solde de la France – à la tête du pays. C'est la gouvernance de ce dernier qui mena le pays vers le chaos : tous les indicateurs économiques et sociaux étant vers le bas. En outre, celui-ci introduisit une grave tendance à l'incurie, à l'inertie et à la criminalisation. L'ensemble a abouti à un système plus qu'improductif et paradoxal. Sa gestion autoritaire et patrimoniale est l'essence même de la situation actuelle du pays. Cela fait soixante-deux ans que les Gabonais sont soumis à la toute puissance de leurs dirigeants qui font tout pour se maintenir au pouvoir sans pour autant gouverner. Il y sévit un régime – comme c'est le cas dans les pays voisins au Cameroun, au Congo, en RDC, etc. –, à la fois autoritaire – par la violation des libertés et droits de l'homme qui sont bridés tels que le droit de manifester, la liberté de presse, la liberté d'expression etc. – et laxiste quant à la criminalité – la grande criminalité dont celle commise par des cols blancs : escroquerie, détournement de fonds, blanchiment d'argent, crime de sang –, la mauvaise gestion et administration du pays.

Nombreux ressortissants africains notamment gabonais, camerounais, etc. sont constamment confrontés à la difficulté de faire comprendre leur quotidien, le niveau de vie dans leurs pays respectifs. Un journaliste camerounais – travaillant au siège régional d'une agence de presse internationale installée dans un autre Etat africain – confiait que lorsqu'il essayait d'expliquer la situation de son pays à ses collègues, ces derniers ne croyaient pas ses propos[453]. A titre comparatif, le président de la République camerounaise peut s'offrir le luxe de ne pas présider un conseil de ministres pendant deux ans tout comme son homologue Ali Bongo ; la police peut faire emprisonner des innocents pour couvrir les coupables d'un meurtre. Un citoyen camerounais – souhaitant signaler un flagrant délit à la police par téléphone, en l'occurrence l'agression d'une jeune fille – se fait rabrouer violemment[454]. Entre autres, le chef de l'Etat camerounais peut payer en valises d'argent cash le ravitaillement en kérosène de l'avion qui le transporte ; l'arme à feu d'un policier peut être loué pour une somme modique. Pourtant, il faut deux jours aux autorités pour retrouver la carcasse d'un Boeing 737-800, s'étant écrasé avec ses 114 occupants trente secondes après son décollage. En outre, moins de trois mois avant l'élection présidentielle, les électeurs ignorent la date précise du scrutin et aucune des deux grandes formations politiques – le parti présidentiel et le principal parti d'opposition – n'a déclaré de candidat.

Ces cas de figure dépeignent des situations similaires et honteuses au Gabon. En effet, lorsqu'un citoyen signale un accident de voiture – une collision entre un camion et une

---

semble ni les gêner ni les freiner d'où l'expression de l'ancien président Omar Bongo : « les chiens aboient, la caravane passe ». Une expression qui résume un sentiment d'égoïsme profond. Le journal *La Griffe* critiqua ces agissements mais sans succès puisqu'ils sont les Princes de la République.

[453] PIGEAUD Fanny, *Au Cameroun de Paul Biya*, éditions Karthala, coll. « Les terrains du siècle », 2011, p. 7.

[454] Venant d'être témoin de l'agression, il donnera la description des agresseurs à un agent de police, par téléphone, qui lui rétorquera de laisser la victime se plaindre elle-même et de se mêler de ses affaires.

voiture, la voiture se retrouvant projetée dans le ravin – aux pompiers, il lui est rappelé que les camions sont hors service pour manque d'essence. Pour obtenir de l'aide, il revient au témoin de fournir ce liquide précieux afin que ces fonctionnaires puissent travailler. C'est également le cas lors d'incendies à Libreville, capitale gabonaise : les camions des pompiers sont soit hors service, soit en nombre insuffisant – car interviennent déjà sur un autre sinistre – soit qu'il manque de l'eau en raison des coupures intempestives, soit les pompiers ne peuvent accéder à la zone sinistrée. Il en est de même pour les ambulances dont les habitants savent pertinemment qu'il ne faut fonder aucun espoir sur leur intervention : les taxis ou voitures – pour ceux qui en disposent – sont les moyens de transport les plus sûrs pour se rendre à l'hôpital. Sachant que les hôpitaux publics ne fonctionnent plus véritablement pour manque de matériels, le non-paiement des salaires en raison d'un détournement orchestré au niveau de l'appareil étatique – le budget alloué est détourné en totalité ou en partie – ou par des dirigeants des structures directement. Désormais des structures privées, illégales en grande partie, prolifèrent dans le pays pour pallier le vide laissé par les structures publiques et profiter de la misère sociale[455]. Le secteur de l'éducation est confronté aux mêmes maux. En

[455] Il est fréquent, au Gabon, de trouver des structures sanitaires privées exerçant sans autorisation du ministère de tutelle. Les cabinets de soins et autres cliniques privés illégaux ont pignon-sur-rue, jusque dans les coins les plus reculés des quartiers. Certaines structures, pour ne pas inclure la plupart, pratiquent dans des domaines en inadéquation avec les autorisations qui leur ont été délivrées c'est-à-dire exercent dans des domaines où elles n'ont pas compétence. De plus, à cela s'ajoute la non qualification du personnel recruté dans ces établissements. En effet, en sus de ces dérives réglementaires s'ajoutent celles liées aux personnels, qui ne disposent pas toujours des qualifications requises. Dans certains cas, ils ne sont même pas déclarés aux organismes de prévoyance sociale. Et surtout les outils, le matériel utilisé, les plateaux techniques d'une grande partie de ces structures sanitaires privées sont de qualité médiocre. Ces officines sanitaires, ne disposant ni de plateaux techniques adaptés ni du personnel qualifié. En effet, y exercent des infirmiers qui ne savent ni placer un épicrânien ni relever la tension artérielle. Dans bien des cas, l'échographie et l'accouchement constituent leurs fonds de commerce. Le ministre de la santé, Jean-Pierre Oyiba, se disant offusqué que l'« On trouve des sortes de mouroirs à la place des structures sanitaires, du fait de leurs carences en plateaux techniques, mais qui veulent parallèlement pratiquer des actes pour lesquels ils ne sont pas adaptés, comme la chirurgie ». Le comble de l'indécence est que ces structures pratiquent des tarifs excessivement élevés. C'est dans cette optique que le ministre de la Santé a intimé aux gestionnaires de ces mouroirs de respecter la nomenclature et la tarification des actes. Non sans rappeler que l'objectif de ces structures est de sauver des vies et non faire uniquement du profit : « Ce sont des compatriotes en détresse. Prenez peut-être d'autres garanties, mais sauvez des vies». Le *modus operandi*, désormais, dans les structures sanitaires, tant publiques que privées, est d'encaisser l'argent au détriment de la santé du patient bafouant ainsi le serment d'Hippocrate. Il ne s'agit plus de professionnels mais de gérants d'entreprises « sanitaires » privées. Et dans les hôpitaux publics, il revient au malade d'apporter ou d'acheter l'équipement médical, dont le personnel soignant aura besoin pour le soigner, dont les plus basiques: aiguille, coton, alcool, bandages mais aussi drap pour le lit si le personnel lui en attribue un, du savon…Parfois, le matériel acheté par un patient est revendu à d'autres patients par le personnel. Une corruption à tous les niveaux. De plus, si les autorités gabonaises firent des efforts en augmentant le nombre d'infrastructures hospitalières publiques, les grèves incessantes des agents du corps médical – revendiquant l'amélioration des conditions de travail – conduit les patients à se tourner vers ces cabinets privés d'un autre âge. La faute incombe aux gouvernants du pays qui ne pensent qu'à gouverner pour leur profit personnel. En contrepartie d'une entente financière, le gouvernement laisse n'importe quel opportuniste tenter sa chance au Gabon et jouer aux anges de la mort. Cela reflète la mentalité de la plupart des hauts cadres et dirigeants du pays qui ne pensent qu'à leur profit et ne sont pas pour autant compétents car ils réussirent par le biais de la cooptation. Cette mentalité est épousée par de nombreux africains notamment gabonais qui exercent des métiers à responsabilité sans avoir les compétences nécessaires. Sur certains aspects, les similitudes entre les comportements observés à Kinshasa et maintenant à Libreville deviennent de plus en plus ténues du fait de la porosité de nos frontières. De nombreux Congolais sont souvent les propriétaires de ces officines privées.
Des témoignages attestent de la cherté des soins au Gabon au sein des structures sanitaires qui profitent de la détresse des populations. Achille T. témoigne : « Juste parce que le terme de la grossesse de mon épouse avait dépassé de trois jours, on a voulu l'opérer dans le cabinet d'accouchement où je l'avais emmenée. On m'avait

effet, l'Etat abandonne l'éducation publique et, a contrario, se développe un marché privé de l'éducation. Le Gabon est un pays où le chef de l'Etat utilise les pistes d'atterrissage de l'aéroport international Léon Mba, pour y faire du rallye dans la mesure où il détient un parc automobile de voitures de luxe. Et pour satisfaire de tels caprices, les vols sont interrompus à partir d'une certaine plage horaire. Il est évident que le profit personnel prime sur les problèmes sociaux gangrénant le pays.

Ces exemples démontrent que ces pays – supposément démocratiques – sont gouvernés par des hommes guidés par leur bas instinct ; leur intérêt personnel et qui prétendent que leurs

---

demandé 1.000.000 de francs de caution. Par chance, je connaissais un autre docteur du CHUL. Il m'a dit de venir avec ma femme et l'accouchement s'est passé après provocation au bout d'une heure et demie ». Il condamne le fait que ce soit « tous des charlatans, des vendeurs d'illusion. Ils ont juste besoin de gagner de l'argent parce qu'ils ont bien compris que l'Etat était absent ». A contrario, Blaise M. n'a pas eu cette chance : « Lorsque nous sommes arrivés dans ce cabinet près de notre maison, on se disait que tout devait bien aller. On avait confiance surtout que ma femme souffrait énormément. On a accepté tout ce qu'on nous a proposé dans ce cabinet. Ma femme a fini par subir une césarienne pour plus d'un 1.500.000 francs de dépenses ». Tous les patients de ces structures n'ont pas de chance puisque des décès surviennent.
Pour pallier à cette dérive sanitaire, le ministre de la Santé invitait les professionnels de ces structures privées à travailler en étroite collaboration avec l'inspection générale de la Santé, en vue de leur mise en conformité. Dans un sursaut d'humanisme face à une situation qui perdure depuis trop longtemps et handicape la population – de classe moyenne car les plus aisés vont aisément à l'étranger se faire soigner, le plus souvent en France, et contradictoirement vantent les mérites d'un pays émergent où tout fonctionne au mieux alors que les structures sanitaires publiques sont à l'agonie. Et dans leur infinie hypocrisie, ils se rendent à l'étranger pour réaliser un simple bilan de santé. –, le ministre de la Santé et de la Prévoyance sociale organisa, le 1er avril 2015 à Libreville, une réunion avec les prestataires privés de santé. L'objectif de la réunion était de recadrer les gestionnaires de cabinets médicaux et pharmacies. Le ministre de la santé procéda à la présentation de quatre nouveaux arrêtés, qui permettraient de « combler le vide dans les conditions d'ouverture et d'exploitation des structures sanitaires privées en République gabonaise, de cerner les conditions de délivrance de l'autorisation d'exercer les professions médicales et paramédicales ». Il insista sur la réglementation en vigueur dans le souci d'un meilleur partenariat avec les structures de santé. S'il apprécia les efforts des uns et des autres en matière de prise en charge des malades, de nombreux dérapages et autres manquements – nécessitant un rappel à l'ordre car il s'agit d'un secteur essentiel, voire vital – sont régulièrement constatés sur le terrain. Face au non respect des lois et règlements inhérents à la pratique de la médecine en République gabonaise, le ministère de la Santé ordonna la fermeture d'une trentaine de cabinets sanitaires, deux ans après sa réunion de concertation avec les prestataires privés de santé. Il fallut l'intervention des agents de la Direction générale des recherches (DGR) mobilisés par le ministère de la Santé publique et de la population pour pouvoir les fermer. Cette opération fit suite aux recommandations du Conseil présidentiel consacré à la Santé, organisé en mars 2017 et au cours duquel le président Ali Bongo avait instruit le gouvernement de mettre de l'ordre dans ce secteur sensible. Il était question, lors de ce conseil, d'assainir le secteur, en mettant hors d'état de nuire les structures incriminées et sanctionner tous les médecins et autres praticiens du domaine exerçant illégalement. L'opération, initiée à Libreville, était censée s'étendre aux autres provinces et la population espérait que cela ne soit pas simplement un écran de fumée, tant le phénomène est vaste et les ramifications insoupçonnées. L'initiative des autorités était louable mais il faut reconnaître que l'apanage de la maîtrise de la médecine n'appartient pas aux établissements publics qui pratiquent également du clientélisme. Les patients ou clients pouvant payer leurs examens médicaux sont prioritaires sur les patients bénéficiant de la sécurité sociale (CNAMGS). Une situation qui pousse les patients à se tourner vers d'autres cieux comme la médecine traditionnelle alors qu'ils nécessitent des soins de la médecine moderne. La médecine traditionnelle n'étant pas toujours efficace.

nations sont des Etats de droit. Face à ces pseudo Etats de droit, la jeunesse se projette difficilement dans l'avenir. Maintenons, alors, la comparaison avec le Cameroun, pays voisin. En effet, à titre d'exemple, au Cameroun, la jeunesse – représentant la moitié de la population – exprima un ras-le-bol manifeste en 2008 où pendant quatre jours, des centaines de jeunes prirent d'assaut les rues de plusieurs villes pour protester contre leurs conditions de vie toujours plus difficiles et contre un projet de révision constitutionnelle qui devait permettre à Paul Biya de se présenter à l'élection présidentielle de 2011. Scandant « Biya doit partir ! », ils bloquèrent la circulation ; dressèrent des barrages de pneus enflammés ; improvisèrent des marches ; pillèrent des commerces ; brûlèrent des véhicules ; saccagèrent les locaux d'entreprises privées ; dégradèrent des bâtiments publics. Faisant face aux forces de l'ordre, certains leur scandaient « Tuez-nous, nous n'avons pas peur de mourir : nous sommes déjà morts ! ». L'ire populaire était telle qu'elle atteignit même Yaoundé – la capitale politique acquise au pouvoir – puisque des jeunes parvinrent jusqu'au palais présidentiel. Confrontées à ces mouvements d'humeur populaire, les autorités répondirent violemment. En effet, dès les premières heures du mouvement démarré à Douala, capitale économique, elles firent tirer à balles réelles sur les manifestants. Un bilan officiel fit état de 40 victimes de mutinerie contre 139 au moins selon des ONG. C'est le déploiement de chars de l'armée dans les rues de la capitale qui mit un terme à la contestation. En outre, moins de deux mois plus tard, l'Assemblée nationale, dont le parti au pouvoir détient la majorité, adopta l'amendement à la Constitution supprimant la limitation du nombre de mandats présidentiels. Malgré leur extrême gravité, les émeutes meurtrières de 2008 ne furent pas relayées par les médias étrangers[456]. Elles passèrent totalement inaperçues à l'étranger démontrant, une fois de plus, le peu d'intérêt que suscite le sort des camerounais contrairement à ses ressources naturelles qui éveillent un vif intérêt des nations occidentales dont la France et orientales comme la Chine.

Les évènements qui suivirent l'élection présidentielle, du samedi 27 août 2016, au Gabon prirent une tournure identique à celles du Cameroun. Cette élection à un tour se déroula dans le calme. Le dépôt des candidatures et l'annonce des résultats du scrutin furent entachées d'irrégularités. D'une part, le candidat sortant présenta un acte d'état civil différent de celui présenté lors de l'élection présidentielle de 2009, tous deux différents de celui produit par le registre de Nantes. D'autre part, les résultats du scrutin de 2016, étant attendus dans la soirée même, furent proclamés une semaine après – le mercredi 31 août 2016 dans l'après-midi – sachant que les résultats de la province du Haut-Ogooué, fief de l'ethnie Téké des Bongo, du candidat sortant tardèrent à remonter vers la capitale. Ils furent surtout les derniers à être proclamés alors que les procès verbaux, de huit provinces sur les neuf provinces du Gabon, indiquaient de manière évidente une large victoire de Jean Ping. Les résultats annoncés dans la province du Haut-Oguooé ne correspondaient pas aux procès-verbaux détenus par les autres candidats – dans cette province, le président sortant obtint 95,46% des suffrages avec un taux de participation de 99,93% pour 71714 inscrits[457]. Un tel score signifie que l'abstention fut

[456] Aucune chaine de télévision occidentale n'a fait le déplacement pour relayer l'information.
[457] Des résultats contestés par les délégués de Jean Ping. Ce score permit au président sortant de remporter la victoire de justesse avec 49,80% au niveau national, contre 48,23% pour son rival Jean Ping, avec un taux de

quasi inexistante : tous les habitants du Haut-Ogooué se rendirent aux urnes. Le président sortant réussit ainsi à gagner de justesse l'élection grâce au scrutin de sa province avec un taux de participation record (près de 100% de participation). L'annonce des résultats du scrutin annonçant la réélection pour un deuxième septennat du candidat sortant, Ali Bongo, mit le feu aux poudres – la commission électorale nationale (la Cénap) le désigna officiellement vainqueur avec 49,8% des suffrages. La population gabonaise se rendit dans les rues de différentes villes du pays afin de contester de manière pacifique – sans armes, ni dégradation quelconque – les résultats annoncés. Afin de réprimer ces marches pacifiques, le pouvoir en place déploya sur le terrain, à travers le pays, les forces de l'ordre – la garde présidentielle, des militaires ainsi que des commandos cagoulés, des milices privées pour rétablir l'ordre. Lors des heurts à Libreville (capitale gabonaise) – entre les forces de l'ordre et les manifestants scandant « Ali doit partir ! » –, les policiers firent usage de gaz lacrymogènes et de bombes assourdissantes pour repousser ceux qui voulaient s'approcher du siège de la Commission électorale où le ministre de l'intérieur, Pacôme Moubelet-Boubeyat, proclama la victoire du président sortant. Afin de rétablir l'ordre dans la capitale librevilloise, les forces de l'ordre tirèrent à balles réelles sur des civils – dont des femmes et des enfants – sans défense, sans armes[458]. Puis les corps des victimes et les douilles sont ramassés dans la foulée par les milices. Ces forces armées nettoyaient leur carnage de manière professionnelle : le but étant de ne laisser aucune preuve tangible. Le bilan officiel dresse un état de lieu de 3 victimes tandis que plus d'une centaine de victimes disparurent ou décédèrent. De nombreuses familles ne purent faire le deuil de leurs proches en l'absence de corps que soit dans les hôpitaux ou dans les morgues[459]. Au regard des évènements, l'existence de charnier humain est concevable : les familles des victimes réclament des

---

participation de 59,46%, selon ces documents provisoires. Ce qui représente une différence de 5594 voix en faveur d'Ali Bongo devant son adversaire sur 627.805 électeurs inscrits pour l'élection présidentielle. D'après les résultats officiels, Ali Bongo l'emporte de 5500 voix.

[458] « …nos fils et de nos filles, lâchement assassinés par les soldats et milices répondant aux ordres du régime d'Ali » : propos de Christophe Rémande, président du collectif des victimes. Voir MOUANDA Alain « Crise postélectorale : Un collectif de victimes se crée en prélude à l'arrivée de la CPI », *GabonReview*, 13 juin 2017, [En ligne : [http://gabonreview.com/blog/crise-postelectorale-collectif-de-victimes-se-cree-prelude-a-larrivee-de-cpi/] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir [http://news.alibreville.com/h/73447.html] ou Voir aussi La Rédaction d'Info241, « Arrivée de la CPI au Gabon : création d'un collectif de victimes des répressions post-électorales », *Info241*, 13, juin 2017, [En ligne : https://info241.com/arrivee-de-la-cpi-au-gabon-creation-d-un-collectif-de-victimes,2866].

[459] L'annonce de l'arrivée imminente d'une mission de la Cour pénale internationale (CPI), en juin 2017 à Libreville fut le déclencheur pour les victimes et représentants des victimes de la crise post-électorale de se constituer en collectif pour exiger, dans une démarche coordonnée, les réparations à hauteur des exactions subies – une prise en charge du suivi médical des victimes, ainsi qu'un dédommagement des familles et victimes – et accompagner la mission de la CPI. Le collectif des victimes, créé le 12 juin 2017, souhaitait être associé au déroulement de l'enquête qui était censée être ouverte par la CPI. Il attendait de la mission de la CPI que les exactions et crimes commis soient reconnus et que justice soit rendue – l'ensemble des coupables (commanditaires et exécutants) doivent être identifiés, traduits devant la CPI et punis conformément aux dispositions du statut de Rome.
Des crimes contre l'humanité ont été commis en toute impunité au Gabon par le régime au pouvoir. La CPI se doit de mener des investigations auprès de la chaîne de commandement, des hôpitaux, des pompes funèbres et du procureur de la République ; des examens balistiques sur des victimes et au QG de « l'opposant » Jean Ping mitraillé dans la nuit du 27 août 2016, ainsi que des enquêtes pour déterminer l'existence de fosses communes (Cap Esterias, Pointe Denis, cimetière Mindoube, cimetière de Lalala, Cité de la démocratie).

enquêtes sur des fosses communes présumées du Cap Estérias, de la Pointe Dénis, des cimetière de Mindoube et Lalala, de la Cité de la démocratie[460].

La longévité au pouvoir des présidents africains dont Omar Bongo (quarante-deux ans de règne) ou Paul Biya (trente-cinq années de règne sans partage) est entachée de forte corruption, de manipulation des identités ethniques, de l'entretien des divisions au sein de l'élite dirigeante, du soutien inébranlable de la France. Les citoyens sont victimes de la stratégie de maintien au pouvoir d'hommes cyniques et guidés par la satisfaction de leur profit personnel, de la complicité de la communauté internationale – qui, soucieuse de protéger ses intérêts, rentre dans leur jeu –, et du renoncement des Africains à arracher leur liberté. Ces pays sont soumis à une gestion autoritaire et brutale qui marque indéniablement et durablement l'ensemble de ses habitants. Ils sont le théâtre d'intrigues, manipulations politiques et de sorcellerie. La soumission entière au détenteur du pouvoir est la base d'une réussite personnelle (2).

2. Une stratégie primant la soumission totale au chef de l'Etat

Le parti présidentiel, majoritaire, unit de manière récurrente ses forces pour affronter l'opposition, mâter une manifestation populaire ou riposter à une critique venue de l'étranger. La majorité des membres, adhérant au parti présidentiel PDG – Parti démocratique gabonais–, le fait dans le dessein de protéger sa carrière. D'autres sont en revanche poussés par l'esprit de compétition. Ils sont en concurrence constante pour l'obtention d'un poste ou d'un mandat sur le plan local afin de profiter des ressources et privilèges qu'il procure. Les élections municipales et législatives peuvent être alors le terrain d'âpres disputes.

Cependant, c'est au plus haut niveau de l'Etat que les guerres intestines sont les plus féroces. En effet, les barons du régime s'affrontent pour conquérir ou conserver le pouvoir. Dans leur logique, les places au pouvoir sont peu nombreuses et chères à acquérir. De plus, il n'existe qu'une « porte d'entrée »[461] unique car le système, dans son intégralité, est centralisé autour du président et le pouvoir absolu de nomination de celui-ci font de lui le seul décideur : le maître absolu du pouvoir. Par conséquent, les aspirations, les ardeurs des ambitieux sont très vite calmées : leur marge de manœuvre se trouvant ainsi réduite. Leur seule possibilité d'acquérir un espace de pouvoir est de se rapprocher le plus possible du président et d'obtenir sa confiance ou celle de ceux qui le conseillent et conçoivent en son nom les projets de nomination tels que ses plus proches conseillers. Pour y arriver, ils doivent préalablement démontrer leur loyauté et soumission au chef de l'Etat qui, en définitive, choisira des candidats qu'il nommera le plus souvent sur la base de ce seul critère et non en fonction des

[460] MOUANDA Alain, art. cité.
[461] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 96.

compétences ou du mérite[462]. Il se base rarement sur ces critères. C'est dans cette optique que les aspirants aux nominations cherchent à se faire remarquer par tous les moyens, par exemple en militant activement et bruyamment pour le parti présidentiel. C'est le cas de Bruce Laccruche Alihanga, président de l'Association des jeunes émergents volontaires (Ajev). Il créa cette association dans le but d'affirmer sa loyauté indéfectible au président et à son programme politique « Gabon émergent ». Il est nommé ensuite directeur de cabinet du président Ali Bongo allant jusqu'à devenir le chauffeur personnel de ce dernier et faire des tournées au nom du président, incapable suite à son AVC – du 24 octobre 2018 à Riyad en Arabie Saoudite. Une situation illégale qui le poussera à convoiter le fauteuil du président. Lors de ses « tournées présidentielles », il s'ingéniera à ridiculiser les opposants politiques, la population et même les membres du parti présidentiel (PDG), les ministres, députés – en somme toute la sphère politique – en développant un slogan qui résumait toute sa pensée du Gabon et de sa gestion : « Celui qui boude, bouge ! ». Dans le cadre d'une opération dénommée « Scorpion » à la demande du chef de l'Etat, le puissant directeur de cabinet est placé en détention préventive, le 13 novembre 2019 avec ses compères de l'Ajev. Il est accusé d'avoir détourné en bande organisée – avec les membres de l'Ajev[463] – des centaines des milliers des milliards de francs CFA des caisses de l'État et voulu déstabiliser les institutions de la République. Le préfet du Dja et Lobo (sud du Cameroun), département de naissance de Paul Biya, en mars 2011, organisa une marche en faveur du chef de l'Etat à Sangmélima, contraignant pour cette occasion les élèves des établissements scolaires de la ville à y participer. Ce déploiement de « motions de soutien » au chef de l'Etat sert non seulement cet objectif de positionnement mais également la conservation de la place si « chèrement » acquise. Les auteurs de ces mouvements ou les partisans à l'apologie du chef de l'Etat tentent par ce biais d'attirer l'attention du Prince. Le trafic d'influence est très utilisé par les membres du parti présidentiel – PDGistes (au Gabon) et RDPCistes (Cameroun) qui cherchent à être retenus sur les listes de nomination. Ainsi, de nombreux réseaux se sont progressivement constitués sous le contrôle de tel ou tel responsable qui se fait rémunérer, en contrepartie, de son parrainage. Des rumeurs évoquaient la possibilité d'acheter des postes ministériels et des directions d'entreprises publiques. La nomination de Polycarpe Abah Abah à la tête du ministère de l'Economie et des Finances camerounais fit courir des supputations sur l'obtention de sa nomination contre trois milliards de FCFA[464].

Par conséquent, tous les prétendants aux postes importants doivent, tout en cherchant des appuis, empêcher leurs concurrents d'avancer plus vite qu'eux. Pour ce faire, de nombreuses pratiques sont utilisées comme la presse qui est le moyen le plus souvent employé dans ce but. Les protagonistes de ces querelles intestines font publier des articles véhiculant des informations, avérées ou fausses, dans le but de déstabiliser leurs adversaires. C'est le cas, en

---

[462] Pour montrer leur loyauté et soumission au chef de l'Etat, Omar Bongo, la rumeur veut que des aspirants au pouvoir et même des hiérarques aient bu l'eau de rinçage de ses pieds afin d'acquérir une position ou se maintenir en place.

[463] Noël Mboumba, ancien ministre du Pétrole, bénéficia seul d'une liberté provisoire, le 12 mars 2020 ; Tony Ondo Mba (ancien ministre de l'Energie), Ismaël Ondias (directeur général de la Caistab) et René Allogho Akoue (ancien directeur général de la Caisse nationale d'assurance maladie et de garantie sociale (CNAMGS)).

[464] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 96.

2006, lorsqu'un journal, financé par des hauts responsables du RDPC, publia une liste « d'homosexuels présumés du Cameroun » comprenant le nom de nombreux hommes politiques accusés d'avoir recours à des pratiques homosexuelles – condamnées par la loi[465] et considérés comme une infamie par l'opinion publique – comme moyen de promotion sociale et politique. Cette liste tendait à mettre en difficulté certaines personnalités citées. La même année, le ministre Abah Abah, précité, fut le centre d'intérêt de la presse. Il fit l'objet chaque semaine d'articles, dans de petites publications, lui imputant de nombreuses malversations financières. Des articles à charge faits à la demande de ses rivaux politiques qui se sentaient préoccupés de sa proximité apparente avec le chef de l'Etat et de la montée en puissance de ses réseaux.

En outre, l'interpellation dudit ministre par la police, des années plus tard, donna aussi lieu à des multiples manipulations par l'entremise de la presse : « Ainsi, le jour de son arrestation, survenue à l'aube du 31 mars 2008, un numéro de *L'Anecdote* était paru, racontant le déroulement exact de l'événement, qui pourtant n'avait pas encore eu lieu au moment où le journal était sous presse. Certains ont cru voir dans cette curieuse fuite d'informations la main d'Edgar Alain Mebe Ngo'o, alors patron de la police »[466]. En 2011, Edgar Alain Mebe Ngo'o, désormais ministre de la défense, fut à son tour l'objet d'articles de presse aux titres accusateurs tels que « Le roitelet de la démesure », « Mebe Ngo'o à l'abattoir », « Biens mal acquis, le rapport qui tient Mebe Ngo'o à la gorge » ou « Comment les députés ont hués Mebe Ngo'o à l'Assemblée » mais encore « Mebe Ngo'o, un jouisseur à la Défense ». Des articles publiés par de nombreux journaux dont *La Météo*, *La Nouvelle Presse*, *L'Anecdote* et *Le jeune Observateur* portant ces innombrables titres à la Une. Ces articles conduisirent à des supputations de la part des lecteurs : certains supposèrent que l'ancien ministre de la Défense Rémy Ze Meka manœuvrait cette campagne de presse pour se venger d'une opération similaire menée à son encontre par l'actuel ministre Mebe Ngo'o. D'autres conclurent que le ministre payait le prix de ses fortes prétentions politiques car il gênait ceux qui avaient les mêmes prétentions que lui. Une autre technique pour mettre en difficulté un adversaire est la commande d'articles élogieux sur une personnalité politique : le but étant de faire passer son adversaire politique pour un homme très intelligent et par conséquent potentiellement dangereux pour le chef de l'Etat. Suggérer qu'un hiérarque est intéressé par la fonction présidentielle est aussi un bon moyen de l'écarter du chef de l'Etat[467]. Certains hommes politiques cherchent aussi à faire retirer le nom de leurs adversaires de la liste des signataires d'un mouvement de soutien en faveur du parti au pouvoir. Les fréquents remaniements gouvernementaux sont toujours précédés par la publication par une partie de la presse de projets de listes, réelles ou fictives, des membres du gouvernement sortants et entrants. Ces publications ne sont pas faites à dessein d'informer les citoyens mais sont destinées à

---

[465] L'homosexualité constitue un délit dans la société camerounaise. En effet, le législateur le consacre dans son article 347-1 CP qui réprime l'infraction d'une peine de six mois à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 20.000 à 200.000 francs.

[466] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 97.

[467] C'est le cas de René Sadi dont les adversaires tentèrent de le discréditer auprès du chef de l'Etat en 2010. Nommé secrétaire général du RDPC en 2007 par Paul Biya dont il est réputé proche et l'accompagne dans tous ses déplacements, tant officiels que privés, le quotidien Mutations annonça comme « poisson d'avril » sa candidature pour la présidentielle de 2011.

influencer les décideurs – les chefs d'états africains détestent se voir forcer la main alors un acteur politique a tout intérêt à faire publier une liste dans laquelle apparaissent les noms de ses rivaux politiques afin que le chef de l'Etat les écarte de toute nomination. Ainsi se maintenir ou parvenir à entrer au gouvernement relève ainsi d'un « jeu de stratégie fondée sur l'intrigue ». Parmi les techniques utilisées, figurent également la rumeur qui est un outil très efficace pour diffamer un concurrent. A titre d'exemple, Maixent Accrombessi – directeur de cabinet à la présidence et bras droit du président Ali Bongo – , dont la maladie, l'évacuation sanitaire vers l'étranger, en l'occurrence la France, et la mort furent relayées par les réseaux sociaux et quelques médias en ligne. Personnage honni par les citoyens gabonais car il était un étranger occupant des hautes fonctions, d'une part, et, d'autre part, il s'enrichissait très vite au détriment des Gabonais – sans investir dans son pays d'accueil – dans la mesure où c'est la présidence qui capte toutes les richesses du Gabon, gérant tous les budgets à la place des ministères compétents[468]. Ledit directeur de cabinet se fit rare avant les échéances électorales de 2016 pour ne pas ternir la candidature du chef de l'Etat sortant. Puis des rumeurs de sa maladie se répandirent, ensuite celles de son évacuation sanitaire à l'étranger et enfin sa mort. Des informations qui se révélèrent être des « intox » soit créées par ses adversaires, soit créées par l'intéressée lui-même pour faire diversion et/ou compter ses soutiens afin de ne pas gêner la réélection du candidat sortant et surtout sauver sa personne et ses biens. En effet, son retour au Gabon fut annoncé après le retour au calme suite aux tensions électorales qui s'ensuivirent après l'élection présidentielle d'août 2016. C'est également le cas au Cameroun puisque le 25 novembre 2010 au Cameroun, se propagea rapidement dans les cercles du pouvoir et au-delà, l'annonce de la mort en Europe du secrétaire général de la présidence Laurent Esso. L'information, répandue pendant des heures, s'est révélée être une « intox » créée par des adversaires d'Esso cherchant à le déstabiliser ou par l'intéressé lui-même pour faire diversion et/ou compter ses soutiens.

Les luttes internes se déroulant au sommet du pouvoir ont désormais pour objectif la place du président qui est en jeu pour la future élection présidentielle. En effet, le Président Paul Biya devait quitter le pouvoir en 2011, conformément à la Constitution révisée de 1996 qui limitait à deux le nombre de mandats présidentiels. Dès lors, plusieurs barons du pouvoir se sont organisés pour être désigné par le parti RDPC candidat au scrutin présidentiel de 2011. Dans cette optique, de multiples réseaux sont constitués comme celui formé par le ministre Marafa Hamidou Yaya qui voulut contrôler les préfectures et gouvernorats et qui, pour ce faire, établit des liens étroits avec la multinationale française Bolloré. Quant à Edgar Alain Mebe Ngo'o, il developpa des soutiens au sein des services de sécurité et de renseignements tandis que Laurent Esso et Jean-Marie Atangana Mebara étendirent leur influence sur les grandes entreprises du pays. Polycarpe Abah Abahren força son emprise sur les finances de l'Etat. L'objectif étant pour ces acteurs politiques, prétendant au titre de chef suprême du pays, de se constituer une large clientèle mais aussi une caisse noire suffisamment importante pour entretenir les fidèles. Certaines de ces têtes de réseaux cherchèrent à s'allier. En effet, entre

[468] Comment comprendre que la présidence s'offre le monopole sur la gestion des bourses d'étude et dispose d'un droit de regard sur son attribution alors qu'une direction générale des bourses et stages a été créée à cet effet ?

2006 et 2008, des journaux traitèrent abondamment de l'existence d'un groupe informel de hauts responsables du RDPC dénommé « G11 » pour « Génération 2011 » et présenté comme un groupe se préparant à s'emparer du pouvoir en 2011. Pour autant, tous les acteurs politiques, prétendant au pouvoir suprême, restent confrontés à un dilemme de taille : le chef de l'Etat – dont le pouvoir de nomination est aussi absolu au sein de son parti – qui doit adouber obligatoirement le futur candidat. Le chef de l'Etat reste le passage obligé pour ceux imaginant une « succession » de type monarchique à la tête du parti mais aussi par ricochet à la tête de l'Etat. Dans l'attente inespérée de voir ce dernier se choisir un dauphin[469], les acteurs politiques tentent constamment de se rapprocher de celui-ci. Mais tout chef d'Etat africain, obnubilé par le pouvoir, sait décrypter les stratégies déployées par son entourage sans omettre que celui-ci a ses propres stratégies encore plus élaborées. Elles visent toutes à protéger son pouvoir et écarter toute personne qu'il estime dangereuse pour sa personne.

Le chef de l'Etat, se considérant comme le maître absolu du jeu, déjoue, après les avoir laissés prospérer pendant plusieurs années, tous les plans des candidats à sa succession en faisant supprimer la limitation constitutionnelle du nombre de mandats présidentiels. Néanmoins, maîtrisant à la perfection le jeu politique, il sait comment atténuer les rancœurs portés à son égard : à l'instar de l'ancien président Omar Bongo qui distribuait des postes et privilèges aux élites politiques et administratives afin de s'assurer leur soutien. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui justifiait son refus de privatiser un certain nombre d'entreprises publiques, à la demande des institutions financières internationales, puisque ces sociétés alimentaient sa gestion patrimoniale de l'Etat, fournissant ainsi ressources financières et emplois à ses obligés. Ainsi, lorsqu'il écartait un ministre du gouvernement, le chef de l'Etat lui attribuait automatiquement une compensation comme la présidence du conseil d'administration d'une des dernières entreprises publiques et parapubliques. L'obligation de contenter un maximum d'obligés explique les effectifs pléthoriques des gouvernements. Pour garder le contrôle de toutes les personnes qu'il installa à des postes importants, le chef de l'Etat veilla à les garder sous tension ; à les mettre, en permanence, dans une situation inconfortable. Il utilisait la rumeur comme moyen de pression. Elle est, de fait, une menace pour ses obligés. En effet, il entretenait des rumeurs de remaniement ministériel imminent de manière constante afin de les effrayer et de leur rappeler que rien n'est acquis. Le président Omar Bongo prononça cette phrase, restée gravée dans les mémoires, lors d'un conseil de ministres : « Je peux faire d'un chien un ministre et d'un ministre un chien ». Cette phrase, prononcée lors de son retour d'un voyage en Arabie saoudite dans les années 1978-1979, sonna comme un avertissement, une menace à l'encontre de ses ministres afin de leur rappeler leur place et qui est leur bienfaiteur. Il les a élevé à cette position et peut les en faire chuter[470].

Les présidents « à vie » en Afrique sont totalement imprévisibles dans la mesure où ils sont capables de flatter un ministre un jour puis le remercier le jour suivant sans préavis. Ils sont

---

[469] Le président gabonais, Omar Bongo, dirigea le pays pendant près de quarante-deux ans jusqu'à sa mort en 2009 puis son fils Ali Bongo reprit les rênes du pouvoir jusqu'à ce jour. A l'instar de Paul Biya qui gouverne le pays depuis près de trente-huit ans à ce jour et ne compte pas y remédier.

[470] Un de ses ministres, dénommé Ogouliguindé, parmi la pléthore de ministres que comportait le gouvernement, s'offusqua de cette insulte. Il n'accepta pas cette assimilation à un animal domestique car un chien ne possède pas de doctorat. Il démissionna par la suite.

capables de laisser passer des mois voire même des années avant de se venger et d'écarter un autre qui lui a déplu[471]. Ils peuvent rappeler aux affaires des personnalités que la société croyait définitivement écartées[472]. De nombreuses personnalités aussi bien politiques qu'administratives apprirent à vivre près de leur poste de radio ou leur écran de télévision afin de ne rater aucune édition du journal de la radio nationale ou télévisé où sont diffusés les décrets présidentiels annonçant les nominations ou les évictions. C'est par ces biais que les concernés apprennent leur nomination ou humiliation (leur disgrâce)[473]. Le président applique également la règle du « diviser pour mieux régner » au sein de la petite élite politique et administrative qui l'entoure. A cet effet, il entretient des inimitiés et des querelles entre ses ministres pour qu'ils se neutralisent. Par exemple, il prend l'habitude de remplacer un ministre par son adversaire le plus farouche afin que celui-ci détruise les réseaux dudit ministre et le tienne en respect. Le président fait surveiller ses ministres : il scrute les gestes de chaque ministre par l'entremise d'un secrétaire général qu'il choisit[474]. Dans le but

---

[471] Prenons l'exemple de « l'Albatros », un avion présidentiel dont l'achat fit l'objet de nombreuses malversations dans lesquelles plusieurs personnalités furent impliquées. Ces personnalités furent sanctionnées trois ans plus tard par leur éviction du gouvernement. Ils pensaient que le président Biya avait oublié leurs actes. Lui qui expliqua en 1999 : « Je n'ai pas la mémoire courte. Je sais très bien qui, pendant ces seize années, a parié contre moi ». Voir « Dans la tête de Paul Biya », *Jeune Afrique*, 20 mai 2010.

[472] Sous la présidence des Bongo, la valse des ministres est courante : des ministres qui vont et reviennent, tombent en disgrâce soudainement – se retrouvant parfois emprisonnés – puis reviennent en rampant occuper un autre ministère. Il en est de même pour les directeurs des entreprises publiques. C'est également, le cas au Cameroun où en 2010, le président Biya nomma comme délégué de la Sûreté générale, c'est-à-dire patron de la police, Martin Mbarga Nguele, âgé de 78 ans, qui occupa par le passé ce même poste entre 1983 et 1984 avant de devenir diplomate au lendemain de la tentative de coup d'Etat contre Biya.

[473] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 101 : les décrets de nomination lus à la radio nationale puis publiés par *Cameroon Tribune* comportent toujours un article précisant que « l'intéressé aura droit aux avantages de toute nature prévus par la réglementation en vigueur ». Par le biais de ses décrets présidentiels, le président Biya encourage la vénalité. En voici un exemple :

Nomination d'un Délégué général à la Sûreté nationale

Décret n° 2010/263 du 31 août 2010

Le président de la République, décrète :

Art. 1er : M. Mbarga Nguele Martin, est, à compter de la date de signature du présent décret, nommé délégué général à la Sûreté nationale

Art. 2: L'intéressé aura droit aux avantages de toute nature prévus par la réglementation en vigueur.

Art. 3 : Le présent décret sera enregistré et publié suivant la procédure d'urgence, puis inséré au journal officiel en français et en anglais.

Yaoundé, le 31 août 2010

Le président de la République

(é) Paul Biya

[474] Marafa Hamidou Yaya, ministre de l'Administration territoriale et de la Décentralisation (Minatd), eut ainsi à ses côtés pendant plusieurs années un secrétaire général originaire du village du président.

d'empêcher toute alliance contre lui, le chef de l'Etat va créer des rivalités non encore existantes comme le fait de convoquer un de ses conseillers en lui demandant de taire cette entrevue auprès d'un autre conseiller, lequel sera informé de l'entrevue par un autre biais. Ce stratagème créera une inimitié entre les deux conseillers. En outre, le président a également l'habitude de choisir parmi ses collaborateurs, un favori à qui il fait miroiter un avenir prodigieux. Pendant des mois voire des années, il lui fera croire qu'il est son meilleur auxiliaire. Ce dernier, convaincu d'être le seul à obtenir les faveurs du chef de l'Etat, se permettra d'envisager un destin de dauphin et de président. C'est le cas de Brice Laccruche Alihanga – directeur de cabinet d'Ali Bongo puis ministre pendant un lapse de temps – qui se retrouva en détention préventive par la suite pour détournement des deniers publics. C'est également le cas du ministre de l'Economie et des Finances, Polycarpe Abah Abah (2004-2007) qui fut l'un des éphémères favoris de Biya. Ce dernier lui prodigua de nombreuses marques d'attention pendant quelques années : « il l'invitait régulièrement à sa table, dans son village de Mvomeka'a, lui faisait porter des enveloppes d'argent, des morceaux de viande ». Le ministre Abah Abah crut que le président le considérait comme un fils d'autant plus qu'ils ont des liens de parenté. Pour autant, le chef de l'Etat cherchait à susciter la jalousie des autres ministres. La preuve en est qu'il le limogea en 2007 et le fit emprisonner six mois plus tard pour corruption.

En définitive, le Gabon est pays connu pour être un émirat pétrolier en Afrique équatoriale et doté de ressources naturelles – telles que le bois « Okoumé », le manganèse, le nobium, l'uranium, le fer, le diamant, l'or etc. – mais dont la population estimée à 1,7 millions d'habitants – celle-ci peinant à atteindre le million d'habitants – croupit dans la misère. La répartition des richesses étant très inégale. Le pays est dirigé pendant quarante-deux ans par Omar Bongo, de 1967 à 2009[475], puis pendant plus de dix ans par son fils Ali Bongo, de 2009 à 2016 et de 2016 à ce jour – ayant brigué à nouveau un second mandat en 2016 dont le résultat fut entaché d'irrégularités. Une dynastie Bongo s'accaparant du pays qui est présenté, depuis leur avènement au pouvoir, comme un haut lieu de concentration du fétichisme et des sectes internationales comme la Franc-maçonnerie, la Rose-croix, la Prima Curia, la Fraternité Blanche universelle, des « sectes pentecôtistes », etc. Un fétichisme prépondérant dans le jeu politique (B)

B — La place prépondérante du fétichisme dans le jeu politique

L'importation de rites nouveaux au Gabon, liée certainement à la globalisation et la mondialisation des échanges, conduit *ipso facto* à un bouleversement des pratiques culturelles. Face à ces nouveaux rites, les cultes traditionnels, comme celui des ancêtres, doit désormais soit survivre soit s'adapter et se remodeler à ces nouveaux rites. Pour autant, la rencontre entre des rites anciens tels que le culte des ancêtres et des rites nouveaux

[475] Le premier président gabonais étant Léon Mba qui dirigea le pays de 1961 jusqu'à 1967 à son décès. Le mandat étant de 7 ans. Dès lors, Omar Bongo géra le pays jusqu'en 2009 lorsque la mort l'emporta.

maçonniques – rose-croix, franc-maçonnerie, Fraternité Blanche Universelles, Ekankar, etc.– va profondément bouleverser l'univers symbolique des Gabonais et leurs croyances, leurs modes de pensée. En effet, l'importation des ces rites nouveaux va influencer le quotidien des Gabonais et le pays est, depuis l'avènement d'Omar Bongo à sa tête, présenté comme un haut lieu de concentration du fétichisme et des sectes internationales. La pauvreté encourage la propension au fétichisme et à ces sectes. En effet, bien que catalogué comme un émirat pétrolier riche, de surcroît, en ressources naturelles, la richesse est inégalement repartie au Gabon. Pourtant le pays a « un revenu per capita de 7500 dollars » et le prix du baril de pétrole dépasse le cap des 120 dollars US. Cette richesse ne profite guère à l'ensemble de la population. Par conséquent, la réussite sociale – signifiant l'accès aux produits de consommation, richesse matérielle – est toujours assimilée à l'appartenance à ces sectes et fraternités. Une représentation qui n'est pas totalement imaginaire dans la mesure où des transactions financières occultes existent entre les sectes internationales et les cercles de pouvoirs d'Etats africains[476]. En effet, le fétichisme occupe une place prépondérante dans le jeu politique (1) notamment lors d'échéance électorale (2).

1. Fétichisme et jeu politique

La naissance et la propagation de ces cultes syncrétiques récents – par rapport aux cultes anciens traditionnels –, mais également de réseaux religieux et semi-religieux internationaux (maçonnerie, rosicruciens) dont la prédominance est indéniable, sont dues à la déstabilisation des pratiques anciennes voire à leur dévoiement. Ces nouveaux cultes repoussèrent les limites du sacré ou, du moins, l'ont redéfini. En effet, les adeptes de ces nouveaux cultes que sont la Franc-maçonnerie, Rose-croix, Fraternité Blanche Universelle, Ekankar, etc., seraient à la fois détenteurs sinon les gardiens du culte des ancêtres et transformeraient les rituels lignagers – culte des ancêtres qu'ils se doivent de perpétrer – à leurs seuls profits.

Il est fréquent de constater qu'à la veille des élections politiques au Gabon, des profanations des tombes, des crimes dits rituels, etc. sont systématiquement commis. L'Etat, garant des institutions et de l'intégrité physique des citoyens reste inerte face à ces actes délictuels et criminels. Il est totalement impuissant à agir. Les acteurs politiques ne semblent pas empressés de résoudre ces fléaux puisqu'ils semblent plus tenir à la solidarité des rites d'obédience maçonnique. Comment le pouvoir judiciaire se comporte t-il lorsqu'un acteur politique est mis en cause dans une affaire de crimes « rituels » ? Les crimes sont commis aussi bien pendant les périodes électorales qu'en préparation des élections à venir donc bien avant même les échéances électorales. Lors de ces périodes, des corps sont retrouvés mutilés avec des organes manquants (organes génitaux, cœurs, langues, mains, oreilles, crânes). Ces découvertes macabres attestent de la réalité de ces crimes. Les témoignages de familles, de badauds ainsi que les articles de presse permettent de conforter cette réalité morbide. Dans ces affaires criminelles, il est souvent cité des noms de commanditaires et des exécutants. De

[476] TONDA Joseph, *Le fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon*, colloque cité, p. 2.

plus, il est constamment évoqué soit par des allusions, soit ouvertement des hommes politiques dont certains sont proches des sphères élevées du pouvoir. Le constat de la recrudescence fulgurante de cette criminalité politico-fétichiste lors d'échéances électorales est par conséquent devenu banal.

L'auteur Joseph TONDA souligne justement que « la criminalisation populaire des mandataires ou de manière générale, de tout homme politique, soupçonnés ou accusés d'attenter pour des raisons et par des moyens fétichistes, mais aussi par la violence physique, à l'intégrité physiques des mandants, est un phénomène ordinaire au Gabon. Cette criminalité se caractérise par des « meurtres rituels » ou, comme il se dit aussi et suivant une logique de redoublement symbolique, des « sacrifices rituels ». L'objectif étant de prélever des organes humains appelés significativement « pièces détachées » : langues, mains, oreilles, crânes, cœurs, organes génitaux »[477].

Les pratiques occultes forment le socle du régime de Omar Bongo. L'ancien président gabonais, grand maître fondateur de l'obédience maçonnique baptisée Grand Rite équatorial, parvint à syncrétiser les rites maçonniques et le Bwiti[478]. Selon Comi Toulabor, les membres bwiti aspirant à obtenir un meilleur statut social – richesse matérielle, notoriété sociale, hauts grades du savoir bwiti – sont contraints de conclure des pactes fondés sur le sacrifice humain. Pour exemple, Radio-Trottoir diffuse des informations où « apparaissent souvent dans les affaires scabreuses les noms du chef de l'Etat et des hauts dignitaires du régime »[479]. Il résulte donc que la condition *sine qua non* du pouvoir est qu'en contrepartie de sacrifice humain ou tout autre acte de fétichisme posé par le candidat, il y a récompense immédiate. Comi Toulabor rapporte que « Dans les années trente en effet, Léon Mba était membre du bwiti (et de la franc-maçonnerie). Pour accéder au haut grade dans la hiérarchie bwiti et aussi à un statut professionnel supérieur, il devait sacrifier un être cher, comme dans d'autres cultes initiatiques similaires. Il choisit donc son épouse. Son forfait accompli, il eut sa première consécration en devenant maître bwiti »[480]. Par ailleurs, il met bien en exergue le rapport étroit existant entre fétichisme ou sorcellerie et politique : les moments de remaniements ministériels, de nominations de quelque importance, et le maintien de compétitions électorales sont très probablement des veillées d'armes où les meurtres rituels et le trafic du corps humain et leurs hypostases (volailles et bétail), atteignent des pics. En somme, le sacrifice est une procédure de souscription à une assurance ou un acquittement de rappel. C'est un « véritable protocole d'échanges de dons et de contre-dons »[481]. Comi Toulabor associe, en outre, le sacrifice humain au sacrifice eucharistique catholique dans la mesure ou le sacrifiant peut communier au corps et/ou au sang de la victime comme lors du sacrifice eucharistique. De même que des frères et sœurs se réunissent pour communier en goûtant et en buvant la chair et le sang du Christ pour se sanctifier et s'identifier à lui, dans le cas du sacrifice humain, le sacrifiant incorpore l'énergie vitale de sa victime par voie orale, nasale ou

---

[477] TONDA Joseph, *Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon*, colloque cité, p. 3.
[478] TOULABOR Comi, art. cité, p. 214.
[479] *Ibid.*, p. 214.
[480] *Ibid.*, p. 215.
[481] *Ibid.*, p. 219.

sanguine en mangeant, buvant, inhalant des préparations ou des poudres nasales à base d'éléments du corps humain ou en introduisant par scarification ou incision les mêmes éléments dans son corps. En définitive, il considère à juste titre que « le sacrifice humain fait partie des milles et une stratégies de quête du pouvoir et de sa préservation entre les mains des dirigeants africains » et qu'avec « les compétitions électorales qui précarisent la position de plus d'un dirigeant, on assistera de plus en plus à la multiplication des sacrifices humains vis-à-vis desquels les droits de l'Homme et de l'État de droit risquent d'être désarmés »[482] parce que ces pratiques occultes réduisent le corps humain et surtout la vie de son prochain en une vulgaire ressource politique que tout intéressé peut actionner ou utiliser à sa guise.

Fidèle Pierre Nze-Ngema affirme que le succès de l'ancien président, Léon Mba, résidait également dans ses relations avec les pratiques culturelles et ésotériques du Gabon. Selon lui, le chef de l'État gabonais n'était pas seulement le chef de l'État, il devait aussi être le chef dans les cérémonies initiatiques. Son initiation au rite Bwiti l'illustre car cela lui permit d'assurer l'image d'un futur chef dont on ne saurait craindre la partialité. L'auteur considère que Léon Mba était perçu dans la conscience collective comme dépositaire d'une puissance spirituelle : l'évus ou évur chez les Fang, l'inyiemba chez les Myènè ou le dikundu chez les Punu. Une puissance sans laquelle il n'aurait pu assumer les fonctions de président de la République. L'évus participerait de la réussite sociale. Ainsi, « seuls peuvent se montrer forts, sans trop s'exposer, qu'il s'agisse de revendication de pouvoir, d'étalage de richesse, ou de multiplication d'alliance, ceux qui sont en situation sociale de le faire »[483].

Il existe, par conséquent, un lien évident entre fétichisme et politique qui ne peut être nié. Si l'ésotérisme occupe une place prépondérante dans les arcanes du pouvoir, c'est en raison de croyances populaires, et non traditionnelles, qui associent constamment pouvoir et sorcellerie. Dans plusieurs ethnies camerounaises, existent des sociétés secrètes – comme les rites Bwiti (exclusivement masculin) ou Djembé (exclusivement féminin) pratiqués au Gabon – qui sont en relation étroite avec les ancêtres et le monde invisible. Elles sont puissantes et jouent depuis toujours un rôle important de régulation sociale. De plus, richesse et ascension sociale sont aussi associées à la sorcellerie. En effet, il arrive que les populations des grandes villes craignent de retourner dans leur village parce que plane dans leur esprit, la crainte d'être victimes d'actes de sorcellerie hostiles envers leurs personnes de la part de villageois jaloux de leur réussite « à la ville ». A contrario, ceux qui s'enrichissent rapidement sont soupçonnés par les autres d'avoir eu recours à des pratiques occultes comme celle du Kong chez les Beti, appelé Famla en Bamiléké, Ekong en Douala ou Djambe chez les Maka. Cette pratique consiste, selon les connaisseurs, à tuer des gens pour faire ensuite travailler leurs corps ranimés sous forme de zombis ou leur âme comme esclaves – un travail dans la vie réelle pour le corps et dans l'au-delà pour l'âme. Cette mise en esclavage permet de s'enrichir comme l'expliquent l'anthropologue Séverin Cécile Abéga et le sociologue Claude Abé : « Prendre quelqu'un dans le kong signifie le faire mourir après une maladie plus ou moins

---

[482] *Ibid.*, p. 220.
[483] NZE-NGUEMA Fidèle Pierre, *L'Etat au Gabon. De 1929 à 1990. Le partage institutionnel du pouvoir*, Paris, coll. « Etudes africaines », l'Harmattan, 1998, p. 73 citant Marc AUGE « Les croyances de la sorcellerie » in *La Construction du monde*, Maspero 1974, p. 52.

longue. Après sa mort, la victime est supposée aller travailler dans un pays lointain au service d'un patron à qui il a été vendu par son meurtrier, lequel perçoit pour cela une certaine somme d'argent. Une personne qui s'enrichit trop vite est accusée de vendre les siens de cette manière, surtout si le taux de mortalité semble anormalement élevé dans son entourage »[484].

En définitive, les personnes ayant connu une ascension sociale se considèrent ou craignent d'être victimes de pratiques de sorcellerie de la part de personnes envieuses et, parallèlement, elles sont considérées comme étant des personnes néfastes et criminelles donc des sorciers par des personnes doutant du bien-fondé de leur enrichissement personnel. Pour autant, ce deuxième aspect de la réussite sociale n'est pas seulement l'œuvre de personnes jalouses et médisantes mais il est basé aussi sur une réalité criminelle aux fins de réussite.

Les pratiques irrationnelles des responsables africains sont aussi fortement encouragées par le fonctionnement arbitraire et la stratégie incompréhensible de tous ces chefs de l'Etat. Ce système mis en place par ces présidents prône la médiocratie au détriment de la méritocratie, en ce sens qu'il est impossible de se fier à son mérite et à ses compétences pour obtenir un poste à responsabilité ou tout simplement réussir socialement contraint à imaginer d'autres voies et logiques, d'autres schémas de pensée pour y parvenir. Par conséquent, des groupuscules ésotériques se sont constitués et sont devenus pour la plupart d'importants réseaux d'influence et de recrutement pour le pouvoir. Tout dépend des objectifs à atteindre et de la volonté pour y parvenir : le souhait d'un poste à responsabilité, – peu importe le domaine – dans la fonction publique ou le gouvernement ou le souhait de devenir un grand directeur général d'une société ne peuvent se réaliser que par l'allégeance à des cercles ésotériques. Ainsi, pour accéder au pouvoir social – avoir un haut poste à responsabilité et s'enrichir – les cercles mystico-magiques représentent la voie royale. La Franc-maçonnerie, la Rose-Croix, l'Ordre des rameaux, l'Eboka figurent aujourd'hui parmi les sectes les plus populaires. Cette représentation de la réussite sociale se traduit par des transactions financières occultes existant entre les sectes internationales et les cercles des pouvoirs d'Etat africain.

A titre d'exemple, le président Paul Biya a lui-même particulièrement favorisé l'ordre de la Rose-croix (Amorc) dont on le disait membre : Raymond Bernard, secrétaire général de cette secte, séjourna à de nombreuses reprises au Cameroun. Des visites de courtoisie qui furent rétribuées par d'importants financements de Biya. Il a ainsi reçu 3,6 millions de francs nets d'impôt en 1988, de la Société nationale des hydrocarbures (SNH)[485]. D'autres versements eurent lieu comme l'achat, par le président camerounais, d'un tableau de Bernard Buffer pour la modique somme de 5,3 millions de francs ou des dons, toujours via la SNH, de 5,6 millions de francs et de 2 millions en 1989 au centre international de recherches culturelles et spirituelles (Circes) – une association créée par Raymond Bernard en 1988. En outre, la présidence camerounaise a « vraisemblablement » effectué un virement supplémentaire de 20

---

[484] ABEGA Séverin Cécile et ABE Claude, « Approches anthropologiques de la sorcellerie » in *Justice et sorcellerie*, Eric de Rosny, Karthala et Presses de l'UCAC, 2005.

[485] Une enquête sur l'une des organisations de Raymond Bernard, l'Ordre du Temple solaire (OTS), menée par le parquet de Grenoble en France en 1999, révéla cette information.

millions de francs à ladite association. Enfin, Paul Biya prêta 40 millions de francs sans intérêt et remboursables en 99 ans à l'Ordre souverain du temple initiatique (Osti) dont Raymond Bernard a été le grand maître jusqu'en 1997[486]. Parrainée par le président, la Rose-Croix étendit son influence au Cameroun dans les années 1980 et 1990. Cette relation étroite entre le chef de l'Etat et la secte permit de spéculer rapidement qu'à Yaoundé, il fallait impérativement être rosicrucien pour avoir des chances de devenir ministre. A titre d'exemple, Titus Edzoa[487] fut un membre important de l'ordre tout comme le général Serge Benaé Mpeké (1930-2007) qui fut chef d'état-major particulier de Paul Biya. Titus Edzoa, ancien prisonnier politique au Cameroun, livre, dans son ouvrage « Méditations de prison », les pratiques occultes ayant cours dans le système Biya comme boire du sang humain, déguster de la chair humaine faisandée à l'étouffée, livrer à la confrérie ses proches, forniquer avec des cadavres[488]. Ayant des liens avec d'autres groupes ésotériques, il atteste que ce sont des pratiques ayant cours dans les sphères du pouvoir. Il distingue dans ce système l'existence de trois grands groupes interdépendants : le premier étant composé de charlatans et de sorciers qui sont les auteurs et vendeurs d'illusion[489] ; le deuxième groupe comprend des

---

[486] BROUSSARD Philippe, « Les millions africains d'un ancien grand maître », *Le Monde*, 24 décembre 1999, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/12/24/les-millions-africains-d-un-ancien-grand-maitre_3603815_1819218.html].

[487] Le 20 avril 1997, le Professeur Titus Edzoa, chirurgien, médecin personnel de Paul Biya et homme politique camerounais qui fut plusieurs fois ministre, déclara sa candidature à la présidence de la République du Cameroun. Paul Biya, président de la République en exercice, y vit une déclaration de guerre et chargea de tous les maux celui qui avait été son compagnon de route pendant de nombreuses années. Titus Edzoa est alors emprisonné au Secrétariat d'État à la Défense (SED), à Yaoundé. À l'issue d'un procès en plusieurs étapes, il sera condamné à quinze ans de prison. Ayant purgé sa peine, le pouvoir cherche à le maintenir en détention en invoquant d'autres charges.

[488]. « Boire tout frais du sang humain, c'est particulièrement excitant pour les caprices des démons ; lassé des langoureuses divines sirènes, trop exigeantes et jalouses, l'on se fait incube, pour priver de leur virginité des nymphettes aussi lascives que naïves : cela procure de la jouvence à perpétuité ; pratiquer comme rituel de purification et d'allégeance l'homosexualité, c'est une haute distinction discriminatoire pour l'honorabilité de la confrérie supposée prestigieuse ; engager en astral des combats nocturnes épiques et suicidaires sur des « avions-tapis volants », bourrés de missiles incendiaires, l'ennemi redouté ne s'éliminant que de nuit, déguster de la chair humaine faisandée à l'étouffée, c'est de l'ambroisie pour l'éternité ; livrer en sacrifice à la confrérie et, tour à tour, le plus aimé de ses proches, c'est renforcer la solidarité et la respectabilité du groupe ; organiser des messes sabbatiques, très noires en couleur, pour défier le Dieu tout puissant entouré de sa cohorte de saints, de bienheureux et consorts ; pactiser avec Lucifer, le diable doublement connu, le plus redouté parce que le plus redoutable, en signe de fierté d'être son flambeau de l'incarnation du mal ; forniquer avec des cadavres féminins, à défaut de harpies particulièrement décaties, ça donne de la pêche et du courage ; s'abreuver de décoctions hallucinogènes, c'est l'accès assuré au royaume des ancêtres, éternels gardiens de la sagesse ; consulter de vieux grimoires, pour y découvrir des formules magiques : ainsi à la carte peut-on tuer à l'envi, avant de périr soi-même heureux, comblé d'une mort violente…, car parait-il, tout « mystique » meurt toujours d'une mort violente, et toute mort violente démasque « tout mystique camouflé »… ; ablutions, bains publics en tenue d'Adam et lavements d'écorces diverses, assorties de force piment et poivre, en cocktails explosifs, voilà qui « blinde », immunise contre des sortilèges de tous genres, rendant invulnérable à toutes balles et flèches empoisonnées, visibles ou invisibles, à toutes attaques, de jour comme de nuit ; se rendre invisible par des « mots de passe-passe », avec la faculté, le pouvoir de détruire préventivement l'autre, et cela d'une façon ostentatoire, car le secret pourrait occulter la puissance ; posséder l'âme de l'autre, en même temps jouir du privilège du pouvoir d'exorciser, car il faut être un brin diable pour terrasser le démon ; passer à travers les fissures des murs, les palâtres des serrures, en démonstration du pouvoir d'ubiquité… Et bien d'autres prouesses, bien d'autres fadaises, encore et encore! »

[489] « (…) exaltés par une auto-contemplation et par un narcissisme hors du commun, ils s'attribuent de prétendus pouvoirs cyclopéens ; il se peut que certains d'entre eux aient eu un accès furtif, à quelques moments de leur existence, à certains aspects des lois universelles, sans maîtrise aucune ; et dans une ignorance caractérisée, ils s'en servent, les manipulant dangereusement à leurs risques et périls, pour arnaquer, hanter,

individus divers tant, affiliés à des mouvements ou organisations religieux ou non, prétendument altruistes et charitables, pour le moins respectables et quelquefois reconnus dans le monde. Ces individus sont tout aussi dangereux que ceux du premier groupe[490]. Le dernier groupe comprend une masse d'anonyme qui sont des victimes de prédilection des deux premiers groupes, « une clientèle rentable à fort prix au mépris de leur dignité et de leur naïve sincérité »[491].

En somme, l'acquisition de richesses, du pouvoir, quel qu'il soit, est liée à l'appartenance à une secte. Depuis la fin des années 1990, la Franc-maçonnerie semble avoir pris de l'ampleur puisqu'elle est devenue l'un des premiers réseaux d'influence et de recrutement au sein de la classe politique et d'affaire en Afrique. Ali Bongo, à l'instar de son père Omar Bongo, devint membre de la Franc-maçonnerie. Dans un documentaire dédié à la Françafrique[492], il se fait adouber par des grands hiérarques français pendant une cérémonie d'intronisation[493]. C'est la première fois qu'une telle cérémonie normalement occulte est diffusée pendant quelques secondes. Un manquement au code de conduite de cette secte élitiste. Ces groupes ésotériques au niveau local – africain – pratiquent la magie, la géomancie, le satanisme mais se livrent également à des actes criminels, constatés dès le début des années 1990. Certains de leurs cultes exigent par exemple d'offrir de sacrifices humains ou certaines parties de l'organisme humain comme le cerveau, des organes sexuels, le cœur. D'autres cultes poussent jusqu'à l'élimination physique des individus et à leur démembrement. Dans les deux cas prévaut l'idée selon laquelle le « pouvoir se mange » c'est-à-dire que la manducation de certains organes humains permet de capter la puissance invisible, de se l'approprier et de la déployer contre les ennemis selon l'historien Achille Mbembe, l'économiste Célestin Monga

---

harceler, prendre en otage leurs victimes trop crédules et sans défense ; pour des fins égoïstes, ils se font passer pour des chantres patentés de la « magie », obsédés par leurs propres turpitudes, peurs, angoisses et défaites refoulées… Quel cynique courage ! »

[490] « (…) ils se distinguent par des envolées verbales violentes et dilatoires, opposant foi et raison, amalgamant savoir et connaissance, fanatisme et vérité, violence et rédemption, distillant aussi, depuis leur apparence hégémonie et condescendance sociétales ou cléricales, le venin mental de la peur et de la condamnation qui « assassine » l'âme indocile. Dans une attitude honteusement hypocrite, ils confondent deux mondes diamétralement opposés, se délectant à diaboliser, à tout crin, le mysticisme authentique, dévoilant fantasmagorique mitoyen, de même nature que le premier, dont ils prétendent pourtant dénoncer les frasques. Leur extrême et inlassable violence est aussi surprenante que suspecte : l'attrait permanent que suscite le monde illusoire charlatanesque assécherait inexorablement les théories de leurs chapelles de plus en plus parsemées. Une attitude qui prend résolument l'allure d'un combat sans merci d'hégémonie, bien loin de la charité rédemptrice et oblative, psalmodiée par ces exaltés dangereux.

[491]. « (…) englobant tous ces êtres fragilisés par les dures expériences de la vie, plongés quelquefois dans l'abîme du désarroi et du désespoir, et qui cherchent des solutions faciles, voire miraculeuses à leurs problèmes. Soumis depuis leur enfance à cet environnement malsain, hypocrite et ignorant, leur mental empoisonné et déséquilibré s'est progressivement imbibé de schèmes d'horreur, de peurs, se faisant esclave de fantasmes et otage d'une déconcertante supercherie. »

[492] Documentaire**,** *FRANÇAFRIQUE : 50 années sous le sceau du secret*/Deuxième partie : *l'argent roi*, Patrick Benquet, Production France Télévisions et La Chaîne Parlementaire-Assemblée Nationale, co-produit par Compagnie des Phares et Balises et L'Institut National de l'Audiovisuel. Première diffusion, France 2, 09/12/2010.

[493] Alain Bauer, criminologue français et spécialiste des questions de sécurité et de terrorisme. Il enseigne la criminologie appliquée au Conservatoire national des arts et métiers depuis 2009 et est auteur de nombreux ouvrages sur la franc-maçonnerie et sur la criminalité. Il est parrain de la Franc-maçonnerie. Grand maître du Grand Orient de France de 2000 à 2003, il adouba le président Ali Bongo lors de son intronisation.

et le sociologue Yao Assogba[494]. Ces actes criminels sont posés en raison de la lutte intestine et acharnée menée pour le contrôle de l'Etat et de ses ressources. Le théologien et sociologue Jean-Marc Ela estime que le pouvoir est « tombé entre les mains des magiciens » et que ceux-ci pratiquent le trafic d'organes humains et des sacrifices humains. Il prend l'exemple du père jésuite et intellectuel Engelbert Mveng, retrouvé assassiné à son domicile à Yaoundé le 23 avril 1995, le crâne fracassé, et dont, selon lui, le cerveau « a fait l'objet de convoitise et de marchandage ». Il considère que le meurtre du père a un lien avec les arcanes du pouvoir et les sectes – crime officiellement non élucidé. Les hypothèses abondent sur le meurtre de ce religieux mais celle la plus avancée est la suivante : ayant ses entrées au palais d'Etoudi, il aurait été éliminé en raison de son opposition aux pratiques ésotériques dont il était témoin à la présidence. Menacé de mort en raison de sa condamnation des agissements du pouvoir, Jean-Marc Ela est contraint de s'exiler peu de temps après l'assassinat du père Mveng. Peu avant son exil, il accusa de manière implicite, dans un sermon, le président Biya de l'assassinat du père Mveng[495]. Des années plus tard, le théologien déclara : « Biya sait qui a assassiné le père Mveng et doit le dire aux Camerounais. Biya a toutes les preuves, tous les faits pour dire qui a assassiné le père Mveng ». Il décèdera en décembre 2008 au Canada[496]. D'autres meurtres d'hommes religieux précédèrent celui du père Engelbert Mveng. Ces hommes trouvèrent la mort dans des circonstances troubles : tel est le cas du père Joseph Mbassi, rédacteur en chef de l'hebdomadaire catholique camerounais *L'Effort*, retrouvé mort à son domicile à Douala le 25 octobre 1988 ; puis Mgr Yves Plumey tué à Ngaoundéré (dans le nord) le 3 septembre 1991 ; deux religieuses, responsables du dispensaire de la mission catholique de Djoum (au sud-est), violées et tuées le 2 août 1992. Considéré comme étant plutôt favorable au régime du président Biya, Mgr Victor Tonye Bakot, archevêque de Yaoundé, s'indigne désormais de la prolifération des pratiques occultes. Dans son homélie du 25 décembre 2005, le prélat condamne ces pratiques[497].

La perception de la puissance des hommes et des femmes politiques participe du même schéma de la criminalisation liée à leur appartenance aux confréries et sectes supposées exiger des sacrifices humains en échange du pouvoir et/ou de la richesse. En effet, la criminalisation populaire des mandataires – ou communément appelés commanditaires ou, de manière générale, de tout homme politique – soupçonnés ou accusés d'attenter, pour des raisons et par des moyens fétichistes mais également par la violence physique, à l'intégrité physique des

---

[494] L'ère culturelle fang, à laquelle appartiennent les Béti, comporte des sociétés secrètes de sorciers qui pratiquent l'anthropophagie mystique, avec la conviction que l'on peut s'approprier les vertus et pouvoirs de ce que l'on ingère.

[495] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 114 : « Qu'as-tu fait de ton frère ? », avait-il dit en référence à l'Evangile. Tout le monde avait compris qu'il s'adressait à l'ancien camarade de séminaire du père Mveng : Paul Biya.

[496] Dans son hommage au théologien, l'historien Achille Mbembe rappelle que Jean-Marc Ela tint le chef de l'Etat, Paul Biya, pour responsable direct de l'assassinat d'Engelbert Mveng car celui-ci permit à ces réseaux et sociétés secrètes – vouées au culte des fétiches et à la pratique des sacrifices humains – de coloniser l'Etat et parce qu'il tient une grande partie de son pouvoir, de son instrumentalisation de ces dispositifs de l'ombre.

[497] « Il ne faut pas que l'assassinat des jeunes enfants pour boire leur sang et manger les organes devienne une valeur de notre société. Ne cédons pas à la dictature du pouvoir et des richesses. Comment expliquer que, pour accéder aux postes de responsabilités, des parents pratiquent l'inceste sur leurs propres enfants ? De plus, accéder à un bureau après une nomination devient difficile. Ceci parce que beaucoup de hauts responsable se livrent au satanisme. »

individus est un phénomène faisant partie du quotidien de l'homme gabonais. Ces pratiques n'étonnent plus personne. Cette criminalité se traduit par des meurtres dits « rituels » – car ils sont ritualisés par la suite et non commis selon un rituel précis (cf. supra) – ou « sacrifices rituels » qui ont une valeur plus symbolique. L'objectif de ces meurtres étant de prélever des organes humains, appelés significativement « pièces détachées », tels que la langue, les mains, les oreilles, le crâne, le cœur, les organes génitaux, etc. Les plus prisés de ce marché de la mort sont ceux d'albinos, des Pygmées, des métis, des jumeaux et de leurs parents.

L'affaire des listes « d'homosexuels présumés » publiée en 2006 par une partie de la presse camerounaise afin de diffamer les adversaires politiques est également indexée comme faisant partie des coutumes malsaines des dirigeants africains notamment camerounais. Nonobstant que ces listes furent établies et diffusées dans le cadre des batailles intestines au sein du parti présidentiel RDPC, elles créèrent de l'engouement auprès des citoyens qui se sont arrachés les quotidiens les diffusant. Le philosophe Fabien Eboussi Boulaga expliqua que cet engouement montre « l'idée que l'homme ordinaire se fait du pouvoir politique : il le voit comme un pouvoir criminalisé, sorcier et qui ne peut se maintenir que par une sorte de délinquance et de sacrilège ». D'autres expliquent que cet engouement de la population camerounaise pour ces listes reflète un profond désarroi car dans leur esprit les modalités de promotion sociale apparaissent de plus en plus obscures. La population a compris, à partir de ces publications, que le système ne prône pas la méritocratie puisque ceux n'ayant aucune compétence accèdent au pouvoir ou à des postes à responsabilité. Ainsi, il existe d'autres méthodes de recrutement, de cooptation : « ceux qui réussissent sont, aux yeux des autres, forcément passés par une compromission honteuse » souligne le politologue Fred Eboko. Pour autant, ces listes reposent, vraisemblablement, sur un fond de vérité puisque selon plusieurs témoignages, certaines sectes liées au pouvoir utilisent la sodomie en guise de rite de passage pour humilier et soumettre le nouvel initié ou dans le cadre des croyances mystiques[498]. En 2006, le meurtre d'un jeune camerounais de 30 ans orienta les soupçons vers une plausible implication de sectes ésotériques proches du pouvoir et adeptes de rites sataniques : le 21 août 2006 en pleine journée, un jeune homme « sans histoire », dénommé Narcisse Olivier Djomo Pokam, fut sodomisé, flagellé, brûlé au fer à repasser, tué puis défenestré depuis le 8ème étage de l'hôtel Hilton de Yaoundé sis au centre-ville. L'interrogation première qui s'impose est celle touchant aux circonstances de sa mort : comment un homme peut-il être torturé, violé, assassiné et défenestré, en plein jour, depuis une chambre d'un hôtel luxueux, le plus prestigieux de la capitale camerounaise ? Les enquêtes de police, longues et fastidieuses, se sont particulièrement intéressées au président de la Chambre de commerce, Claude Juimo

---

[498] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 116 : Le commissaire de police, Albert Léopold Ebéné, exilé en France en attestait en 2010 : « L'homosexualité existe dans la plus haute administration camerounaise depuis les années 50. Mais cela n'a jamais atteint le niveau de ces dernières années. Ceux qui nous gouvernent ne sont pas sans reproche dans ce qui se passe. Dans les administrations, par exemple dans la police, pour avoir un poste, on vous demande de baisser le pantalon. On me l'a demandé à moi, sans succès. On me proposait un poste à la présidence de la République, à condition que j'accepte de baisser la culotte. C'était quelqu'un dans ma haute hiérarchie qui faisait cette proposition. (…) C'est un malaise réel au Cameroun. Cela est vrai dans l'administration comme dans les entreprises privées. Sous d'autres cieux, les homosexuels cohabitent avec les hétéros sans problème. Mais chez nous, cela se passe par contrainte, dans les rapports sociaux ».
Dans son homélie du 25 décembre 2005, Mgr Victor Tonye Bakot s'indignait, en outre, du fait que « pour un poste de travail, une entrée dans une grande école, on contraint nos jeunes à l'homosexualité ».

Monthé et à Martin Belinga Eboutou, alors ambassadeur du Cameroun à l'ONU, qui séjournaient dans l'autel au moment du crime. Dans cette affaire, l'enquête déboucha sur un procès qui aboutit à une condamnation, en avril 2010, à des peines lourdes, de cinq employés de l'hôtel. Néanmoins, le procès et le verdict ne satisfont pas la famille qui reste convaincue que justice n'a pas été rendue et que les véritables auteurs du crime sont toujours en liberté puisque chaque fois que la famille de la victime demandait justice, elle était intimidée et menacée de mort. Elle était accusée de trop ébruiter cette affaire. Ainsi après le prononcé du verdict, une pression énorme était maintenue sur la famille de la victime.

Les sectes sur le continent africain sont un mimétisme – des branches au niveau local – des sectes occidentales. Mais un détournement ou une surenchère des pratiques ou des cultes qui ont cours en Occident y est fait. Il s'agit de pratiques « version africaine » en ce sens qu'elles ont été adaptées au contexte africain, perverties par les Africains pour acquérir plus de puissance, pouvoir. Les actes criminels posés permettent d'obtenir ou de conserver des nominations, une position sociale mais pour accéder à une telle position et s'enrichir, il faut nécessairement prêter allégeance à des sectes secrètes. Cette allégeance impose la réalisation constante de sacrifices tant pour le profane – néo candidat – que pour les membres anciens. Ces pratiques déviantes, qui ne sont nullement traditionnelles mais apparentées ou présentées comme telles, deviennent une valeur de la société contemporaine africaine : une valeur sure de réussite. Les sacrifices humains existent depuis très longtemps, selon le sociologue Joseph Tonda, mais avant d'en arriver à ce stade, traditionnellement, il fallait épuiser toutes les procédures de conjuration du mal. On commençait par sacrifier les animaux. Aujourd'hui, la société fait face à des individus qui, en échange d'une contrepartie financière, commettent des assassinats afin de prélever des organes à vifs sur leurs victimes. Ces actes ne caractérisent pas un rituel mais des crimes violents. Le seul rituel en soi est accompli lorsque le *Nganga* (sorcier) traite ce "matériel" pour que le client puisse le consommer. C'est un rituel perverti, transgressé. La pratique fétichiste s'intensifie en cas d'échéance électorale (2).

2. Fétichisme et enjeu électoral

En Afrique centrale, les logiques gouvernant les comportements électoraux évoluent dans un contexte socio-historique où l'imaginaire prend le dessus et accorde une importance fondamentale aux pouvoirs extraordinaires des fétiches et marchandises. Un contexte où le pouvoir politique devient criminel. L'expérience contemporaine du pouvoir en Afrique centrale est basée sur la violation constante de la norme et de la loi. Cette expérience révèle un dépassement du « pensable » et du « possible » – l'impensable et l'impossible peuvent se produire, se réaliser –, un dépassement du « voir » et du « croire » – donc de la réalité, des situations surréalistes ont lieu. Pouvoir et criminalité entretiennent une relation étroite dans la société gabonaise contemporaine. Cette intrication criminelle, quelle que soit la forme qu'elle revêt, avec les fétiches et les marchandises, s'exacerbe en période électorale – où l'imaginaire domine les pratiques électorales.

Les stratégies des chefs d'Etat africains pour se maintenir au pouvoir accentuent non seulement des fractures au sein du régime mais contribuent également au développement de

nombreuses pratiques occultes. Le chef de l'Etat a l'avantage de connaître parfaitement tous ceux avec lesquels il « joue » puisqu'il a la particularité de « travailler » avec les mêmes personnalités politiques depuis ses débuts à la présidence. Certaines d'entre elles exerçaient déjà en politique du temps où il était ministre (Ali Bongo), Premier ministre (Paul Biya). Les entrées de nouveaux acteurs politiques restent rares que ce soit sous Omar Bongo ou Paul Biya : les remaniements ministériels auxquels ils procèdent ressemblent à un « jeu de chaises musicales », pour reprendre les termes de l'auteur Fanny Pigeaud. Des présidents de conseil d'administration semblent inamovibles pour certains à l'instar du président de l'Assemblée nationale, Djibril Cavaye Yéguié qui occupe ce poste depuis 1992 – date des premières élections législatives au Cameroun organisées après la restauration du multipartisme. Marie Madeleine Mborantsuo, préside la Cour constitutionnelle gabonaise depuis sa création en 1991 jusqu'à ce jour[499]. Avant de régner sur la République, la présidente de la Cour assure la police des audiences, notamment dans les rangs de ses juges. Il est évident que la composition de la collégialité est à l'image des mœurs du pays[500]. Trois membres de la Cour

---

[499] En 1990, à la faveur de l'ouverture démocratique décidée par le Chef de l'Etat, elle participe activement aux travaux de la Commission des Institutions, chargée de repenser les Institutions de droit démocratique. A ce titre, elle participe à l'élaboration de la Constitution transitoire de 1990 qui a réinstauré le multipartisme. Membre de la Commission spéciale de rédaction de la Constitution du 26 mars 1991, qui a créé la Cour Constitutionnelle, c'est à juste titre qu'elle fait partie des premiers membres de ladite Cour, en octobre 1991, avant d'être élue premier Président de cette Haute Juridiction par ses pairs. En 1998, après une modification constitutionnelle, elle est confirmée à ce poste, Présidente de la Cour Constitutionnelle, par le Président de la République. Cf. Agence News Press, « Biographie de Marie Madeleine Mborantsuo, présidente de la Cour constitutionnelle du Gabon », *News Press*, 14 septembre 2016, [En ligne : [http://www.newspress.fr/Communique_FR_298524_6920.aspx].

[500]. Née à Franceville, dans la province du Haut-Ogooué, fief de la famille régente du Gabon, les Bongo. Elle fut « reine de beauté » et « (…) le volage Omar Bongo Ondimba ne résista pas à ses charmes, (…) elle fut sa maîtresse et (…) il lui fit deux enfants ». Elle doit beaucoup à ce dernier, à commencer par sa nomination à la tête de la plus haute juridiction du pays. Marie-Madeleine Mborantsuo a pourtant le « goût du secret et veille aussi jalousement sur sa vie privée que sur cette institution qu'elle préside depuis sa création, en 1991, à la suite de la conférence nationale de 1990 ». Considérée comme la belle-mère de l'actuel président de la République gabonaise, Ali Bongo, la cour qu'elle préside a en charge de trancher sur les contentieux électoraux qui lui sont soumis depuis plus de deux décennies sachant que c'est la présidente, Marie Madeleine Mborantsuo, qui rend le verdict final même si la cour délibère en collégialité. Les circonstances de sa relation avec l'ancien président du Gabon, Omar Bongo, et ses relations avec le fils et successeur de celui-ci, Ali Bongo, demeurent une problématique et soulèvent des doutes concernant son impartialité. Interrogée par *Jeune Afrique* sur sa proximité passée avec l'ancien président, elle rétorque : « Mes relations avec Omar Bongo seraient la preuve de ma partialité ? Que je sache, certains opposants actuels faisaient également partie de sa famille. Cela ne les a pas empêchés de se dresser contre son fils. » Pourtant, cette dernière détient les clés du dénouement de crises électorales depuis 1993 et notamment la dernière en date, celle de l'élection présidentielle du 27 août 2016 qui transfigura le Gabon et le meurtrit profondément. Rendant toujours des décisions favorables au pouvoir en place depuis sa création, la Cour constitutionnelle est dénommée à ce titre la « tour de Pise ». C'est sans doute pour cette raison que le 09 septembre 2016, s'étant finalement résolu à déposer un recours devant cette cour constitutionnelle, Jean Ping mit en garde la Cour : « Je crains qu'un nouveau faux pas de la Cour constitutionnelle soit le facteur d'une instabilité profonde et durable du Gabon ! » Une menace à peine voilée, mais Marie-Madeleine Mborantsuo n'est pas femme à se laisser intimider. Faiseuse de rois, adoubée par l'ancien président, cette magistrate exerce son pouvoir sans partage dans son palais du bord de mer : dans sa salle d'audience, ses interventions se caractérisent par leur sécheresse. Tout est fait pour que les politiciens s'écrasent devant la prééminence de la Constitution à laquelle cette magistrate hors hiérarchie a fini par s'identifier. Guy Nzouba Ndama en fit les frais. Moquant « les hauts juristes » dont cet ancien président de l'Assemblée nationale s'entoura pour contester la recevabilité de la candidature d'Ali Bongo, Marie-Madeleine Mborantsuo le pria « de mieux regarder [son] dossier ». Quelques jours plus tôt, en juillet 2016, c'est l'ancien ministre René Ndemezo'o Obiang, un autre soutien de Ping, qui fut publiquement humilié.

furent ainsi nommés sur proposition de Guy Nzouba Ndama, avant qu'il ne se rallie à Jean Ping, candidat malheureux à l'élection présidentielle du 27 août 2016. La benjamine des juges, Afriquita Dolorès Agondjo, n'est autre que la fille de feu Pierre-Louis Agondjo Okawé (le fondateur du Parti gabonais du progrès) – autrement dit, la nièce de Jean Ping. Quant à Christian Baptiste Quentin Rogombé, il est le beau-fils de l'ex-présidente de transition, Rose-Francine Rogombé[501], et le « demi-frère » de l'ancienne ministre du Commerce, Madeleine Berre… La consanguinité est étonnante dans cette sphère : affinités politiques, intérêts économiques et liens familiaux sont inextricables.

De ce fait, une grande partie de l'élite politique et administrative se livre à des rites magiques censés les aider à conquérir ou à garder un poste mais également à déstabiliser et/ou détruire leurs adversaires. Les seules preuves tangibles sont les témoignages des acteurs politiques et administratifs qui recourent à de telles pratiques ; des féticheurs ou marabouts ; de l'entourage de ses hommes ou des victimes. En 2006, l'opposant et historien Abel Eyinga relata que peu de temps après avoir annoncé son projet de présenter sa candidature à la mairie d'Ebolowa (sud) pour les municipales de 1996, il lui avait été « rapporté que des séances de sorcellerie et de magie noire se tenaient chaque semaine – dans le camp du pouvoir – pour décider du genre de sort à (lui) jeter ». Eyinga précisa que le ministre Fame Ndongo avait « la réputation d'être le conseiller principal du président Biya en matière de sorcellerie, de sectes secrètes étrangères et des autres pratiques occultes utilisées en haut lieu. Il nous a avoué, un jour à Ebolowa, publiquement, que sans les sectes Biya ne serait plus au pouvoir depuis belle lurette »[502]. D'autres exemples attestent du fait que même les élites recourent de manière courante aux pratiques occultes, qui sont censées être des pratiques de l'ordre de l'irrationnel pour des hommes instruits ou de raison : l'ancien ministre délégué auprès du ministre de l'Economie et des Finances camerounais, en exercice de 1996 à 2002, Jean-Marie Gankou, fut soupçonné d'avoir commandé auprès d'un sorcier un fétiche en échange d'une forte somme d'argent. Il fut arrêté et détenu en mai 2008 pendant plusieurs jours. La presse expliqua qu'il convoitait par ce procédé un nouveau poste gouvernemental.

La pratique de la sorcellerie est prégnante dans tous les aspects de la vie. En 2010, les responsables du football camerounais – le ministère des Sports et la Fédération camerounaise de football-Fécafoot – intégrèrent dans la délégation officielle du pays, partie à la Coupe du monde de football en Afrique du Sud, 12 marabouts dont la mission était de décupler les chances des « Lions indomptables » lors de la compétition. Ils ne purent accomplir leur promesse de porter l'équipe nationale au moins jusqu'en demi-finale puisque celle-ci fut éliminée dès le premier tour. Par conséquent, les sorciers furent remerciés et priés de rentrer dans l'immédiat au Cameroun par les responsables de la délégation alors qu'il restait encore

---

Cf. DOUGUELI Georges, « Gabon : portrait de Marie-Madeleine Mborantsuo, celle dont dépend le dénouement de la crise post-électorale », *Jeune Afrique*, 22 septembre 2016, [En ligne : [http://www.jeuneafrique.com/mag/358121/politique/gabon-portrait-de-marie-madeleine-mborantsuo-celle-dont-depend-denouement-de-crise-post-electorale/].

[501] Rose Francine Rogombé, présidente du Sénat de 2009 jusqu'à son décès en avril 2015, a été présidente de la République par intérim de juin à octobre 2009 en raison du décès d'Omar Bongo Ondimba.

[502] PIGEAUD Fanny, ouvr. cité, p. 110 : cf. « Dr Abel Eyinga : mon dernier rêve pour ma patrie le Cameroun », Icice-mac, janvier 2005.

un match à jouer pour l'équipe nationale. Pour justifier ces mauvais résultats au Mondial de 2010, le ministre des Sports, Michel Zoah évoqua « des problèmes de clans et de pratiques ésotériques ». Le directeur technique national adjoint à la Fécafoot, Robert Atah, déplora, en prenant ses fonctions en août 2010, le fait que « Les dirigeants ne comptent pas sur le travail d'un entraineur et de leurs joueurs, ils comptent sur les gris-gris. (…) Quand j'arrive dans une équipe et que peut-être on arrive aux barrages, au lieu de s'occuper des joueurs, on dit qu'on va chercher un marabout qui va préparer l'équipe »[503]. A contrario, la fédération rwandaise de football interdit la sorcellerie lors des matchs. Une décision qui s'apparenterait à une farce, pourtant, cette mesure sérieuse fait suite à un incident qui se produisit lors d'une rencontre opposant deux équipes locales rwandaises, le 16 décembre 2016. En effet, lors du match opposant Mukura Victory Sports et Rayon Sport, l'un des attaquants de Rayon Sport, Moussa Camara, effectua un « étrange manège » après un but raté par ce dernier et dont l'équipe est menée 1-0. Se précipitant vers les cages adverses, il s'accroupit et déterra quelque chose au pied d'un des poteaux. Cette étrange action lui valut d'être poursuivi par l'un des joueurs de Mukura, visiblement furieux. Puis, quelques minutes plus tard, l'attaquant Camara égalisa. Par conséquent, le scandale éclata en raison du fait que la rencontre était entachée par des pratiques occultes. Ainsi, l'objet déterré par l'attaquant de Rayon Sport était un gris-gris visant à protéger les cages de Mukura. En le déterrant, la protection de Mukura contre les buts de l'adversaire fut annihilée. La fédération rwandaise de football prit en considération cet incident et organisa une réunion de crise à l'issue de laquelle elle décida de bannir la sorcellerie des terrains. Désormais, tout joueur s'adonnant à ces pratiques pourra écoper d'une amende 100.000 francs rwandais (soit près de 115 euros) et de trois matchs de suspension. Les clubs pourront également être sanctionnés. Une mesure justifiée par l'instance en raison de nombreux actes de violences commis suite à des accusations de sorcellerie, aussi bien sur les terrains que dans les gradins. En somme, les croyances en la magie, les marabouts ou autres fétiches sont répandues en Afrique et notamment dans le football, sport le plus populaire sur le continent. En effet, en octobre 2016, un match de qualification pour la Coupe d'Afrique des Nations (CAN), des moins de 17 ans, entre la Guinée et le Sénégal fut longuement interrompu en raison de la présence sur le terrain d'un gris-gris sénégalais.

Par conséquent, la pratique de la sorcellerie affecte toutes les couches sociales et tous les domaines de la vie aussi bien privée que professionnelle. Outre la politique, l'administration, le sport, la pratique de la sorcellerie atteint également l'Eglise qui est perçue soit comme un antidote soit désormais comme une victime de ces pratiques occultes qui l'épargnait, en partie. Le prêtre Meinrad Pierre Hebga est régulièrement consulté pour des pratiques d'exorcisme en vue de désenvoûter des victimes d'actes de sorcellerie. Il explique que la période des nominations est une période catastrophique car il reçoit sans discontinuer, quotidiennement, des personnes nommées à des hauts postes de responsabilité par le président de la République tels que des colonels, ministres, commandants, commissaires de police, etc. Face à ces nominations, les autres – les adversaires – sont animés par la jalousie. En Afrique subsaharienne, le recours à la sorcellerie est à son apogée lorsque des élections se préparent

[503] *Ibid*., p. 111 : cf. « Robert Atah veut faire la guerre aux marabouts », Le Jour, 26 août 2010.

ou que des nominations doivent avoir lieu même au sein d'une université – université qui est pourtant le domaine par excellence de la raison. Selon lui, les Camerounais se livrent à la pratique de la sorcellerie car ils sont à la recherche de réussite matérielle (argent, richesse)[504].

Les témoignages des familles des victimes, les observations faites sur le terrain ainsi que les articles de presse attestent de la réalité de ces crimes ou sacrifices rituels qui sont souvent perpétrés pendant les périodes électorales. Des noms de commanditaires et des exécutants sont souvent cités et les hommes politiques le sont toujours soit par allusion soit ouvertement. Certains étant directement proches du sommet du pouvoir. Comme ce fut le cas dans l'affaire dite de Lambaréné où des marches de protestation contre l'impunité des criminels politiques furent organisées. *La Griffe*, journal particulièrement porté sur la dénonciation de ces faits, et aujourd'hui interdit de parution, révéla l'existence d'un réseau altogovéen[505] de trafic d'organes et incrimina directement une dame très proche de la présidence de la République[506]. Le constat de la recrudescence de cette criminalité lors des échéances électorales est un fait particulièrement banal au Gabon. A titre d'exemple, le sociologue Joseph Tonda témoigne d'un vif sentiment d'insécurité qui régnait, en novembre 2001 en période électorale, à quelques jours des élections législatives à Franceville, région du Président de la République Omar Bongo située dans la Province du Haut-Oguooé. Il put voir une personne couverte de blessures infligées par la population qui l'accusait du meurtre d'une jeune femme dont les organes avaient été prélevés[507]. *Missamu*, journal proche du clergé catholique et réputé sérieux, souligne ce sentiment d'insécurité : « Marabouts, *nganga* et autres charlatans réalisent en ce moment leurs meilleurs chiffres d'affaires. Le « ndzimba[508] » électoral bat son plein. De jour comme de nuit, les cimetières sont visités. Les ossements humains foisonnent. Et il semble que dans cette affaire-là, les parties génitales sont recherchées et que les « clitos » sont devenus des barres d'or. Dans certaines salles de bain, même les poils de pubis ne

---

[504] « …Depuis que Paul Biya a relancé les nominations, il y a des gens qui viennent chez moi. Il y a un ancien commandant, qui est venu aujourd'hui, ainsi que deux colonels. Un ministre était ici il y a trois ou quatre jours. Il y a des gens qui veulent avoir des postes, et qui veulent aussi empêcher les autres d'avoir des postes. Donc, ça se situe autour de l'amour de l'argent. Il y en a même qui le font ouvertement ». Il prend l'exemple d'un couple qui se déchire parce que l'homme ne base les fondamentaux de sa vie que sur l'aspect matériel. L'épouse reproche à son conjoint le recours à des pratiques irrationnelles alors que c'est un scientifique « Tu es médecin, donc un scientifique, et tu immoles des moutons aux esprits ! ». Le conjoint lui répond : « Toi et les enfants, vous n'êtes pas des millions, moi je veux des millions ». L'épouse reste consternée par cette réponse : « Tu peux répéter ça devant la famille ? ». Il lui rétorque tout simplement « oui » avant de répéter ses propos devant les deux familles et même devant un commissaire de police : « si les esprits lui demandent de tuer sa femme, il la tue ». Cette conversation surréaliste reste pertinente pour les adeptes de telles pratiques et dans le contexte africain. Cette conversation laisse entendre qu'une menace réelle plane sur la femme et ses enfants puisque l'époux parle avec légèreté et affirme sans ambages recourir au meurtre si les circonstances – les esprits et surtout le sorcier – l'y contraignent. La seule justification possible serait la perte de repère, de raison car ces individus sont aveuglés par l'appât du gain. Le matériel l'emporte sur la raison. Sont-ils lucides lorsqu'ils ôtent la vie ou la font ôter ?
Cf. Témoignage du prêtre exorciste Meinrad Pierre Hebga tiré de l'article « Rupture : Père Hebga, satan et le pouvoir », Mutations, 29 juillet 2005.

[505] Du Haut-Ogooué, fief du président Bongo.

[506] *La Griffe*, 3 janvier 2001, n°412 ; lire aussi *La Griffe*, 6 décembre 2000, n°409.

[507] Il séjournait dans le village Kassièlè 2, proche d'Akiéni du 9 au 23 novembre 2001. Il put s'entretenir avec des habitants en majorité Pygmées.

[508] Le *ndzimba* est le lieu de retrouvaille des initiés mais signifie aussi l'association des criminels, des sorciers. Chez les Téké, les *Ndzimba* sont des sorciers.

traînent plus…Les pratiques les plus redoutées, (…) sont les enlèvements et les assassinats… A la sortie des établissements scolaires, des exécutants de basse besogne rôdent à l'affût d'une proie ». Le journal conclut que « Le multipartisme équatorial gabonais est (…) un subtil dosage de démocratie et de paganisme »[509]. Même l'Union, journal en faveur du pouvoir, dénonçait ces crimes répertoriés dans la rubrique faits divers. L'essentiel est que ces crimes soient dénoncés mais en les éventant dans les faits divers, cela minimise l'ampleur des crimes, le degré de gravité des meurtres commis. Un crime ne peut être relégué à la rubrique « faits divers » même si cela relève de la pratique courante désormais. Le journaliste Jonas Moulenda, responsable de la rubrique « faits divers » et qui reportait ces actes criminels, vit désormais en exil en France.

Les populations locales, subissant ces attaques permanentes depuis des décennies, n'ont eu de cesse d'alerter, non seulement, les gouvernants mais également l'opinion internationale du calvaire qu'elles vivent. En effet, ces dernières vivent quotidiennement dans la terreur ne sachant ni la provenance d'une éventuelle attaque – de la part des proches tels que le cercle familial ou d'amis ou d'un étranger – ni le moment de l'attaque. Les populations autochtones cohabitent désormais avec la mort. Cette dernière devient une ennemie proche. Ne sachant comment l'éviter, les populations locales doivent, cependant, continuer à survivre, et par conséquent, essayer de mener un semblant de vie normale (travail, école). Le fait de vivre dans la terreur et l'appréhension de la mort créent une atmosphère anxiogène qui peut représenter un danger pour les populations. Et pour cause, la paranoïa s'installe. Cette situation crée de la méfiance entre les individus et conduit à l'instauration de la vengeance privée et à ses dérives. C'est le cas des centaines de femmes tanzaniennes qui, chaque année, sont accusées à tort d'être des sorcières et subissent un lynchage populaire (cf. supra).

Cela fait plusieurs décennies que les crimes à caractère « rituel » sévissent dans différentes régions d'Afrique noire. Les populations appréhendent les périodes électorales car elles n'en sortent pas indemnes. Elles sont des victimes récurrentes lors de ce processus électoral censé permettre aux citoyens d'un Etat démocratique de voter afin d'exprimer leur volonté. Les défenseurs des droits de l'Homme et l'ONU fustigent depuis peu ces crimes qui connaissent une hausse fulgurante à l'approche d'élections, peu importe l'enjeu (présidentielles, législatives ou municipales). Les élections représentent principalement le point d'ancrage de ces crimes puisque ces derniers connaissent une recrudescence pendant cette période. Partant de cette analyse, il semblerait que la classe politique soit un repaire de criminels ou d'adeptes de tels actes criminels. Ils ont à leur disposition un choix illimité de victimes potentielles au sein de la société dans laquelle ils puisent selon la nature de leurs besoins – caractéristiques sexuelles (sexe masculin ou féminin) et génétiques (albinos), âge, virginité de la victime et de ses dispositions à enfanter ou allaiter. A titre d'illustration, les élections présidentielles et législatives tanzaniennes du 25 octobre 2015. Le pays connaît une hausse d'agressions, de mutilations, d'enlèvements et d'assassinats d'albinos. La preuve en est que de septembre 2014 à février 2015, 15 albinos au moins furent enlevés, mutilés et assassinés (cf. supra). Les albinos deviennent les cibles préférées dans cette partie de l'Afrique car ils sont considérés

[509] *Missamu*, 26 novembre 2001, n°239, p. 3.

comme des êtres magiques pouvant apporter richesse et réussite professionnelle et surtout permettront de remporter les scrutins. Les personnes albinos sont assassinées dans un but politique alors que dans certaines régions d'Afrique centrale, elles sont considérés comme des génies et même craintes – c'est le cas chez les Fangs, ethnie du nord du Gabon, à Kinshasa en République démocratique du Congo (RDC). Par conséquent, les attaques dont ils font l'objet répondent à une forte demande puisque leur sacrifice est envisagé comme unique moyen de salvation professionnelle, d'où la mise en place de réseaux. En Tanzanie, les hommes politiques sont accusés d'acheter des membres d'albinos pour se faire fabriquer des gris-gris ou porte-bonheurs. Cette forme de criminalité n'est pas un phénomène généralisé dans la mesure où tout individu ne commet pas de crimes « rituels ». Selon le sociologue Joseph Tonda, les hommes politiques et les personnalités sont souvent accusés d'être les commanditaires de crimes dits rituels puisque tout individu ne dispose pas d'une somme de 5 millions de FCFA afin de recruter tout homme pouvant se charger d'effectuer la basse besogne et de lui livrer les « pièces détachées » (organes humains).

Par ailleurs, la criminalisation populaire des hommes politiques s'accompagne indéniablement de la criminalité économique des mandataires : des malversations financières de différentes natures. Des malversations soulignées par la demande populaire lors des périodes électorales – cuisses de dindons et de poulets, sacs de riz, pagnes, t-shirts, casquettes faite à l'effigie des acteurs politiques. Cet automatisme traduit une pratique systématique et coûteuse mise en place lors de grandes échéances. En effet, selon les propos du député, Jean Boniface Assélé – frère de l'ancienne première dame du président Omar Bongo –, pour penser gagner une élection à Libreville, il faut dépenser entre 60 et 100 millions de francs CFA en raison de l'« absence de culture politique » des électeurs qui donnent leurs voix aux plus offrants c'est-à-dire à ceux offrant des marchandises électorales et de l'argent[510]. Cette incrimination des politiques découle de la croyance, entretenue par les députés eux-mêmes, selon laquelle un député est un acteur indispensable dans la mesure où c'est un bâtisseur d'infrastructures tels que des écoles, dispensaires, routes, ponts, etc. Le député est, par définition, à la fois un entrepreneur politique et un entrepreneur économique. Le fétichisme politique, dans le contexte africain, est l'usage ou le commerce des « pièces détachées » réalisé par des hommes politiques. Les usages politico-criminels des « pièces détachées » servent à réaliser des objectifs de pouvoir. Pour Pierre Bourdieu, l'alchimie sociale du changement du rapport politique où les mandants adorent leur propre produit se réalise par la violence symbolique alors qu'en Afrique, cette alchimie se réalise par une violence symbolique et physique à la fois.

La « croyance » populaire allie crime, quel que soit sa nature, et pouvoir. Le crime serait un déterminant du pouvoir et, dans le même temps, tout se fait comme si les victimes potentielles coopéraient avec leurs bourreaux. Il faut savoir que le terme « politique » incorporé dans les langues vernaculaires signifie mensonge. L'expression « faire la politique à quelqu'un »

---

[510] TONDA Joseph, « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon », *Voter en Afrique : différenciation et comparaisons*, Colloque organisé par l'AFSP, 2002 : propos tenus, le 22 décembre 2001 à la chaine de télévision nationale après le journal de 20h.

signifie le tromper, le berner comme à l'occasion des campagnes électorales. Les individus qui font le « travail politique » sont des menteurs ou des trompeurs professionnels. Ainsi, les politiciens sont considérés comme étant tous des menteurs.

Joseph Tonda se demande à juste titre pourquoi la criminalisation populaire des hommes politiques par la population ne conduit-elle pas au rejet des marchandises (cadeaux électoraux) offertes par ceux-ci à cette dernière ? Cette acceptation des marchandises ne conduit-elle pas à envisager la complicité des dirigés dans cette criminalité ? Existe t-il une spécificité commune aux dirigeants et aux dirigés qui les rendrait complices de la criminalité et trouverait ses fondements dans les croyances aux fétiches et à la sorcellerie ?

Un cas de meurtre rituel électoral récapitule le caractère révélateur de l'imaginaire politique en Afrique centrale.

Le Docteur Aristide Ndomana fut interpellé et détenu sans jugement à la prison de Makokou, dans le Nord-Est du Gabon, pendant six mois. Il était accusé d'avoir commandité l'assassinat de Patrice Enganda, un retraité de Mékambo, qui sortit de Libreville pour les cérémonies de circoncision de ses enfants en 2000. Le Dr Ndomana, rentré de France en 1984, ne manifestait aucune prétention politique malgré le fait qu'il soit le « plus grand intellectuel de son coin ». Il était, par contre, connu pour les services qu'il rendait aux originaires de sa région à l'Hôpital pédiatrique d'Owendo, à Libreville. Cependant comme tout intellectuel, le Dr Ndomana est considéré comme un *Otangani* ou *ntanga*, figure symbolique de l'imaginaire « indigène » qui désigne le « Blanc ». Du point de vue de la sémantique locale, le terme *Otangani* ou *ntang* récapitule les idées de compter, lire, calculer ou payer. C'est donc sous la figure symbolique de celui qui compte, lit, calcule, paye ou fait payer les marchandises des comptoirs et des factoreries mais aussi l'impôt de capitation, que le colonisateur est appréhendé dans l'imaginaire local des autochtones. Pour autant un Otangani n'est pas uniquement un pourvoyeur de services et de marchandises. Il sait se débarrasser des visiteurs importuns comme les « parents ethniques ». Ndomana séjourna pendant trois mois de la saison sèche 2001 à Mékambo afin d'entretenir les populations sur sa candidature à la députation lors des élections législatives de décembre 2001. L'accusation de meurtre rituel dont il fit l'objet se trouva justifié. A Makokou, chef-lieu de la province de l'Oguooé-Ivindo où il fut incarcéré sans jugement, le Docteur fut « exposé à la raillerie populaire et à la haine de classe des Bakota, heureux de voir descendre de son piédestal de « Blanc » celui qui, en même temps, symbolise toute la classe politique provinciale et nationale toujours accusée de commanditer des meurtres rituels, mais jamais punies ». Mais la haine dont il fit l'objet est due à la possession de richesse matérielle et à la consommation de marchandises qui constituent la force ou la puissance du « Blanc ». Ces mêmes richesses sont l'enjeu des rapports de force et de jalousie entre Otangani : les hommes politiques. Les demandes populaires de cadeaux en période électorale sont donc une restitution à ceux qui font le sacrifice de leur sang et de leurs corps profanés – démembrés – pour permettre aux acteurs politiques d'acquérir pouvoir et richesse. Ce sont eux qui produisent par leur sacrifice le pouvoir et la richesse des hommes politiques. Les comportements irrationnels des électeurs lors d'élections trouvent ainsi leur logique.

Les pouvoirs politique, économique et des fétiches sont à l'origine des malheurs des dirigés puisque leur meurtre, leur démembrement, leur chair exploitée, permet d'assurer la domination des dirigeants. La richesse des uns est donc appréhendée comme le résultat de la mise à mort des autres et de leur consommation. La manducation anthropophagique en sorcellerie peut expliquer ces mises en pièces détachées car ce schéma sorcellaire n'est jamais absent mais pour le sociologue Joeseph Toonda, cet imaginaire originaire est dépassé par l'imaginaire contemporain capitaliste démocratique. Les sectes qui mettent en relation les hautes sphères du pouvoir d'Etat africain avec les sphères internationales, les transactions financières et les choix politiques qui les accompagnent constituent un dépassement réel du monde de la sorcellerie anté-capitaliste et anté-chrétienne. Ces connexions, transactions et choix sont inextricablement liés aux fétichismes politiques et marchands de l'Etat Otangani. Un Etat dont la violence se manifeste à travers les luttes intestines féroces entre les prétendants à son contrôle, au contrôle de ses richesses comme le pétrole. Des richesses dont dépendent le pouvoir et le prestige de ceux qui comptent, et nécessitent de se prémunir contre des échecs électoraux, en adhérant aux sectes et en payant le prix en sang et pièces détachées humaines indispensables aux sacrifices rituels.

L'Etat est d'un côté le pourvoyeur de richesses matérielles, de « marchandises » et, de l'autre, le plus grand danger pour l'intégrité physique des individus particulièrement en périodes électorales. L'enjeu de la politique contemporaine africaine explique les taux élevés d'abstention, plus de 80% par exemple aux élections législatives de décembre 2001, et pose le problème du rapport de la domination à l'exploitation et à la misère.

La croyance populaire des élites entretient le phénomène de crimes « rituels » que les populations condamnent. Si les individus cessent de croire et de pratiquer ce fétichisme criminel, les crimes « rituels » cesseront. Néanmoins, le problème relève de religions telle que le pentecôtisme qui s'impose aujourd'hui comme la magie du capitalisme et entretient, intensifie et généralise les croyances qui justifient les crimes rituels.

A l'approche de l'élection présidentielle du 27 août 2016, la psychose s'empara des populations gabonaises. Celles-ci craignaient fortement une hausse des assassinats commis dans le but malsain de prélever des organes humains. L'ensemble du pays étant touché par ce phénomène criminel. En effet, plusieurs gouvernants sont des adeptes des fétiches faits à base d'organes humains. Ils perpétuent la pratique criminelle des sacrifices humains en passant leurs commandes pour renforcer leurs pouvoirs spirituels. Ces pratiques obscurantistes sont maintenues par les ministres, députés, sénateurs, directeurs généraux, directeurs de cabinet, conseillers du président de la République, hommes d'affaires. Les organes humains sont collectés à travers le pays par des individus exclus du système scolaire ou au chômage ou vivant dans la misère et incapables de résister à toute proposition financière qui leur paraîtrait alléchante. Le besoin croissant de recourir aux organes humains pour la fabrication de poudres, de talismans, d'amulettes de toutes sortes fit naître de nombreux réseaux de dépeceurs d'hommes à travers le pays. Dans toutes les localités, le mode opératoire des réseaux criminels est toujours le même. Les lampistes prélèvent sur la victime la langue, le cœur, les organes génitaux et les yeux pour en faire des amulettes susceptibles de permettre à

leurs utilisateurs d'accéder ou de se maintenir à des postes à responsabilité dont l'enrichissement personnel demeure la principale motivation. Toute personne est susceptible d'être une victime des « crimes rituels » : hommes, femmes et enfants. En période pré-électorale, la prudence est redoublée par chaque citoyen pour éviter d'être une victime potentielle.

Les élections politiques sont l'occasion pour les mandataires (maires, députés, sénateurs, ministres, etc.) de mettre en place toutes sortes de stratégies pour les remporter. Parmi celles-ci, le clientélisme électoral et surtout les profanations de tombes comme celles relevées au cimetière de Mindoubé. Comme le soulignait justement Georges Balandier, le pouvoir ne peut s'exercer sur les personnes et sur les choses que s'il recourt, autant qu'à la contrainte légitimée, à des outils symboliques et à l'imaginaire[511]. De plus, tout groupement ou organisation sociale ne manifeste son existence qu'à travers des symboles. Cette activité de symbolisation revêt toute son importance lorsqu'il s'agit de susciter ou de renforcer les liens sociaux et de légitimer le pouvoir qui s'exerce au sein des groupes. Par conséquent, la classe dirigeante qui a conquis ce pouvoir met l'appareil d'Etat au service de leurs intérêts.

Les élections créent des tensions palpables au sein de la classe dirigeante ou de l'élite puisqu'elles permettent soit de conserver le pouvoir, soit de le conquérir. L'échéance d'un mandat provoque des crispations, des tourments intérieurs tout comme l'accession éventuelle à un poste ou un mandat. La réussite sociale suppose l'accès à la richesse matérielle et surtout à la bourgeoisie ou à ses couloirs. De ce fait, les postes politiques et administratifs constituent les bases des différents échelons d'une nomenklatura de privilégiés qui, par définition, doit en tenir éloignés d'autres candidats. Cette conception de la chose publique comme une propriété personnelle ou un produit de consommation débouche inévitablement sur la violence soit pour entretenir les situations acquises, soit pour les renverser au profit d'autres groupes frustrés. Par conséquent, l'on assiste à une montée de violence liée à ces élections qui se traduit par des profanations de tombes[512] dans les différents cimetières de Libreville comme celui de Mindoubé et plusieurs meurtres commis. Les élections politiques légitiment un pouvoir mortifère dont les profanations des tombes en sont une illustration. L'existence d'un tel pouvoir, organisé et bâti sur la mort, conforte l'idée selon laquelle le recours à de telles pratiques comme moyen ou moment de lecture de fétichisme politique est réel.

---

[511] BALANDIER Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 88.

[512] Les familles victimes de profanations de tombes de leurs défunts se confortent dans l'idée selon laquelle « *ce sont les hommes politiques qui passent la plupart de leur temps à féticher et à casser les tombes de nos disparus, au lieu de s'occuper de faire leurs campagnes. S'ils le font c'est parce qu'ils savent qu'on ne va plus les voter, ce sont des criminels, des assassins, des menteurs, des gens sans aucun respect des morts. On espère qu'ils ne vont jamais mourir et quand ils vont mourir, ils vont être enterrés dans les nuages et non pas à Mindoubé, car ce qu'ils font c'est cruel ; déranger des morts et s'attaquer à ceux qui ne peuvent plus se défendre* ».
Extrait des entretiens obtenus avec les familles victimes, le 1er novembre 2007, de profanations de sépultures au cimetière de MIndoubé. Cf. IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, mémoire cité, p. 38.

En définitive, le fétichisme politique, dans le contexte africain, est l'usage ou le commerce des/ou avec les « pièces détachées » réalisé par les hommes politiques. Joseph Tonda explique que « les usages politico-criminels des « pièces détachées » servent ici à réaliser la transfiguration du rapport politique qui est au principe de la production des mandataires comme fétiches »[513].

Les profanations de sépultures à Libreville ayant principalement cours en périodes électorales représentent la marchandisation du corps humains et plus précisément celle des restes humains réalisée par les hommes politiques. Cette marchandisation est à la fois une violence de l'imaginaire, du fétichisme et du symbolique. C'est en effet une violence de l'imaginaire dans la mesure où cette violence est administrée par ou organisée autour d'entités invisibles au moyen de symboles ou de fétiches. Par conséquent, cette violence du fétichisme est administrée ou utilisée par les fonctionnaires, les entrepreneurs et les ouvriers de l'économie des miracles que sont les thérapeutes, religieux, féticheurs ou des individus ordinaires, lorsqu'ils réalisent des "meurtres rituels", à leur profit ou au profit de leurs clients. Cette activité de « production des miracles » est mis en lumière quotidiennement par la presse africaine et notamment gabonaise qui mentionne les « pièces détachées » humaines qui sont des parties de corps humains prélevées par des individus sur commande de féticheurs, de *nganga* travaillant pour le compte des puissants – des hommes politiques notamment –, soucieux de conquérir ou de se maintenir au pouvoir au moyen de pratiques magiques ou fétichistes. Dans ce cas précis, l'imaginaire est l'invisible représenté par ces significations imaginaires sociales et les symboles qui donnent à voir cet imaginaire.

Ainsi, Joseph Tonda définit la violence de l'imaginaire comme étant celle qui se manifeste par la transgression des interdits constitutifs de l'ordre patriarcal formant l'ordre symbolique c'est-à-dire l'ordre culturel coutumier des traditions[514]. De fait, la violence de l'imaginaire, du fétichisme s'exerce au moyen de fétiches – supports d'idéologies – qui peuvent être des images, des gestes corporels, des mots. Cette violence s'exerce particulièrement dans des camps, « espaces de déshérence, espaces déshérités, instables, mouvants, incertains » c'est-à-dire dans des espaces de dérégulation des ordres symboliques coutumiers. En effet, elle prend en otage les populations gabonaises puisqu'elle traumatise les familles qui deviennent des victimes des profanations des sépultures de leurs défunts mais aussi des victimes de profanations de corps. Les profanations de tombes laissent suggérer aux populations que le corps du pouvoir au Gabon est un pouvoir mortifère qui se nourrit de la vie afin de produire la vie. A contrario, en France, les profanations représentent une violence symbolique exercée à l'encontre des morts qui participe de la désacralisation les cimetières.

La marchandisation des restes humains à Libreville en périodes électorales est une technique usitée par les hommes politiques leur permettant de conserver ou d'acquérir le pouvoir politique donc ce pouvoir de décision, lors des nominations et remaniements ministériels à la

---

[513] TONDA Joseph, *Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon*, *op.cit.*, p. 5.
[514] TONDA Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo-Gabon)*, ouvr. cité, p.38.

suite des Conseils des Ministres, et de faire partie des dirigeants du pays. Cette marchandisation répond à la vision de Max Weber qui considéra que « celui qui, en général, veut faire de la politique et surtout celui qui veut en faire sa vocation doit prendre conscience de ces paradoxes éthiques et de la responsabilité de ce qu'il peut lui-même devenir sous leur pression. Je le répète, il se compromet avec des puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence »[515]. Les sacrifices humains apportent une énergie nouvelle. Ils permettent de créer de la vie avec la mort. Ils captent rituellement les forces vitales qui seraient destinés à la dissipation sans leur accomplissement. Il est connu que le pouvoir sépare, isole, enferme. Pour autant, une fois investis du pouvoir politique tant convoité, ces mandataires ne se rendent pas compte des transformations que le pouvoir opère sur leur personne. Il change, en effet, celui qui y accède. Par conséquent, le sacrifice est la solution retenue pour l'entretien incessant de cet ordre cannibale. Ce qui explique la fréquence et donc l'ampleur que prennent les profanations des tombes et des cadavres mais également les « crimes rituels », des meurtres commis lors d'échéances électorales à Libreville et dans le pays. De ce fait, le corps captif, abattu, mutilé, démembré représente un message en soi qui est celui de la domestication et de la légitimation de la violence à la fois de l'imaginaire, du fétichisme et du symbolique.

En somme, les crimes rituels sont commis aussi bien pendant les périodes électorales que pré-électorales. Lors de ces périodes, des corps sont retrouvés mutilés avec des organes prélevés (organes génitaux, cœurs, langues, mains, oreilles, crânes). Ces découvertes macabres attestent de la réalité de ces crimes. Les témoignages de familles, de badauds ainsi que les articles de presse permettent de conforter cette réalité morbide. Dans ces affaires criminelles, il est souvent cité des noms de commanditaires et des exécutants. En outre, il est constamment évoqué, soit par des allusions, soit ouvertement, le nom d'hommes politiques dont certains sont proches des sphères élevées du pouvoir. Le constat de la recrudescence fulgurante de cette criminalité politico-fétichiste lors d'échéances électorales est par conséquent devenu banal. Tous ces homicides sont commis dans l'unique dessein de prélever des « pièces détachées » qui seront ultérieurement utilisées dans des pratiques de sorcellerie à des fins fétichistes. Des actes criminels qui entraînent rarement la responsabilité pénale des auteurs et des commanditaires, étant le plus souvent des hommes hauts placés, des hauts fonctionnaires (§2).

§2 — La responsabilité pénale des gouvernants

En dépit des nombreuses révisions constitutionnelles opérées sur le continent africain, le statut pénal des gouvernants est resté inchangé (A). Les caractéristiques de ce constitutionnalisme africain sont, par conséquent, inadaptées à l'évolution de la vie politique. Ainsi, le mécanisme de mise en œuvre de la responsabilité pénale et de sanction des dirigeants

[515] WEBER Max, *Le savant et le politique*, *op. cit*., p. 216.

reste ineffectif malgré les révisions constitutionnelles. Ceci démontre qu'une réforme de leur statut pénal est plus que nécessaire (B). Quelques illustrations permettent de penser que la mise en cause de la responsabilité pénale de certains gouvernants africains est effective (C).

A — Le maintien d'un statut pénal inopérant

En Afrique subsaharienne, dans les Etats francophones, les textes constitutionnels de la plupart de ces pays – dont la législation est calquée sur la législation française –, de succession française, éludent la question de la responsabilité des gouvernants. Du moins, elle est si peu élaborée qu'elle semble virtuelle, expéditive, particulièrement confuse, peu intelligible et concrètement difficile d'application. Par ailleurs, les nombreuses révisions constitutionnelles censées parfaire l'œuvre constitutionnelle des régimes africains, ces dernières années, portent rarement sur la réforme du statut pénal des gouvernants. A contrario, ces révisions successives consolident, non seulement, les barrières directes ou indirectes protégeant les gouvernants mais également le sentiment d'impunité ressenti par les citoyens – pour exemple, les révisions constitutionnelles remettant en cause la clause de limitation du nombre de mandats présidentiels. En plus de la confusion et de l'imprécision des textes contribuant à l'impunité des chefs d'Etat et des ministres, ces révisions généralisées et banalisées permettent la mise en place de pouvoirs *ad vitam aeternam*, éventuellement monarchiques, permettant à leur détenteur d'échapper à la justice, et ce, au sein de système se revendiquant républicain, démocratique. A titre d'illustration, Félix Houphouët Boigny et Gnassingbé Eyadema, respectivement Présidents de la Côte d'Ivoire (de 1960 à 1993) et du Togo (de 1967 à 2005) moururent dans leurs fonctions et réussirent à échapper à la justice de leur pays. Le président guinéen, Lansana Conté, mourut également en plein exercice, le 23 décembre 2009, après près de 25 ans de règne. Il échappa à l'application des règles et mécanismes de mise en cause de sa responsabilité pénale.

Président de la République gabonaise du 2 décembre 1967 jusqu'à son décès le 8 juin 2009, Omar Bongo dirigea le pays pendant près de 42 ans échappant ainsi au procès des biens mal acquis – action engagée par Transparency International en 2007. Son fils reprit les rênes de la dynastie familiale et devint président à son tour, le 16 octobre 2009 et ce jusqu'en octobre 2018 où il fut victime d'un AVC en Arabie Saoudite. Suite à cet AVC, il est en retrait de la vie politique au niveau étatique et international. Il échappera probablement à toute mise en cause dans l'affaire dite des « biens mal acquis » également. Le fils de ce dernier, Noureddin Bongo Valentin – nommé aux fonctions de coordinateur général des affaires présidentielles à seulement 28 ans, le 5 décembre 2019 –, semble se préparer à une éventuelle succession au trône puisque occupé un tel poste dont les prérogatives lui confèrent quasiment le statut d'un « président bis », sans aucune expérience professionnelle avérée, ni cursus scolaire connu, confirme que le fauteuil présidentiel est une propriété héréditaire des Bongo.

Il est malheureusement évident, pour le continent africain, que ce sont la non-opérationnalité des règles organisant la responsabilité pénale des dirigeants, la neutralisation par l'Exécutif

des mécanismes judicaires existants, l'intouchabilité avérée des chefs d'Etat et de leurs ministres et la tendance à l'affaiblissement de la notion de responsabilité pénale par le biais de procédés constitutionnels incidents qui remettent en cause l'effectivité et l'efficacité, en l'état actuel du droit positif, de la responsabilité pénale des gouvernants africains.

L'accession des anciennes colonies françaises à la souveraineté internationale n'a pas contribué à opérer un changement quant au statut pénal applicable aux nouveaux gouvernants. Il est resté identique à celui alors en vigueur en métropole. En effet, les règles constitutionnelles, organisant la mise en cause des gouvernants – président de la République et des ministres – dans les nouveaux Etats indépendants, découlent d'un héritage colonial. Par conséquent, leur statut pénal est défini par des règles, des modalités et des mécanismes découlant de notions floues, imprécises et difficiles d'application. Le statut pénal des gouvernants dans les régimes politiques africains est calqué depuis le début des indépendances, en1960, sur celui de la France. Il n'a pas suivi les évolutions récentes ayant permis de clarifier la notion et d'actualiser les règles permettant ainsi d'inclure dans les textes la justiciabilité des dirigeants. Pourtant, le contexte politique africain est jalonné, depuis les indépendances et surtout ces dernières années, d'affaires de corruption voire de scandales économico-financiers, des crimes de guerre ou contre l'humanité, des génocides mettant directement en cause les plus hauts dirigeants de l'Etat.

A titre d'illustration, au Bénin, l'ouverture du processus démocratique en 1990 mit en exergue de nombreuses affaires de corruption, de détournement des deniers publics ou encore de mauvaise gestion. Elles mettaient en cause aussi bien le chef de l'Etat que les ministres. En effet, Mathieu Kérékou – président du Bénin de 1972 à 1989 et de 1996 à 2006 – fut impliqué dans de nombreux scandales économiques et financiers et diverses malversations. Ces affaires mirent en cause la moralité, les vertus et la bonne foi supposée du chef de l'Etat.

En Côte d'Ivoire, sous Charles Konan Banny, l'affaire dite du *Probo-Koala* n'a engagé la responsabilité pénale ni du Premier ministre ivoirien[516], ni des ministres directement comptables des graves conséquences qui en ont découlé. En effet, le 19 août 2006, un navire battant pavillon de complaisance panaméen, le *Probo-Koala*, déchargea 581 tonnes de déchets toxiques au port autonome d'Abidjan. Ces déchets, censés n'être que des eaux usées, de la boue de nettoyage des cuves du navire, se révéleront être des déchets toxiques tels que l'hydrogène sulfuré et les organochlorés. Ces déchets provoquèrent de nombreuses pertes en vie humaine (huit personnes décédées), l'hospitalisation de 27 autres et l'examen médical de vingt mille autres personnes. Refusés aux Pays-Bas, fin juin 2006, le navire serait reparti avec ses déchets sans autorisation d'exportation vers les ports des pays d'Afrique subsaharienne. Ils sont alors déchargés en Côte d'Ivoire avec l'aval de gouvernants de hauts niveaux ainsi que des fonctionnaires de l'administration publique, par ailleurs entrepreneurs privés, qui y ont trouvé une opportunité financière. En autorisant cette importation légale, ils profitaient d'un marché de sept milliards de francs CFA à répartir entre quelques

[516] Charles Konan Banny est nommé premier ministre, le 5 décembre 2005, par le président Gbagbo suite à un accord conclu entre les principales formations politiques. Le 29 mars 2007, il est démis de ses fonctions et Guillaume Soro lui succède.

fonctionnaires et intérêts privés. Cette affaire est un crime dont sont responsables aussi bien des entreprises européennes que des Ivoiriens. En dépit d'un tel désastre sanitaire et environnemental mettant en exergue les défaillances du pouvoir politique et la légèreté dans la chaîne de commandement au sommet de l'Etat, cette affaire poussa seulement le premier ministre à se séparer des membres de son gouvernement. La justice ivoirienne condamna des personnes jugées responsables sans pour autant conduire au jugement des membres du gouvernement de Charles Konan Banny. Ainsi, au lieu d'engager la responsabilité pénale des gouvernant ivoiriens impliqués, cette affaire n'a provoqué que le départ de quelques ministres.

L'absence de règles tangibles et d'un mécanisme juridictionnel opérationnel conduisit à l'impunité de ces affaires. En dépit de la gravité des faits dénoncés et de la qualité des personnes soupçonnées, ces affaires n'ont jamais ni fait l'objet de procédure judiciaire ni donné lieu à l'interpellation ou à la mise en cause d'aucun chef d'Etat ni ministres.

L'absence de justiciabilité des gouvernants conduisant à leur irresponsabilité pénale s'étend à de nombreux pays d'Afrique noire francophone. Et en dépit des dénonciations publiques, voire officielles, ces affaires ne font jamais l'objet d'une procédure judiciaire. Elles peuvent, néanmoins, être confiées à une commission d'enquête ou débouché sur la mise en cause, devant les tribunaux ordinaires, de hauts fonctionnaires ou subalternes ne bénéficiant pas d'une protection particulière découlant de leurs fonction. Le plus souvent, ces commissions, chargées de mener des enquêtes approfondies sur ces affaires, classent sans suite rapidement les affaires qu'elles sont censées élucider. Afin de rendre effectives les règles constitutionnelles organisant la responsabilité pénale des gouvernants africains, il est impératif de reformer leur statut (B).

B — La nécessité d'une réforme du statut pénal

Les règles constitutionnelles de fond se caractérisent par un régime juridique de la responsabilité confus puisque les actes d'incriminations et les règles de procédure sont détaillées mais les notions de haute trahison, de complot contre la sûreté de l'Etat ne sont pas définies ainsi que la détermination de la sanction applicable. Elles n'existent pas dans les textes. Dans le cas contraire, elles sont confuses et difficiles d'application. Dans la mesure où la pratique constitutionnelle française révélait des abus et des lacunes et au regard des derniers acquis doctrinaux, jurisprudentiels et même constitutionnels sur cette problématique, le constituant africain, supposément démocrate, se devait de rendre la notion plus compréhensible et la justice des gouvernants concrètement opérationnelle.

En effet, les incriminations fondant la responsabilité pénale des gouvernants africains doivent être mieux définies afin de faciliter leur application. Les notions de « haute trahison » et de « complot contre la sûreté de l'Etat » doivent être maintenus mais doivent renvoyer à un catalogue d'actes, de faits et de propos concrets dont la matérialisation engagera *ipso facto* la

responsabilité pénale de leurs auteurs. Une réforme du statut pénal des gouvernants africains requiert de séparer le régime juridique du président de la République de celui des membres du gouvernement, comme il a été fait en France, pour plus de clarté. D'une part, les incriminations engageant la responsabilité pénale du chef de l'Etat doivent être dissociées de celles des ministres dans la mesure où la nature des charges incombant à chacun des gouvernants diffère. Il est alors évident que leur responsabilité respective ne découle pas des mêmes incriminations. D'autre part, le maintien d'un régime juridictionnel unique applicable à la fois au président de la République et aux ministres devient obsolète et l'habilitation donnant compétence à la Haute Cour de Justice pour connaître seule des infractions commises à la fois par le chef de l'Etat et les membres du gouvernement dans l'exercice de leurs fonctions est inadaptée. Le maintien de cette unicité juridictionnelle, en dépit des relectures, révisions et réécritures des Constitutions africaines reste inefficace. Cette architecture ne tient pas compte du contexte africain où le chef de l'Etat reste inamovible et irresponsable pénalement de tout acte. Cette immunisation de la fonction souligne le fait que les gouvernants africains sont des justiciables d'exception. L'instauration et le maintien de ce régime juridique unique favorise la non-opérationnalité des règles et mécanismes de mise en cause des dirigeants. La finalité étant d'éviter toute ouverture, devant la Haute Cour de Justice, d'une procédure pénale qui aurait un effet domino et rattraperait incidemment le chef de l'Etat alors qu'elle ne visait principalement qu'un ministre. Il conviendrait – afin d'en finir avec ce mécanisme figé d'une juridiction unique –, de créer, parallèlement à la Haute Cour de justice, une deuxième juridiction à compétence exclusivement réservée aux ministres. Ainsi, le recours à cette instance contre un membre du gouvernement ne pourra provoquer incidemment la mise en cause du chef de l'Etat. Il ne devra pas induire également, même en qualité de témoin, le jugement du président de la République que la nouvelle juridiction ne sera pas compétente de connaître.

Par conséquent, le constituant africain se doit d'être précis sur les actes d'incrimination des gouvernants et les sanctions applicables ainsi que sur les juridictions compétentes pour les connaître. La juridiction diffère en raison de la nature de l'acte – qu'il ait été commis en fonction ou non ou qu'il ait été antérieur, extérieur, détachable ou rattachable à la fonction. Au regard des textes constitutionnels actuels, seul le statut pénal des ministres est moins sujet à interprétation. Celui du chef de l'Etat reste imprécis dans la mesure où nombreuses Constitutions africaines sont expéditives et imprécises justement. Elles opèrent une distinction entre les actes accomplis dans l'exercice de la fonction et ceux accomplis en dehors de l'exercice de la fonction. Les premiers actes, constitutifs de haute trahison ou de complot contre la sûreté de l'Etat, relèvent uniformément de la compétence de la haute Cour de Justice. Les seconds actes – antérieurs et détachables – relèvent, parfois mais pas toujours expressément, de la compétence des juridictions de droit commun. S'agissant des actes antérieurs à l'entrée en fonction, le droit constitutionnel comparé ainsi que les textes constitutionnels n'apportent aucune précision sur la période – pendant ou après le mandat – à laquelle le juge de droit commun, habilité à connaître de cette catégorie d'actes, doit être saisi.

L'héritage constitutionnel français, en matière de responsabilité pénale des gouvernants, est inadapté aux nouvelles tendances et aux spécificités du constitutionnalisme africain. Certes,

le privilège de juridiction dont bénéficie le chef de l'Etat devant la Haute Cour de justice pour les crimes et délits commis dans le cadre de ses fonctions reste nécessaire mais, dans le contexte politique africain, la suspension de toute procédure judiciaire, pendant la durée de son mandant, à l'encontre du président dont la culpabilité est évidente n'est pas concevable dans la mesure où les présidences se font à vie – par des procédés décriés (coups d'Etat, révisions constitutionnelles et élections truquées) mais en pleine expansion. Un jugement des actes antérieurs ou détachables, graves ou moins graves, n'intervenant qu'après la fin d'un mandat présidentiel n'est pas envisageable également pour les mêmes raisons.

En Occident, et notamment en France, la limitation du mandat présidentiel est la pratique. Depuis la révision constitutionnelle française du 23 juillet 2008, le mandat présidentiel est limité à deux mandats consécutifs[517]. Il est donc concevable, dans de tels régimes politiques, l'ouverture, à la fin du mandat, de procédures et autres instances judiciaires auxquels il a été fait obstacle pendant le mandat. Cependant, cette logique ne prévaut pas dans les Etats d'Afrique noire francophone où les révisions constitutionnelles remettent systématiquement en cause les clauses de limitation du nombre de mandat présidentiel qui représentaient au début des années 1990, pour les nouveaux régimes établis, l'une des garanties de sécurité et sûreté démocratiques. Les révisions constitutionnelles récurrentes rendant illimités les mandats présidentiels participent à l'impunité de fait des chefs d'Etat. Les cas du Gabon, Cameroun, Burkina Faso, Tchad en sont des exemples flagrants. Il eut également dans d'autres pays comme le Niger, des tentatives ou manœuvres politiques en vue de remettre en cause la limitation du nombre de mandats à deux consécutifs. Par conséquent, en incorporant les mécanismes des réformes du statut pénal des dirigeants en France dans son droit positif, le constituant africain remettrait en cause l'irresponsabilité pénale des gouvernants africains dans la mesure où les chefs d'Etat dispose d'un mandat illimité constitutionnalisé. Au regard de l'histoire politique africaine, il est indéniable que la volonté de tout dirigeant africain est de tenir les rênes du pouvoir jusqu'à ce que mort s'ensuive. Mourir dans ses fonctions semble être le leitmotiv de ces hommes politiques[518] afin de ne pas avoir à rendre des comptes des actes antérieurs ou détachables de la fonction et voir sa responsabilité mise en cause. Ces comportements arrivistes sont la résultante d'un mimétisme déconnecté du contexte politique des Etats africains.

Il faudrait, par conséquent, adapter le constitutionnalisme français emprunté aux spécificités de l'environnement politique africain. Dans les faits, la remise en question de la limitation du mandat présidentiel est, désormais, en Afrique, un mouvement irréversible. Dans ce cas, il

---

[517] L'article 6 dispose, en effet, que « nul ne peut exercer plus de deux mandats consécutifs ». Cet article impose une limitation que ne comportait pas l'ancienne disposition de l'article 6 de la Constitution du 4 Octobre 1958. Même si l'on comprend l'esprit de la loi, la lettre de cet article laisse entrevoir la possibilité d'effectuer, après une interruption un troisième puis un quatrième mandat.

[518] Ce fut le cas d'Omar Bongo président du Gabon (1967-2009), de Félix Houphouët Boigny qui dirigea la République de Côte d'Ivoire pendant 33 ans soit dès l'accession du pays à l'indépendance, le 7 août 1960 jusqu'à sa mort le 7 décembre 1993. Puis du Président Eyadema Gnassingbé, accédant à la présidence du Togo suite à un coup d'Etat militaire du 13 janvier 1967, il dirigea le pays pendant 38 ans malgré la transition politique et la démocratisation du régime. Il s'y maintint jusqu'à ce que la maladie le frappe et la mort l'emporte le 5 février 2005.

serait envisageable de faire citer ou juger, même en cours de mandat, les chefs d'Etat pour les actes antérieurs ou détachables de la fonction. Ce serait, du moins, une réponse aux présidences à vie qui permettent aux chefs d'Etat d'échapper à la justice. Néanmoins, elle provoquerait une phase d'instabilité institutionnelle ouvrant la voie à l'acharnement judiciaire contre le détenteur du pouvoir et pourrait à terme mener à l'affaiblissement de l'Etat. Dans le cas contraire, si la tendance à l'instauration des présidences à vie dans les régimes politiques négro-africains est considérée comme un phénomène d'immaturité de ceux-ci – susceptible d'amélioration et de conduire à la normalisation possible de la situation politique – alors cette hypothèse ne prévaudrait pas : la protection de la charge présidentielle, et non du titulaire de celle-ci, serait incompatible avec l'ouverture de toute procédure judiciaire à l'encontre du chef de l'Etat avant le terme de son mandat.

La pénalisation de la responsabilité des gouvernants est une nécessité imposée par le constituant mais constitue également une avancée contrainte en raison de l'indignation des citoyens à l'égard de l'impunité de leurs gouvernants. L'évolution politique de ces dernières décennies montre que l'opinion publique exige plus de transparence dans la gestion des affaires publiques. Les citoyens exigent de la moralité et de la probité de la part des mandants bénéficiant de leur confiance pour agir en leur nom. Dans le cas contraire, des sanctions doivent être prises contre les coupables. Les citoyens souhaitent une justice équitable respectueuse de la séparation des pouvoirs. La réforme du statut pénal applicable au chef de l'Etat et aux ministres constitue à la fois une exigence de transparence et une exigence de justice.

Dans les régimes démocratiques, le constituant a incorporé dans le corpus constitutionnel un régime spécifique permettant d'engager, le cas échéant, et en dépit de leurs fonctions, la responsabilité pénale des gouvernants. Au regard de la pratique des régimes africains, le constituant doit désormais être complet et précis. Les révisions constitutionnelles futures en Afrique noire francophone doivent consister à reformer le statut pénal des gouvernants. Elles doivent rendre plus précises et claires les actes d'incrimination, mettre fin à l'unicité juridictionnelle par la création d'une juridiction propre aux ministres. Elles doivent enfin préciser le moment de la mise en cause du chef de l'Etat pour les actes antérieurs à la fonction et ceux accomplis en dehors de l'exercice de la fonction mais qualifiés de crimes et délits au moment de leur commission. Quelques illustrations laissent supposer que la mise en cause de la responsabilité pénale de certains gouvernants africains est effective (C).

C — Quelques illustrations de mise en cause de la responsabilité pénale

En décembre 2008, Transparency International France et Grégory Ngbwa Mintsa, citoyen gabonais, déposèrent une plainte avec constitution de partie civile à l'encontre des familles dirigeantes du Congo Brazzaville, du Gabon et de la Guinée équatoriale. Cette plainte, à l'origine de l'affaire dite des « biens mal acquis », fait suite à une action engagée en 2007 par 3 autres associations (le CCFD-Terre Solidaire, SHERPA et la Fédération des Congolais de la

Diaspora) qui avait conduit à l'ouverture d'une enquête préliminaire. Cette enquête de police avait permis d'identifier une partie du patrimoine détenu en France par :

- Omar Bongo, ancien président du Gabon, et son entourage : 19 véhicules pour un montant total estimé de 2 751 586 euros, une quarantaine d'appartements ou maisons à Paris et dans le sud de la France, dont 18 au nom d'Omar Bongo, ainsi que 70 comptes bancaires.

- Teodoro Obiang, président de la Guinée équatoriale, et son entourage : 1 appartement luxueux à Paris, des comptes bancaires dont un compte au nom de Teodorin Nguema (fils du Président et Ministre de l'Agriculture et des Forêts) ouvert en 1999 à la Barclays de Paris. D'autres biens ont été découverts postérieurement au dépôt de la plainte et ont été saisis dont 26 voitures de luxe importées et 18 millions d'euros dépensés lors de la vente aux enchères de la collection d'Yves Saint Laurent et de Pierre Bergé en mars 2009. Suite à une réforme constitutionnelle votée à 97,7%, Teodorin Nguema Obiang est nommé, le 1er mai 2012, vice-président du pays, avec rang de chef d'Etat, ce qui lui assure l'immunité diplomatique. Ce dernier demandait l'annulation de sa mise en examen en invoquant son immunité diplomatique. L'arrêt de la Cour de cassation écarte sa requête au motif qu'il n'était pas vice-président au moment des faits et que ces derniers ne relèvent pas de l'exercice de ses fonctions mais de sa vie privée en France. La Cour de cassation lève ainsi le dernier obstacle à la tenue du procès de Teodoro Obiang.

- Denis Sassou Nguesso, président du Congo-Brazzaville, et son entourage : 24 appartements, 112 comptes bancaires et deux voitures appartenant à Wilfrid Nguesso, fils du président congolais, d'un montant de 200 000 euros.

Le 9 novembre 2010, à l'issue d'un long parcours judiciaire, la Cour de cassation a jugé recevable la plainte déposée par Transparency International France. Cette décision historique a permis l'ouverture d'une information judiciaire et la désignation de deux juges d'instruction, René Grouman et Roger Le Loire. Ceux-ci ont déjà procédé à des perquisitions et à des saisies. En juillet 2012, un mandat d'arrêt international a été émis à l'encontre de Teodorin Obiang, fils du président de la Guinée équatoriale en place depuis 40 ans. La décision du 9 novembre 2010 constitue une avancée juridique considérable qui va au-delà de l'affaire des « biens mal acquis ». Pour la première fois, en France, l'action en justice d'une association de lutte contre la corruption, initiée au nom des intérêts qu'elle s'est donné pour objet de défendre, est jugée recevable. Le premier procès de l'affaire des biens mal acquis s'est déroulé à Paris du 19 juin au 5 juillet 2017. Teodorin Nguema Obiang, Vice-président de Guinée Equatoriale, était poursuivi pour blanchiment d'abus de biens sociaux, détournement de fonds publics, abus de confiance et corruption car il s'est constitué un patrimoine considérable en France avec de l'argent public détourné. Le procureur requit 3 ans d'emprisonnement, 30 millions d'amende ainsi que la confiscation de ses biens saisis dans l'hexagone portant sur 150 millions d'euros. Les juges français ont, cependant, achevé en août 2017 l'instruction du volet gabonais de l'affaire et l'enquête concernant les patrimoines français des familles Bongo-Sassou-Nguesso (République du Congo) est toujours en cours. Il fallut 10 années de persévérance et de détermination pour en arriver à cette étape.

C'est suite à la publication d'un rapport du CCFD Terre Solidaire en 2007[519] recensant l'ampleur des avoirs détournés par des dirigeants corrompus des pays du Sud et critiquant l'impunité accordée par les démocraties occidentales, que Transparency France avec le soutien et la détermination de son avocat Maître William Bourdon, s'est engagée dans un rude combat judiciaire. A la suite de ce rapport, les associations SHERPA, Survie et la Fédération des Congolais de la Diaspora déposèrent une première plainte contre les familles dirigeantes de l'Angola, du Burkina Faso, du Congo-Brazzaville, de la Guinée équatoriale et du Gabon devant le Procureur de la République de Paris pour « recel de détournement de fonds publics ». L'ONG obtint non seulement l'ouverture d'une instruction en se constituant partie civile mais son action permit également de faire évoluer la jurisprudence française. Par ailleurs, depuis 2013, la loi reconnaît l'intérêt à agir en justice des associations de lutte contre la corruption. Malgré les moyens considérables déployés par la défense et les nombreuses tentatives pour annuler ou paralyser la procédure, un procès s'est tenu à Paris sur près de 3 semaines. Grâce au soutien de nombreux citoyens à travers une action de crowfunding inédite, Transparency France put organiser le déplacement de plusieurs témoins internationaux. Ils apportèrent « un éclairage indispensable sur les conséquences concrètes et dramatiques de la grande corruption, leur courage malgré un climat oppressant ainsi que les témoignages de solidarité de nombreuses organisations de la société civile, militants des Droits de l'Homme, journalistes à travers le monde et particulièrement sur le continent africain ont contribué de manière essentielle au bon déroulement de ce procès ».

L'engagement de Transparency France dans l'affaire dite des « biens mal acquis » poursuivait deux objectifs : éviter à l'avenir que la France ne soit un abri et un lieu de blanchiment pour l'argent issu de la corruption et identifier des solutions concrètes pour que l'argent, s'il était confisqué, soit restitué aux populations victimes. Ce procès marque une étape majeure dans la lutte contre la corruption et envoie un signal fort aux dirigeants corrompus du monde entier : l'impunité dont ils bénéficiaient n'a plus cours. Plus aucun dignitaire ne sera à l'abri de poursuites dans les pays qui les accueillaient jusqu'alors. Un long chemin reste toutefois à parcourir sur les mécanismes de saisie, de confiscation et de restitution aux populations victimes des avoirs détournés. Aujourd'hui, les lois françaises ne garantissent en rien que les avoirs confisqués puissent être restitués aux populations à qui ils appartiennent. C'est pourquoi, au-delà de sa bataille judiciaire, Transparency International France appelle à faire évoluer la législation. Le Parquet n'a d'ailleurs pas manqué de rappeler ce principe fondamental figurant dans la Convention des Nations Unies contre la Corruption ratifiée par la France en 2003.

Le 10 février 2020, la Cour d'appel de Paris rendit, enfin, sa décision dans le procès en appel de Teodorin Obiang, vice-président de Guinée équatoriale. Elle confirme la peine de 3 ans d'emprisonnement avec sursis et la confiscation de l'ensemble de ses biens sur le territoire français, d'une valeur estimée à 150 millions d'euros. La Cour d'appel leva également le sursis de l'amende de 30 millions d'euros prononcée en première instance le 27 octobre 2017. Teodorin Obiang se voit alors infliger une amende ferme de 30 millions d'euros lors de son

[519] « Biens mal acquis profitent trop souvent. La fortune des dictateurs et les complaisances occidentales »

procès en appel. Cette condamnation atteste désormais que la France n'est plus une terre d'accueil pour les avoirs issus du blanchiment de l'argent sale. Cette décision est essentielle pour Transparency International France, engagée depuis plus de 10 ans dans cette affaire. Le but ultime de cette procédure judiciaire étant la restitution aux populations spoliées des avoirs détournés ou issus de la corruption transnationale. L'aggravation de cette peine est un message adressé aux dirigeants et à leur entourage qui seraient tentés de blanchir de l'argent sale en France.

Par ailleurs, au niveau national, le président gabonais, Ali Bongo, lança l'opération « Mamba » sur le territoire national en 2017 afin de mettre un terme à la corruption et au détournement des deniers publics par des personnalités publiques, hauts dirigeants, anciens ou en service. Plusieurs personnalités publiques firent l'objet de détention provisoire notamment Alain-Paul Ndjoubi Ossamy, ancien directeur général des douanes, qui fit l'objet d'une information judiciaire ouverte contre sa personne, relative à une affaire de malversation financière supposée. Le patron des Douanes est interpellé, le 26 février 2017 à Libreville. Accusé de détournement de deniers publics et faux en écriture, il est écroué à la prison centrale de Libreville, le 1er mars 2017. Même si le rôle de cette administration dans l'économie du pays est essentiel, la célérité de la désignation de son intérimaire, Jean-Emmanuel Ndoutoume, jusqu'alors directeur général adjoint des Douanes, laisse dubitatif dans la mesure où la pratique dans le pays veut qu'après avoir été entendus, ces dirigeants reprennent éventuellement leur poste. Placé sous mandat de dépôt, le 1er mars 2017, et après plus de deux mois de détention, l'ancien patron des douanes bénéficia, le 23 juin 2017, d'une liberté provisoire en attendant que l'enquête diligentée par le juge d'instruction aboutisse. Soupçonné de détournement de deniers publics – comme le colonel Jean-Bernard Ngalibika (en liberté provisoire depuis mars 2017) – depuis son interpellation du 26 février 2017, la justice le suspecte d'avoir personnellement reçu 100 millions de francs CFA de la part de l'ancien directeur général de Satram-EGCA, Mohamed Ait Ben Ali, emprisonné pour malversations financières et abus de confiance.

Une autre illustration, celle de Paul Mapessi, ancien patron de la Société nationale des logements sociaux (SNLS), placé en garde à vue le 22 septembre 2017. Il fut écroué à la prison centrale de Libreville, le 3 octobre 2017, pour détournement de deniers publics, concussion, complicité, corruption et association de malfaiteurs. De source judiciaire, Paul Mapessi se serait livré à d'importantes malversations financières à la faveur de certains projets immobiliers de grande envergure initiés par l'Etat gabonais. Il se serait aussi rendu auteur de nombreux autres délits tel que rétrocommission, placements financiers illégaux, vente illicite de parcelles. D'autant que plusieurs dirigeants et plusieurs cadres de la société étatique (SNLS) sont également mis en cause pour vente illicite de terrains. Cette affaire mit en exergue le fonctionnement désastreux de la SNLS, plombée par une dette abyssale de 25 milliards de francs CFA. Un paradoxe pour une entité existant seulement depuis quatre ans au moment des faits reprochés. Au-delà d'investissements inadéquats, c'est donc l'ensemble du management du patron de la SNLS qui est remis en cause. Ce dernier s'ajoute à la liste de personnalités épinglées par l'opération « Mamba » en tête desquels Magloire Ngambia et

Etienne Ngoubou, respectivement ancien ministre de l'Economie et ancien ministre du Pétrole.

Dans le cadre d'une autre opération dénommée « Scorpion », Le puissant ministre du Pétrole, Noël Mboumba est placé en détention préventive, le 13 décembre 2019, ainsi que Brice Laccruche Alihanga (ancien directeur de cabinet d'Ali Bongo), Tony Ondo Mba (ancien ministre de l'Energie), Ismaël Ondias (directeur général de la Caistab) et René Allogho Akoue (ancien directeur général de la Caisse nationale d'assurance maladie et de garantie sociale (CNAMGS)). Issus tous de l'Association des jeunes émergents volontaires (Ajev), ils sont accusés d'avoir détourné en bande organisée des centaines des milliers des milliards de francs CFA des caisses de l'État et voulu déstabiliser les institutions de la République. Ayant reconnu les faits de détournements de fonds publics, blanchiment et concussion dont il est accusé avec ses compères, l'ancien ministre du Pétrole bénéficia de la liberté provisoire, le 12 mars 2020, en raison des garanties de représentation qu'il donna aux juges, conformément aux dispositions de l'article 143 du Code de procédure pénale[520]. Il reconnaît avoir exécuté des instructions malveillantes de personnes ayant profité de leur position dominante pour le conduire à poser des actes contraires à la loi tout en rappelant sa fidélité et loyauté au président Ali Bongo.

Ces opérations « Mamba » et « Scorpion » lancées par le gouvernement à l'initiative du président Ali Bongo sont louables mais l'on ne saurait comprendre que les multiples faits révélés sur le patrimoine et le train de vie d'Ali Bongo et de ses proches ne fassent l'objet d'une instruction. Qu'en est-il de Delta synergie et des notoires conflits d'intérêts liés à cette structure, des révélations de France 2, dans son documentaire « Le Clan Bongo, une histoire française » diffusé en juillet 2017, sur les achats somptueux d'Ali Bongo (week-ends et villa de 35 M€ à Londres, une répétition avec l'orchestre philharmonique de Londres pour 32.000€ la journée, 29 bolides et grosses cylindrées pour 9,7 milliards de Fcfa, 665 millions de Fcfa de dépenses vestimentaires en une année pour son épouse Sylvia Bongo, etc.) ?

Bien que les homicides dits rituels ne puissent entraîner la responsabilité pénale des gouvernants en raison de leur statut, cette pratique comme toute pratique animiste fera l'objet de politique d'annihilation, sous la colonisation, par l'autorité coloniale (Chapitre 2).

---

[520] Les alinéas 1er et 2 de cet article dispose que « La mise en liberté provisoire peut également être demandée, en tout état de cause, par l'inculpé, l'accusé ou son avocat et en toute période de la procédure.
La juridiction de jugement, quand elle est saisie, est compétente pour statuer sur la liberté provisoire. »
Par ailleurs, dans les cas où un inculpé ou un accusé est laissé ou mis en liberté provisoire, le Juge d'Instruction ou la juridiction compétente peut lui assigner pour résidence un lieu d'où il ne doit pas s'éloigner, jusqu'à décision définitive, sans autorisation expresse du Juge ou de la juridiction (alinéa 7 de l'article 143 CPP Loi n°043/2018 du 05 juillet 2019 portant Code de procédure pénale).

Chapitre 2 — Les crimes rituels, une pratique animiste à annihiler

Sous la colonisation, l'autorité coloniale fut confrontée à la résistance des peuples autochtones comme ce fut le cas avec le guerrier Wongo dans le sud-est du Gabon ou de Nkombe Ya Demba appelé « roi soleil » chez les Galois dans le Moyen-Ogooué qui résistèrent à l'occupation. Ils devinrent des symboles de lutte pour les populations. Confrontée également à des coutumes locales et des pratiques animistes qu'elle jugea contraire à la civilisation française, l'autorité coloniale décida l'annihilation de ces pratiques (Section 1) qui retardaient l'évolution des mentalités des peuples autochtones dont elle avait la charge et auxquels elle se devait de montrer la voie. A force de législations pénales – circulaire, arrêté, décret, loi – et du dévouement d'émissaires sur le terrain (administrateurs coloniaux, missionnaires, magistrats, etc.), l'autorité coloniale atteint, en partie, son objectif à l'aube de la décolonisation (Section 2).

Section 1 — Une annihilation de pratiques animistes imposée par la colonisation

La colonisation a ainsi opéré de profonds changements dans la vie des populations autochtones affectant ainsi toutes les dimensions de la société gabonaise. Afin de faciliter la colonisation et l'assimilation des populations autochtones, de nombreux émissaires furent envoyés au Gabon comme les militaires, les marchands et notamment les missionnaires. En effet, parmi les militaires, les plus connus ayant exploré le pays sont Pierre Savorgnan de Brazza, Emile Gentil dont le patronyme fut attribué à la capitale économique du Gabon, Port-Gentil. Il y a également Bouet Willaumez dont le nom fut attribué au plus grand marché de la capitale, Mont Bouët. Mais encore, De Lastours qui « fonda » Lastourville, une des villes du Sud-Est du Gabon dans la province de l'Ogooué-Lolo. De plus, des « traités » pour la concession de lopins de terres furent signés entre les colonisateurs tels Savorgnan de Brazza et les autochtones qu'étaient les supposés « rois » Denis Rapontchombo, Quaben, Kringer ou Makoko. Il s'agissait de véritables accords de dupe puisque des terres à exploiter furent cédées en échange de pacotilles telles que du tabac, de l'eau de vie, du sel, etc. De plus, les colons signèrent des traités avec ces fameux « rois » autochtones illettrés et avec lesquels ils ne pouvaient véritablement échanger en raison de la barrière de la langue. Ces lopins de terres serviront à asseoir la domination européenne et tous ces corollaires. Les marchands avaient pour tâche d'installer des comptoirs commerciaux pour les trocs de tout genre tel que le comptoir du Fort d'Aumâle qui est encore visible de nos jours et dont les locaux servent

toujours de port, sis au Bord de Mer de Libreville. Les explorateurs ou militaires étaient aussi des marchands puisqu'ils avaient également la charge d'implanter des comptoirs.

En outre, plusieurs religieux s'installèrent au Gabon dont Monseigneur Bessieux, en 1843, qui fonda le collège du même nom à Libreville et mourut en 1877. Le Père Henri Trilles débarqua en 1893 au Gabon où il effectua plusieurs travaux ethnographiques dont « Le totémisme chez les Fang » ou « Dans le Nord du Gabon »[521]. Ceci témoigne de la présence effective de l'administration coloniale au Gabon sous différentes formes. En effet, la colonisation a pour but de mener une politique d'assimilation et d'association. Une politique d'assimilation passant par l'évangélisation de masse (§1) et une politique d'association passant par l'incorporation en AOF et AEF. Une fois le travail des missionnaires achevé, l'Eglise poursuit la tâche menée après la décolonisation (§2).

§1 — Le rôle joué par les missionnaires

L'arrivée des Européens sur le continent africain contribuera et facilitera l'installation des missionnaires qui furent mandatés afin d'œuvrer à la fois pour l'Eglise et pour les nations mandataires. Les missionnaires occidentaux furent envoyés, à travers le reste du monde, par la papauté afin d'éclairer les peuples restés dans l'ombre et de mener une politique d'assimilation par l'évangélisation des masses – des peuples dits primitifs par opposition aux peuples se considérant comme modernes (peuples occidentaux). Les missionnaires avaient pour objectif de répandre la bonne parole, convertir les païens et les instruire. Ainsi, qu'ils soient catholiques, protestants ou laïcs, les missionnaires furent envoyés par l'Eglise afin d'éduquer, d'évangéliser les populations indigènes (A). En somme, l'Eglise considérait païennes voire sataniques les pratiques locales imprégnées d'animisme tels que les sacrifices rituels, entre autres. Cependant, leur mission d'évangélisation se confondait avec le travail de colonisation menée par les nations européennes (B).

A — Une pléthore d'émissaires investie d'une mission divine

La France envoya des émissaires dans ses colonies afin d'appliquer sa politique et répandre sa civilisation mais elle joua un rôle primordial dans les missions, particulièrement, les missions catholiques. En effet, elle pourvut, en 1900, les deux tiers des missionnaires hommes (quatre mille approximativement) et près de 90% des femmes (environ dix mille). Elle fournit 25 à 30% des effectifs. Ce qui faisait d'elle la nation la plus pourvoyeuse, et ce, jusque dans les années 1950. Ce dynamisme donnera naissance à diverses associations dont une association de notables laïcs créée à Lyon en 1822, l'Œuvre de la propagation de la foi. Cette association

[521] TRILLES Henri, *Dans le Nord du Gabon*, Bull. « Afrique Française », 1902.

gèrera, pendant cent ans, la majorité des dons venant du monde entier jusqu'à ce que la papauté décida de s'en accaparer et opéra son transfert à Rome. Par ailleurs, d'autres associations spécialisées émergèrent également en France tel que l'Œuvre d'Orient en 1856, l'Œuvre de la Sainte Enfance en 1843 ou celle de Saint-Pierre apôtre pour le clergé indigène en 1889. Par conséquent, la France devint la première pourvoyeuse de capitaux alloués aux missions catholiques extérieures. Cet effort financier releva d'une mobilisation de fidèles partageant le souhait de faire renaître une ancienne société missionnaire de prêtres séculiers, les Missions étrangères de Paris et trois congrégations religieuses dont la Compagnie de Jésus rétablie en 1814, la Congrégation de la mission ou lazaristes[522], et les pères du Saint-Esprit.

Cette mobilisation fut notamment possible grâce à la création de nouvelles congrégations, au XIX^{ème} siècle, qui s'adjoignirent un volet missionnaire (comme les pères du Sacré-Cœur de Picpus en 1827 et les maristes[523] en 1836, toutes deux en mission dans le Pacifique) ou se spécialisèrent dans la mission telles que les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudoun du Père Chevalier en 1854, les missions africaines de Lyon de Monseigneur de Marion Brésillac en 1856, et les pères blancs de Monseigneur de Lavigerie en 1868, par exemple. Par conséquent, ces congrégations de prêtres recevront du pape la charge des territoires missionnaires aussi bien dans les colonies françaises que britanniques. Elles ne pouvaient agir à leur guise. Elles devaient nécessairement obtenir l'accord de Rome c'est-à-dire obtenir un ordre de mission. Une fois l'ordre reçu, elles sollicitaient alors la collaboration des principales sociétés de frères enseignants. Ainsi, les frères des Ecoles chrétiennes se dispersèrent sur l'ensemble des continents. A titre d'exemple, les maristes s'implantèrent en Océanie et en Amérique ; les frères de Ploërmel aux caraïbes, en Amérique et en Afrique. Ce ne fut que plus tard que des missionnaires laïcs furent sollicités par les religieux ou, du moins, furent recherchés afin de satisfaire à la demande dans l'enseignement et dans les soins aux malades.

Par ailleurs, le protestantisme très minoritaire en France s'engagea également sur la voie des missions. En 1822, fut créée la Société des missions évangéliques de Paris, connue aussi sous le nom de Mission de Paris, la même année que l'Œuvre de la propagation de la foi. Cette congrégation rassemblait les protestants de France peu importe leur appartenance ecclésiale. Elle envoyait des missionnaires, qu'ils fussent pasteurs ou laïcs, en Afrique dont Madagascar et en Océanie. A titre d'illustration, 216 missionnaires y furent envoyés en 1922. Ses missionnaires se substituèrent à ceux des autres nations européennes lorsque la colonisation française prit de l'ampleur et les obligea à quitter un territoire. La société était totalement autonome puisqu'elle disposait de ses fonds propres, périodiques et même de ses propres réseaux nationaux et internationaux. Elle s'apparentait à une société privée.

En sus des catholiques et protestants, la France créa une troisième catégorie de missionnaires qui étaient des apôtres de la laïcité. Elle fonda, à Paris, la Mission laïque française en 1902.

---

[522] Issus de la Maison de Saint-Lazare qui est un prieuré. Ce sont les membres d'une société cléricale, exempte, dont les membres prononcent les vœux de religion et mènent la vie commune. Elle est fondée à Paris en 1625 par saint Vincent de Paul, et fut approuvée par Urbain VIII en 1633 sous le nom de Société des Prêtres de la Mission. Aux missions populaires intérieures et à la direction des séminaires en France, les lazaristes ont ajouté très tôt les missions étrangères.)

[523] Membres de congrégations religieuses vouées à la Vierge.

Cette dernière peina à mobiliser des fonds, d'une part. Elle comptait surtout sur le soutien financier des pouvoirs publics contrairement aux missions religieuses. D'autre part, elle ne suscita que peu d'engouement chez les missionnaires car très peu se mobilisèrent. Toutefois, elle parvint à bâtir un véritable réseau scolaire principalement en Egypte et au Proche-Orient.

Contrairement à l'image véhiculée, le monde des missionnaires est majoritairement féminin même si ceux-ci sont le plus souvent représentés au masculin. Les femmes missionnaires catholiques représentaient plus d'un millier d'individus à travers une multitude de congrégations dont certaines sont anciennes (par exemple, les filles de la Charité), généralement créées au XIX^{ème} siècle : les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, les franciscaines missionnaires de Marie, etc. Leur présence était moins visible que celle des hommes puisqu'elles agissaient sous leur autorité, voire dans des congrégations créées par ces derniers afin de pourvoir à leur entretien et les seconder. Pour autant, elles excellaient dans l'enseignement et le domaine des soins. En effet, elles scolarisaient les filles ; ouvraient des pensionnats pour élites et des écoles dans la brousse. Non seulement, elles prodiguaient des soins mais elles conseillaient les mères en matière d'hygiène et de puériculture. Au sein de la mission protestante, les femmes missionnaires occupaient des postes identiques. Dans la mission laïque, elles exerçaient comme institutrices ou professeurs. Elles jouèrent un rôle important dans les missions puisqu'occupant un espace différent de celui des hommes, espace où elles disposaient d'une véritable liberté d'action, elles purent pénétrer dans la société des femmes. Ainsi, elles parvinrent à interférer avec ces dernières directement. Leur travail ne consistant pas seulement à l'éducation et aux soins mais également et surtout à christianiser les populations par « la parole et par l'exemple, par le désir du paradis et la crainte de l'enfer[524]».

De manière générale, le missionnaire français fut actif dans toutes les colonies françaises peu importe son appartenance ou non-appartenance à une religion – qu'il soit catholique, protestant ou laïc. Il bénéficia de la protection étatique et de ses subventions que l'Etat soit monarchique, impérial ou républicain. L'intérêt de la métropole pour ces missions résidait dans le coût rédhibitoire de cette entreprise qui se révéla bénéfique en tout point pour cette dernière. En effet, en ouvrant des écoles, le missionnaire permit la diffusion de la langue et de la culture française mais également celle de l'influence politique et des produits français à moindre coût. Toutefois, venu dans un but d'évangélisation de la population indigène, le missionnaire eu aussi pour mission de fonder des Eglises indigènes. Il s'agissait de la principale préoccupation de la papauté et des dirigeants des sociétés missionnaires protestantes qui avaient à dessein de confier ces églises à des clercs ou à des pasteurs autochtones par la suite. Pourtant, bien que leur mission se voulaient philanthropique, elle fut assimilée à de la colonisation (B).

[524] PRUDHOMME Claude, « Les missionnaires » in *Dictionnaire de la France coloniale*, Jean-Pierre Rioux dir., Flammarion, 2007, p.606.

B — Une mission assimilée à de la colonisation

Les missionnaires étaient considérés au même titre que les colonisateurs. En effet, selon Claude Prudhomme, les missionnaires français contribuèrent eux-mêmes à alimenter la thèse d'une alliance au sein de laquelle la mission est la composante idéologique et le bras civilisateur de la colonisation[525].

Les missionnaires furent soupçonnés de servir des intérêts purement extérieurs tels que papistes pour les catholiques et étrangers pour les protestants. Par conséquent, afin de prouver leur bonne foi et leur loyauté aux pouvoirs publics – qui étaient leurs investisseurs – et aux compatriotes français, les missionnaires durent réaffirmer par le biais de déclarations patriotiques leur attachement à la patrie et à la cohabitation harmonieuse existante entre les intérêts de Dieu et de la France. Les missionnaires protestants furent accusés de travailler pour le compte du Royaume-Uni, de l'Allemagne ou des Etats-Unis. Ils durent prouver leur attachement à la France. La plupart d'entre eux prônant que la colonisation française s'inscrivait dans une histoire sainte mais à la seule condition que les hommes, les administrateurs coloniaux acceptent de leur confier la charge de guider les populations autochtones sur le chemin du progrès, matériel et moral, et ce, pour le salut de tous, colonisateurs et colonisés

Lors des grandes Expositions internationales et coloniales qui se déroulèrent à Lyon en 1894, à Paris en 1900 et au bois de Vincennes en 1931, les missions étaient présentes. Leur présence attesta ainsi du fait qu'elles faisaient partie intégrante de la grande « œuvre civilisatrice » menées dans les colonies. Par ailleurs, cette grande œuvre civilisatrice menée par la France ne comportait aucune échéance contrairement à la mission qui en comportait une. La priorité, pour les catholiques agissant sur ordre pontifical dès le XVII^{ème} siècle, était de préparer son propre terme en créant des Eglises indigènes. Pourtant, les missionnaires en charge du programme prirent plaisir à diriger des nouvelles communautés et trouvèrent nombreux prétextes comme la faiblesse des cadres locaux ou chrétiens indigènes à prendre les rênes afin de pouvoir retarder l'échéance de leur mission. Nonobstant, ils furent contraints de laisser les rênes aux futures élites qu'ils formaient dans les séminaires ou écoles. En cas de refus d'obtempérer, l'accaparement de ces communautés par une société missionnaire entravait l'évolution du programme. Seules l'intervention du pape ou du mouvement missionnaire international ainsi que les revendications des populations autochtones devenues chrétiennes au sein des Eglises et de l'ordre politique purent contraindre celle-ci à la passation des pouvoirs.

Pour autant, les fonctionnaires du ministère des Colonies et du Quai d'Orsay apportaient constamment leur soutien aux missions et à leurs écoles qu'elles fussent jésuites comme en Egypte et en Chine, en Syrie et au Liban. Et parallèlement, les autorités missionnaires sollicitaient leur appui. Des circonstances exceptionnelles – comme les années de la

[525] PRUDHOMME Claude, op. cit., p. 606.

séparation des Eglises et de l'Etat – et un administrateur acharné conduisirent à la prise de mesures hostiles luttant contre les missions, entre 1905 et 1910. A titre d'exemple, à Madagascar par Victor Augagneur ou dans les vieilles colonies sous la pression des élites créoles anticléricales. Une fois la crise achevée, la coexistence harmonieuse entre missionnaires et fonctionnaires reprit son cours avec ses visites de courtoisie, ses échanges de services, la participation conjointe aux cérémonies aussi bien religieuses que publiques. Désormais des règles devaient être respectées. L'existence de règles supposait des limites. En effet, il existait une première limite territoriale interdisant aux missionnaires de faire du prosélytisme dans les pays fortement islamisés. La seconde limite, sociale celle-ci, concernait l'exercice de l'autorité respective des missionnaires et des fonctionnaires coloniaux. D'un côté, les missionnaires considérant que l'autorité morale et spirituelle leur revenait de droit, divin et humain, puisqu'ils avaient la charge du salut des âmes. De l'autre côté, l'administrateur à qui il incombait de nombreuses responsabilités dont celles de collecter l'impôt, recruter la main d'œuvre et maintenir la paix avec peu de moyens. Pour obtenir cette paix sociale, il dut conjuguer avec des coutumes que le missionnaire réprouvait puisqu'il les considérait comme immorales – c'est le cas de la polygamie. L'administrateur colonial tolérait des comportements que le missionnaire condamnait tels que la consommation de drogues et d'alcool, l'excision, la circoncision, les sacrifices rituels.

Par conséquent, un exercice partagé de l'autorité s'avéra difficile. Chacune des parties exerçait une autorité particulière voire dissemblable car leurs responsabilités divergeaient tant au point de vue du travail forcé, du mariage, de la morale. Colonisateur et missionnaire partageaient, en effet, une mission civilisatrice commune. Cependant, chacune des parties convoitait une domination sans partage sur les colonies. Elles voulaient exercer une autorité exclusive. Le missionnaire décida alors de baptiser sa mission « société chrétienne » et de la construire en dehors de toute colonisation jusque dans les années 1860 dans les royaumes chrétiens insulaires du pacifique ou des royaumes isolés en Afrique. Sous l'empire, il fut contraint de collaborer avec le colonisateur. Il dût désormais se contenter de micro-sociétés chrétiennes de la taille d'une région, telle que la région béti au Cameroun, ou d'un village. Il dut ainsi renoncer à son rêve de bâtir des sociétés théocratiques.

En définitive, sur le court terme, les bénéfices de l'opération semblaient être répartis équitablement entre les deux protagonistes. Ce qui justifia la poursuite de leur collaboration malgré des heurts locaux. Mais l'apparition de mouvements nationalistes, dont les leaders furent le plus souvent formés dans les écoles missionnaires, prépondérantes dans les colonies françaises, conduisit à la dissociation de la mission et de la colonisation par les responsables. Ce qui ne manqua pas de surprendre l'opinion catholique, certains milieux missionnaires et l'administration coloniale. Malgré l'importance donnée aux missions dans le processus de colonisation française, le missionnaire français resta un anonyme. Peu se sont imposés véritablement dans la mémoire nationale, excepté Mgr Lavigerie connu pour son toast d'Alger ; Charles Foucauld prônant une mission différente, immobile et non prosélyte ; ou le protestant Albert Schweitzer plutôt perçu comme un médecin.

Pourtant, le missionnaire fut un acteur majeur de la période coloniale dont la mission fut de moraliser au nom d'une manière chrétienne de coloniser. Il devait ainsi avoir une emprise

morale afin de pouvoir éduquer[526]. Pour ce faire, il s'entoura d'auxiliaires autochtones tels que les catéchistes, instituteurs, chefs de chrétientés, au préalable formés, qui diffusèrent son message. Il fut l'intermédiaire entre la culture française et celle de ses fidèles, partagé entre le service de la patrie et celui de chrétiens indigènes. Après la Seconde Guerre mondiale, le missionnaire opta, le plus souvent, pour la fin de la colonisation car il fut contraint de choisir mais à condition que cette fin n'entraîna pas celle du christianisme. Il joua, par la suite, un rôle prépondérant dans la création des organisations non gouvernementales (ONG) contemporaines de développement et assistera à l'émergence des jeunes nations.

L'Europe décida de mener une mission civilisatrice à travers les contrées éloignées – en Amérique, baptisé « le nouveau monde », et sur le « continent noir ». Le but était de conquérir de nouveaux territoires et de s'approprier des terres à exploiter à travers cette mission. En sus, les missionnaires se devaient de convertir les populations autochtones païennes et ignorantes, et particulièrement un maximum d'enfants, au christianisme. Cette stratégie eut pour conséquence l'abandon par de nombreux jeunes de leurs cultures et traditions au profit de celle du colonisateur. Puis les pratiques traditionnelles furent prohibées car associées au diable. Ces pratiques rituelles furent criminalisées.

Ce fut un choc de cultures pour les agents coloniaux mandatés sur le continent. Florence Bernault parle de « traumatismes coloniaux ». Dès le début du XX^{ème} siècle, l'administration

---

[526] L'exemple de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Les missionnaires blancs arrivés en Nouvelle-Guinée y ont trouvé un terreau particulièrement fertile pour l'évangélisation comme ce fut le cas en Afrique. Le père Ross fut l'un des premiers européens à atteindre la région des Mount Hagen. Peu de temps après son arrivée, pas moins de vingt-cinq sortes de missions se sont installées dans le pays – missions catholiques, protestantes et évangélistes aux multiples visages – afin de sauver les âmes païennes. Les populations ne pouvaient échapper au baptême. L'office pouvait être donnée dans la nature avec pour décor la brousse, un autel et des bancs de fortune. Le prêtre donnait l'hostie aux guerriers et femmes agenouillés sur ces bancs. L'hostie étant censée leur rappeler et remplacer les coutumes de leurs ancêtres qui consistaient à ingérer de la chair humaine pour acquérir les vertus des morts. Il suffisait de leur dire que l'hostie constituait la chair et le sang de Jésus-Christ pour que leur réticence disparaisse. Ainsi, dans les années 1960, certains peuples de la Nouvelle-Guinée – de la Waghi et du Sepik – étaient déjà encrés dans la civilisation occidentale. Les jeunes n'aspiraient plus qu'à travailler et à imiter l'homme blanc qui leur apparaissait tellement supérieur. Ils perdaient le respect qu'ils avaient pour les anciens – anciens possédant la connaissance sans laquelle ils ne pouvaient avancer dans la vie –, préférant écouter l'Etranger. L'arrivée des Blancs et leur influence sur la spiritualité ancestrale et les modes de vie locaux signifiaient le début de la marchandisation des objets et des services. Le but étant que les milliers d'indigènes « découverts » dans la vallée deviennent des consommateurs. Les commandants de district avaient institué un marché constitué de quelques femmes indigènes qui se rendaient dans un lieu précis afin de vendre leurs récoltes aux quelques femmes européennes présentes dans la région. Cette initiation à l'argent marqua l'entrée des Papous dans la société de consommation. L'univers des esprits et de la nature laissa place à la modernité. Une vie nouvelle plus superficielle tournée vers le matérialisme et ses travers. Une nouvelle vie créant l'insatisfaction de ne pouvoir toujours accéder à tous ces nouveaux besoins. Le grand symbole de leur monde en changement fut la construction d'une route devant désenclaver la Nouvelle-Guinée. Le gouvernement australien décida que ce serait les communautés elles-mêmes qui seraient en charge de cette tâche laborieuse – 600 km de routes à travers les montagnes réalisés avec des moyens rudimentaires, le plus souvent à mains nues – à raison d'une journée de travail par semaine. Un travail obligatoire qui compenserait le paiement de leur impôt, un impôt incongru dans leur société traditionnelle. Il s'agissait, selon les autorités australiennes, d'un ouvrage impressionnant qui leur permettrait de bâtir leur propre avenir. En compensation, les Papous pourraient dès lors profiter de l'évangélisation, d'écoles et de soins médicaux.
Pourtant, l'évangélisation et l'entrée des Papous dans la société de consommation – toutes deux contraintes – sonnèrent malheureusement le glas de leur civilisation, de leurs traditions même si certains pans de leurs traditions restent critiquables. Quoique certains fassent encore de la résistance aujourd'hui et continuent de vivre selon leurs us et coutumes, ils ne constituent plus qu'une poignée d'indigènes.

coloniale s'employa systématiquement à redéfinir les lignes de séparation entre le monde physique et le monde invisible, le sacré et le criminel, la « civilisation » et la « sauvagerie ». Elle assimila les pratiques rituelles à la sorcellerie qui s'appliquait systématiquement à toute croyance religieuse qui tentait de résister au christianisme. Le terme de sorcellerie servit de « référent intellectuel à la criminalisation des pratiques anciennes qui composaient l'essence de l'ordre moral et social des sociétés équatoriales »[527]. Par conséquent, dans sa volonté de démanteler ce qu'elle assimilait à un ordre rétrograde et criminel, l'administration coloniale s'attaqua aux cultes anciens et lieux sacrés touchant de manière centrale à la reproduction sociale, et en particulier, les techniques de la mort. Elle considérait que toutes les religions syncrétiques africaines étaient sombres, amorales puisque pouvaient être utilisées pour le bien comme pour le mal selon les pratiquants. Pour autant, ces religions sont des religions basées sur la nature et la nature ne connaît ni le bien ni le mal mais seulement l'équilibre et le déséquilibre.

Le but était de s'approprier non seulement les terres à exploiter à travers la « mission civilisatrice », mais aussi, pour les missionnaires de s'atteler à convertir le maximum d'enfants autochtones dans le christianisme. Ce qui conduisit de nombreux jeunes autochtones à abandonner leurs cultures et traditions au profit de celle du colonisateur. En effet, le colonisateur vint renverser l'ordre établi autour des traditions, notamment le rituel de la mort – exposition du corps, condamnation du coupable, réconciliation jusqu'à l'enterrement du défunt. Florence Bernault relève, en effet, que la législation française vint interdire – immédiatement après la conquête – la pratique des autopsies et l'exposition des défunts. Et il fut décrété simultanément l'obligation d'enterrer dans les cimetières publics et la criminalisation des reliques comme « profanation des cadavres » et l'autorité coloniale mena avec l'aide des missionnaires chrétiens la « destruction des autels mobiles et des reliquaires considérés comme « fétiches » et fatras sorcier indésirables »[528]. Les reliques furent instituées par les ancêtres et sont conservées dans des autels dits reliquaires familiaux dans le but d'assurer la communication entre les morts et les vivants. Par conséquent, dans un tel contexte de criminalisation des reliques, la reproduction sociale basée sur le deuil et la collecte des reliques devint menacée. De ce fait, certaines pratiques ne purent se maintenir qu'en devenant illégales et clandestines. C'est le cas de la fabrication rituelle des reliques des morts familiaux qui pouvait s'avérer paradoxalement plus risquée, sous la surveillance de la force coloniale, que l'utilisation d'organes et ossements prélevés sur des cadavres « discrets », mais extérieurs au lignage. En dépit de la condamnation morale et légale et le contrôle de l'autorité coloniale sur les pratiques traditionnelles, le culte des ancêtres survécut dans le temps car il s'agit d'une pratique familiale. Face aux tentatives de la législation coloniale d'éradiquer des pratiques « amorales », les sociétés africaines – notamment gabonaise et sénégalaise – vont assister impuissantes à la criminalisation des pratiques culturelles. Les législateurs gabonais et sénégalais ainsi que l'Eglise s'efforceront de poursuivre cette entreprise après la décolonisation. Du moins, le législateur contemporain ne dépénalisera pas les pratiques incriminées sous la colonisation alors qu'il est à même le mieux placé – en tant

[527] BERNAULT Florence, ouvr. cité, p. 9.
[528] *Ibid.*, p. 10.

qu'Africain – pour défendre certaines pratiques culturelles. De plus, l'Eglise poursuivra sa mission d'évangélisation auprès des populations autochtones même après la colonisation (§2).

§2 — Un but poursuivi par l'Eglise dans la société contemporaine

L'évangélisation de masse et la conversion des âmes eurent l'effet escompté puisque celles-ci allèrent au-delà de toutes leurs espérances. En effet, les missionnaires menèrent si bien leur travail d'évangélisation sur le continent que celui-ci regorge désormais des plus fervents croyants et des plus nombreux. L'Eglise traditionnelle côtoie dorénavant les églises éveillées qui représentent de nos jours une dérive du système puisque celles-ci pullulent en Afrique et mêlent religions importées – christianisme, protestantisme, islam – et pratiques traditionnelles recoupées sous l'appellation « religion animiste » par les anthropologues.

Par conséquent, une fois l'œuvre des missionnaires accomplie, les Africains convertis prirent eux-même le relais – afin que celle-ci se pérennise – mais ils seront secondés ou assisteront même les responsables religieux européens. De ce fait, l'Eglise trouve le moyen de rester présente sur le continent. Elle poursuit l'œuvre portée par les missionnaires après la colonisation. Néanmoins, la politique d'assimilation portée par les missionnaires fut une réussite partielle (A) puisque les religions chrétienne, musulmane côtoient l'animisme en Afrique notamment au Gabon et au Sénégal. De plus, le sacré connaît une crise avec l'ouverture économique (B).

A — Une politique d'assimilation réussie partiellement

La culture animiste, qualifiée de religion par nombreux anthropologues ou ethnologues, est précurseur aux mouvements religieux qui virent le jour après la colonisation européenne, colonisation ayant pour dessein de convertir toutes les populations indigènes – considérées pécheurs – au christianisme. Cependant, la tradition animiste survécut à l'implantation de l'islam et du christianisme en Afrique. En effet, les mouvements, nés suite à l'œuvre de salvation des âmes des autochtones menée par l'Eglise, sont, le plus souvent, un mélange de rites traditionnels et du christianisme. L'anthropologue américain James W. Fernandez, ayant étudié pendant une dizaine d'années nombreux mouvements religieux africains, en arrive à la même conclusion. A titre d'illustration, les mouvements religieux de l'Afrique sub-saharienne, plus précisément du Gabon, de l'Afrique du Sud, de la Zambie, du Togo, Ghana ou du Benin en sont un exemple. Ces mouvements sont des mouvements de reconnaissance. En ce sens qu'il s'agit d'une sorte de tribut qu'ils rendent au christianisme assortie d'une pointe de tradition. Ils constituent une composante du choc de deux cultures, occidentale et africaine. Ainsi, ces mouvements intègrent les cultures « religieuses » de deux mondes diamétralement opposés car elles n'ont pas la même conception du surnaturel, du mal et de

l'importance des rites. En effet, l'existence de ces diverses cultures conduisent légitimement à se questionner : Dieu est-il unique ou est-ce une hiérarchie de créateurs ? Dieu est-il réel ou est-ce un concept abstrait ? Est-il omniprésent ? Ces mouvements religieux seront alors créés par des Africains épris de leur culture et qui tenteront de la sauver. Ils vont ainsi créer leur propre univers religieux afin de célébrer leur vision personnelle du monde mais teintée, toutefois, de l'empreinte coloniale. Ces mouvements sont nombreux et diffèrent en fonction de leur finalité. Il s'agit des mouvements chrétiens – dont les moyens et la finalité le sont – et des mouvements proches des religions traditionnelles indigènes. Dans les années 1960 à 1970, le même anthropologue distingue quatre grands types de mouvements africains. Les mouvements séparatistes se séparant des Eglises missionnaires pour montrer leur désapprobation quant à la gestion et la répartition de la richesse et du pouvoir entre les missionnaires et les convertis indigènes. Les mouvements appelés « messianiques » qui restent chrétiens, se préoccupant plus de l'âme du fidèle. Il faut prendre en compte également les mouvements réformateurs qui restent liés aux courants religieux traditionnels mais cherchent à améliorer leur statut profane. Et enfin, les mouvements de renaissance – exprimant un rejet de la religion chrétienne – car restent véritablement attachés à la religion traditionnelle et usent de symboles traditionnels. Pourtant attachés à la tradition, ces mouvements de renaissance ne recourent pas particulièrement aux substances psychédéliques comme l'Iboga, plante ayant des vertus psychédéliques utilisée dans le cadre du rite *bwiti* par les maîtres bwitistes de façon maîtrisée, contrôlée c'est-à-dire réaliste. Le rite *bwiti* est alors classé dans la catégorie des mouvements réformateurs. Par ailleurs, les Africains remettent désormais en question le sacré (B).

B — L'Afrique confrontée à la crise du sacré

Il existe une crise du sacré résultant essentiellement de l'ouverture économique de l'Afrique centrale, notamment au Gabon. En effet, tout devient objet de marchandisation : les populations se retrouvent enfermées dans une situation de dépendance économique et de matérialisation des rapports sociaux. De plus, la présence coloniale désorganisa, à tous les niveaux, les différents modes de vie des populations locales. En effet, lorsque celles-ci étaient confrontées à la mort, l'autorité coloniale – venue légiférer dans ce domaine – interdit la pratique des autopsies et l'exposition des défunts. Elle décréta non seulement l'obligation de l'enterrement dans les cimetières publics mais également la condamnation des reliques sous la rubrique « profanation des tombes », et mena avec l'aide des missionnaires chrétiens la destruction des autels mobiles et des reliquaires considérés comme « fétiches » et « fatras sorcier indésirables »[529]. Cette répression vient bouleverser toute l'organisation sociale des populations locales. En effet, la législation française entre en totale contradiction avec les pratiques culturelles des populations puisque dès l'annonce du décès d'un individu, tout un cérémoniel est mis en place : « une large panoplie de règles étaient déployées par la famille et

[529] BERNAULT Florence, ouvr. cité, p. 10.

l'entourage du défunt afin de restaurer l'ordre social et familial rompu par le deuil. Au Gabon, cette panoplie comprenait une autopsie rituelle du cadavre, éventuellement suivie d'une réunion de dénonciation /accusation du responsable et/ou d'une ordalie [...] Puis venait l'enterrement du défunt, suivi, dans le cas d'individus remarquables et importants, de sa transformation rituelle en ancêtre par la collection de ses reliques (crânes et ossements), conservées dans des autels reliquaires familiaux assurant la communication entre morts et vivants »[530]. Ce cérémoniel était considéré comme du paganisme par l'autorité coloniale puisqu'il allait à l'encontre du christianisme.

Par conséquent, la dimension du sacré connait des mutations culturelles et idéologiques qui continuent à redéfinir, à remodeler les autochtones selon les traits culturels européens. En effet, ce qui changea, « c'est la conscience d'une immense fragilisation de la reproduction lignagère et familiale au sein des rituels funéraires et du deuil qui assuraient autrefois le passage de la mort à l'état d'ancêtre, et la résolution de la rupture sociale provoquée par le décès ». Présentement, nombreux sont convaincus que l'église chrétienne, notamment celle issue des missions, n'offre aucune réponse aux aspirations profondes de l'homme telles que la protection contre des attaques sorcières, la prospérité et la communion avec le divin. L'Eglise s'est présentée avec un message unique sans prendre en considération la culture africaine. Aussi l'Africain n'a été atteint par ce message que de manière superficielle. Ce dernier baignant, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, dans un environnement magico-religieux dont la connaissance et la pratique des règles apportent du réconfort, une solution aux problèmes et, par conséquent, un salut immédiat contrairement à la spiritualité chrétienne, qui devant ses besoins existentiels postule pour l'attente dans la foi. L'Africain, dans sa conception du temps, ne connaît que le passé et le présent, il ne peut donc se contenter d'avoir la foi et de tout mettre dans la prière. Selon le philosophe kenyan, John Mbiti, l'homme africain ne possède pas la notion du futur mais seulement celle d'un futur très proche. C'est la raison pour laquelle, par exemple, il n'intègre pas dans sa philosophie de vie les notions de planification et de budget. Il nécessite une spiritualité démontrant sa puissance. Ceci peut expliquer son engouement vers les mouvements mystiques, les sociétés secrètes où se pratiquent parfois les sacrifices…humains.

Face à une telle réalité, les confessions religieuses et notamment l'islam[531] sensibilisent les masses, les fidèles, les populations à travers les prêches, les informations dans la lutte contre les crimes rituels dans la Sous-Région d'Afrique centrale. La vie doit être préservée pour la

---

[530] BERNAULT Florence, *ibid.*, p. 9.

[531] ALLAH dit dans son livre saint, Sourate 17, verset 70 : « certes, Nous avons honoré les fils d'ADAM. Nous les avons transportés sur terre et mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et nous les avons nettement préféré à plusieurs de nos créatures ; ». Dieu a créé la vie et l'a rendu sacrée. Nul n'a le droit de l'ôter à un être humain en le faisant périr. Le premier meurtre commis sur terre par l'être humain a été perpétré par CAIN sur son frère ABEL. Par conséquent, l'acte de tuer, d'ôter la vie d'un homme est formellement interdit. En effet, le Coran l'interdit dans sa Sourate 4 verset 93 : « Quiconque tue intentionnellement un croyant sa rétribution sera l'enfer pour y demeurer éternellement. ». Quid du non croyant ? Les livres sacrés sont censés s'adresser à tous les hommes et non se limiter aux croyants. Mais ceci appelle un autre débat.
Dans un autre chapitre, Sourate 5, verset 32 : « C'est pourquoi nous avons prescrit pour les enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Et quiconque lui fait don de la vie, c'est comme s'il faisait don de la vie à tous les hommes ». Il est indéniable que le Coran, à travers ses sourates, tout comme la Bible prône la sacralité de la vie.

pérennité de l'espèce humaine ainsi que pour l'impulsion et le développement économique, social et culturel des pays en voie d'émergence, en particulier ceux de l'Afrique centrale. La sensibilisation porte sur la sacralité de la vie humaine en portant l'Homme comme capital le plus précieux pour le progrès des pays. Il doit ainsi être protégé de toute atteinte à sa vie avant sa naissance, pendant mais aussi après sa vie sur terre. Un pays ne peut se développer s'il ne peut compter sur une population nombreuse, des hommes producteurs et soucieux du bien-être et de l'évolution de leur pays. Les confessions religieuses devraient œuvrer ensemble pour le respect de la personne humaine, de sa vie et de son bien-être social en favorisant le dialogue constant, l'entente mutuelle et la préservation de la paix. Dans cette optique, les confessions religieuses incitent les sociétés initiatiques à mener également la lutte contre cette pratique profane qui sévit en Afrique centrale.

Les chercheurs en théologie de l'Université protestante du Congo Kinshasa en République démocratique du Congo (RDC) propose, par conséquent, à l'église des pistes pastorales pour réduire les violences rituelles notamment : évangéliser l'élite non atteinte et de re-évangéliser en profondeur l'élite mal atteinte en vue d'une révolution de mentalité ; développer une éthique chrétienne de l'élite capable d'aider cette dernière à bien vivre sa foi dans les domaines du politique et de l'économie en créant un espace dialogique entre l'église et l'élite pour mieux cerner les besoins de cette dernière en vue d'une approche pastorale appropriée ; de tenir compte de l'annonce de l'évangile, des besoins fondamentaux des peuples : libération politique et économique, guérison des malades, protection contre les sorciers, prospérité matérielle, problèmes matrimoniaux etc., sans négliger les règles exégétiques ; de revaloriser l'usage des symboles tels que l'eau, l'huile, sans verser dans l'idolâtrie dans une Afrique où tout baigne dans les rites (parole et geste) ; d'inventorier les différents rites de nos sociétés pour détecter les éléments culturels, dont ils seraient chargés et qui pourraient disposer les hommes et les femmes à la violence et trouver des réponses bibliques à ces éléments, réponses à codifier dans la catéchèse. Une révision de la catéchèse, de nos confessions de foi et une inculturation de nos rites s'imposent. Le statu quo n'étant pas une obligation. Il faudrait impliquer, selon les chercheurs, les musiciens et dramaturges chrétiens dans le combat contre la violence rituelle car la paix s'impose à la communauté chrétienne à la fois comme identité et mission[532]. Et enfin, il faut souligner le caractère sacré de la vie[533].

Cependant, les pratiques traditionnelles appelées animistes persistent en dépit de l'objectif poursuivi et du travail effectué par le colonisateur français notamment par le biais des missionnaires et des administrateurs coloniaux. Sous la colonisation, prédomine une forte volonté d'annihiler les coutumes et surtout les pratiques animistes jugées païennes et contraires à la civilisation française. Pour autant, cet objectif ne sera que partiellement atteint sous la décolonisation (Section 2).

---

[532] Selon la bible, « Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Matthieu 5, 9) et l'apôtre Paul de dire : « mais le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la foi, la douceur, la maîtrise de soi ; la loi n'est pas contre ces choses. » (Galates 5, 22-23).

[533] La bible dit : « Tu ne tueras point » (Exode 20, 13) et Jésus Christ dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même et tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes » (Matthieu 22, 39 et 7, 12).

Section 2 — Un objectif partiellement atteint sous la décolonisation

Sous la colonisation française, le Gabon et le Sénégal faisaient respectivement partie de l'Afrique équatoriale française (A.E.F) et de l'Afrique occidentale française (A.O.F). Dès les années 1960, la France octroie l'indépendance à ses colonies africaines dont le Gabon et le Sénégal mais continue de maintenir des relations particulières avec ces dernières – des relations communément appelées relations Françafrique. En somme, une relation paternaliste. Une fois l'indépendance obtenue, il faut désormais, pour ces pays, pouvoir se gérer de manière autonome. A cet effet, ces nations se contentent de mimer le fonctionnement français dans tous les domaines que ce soit au niveau de l'administration, de l'exécutif, du judiciaire et du législatif notamment en matière de législation où le Gabon et le Sénégal transposent tout simplement l'arsenal juridique français. Par conséquent, la volonté première de voir disparaître les pratiques animistes jugées contraires à la civilisation française sera considérée comme une réussite avec la transposition de la législation française (§1) dans les systèmes juridiques africains post-indépendance sachant que le code pénal du Gabon datait de 1963 résultant de la loi n°21/63 du 31 mai 1963 et celui du Sénégal de 1965 découlant de la loi de base n°65-60 du 21 juillet 1965. Toutefois, cette ambition sera freinée par la survivance du droit coutumier (§2).

§1— Une réussite confortée par la transposition de l'arsenal juridique

La transposition stricte du système juridique français (A) conduit à reconnaître le droit à la justice, un droit fondamental difficilement exercé en Afrique francophone (B).

A — Une transposition *stricto sensu* du système juridique français

L'une des spécificités des systèmes juridiques africains contemporains est la coexistence de plusieurs institutions et normes juridiques d'origines culturelles différentes. Cette coexistence résulte d'une transplantation systématique, parfois incomplète voire totalement inadaptée de droits étrangers. Ce pluralisme, existant dans d'autres domaines du droit[534], est prépondérant en droit africain car il emprunte certaines de ses règles dites « modernes » ou contemporaines aux droits étrangers précisément européens (droit français, droit belge ou Common Law) en

[534] ALLIOT Michel, « Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les Etats d'Afrique francophone et malgache », in Jean POIRIER (dir.), *Etudes de droit africain et de droit malgache*, Paris, Ed. Cujas, 1965, p. 235.

raison du passé colonial qui nous lie toujours. Cet emprunt ou cette transposition du droit européen sur les systèmes juridiques africains – le droit africain se calquant en primauté sur le droit étranger – pose des problèmes d'adaptation dans le contexte culturel africain. Le criminologue Dos Santos illustre bien ce phénomène de métissage juridique pluraliste : « D'un côté la modernité africaine "tronquée" avec un ordre juridique qui se veut unique, légal mais illégitime. De l'autre côté une tradition plurielle bien enracinée d'ordres juridiques légitimes mais "illégaux", et entre les deux une sorte de *no man's land*, où règne la débrouillardise avec, pour conséquence immédiates, le discrédit et le manque d'autorité de l'ordre juridique étatique et de son incapacité à prétendre elle-même respecter les règles qu'elle veut imposer[535] ». L'une des limites d'ordre épistémologique de la recherche sur le droit africain est qu'elle est confinée au droit étatique selon Moussa Samb. Ses objets d'étude se limitent aux définitions normatives et aux mécanismes formels par l'Etat. Cette approche induit inévitablement l'hypothèse selon laquelle qu'en dehors des mécanismes étatiques et formels du droit positif, il n'existe point d'autre droit. Or selon Santi Romano, il y a droit, institution et ordre juridique dans « tout être ou corps social ». Par conséquent, l'Etat n'est pas le corps social par excellence qui peut seul être capable de créer du droit. Il n'a pas le monopole du droit même s'il est considéré depuis l'apparition de l'Etat moderne comme le corps social « privilégié » jusqu'à la sublimation. L'exclusivité étatique du phénomène juridique est révolue car imputer à l'Etat l'ensemble du phénomène juridique et donc l'ensemble des normes juridiques n'est en substance qu'une « fiction, une clôture délibérée du champ d'observation »[536]. Au lendemain des indépendances des Etats africains, ceux-ci se sont vus « contraints » de codifier le droit positif. La transposition posera un bémol puisque les droits modernes échoueront à puiser dans le « génie propre du droit traditionnel[537] ». Il sera difficile de concilier les deux. La transposition ou la codification se soldera par un mimétisme « conscient et assumé » des codes et des procédures transposés par l'autorité coloniale. Nombreux pays africains dont le Gabon et le Sénégal reproduiront avec quelques réserves un système juridique basé sur celui de l'autorité coloniale tout en bannissant totalement les mécanismes de régulation sociale traditionnels relégués au rang de droits coutumiers désuets[538].

Bien que le Gabon et le Sénégal se soient dotés d'un code pénal transposant le droit français, à quelques réserves près, la législation pénale s'est adaptée au contexte africain puisqu'elle réprime des infractions liées à certaines pratiques africaines telles que l'anthropophagie, les mutilations sexuelles, la pratique de la sorcellerie mais elle ne sanctionne pas l'exercice de la

---

[535] DOS SANTOS Daniel, « La place du droit coutumier dans la formation des Etas africains », Canada, Université d'Ottawa, p.12. [En ligne : http://www.adelinotorres.info/sociologia/daniel_dos_santos_la_place_du_droit_coutumier_dans_la_formation_des_etats-africains.pdf].

[536] ROMANO Santi, *L'ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975, p. VIII.

[537] SAMB Moussa, « A propos de la résurgence de la médiation comme mode alternatif de résolution des conflits sociaux en Afrique », *Revue Penant*, 2016, n°894, p. 12.

[538] La médiation connut un regain d'intérêt presque dans tous les pays européens et une directive de l'Union européenne de 2008 consacra cette résurgence (Directive 2008/52/CE sur certains aspects de la médiation en matière civile et commerciale, JO L 136 du 24/05 :2008). En France, les médiations de quartiers sont utilisées dans les banlieues sensibles de la ville de Lyon – cf. BONAFE-SCHMITT Jean-Pierre., « L'évaluation de l'activité de médiation de quartier », *Esprit critique*, 2004, vol.6, n°3, p. 120 et suivants.

médecine traditionnelle, entre autres, la circoncision ou la pratique de rites traditionnelles comme le *Bwiti* par exemple. De plus, subsiste parallèlement au droit commun, un droit coutumier de résolution des conflits aussi efficace que le droit français adopté. En effet, non seulement, cette transposition de l'ordre juridique consacrait le droit à la justice mais la difficulté d'accéder à celle-ci en Afrique francophone rendit effectif le recours au droit coutumier (B).

B — Le droit à la justice : un droit fondamental difficilement exercé en Afrique francophone

La justice joue un rôle prépondérant dans la société et notamment pour un Etat de droit. Elle représente le dernier recours de l'individu. Par conséquent, son inexistence entraînerait constamment la violation des droits les plus fondamentaux dans un Etat contraire à l'Etat de droit où règneraient l'insécurité, la violence et le désordre. D'autant que les citoyens doivent pouvoir aisément saisir la justice, justice qui doit pouvoir être organisée et fonctionnée de manière crédible.

En effet, l'accès à la justice constitue l'un des mécanismes essentiels de garantie des droits fondamentaux. Il rend ceux-ci effectifs. Il s'agit de l'un des aspects de la sûreté des personnes, des biens et des droits. L'accès à la justice, considéré plus simplement comme étant le droit à la justice, est une condition d'effectivité de l'ordre juridique dans son ensemble et permet de réduire le décalage entre le droit et le fait. Il constitue, ainsi, en lui-même, un droit fondamental de l'homme. L'accès à la justice bénéficie, de ce fait, d'une triple protection : universelle, régionale et nationale. Au plan universel, la plupart des Etats africains parties à la Charte des Nations unies ont adhéré à la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 (article 8[539]) ainsi qu'au Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966 (articles 2[540] et 3[541]). Sur le plan régional, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (article 7[542]) est ratifiée par l'ensemble des Etats africains. Elle est adoptée le 28 juin 1981 à Nairobi par la Conférence des chefs d'Etats et de gouvernements des pays membres de l'OUA – aujourd'hui dénommée UA. Sur le plan national, les constitutions des Etats africains, notamment celles adoptées suite au mouvement de démocratisation en Afrique, consacrent le droit d'accès à la justice mis en œuvre par les textes relatifs au droit judiciaire.

---

[539] L'article 8 reconnaît à toute personne, le droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

[540] L'article 2 prévoit, en somme, que les Etats parties au présent Pacte s'engagent à respecter et à garantir à tous les individus se trouvant sur leur territoire et relevant de leur compétence les droits reconnus dans le présent Pacte.

[541] L'article 3 prévoit que « Les Etats parties au présent Pacte s'engagent à assurer le droit égal des hommes et des femmes de jouir de tous les droits civils et politiques énoncés dans le présent Pacte ».

[542] L'article 7 reconnaît que toute personne a droit à ce que sa cause soit entendue.

L'accès à la justice permet éventuellement à l'auteur d'une prétention d'être entendu sur le fond de celle-ci afin que le juge puisse la considérer bien ou mal fondée. La défense aura la possibilité de discuter le bien-fondé de cette prétention. En somme, tout citoyen doit pouvoir obtenir la reconnaissance de son droit à la justice, bénéficier des droits de la défense[543] et ainsi faire appliquer le droit en vigueur dans son ensemble – qu'il s'agisse du droit privé ou du droit public, de l'application d'une sanction pénale ou de l'annulation d'un acte administratif illégal. En matière pénale, le particulier peut, par citation directe ou par dépôt d'une plainte, mettre en mouvement l'action publique[544]. Par conséquent, la personne poursuivie disposera de la faculté de contester l'accusation dirigée contre sa personne ou la gravité de celle-ci. En outre, l'accès au juge doit être pratique. En ce sens, le juge doit être proche des populations et l'organisation judiciaire comme la répartition des compétences entre les juridictions doivent être compréhensibles pour les populations. Le justiciable doit pouvoir savoir quelle juridiction saisir. Par conséquent, si le fonctionnement des juridictions est déplorable, le droit à la justice serait illusoire. Le bon fonctionnement de la justice nécessite l'adoption des règles tendant à accélérer l'examen des affaires. De plus, les juridictions ainsi que les juges doivent être indépendants et impartiaux[545]. Les pouvoirs exécutif et législatif ne doivent pas s'immiscer dans la fonction juridictionnelle. En effet, les constitutions africaines consacrent la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire[546]. Le pouvoir judiciaire veille au respect des droits et libertés – individuelles et collectives – définis par la constitution[547]. Le juge bénéficiant de l'inamovibilité[548] et d'une

---

[543] Le §4 de l'article 1er du Titre préliminaire de la Constitution gabonaise de 1991 dispose que « Les Droits de la défense, dans le cadre d'un procès sont garantis à tous ; La détention préventive ne doit pas excéder le temps prévu par la Loi ». Dans son préambule, la Constitution sénégalaise de 2001 proclame également « le respect des libertés fondamentales et des droits du citoyen comme base de la société sénégalaise ». Les droits de la défense comprennent, entre autres, les principes de légalité des infractions et des peines, de non-rétroactivité des lois pénales et du contradictoire.

[544] L'article 2 CPP gabonais ancien (Loi n°036/2010 du 25 novembre 2010) dispose que « L'action publique a pour objet la répression de l'atteinte portée à l'ordre public. Elle est d'ordre public sous réserve des exceptions prévues par la loi.
Cette action peut aussi être mise en mouvement par toute personne physique ou morale lésée dans les conditions déterminées par le présent Code ».
Article 1er CPP sénégalais (Loi de base n°65-61 du 21 juillet 1965 portant Code de procédure pénale) dispose que « L'action publique pour l'application des peines est mise en mouvement et exercée par les magistrats ou les fonctionnaires auxquels elle est confiée par la loi.
Cette action peut aussi être mise en mouvement par la partie lésée, dans les conditions déterminées par le présent Code ».

[545] Le préambule de la Constitution sénégalaise proclame le respect et la consolidation d'un Etat de droit dans lequel l'Etat et les citoyens sont soumis aux mêmes normes juridiques sous le contrôle d'une justice indépendante et impartiale.

[546] Article 5 du Titre 1er de la Constitution gabonaise dispose que « La République gabonaise est organisée selon les principes de la souveraineté nationale, de la séparation des pouvoirs exécutifs, législatifs et judiciaire et celui de l'Etat de droit. ».
Article 88 Titre VIII de la Constitution sénégalaise dispose que « Le pouvoir judiciaire est indépendant du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. »

[547] Article 91 du Titre VIII de la Constitution sénégalaise dispose que « le pouvoir judiciaire est gardien des droits et libertés définis par la Constitution et la loi. »
Le §23 de l'article 1er du Titre préliminaire de la Constitution gabonaise affirme également que le pouvoir judiciaire, gardien de la liberté individuelle, assure le respect des principes dans les délais fixés par la loi.

[548] Les magistrats ne peuvent recevoir d'affectation nouvelle, même en avancement sans leur consentement sauf en cas de sanction disciplinaire. Pour autant, ces derniers peuvent être déplacés par l'autorité de nomination après avis conforme et motivé du Conseil supérieur de la magistrature lorsque les nécessités du service l'exigent.

certaine immunité[549] ne doit pas avoir d'intérêt personnel dans les affaires dont il a à connaître. Le principe du contradictoire doit être appliqué – entre autres, les droits de la défense, la publicité et la motivation des décisions qui ne sont que des aspects particuliers. Les juridictions doivent être formées collégialement et les mesures d'instruction appropriées doivent être prises, et ce, afin d'éviter l'erreur judiciaire. Dans le cas contraire, l'erreur judiciaire doit être réparée d'où la mise en œuvre des voies de recours ordinaires et extraordinaires. Enfin, le justiciable a droit à une exécution diligente de la décision obtenue en recourant, si besoin, à une mesure comminatoire ou à l'exécution forcée sauf dans le cas d'une décision rendue contre l'Etat ou une collectivité publique où la procédure devient plus délicate.

L'accès à la justice s'impose comme un droit dans la mesure où la justice est un service public qui répond à un certain nombre de principes fondamentaux du service public dont le libre recours, l'égalité d'accès et de traitement, la gratuité ainsi que la continuité du service. Par conséquent, les justiciables doivent être soumis à une égalité de traitement et à un libre et égal accès à la justice dès lors qu'ils se retrouvent dans la même situation ou confrontés aux mêmes faits. En ce sens, qu'ils doivent être jugés par les mêmes tribunaux selon les mêmes règles de procédure et de fond. La gratuité est une notion relative puisqu'un service public gratuit est un service dont le coût est pris en charge par la collectivité nationale sous la forme de l'impôt au lieu de le repartir en partie ou en totalité entre les justiciables. Par ailleurs, la continuité du service public de la justice est si essentielle que le statut de la magistrature interdit aux magistrats de mener toute action concertée de nature à arrêter ou entraver le fonctionnement des juridictions ainsi que de rendre toute délibération à caractère politique. Pourtant, les vacances judiciaires limitent la portée de ce principe. En effet, lorsque les vacances judiciaires sont fixées, par exemple, du 1er juillet au 30 septembre, il est seulement prévu un service minimum, pendant cette période, tel que la permanence du service pénal, le jugement des affaires civiles sommaires et de celles requérant célérité. Le décret du 27 février 1974 vient supprimer les vacances judiciaires en France en disposant que l'année judiciaire court du 1er janvier au 31 décembre. Il revient ainsi aux magistrats de prendre leurs congés par roulement.

L'accès à la justice est un droit difficile à satisfaire pour un pays sous-développé alors qu'il s'agit d'un droit fondamental inscrit dans la constitution. En effet, les tribunaux restent difficilement accessibles pour les populations de pays sous-développés, tels que le Gabon et le Sénégal, en raison du fait que la justice est onéreuse aussi bien pour le justiciable que pour l'Etat. Des lacunes et des imperfections existent au niveau des règles et institutions de mise en œuvre. De plus, bien que le justiciable dispose de la faculté de *jure* d'être entendu par une juridiction, ce dernier ne dispose pas *de facto* des moyens matériels de l'exercer et ne pense pas qu'il soit utile de le faire au regard du fonctionnement et des méthodes de travail de la juridiction. L'accès à la justice, au sens large, sous-entend l'accès au droit, et par conséquent, le droit à un minimum d'information du citoyen sur le contenu du droit et les moyens

[549] En effet, les sanctions disciplinaires – allant de l'avertissement à la révocation sans pension – et la prise à partie demeurent théoriques car sont d'une mise en œuvre difficile.

juridictionnels et non-juridictionnels de faire valoir ses droits. Pourtant, le droit – écrit ou moderne – reste un concept flou, obscur, incompréhensible donc un domaine inaccessible pour une grande frange de la population.

Par ailleurs, d'autres obstacles concourent à entraver l'accès à la justice dans les pays africains, aussi bien dans les faits qu'en droit, notamment au Gabon et au Sénégal. En sus du coût élevé de la justice, le justiciable doit faire face à l'absence d'un pouvoir judiciaire indépendant, la subordination de la justice au pouvoir politique, la vénalité et la partialité des juges, l'insuffisance et l'inadéquation de la formation des magistrats, la misère financière et documentaire des tribunaux – soit l'absence de journal officiel ou de publication dudit journal, soit l'interruption de sa publication et diffusion, soit le manque d'informatisation des archives des juridictions –, le juridisme excessif des règles et procédures ainsi que l'éloignement géographique de la justice du justiciable.

Néanmoins, il faut relever qu'aucun pays dans le monde ne semble satisfait de sa justice si celle-ci est envisagée du point de vue de certaines catégories sociales telles que les personnes démunies, les femmes ou les consommateurs. Les obstacles à l'accès à la justice et donc au droit restent nombreux et variés et sont étroitement liés. Certains obstacles qualifiés de « classiques » se retrouvent vraisemblablement dans les différents systèmes juridiques existants à travers le monde. Pour autant, ils revêtent une gravité accrue en Afrique – notamment au Gabon et au Sénégal. D'autres obstacles sont davantage liés au contexte socio-politique et aux mentalités africaines. En Afrique, en matière du droit à la justice, deux constats majeurs s'imposent. D'une part, de nombreux obstacles à l'accès à la justice et au droit existent. Des problèmes patents dans de nombreux pays du monde tels que l'éloignement géographique du juge, la lenteur excessive de la procédure et le coût exorbitant de la justice. En outre, il existe des obstacles spécifiques liés au contexte socio-politique et aux conceptions africaines tels que la vénalité des magistrats, l'ignorance du droit étatique par une importante frange de la population et l'ineffectivité « accusée » de celui-ci, la perception par les parties défenderesses du recours à la justice comme un acte d'hostilité ouverte à leur encontre représentent un frein important pour les justiciables potentiels. D'autre part, il est impératif de redonner à la justice toute son utilité sociale en la dotant des moyens nécessaires de divers ordres. A ce titre, le juge devrait être plus proche du justiciable et obtenir la confiance de tous. Il devait faire montre de rectitude et de célérité. L'action collective, notamment des associations de consommateurs, devrait être instituée en Afrique francophone afin de pallier à la peur ou à l'insuffisance d'intérêt ou de moyens des plaideurs potentiels.

Pour autant, la justice étatique, peu importe les moyens mis en œuvre, ne peut résoudre toutes les situations litigieuses ou problèmes sociétaux. D'où l'importance de promouvoir d'autres modes de règlement de conflits tels que la conciliation et l'arbitrage. En effet, ces modes de résolution des conflits sont propices en milieu africain puisque la conciliation, sous des formes variées, reste le principal mode de règlement des conflits dans la société notamment en milieu rural. Néanmoins, les mutations sociales font perdre à la société africaine des valeurs importantes telles que la solidarité familiale dans l'exécution des obligations contractées par ses membres, le respect absolu de la parole donnée et la croyance dans l'existence de sanctions surnaturelles efficientes en cas d'inexécution fautive d'une

obligation. Ceci affaiblit le recours à la conciliation traditionnelle même si elle reste toujours très usitée. Il faudrait vraisemblablement l'adapter à ces bouleversements sociaux en prenant des mesures de protection des parties qui conféreraient à l'accord conciliatoire la portée juridique nécessaire ou, le cas échéant, à son exécution forcée tout en laissant aux parties la liberté d'agir en la matière. La mise en place d'institutions autonomes comme le médiateur ou l'ombudsman[550] est censée participer à la correcte application du droit. Pourtant, ce sont les règles juridiques matérielles qui devraient être modifiées afin de réduire les risques d'insatisfaction et de conflit dans de nombreuses situations conflictuelles. La conciliation permet de désamorcer ces situations et éviter la naissance de litiges qui nécessiteraient alors de trouver une solution judiciaire ou extrajudiciaire.

Ces modes de règlement des litiges n'entravent pas l'organisation et le fonctionnement efficaces de la justice en tant que dernier recours de l'individu contre la violation de son droit. Ces procédures alternatives de règlement des conflits participent à l'exécution volontaire des engagements contractés par les parties et au règlement amiable des litiges. Le but est de réaliser la justice au sens de l'application du droit positif et de tendre vers une justice plus proche du justiciable donc accessible. Cela démontre la force de la tradition qui a survécu et défié l'autorité coloniale (§2). Nombreux souhaiteraient l'intégration de la tradition dans le droit africain.

§2 — Une ambition freinée par la survivance du droit coutumier

Au sein de toutes les sociétés traditionnelles africaines, le conflit est un facteur de dérégulation de l'ordre social. Il perturbe l'ordre social comme un fléau qu'il faut traiter par des moyens adaptés pour l'éradiquer. L'objectif étant de maintenir un équilibre social par un retour à la paix. Ce retour à la paix est primordial car cela prime sur la considération de satisfaction des intérêts privés, antagonistes des parties en conflit. La Charte de Kurugan Fuga (1236) dispose dans son article 2 que « les Nyamankalas se doivent de dire la vérité aux Chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du royaume ». Ceux-ci endossent également le rôle de médiateurs reconnus par la communauté pour le règlement des conflits sociaux. Cette fonction de médiation incombe aux castes de griots, cordonniers, forgerons, etc., et aux anciens[551]. Chez les Dogons du Mali, par exemple, il est établi que l'intérêt commun exige la paix et que les nuages porteurs de pluie – la pluie étant un signe de fertilisation – fuient les lieux où règne le déséquilibre. Les parties en conflit partagent les responsabilités dans tous les cas avant toute considération du bien-fondé des intérêts en conflit. Pour les Dogons, la considération suprême est le maintien

---

[550] Selon Le Petit Robert, l'ombudsman, mot suédois, est une personne chargée de défendre les droits du citoyen face aux pouvoirs publics dans les pays scandinaves. Il s'agit du médiateur en France.

[551] SIDIBE Birama, « Afrique : Résolution traditionnelle des conflits au Mali », *La Revue*. Une publication du cabinet d'avocats Squire Patton Boggs, 6 juin 2008, [En ligne : http://larevue.squirepattonboggs.com/AFRIQUE-Resolution-traditionnelle-des-conflits-au-Mali_a641.html].

de la paix. Et ceci doit s'opérer par un pardon mutuel[552]. Au sein des sociétés traditionnelles, lorsqu'un conflit éclate, plusieurs forces entrent en action. Tout d'abord, les forces du monde visible – les vivants eux-mêmes qui vont se sentir indisposés face à cette situation – puis nécessairement et par ricochet, celles du monde invisible – les ancêtres qui, bien que n'étant plus présents dans ce monde – participent toujours activement à la préservation de l'unité sociale. Ils occupent toujours une place prépondérante dans le processus traditionnel de régulation sociale. De ce fait, le mode habituel de résolution des conflits se fait souvent sous « l'arbre à palabre » dont la légitimité est remise en question par des non initiés, des étrangers restant sceptiques. Un sage africain répondit ceci à un coopérant canadien qui l'interrogea sur la légitimité d'une telle résolution des conflits : « Chez vous, c'est quand un conflit est sur la table que vous commencez à vous en occuper et que vos mécanismes de résolution peuvent intervenir. Chez nous, quand un conflit est rendu public, cela veut dire que nos mécanismes de dissuasion et de prévention ont échoué »[553]. Dans la logique juridique occidentale, il y a toujours un défendeur et un demandeur c'est-à-dire que l'on donnera nécessairement tort ou raison à l'une ou l'autre des parties en conflit. Cette situation peut laisser le conflit en latence en donnant satisfaction à l'un au détriment de l'autre contrairement aux droits traditionnels africains, considérés comme des droits coutumiers dépassés, où l'objectif de la résolution étant de concilier des intérêts apparemment inconciliables afin de résoudre définitivement le conflit conformément à une méthode que l'on pourrait rapprocher de la technique anglo-saxonne du win-win. Ainsi dans la logique traditionnelle africaine, il serait plausible de penser que le conflit de travail ne serait résolu que si l'on parvient à réintégrer le travailleur dan son emploi sans pour autant remettre en cause l'autorité de l'employeur ou, par exemple, que le dédommagement du salarié ne pourrait être envisageable équitablement que s'il était suivi d'excuses que ce dernier adresserait préalablement et publiquement au chef d'entreprise. Ainsi, l'autorité du chef d'entreprise est préservée tout en ne lésant pas le salarié. Cela participe, de la sorte, à la préservation de l'équilibre social dans l'entreprise. D'ailleurs, en portant la réflexion sur le terrain du droit du travail, Philippe Auvergnon estimait que « passant d'un continent à l'autre, une question devait finir par se poser : existe t-il des contextes socio-économiques mais aussi culturels plus favorables que d'autres à l'existence de "modes alternatifs" ? De ce point de vue, l'exemple des pays africains rappelle que l'accès au juge étatique n'est pas évident en termes aussi bien de proximité que de coût. Des modes alternatifs de règlement des conflits peuvent s'avérer plus efficaces »[554]. En droit traditionnel africain, plus précisément appelé droit coutumier, la phase conciliatrice et médiatrice priment sur le contentieux en tout état de cause. Ce qui signifie que les modes traditionnels de règlements des conflits occupent une place prépondérante (A) face au contentieux juridique

---

[552] DIENG Amadou, « Approche culturelle des ADR en OHADA », *Les modes alternatifs de règlement des conflits (MARC) en OHADA*, Actes de l'atelier organisé par Cercle Horizon, Club OHADA Orléans & Norton Rose, Paris, 17-18 mars 2009.

[553] Jean Guilmette, coopérant canadien et ancien directeur du Club du Sahel, rapporta cette anecdote à Ottawa en 2001. Voir SAMB Moussa, art. cité, p. 13.

[554] AUVERGNON Philippe, *Les juges et le droit social. Interrogations nationales et approche comparative*, Actes du séminaire international de droit comparé du travail, des relations professionnelles et de la sécurité sociale, Comptrasec, Bordeaux, 2002, p. 7 et suivants.

contemporain (B). En effet, la médiation est le mode alternatif privilégié de résolution des conflits sociaux.

A — La prépondérance des modes traditionnels de règlement des conflits

Comme modes traditionnels de règlements de conflits, il existe deux sortes de mécanismes ayant l'une pour finalité la prévention ou la dissuasion (1) et l'autre la médiation (2).

1. Les mécanismes de prévention et de dissuasion

En droit africain traditionnel, un conflit est écarté ou son éclatement est prévenu par différentes instances, exclusives les unes des autres. Tout dépend de la nature du conflit. En effet, selon la nature du conflit en cours, il est primordial de l'aborder et de le régler au niveau de la famille. Si l'instance familiale parvient à résoudre le ou les problèmes, les autres instances de règlement des conflits ne sont pas saisies. Elles sont totalement exclues. D'où une compétence exclusive. Ces instances sont indépendantes les unes des autres. A contrario, si l'instance familiale échoue dans sa tentative de règlement du conflit, celui-ci sera porté automatiquement à un niveau supérieur qui est celui du clan représenté par les chefs de lignage. Et la procédure suivra son cours, ainsi de suite, jusqu'au Conseil des anciens qui pourra soumettre la transaction proposée à l'autorité du souverain[555]. Dans la plupart des sociétés négro-africaines, la volonté de maintenir la paix a conduit à développer des techniques de régulation/normalisation dont l'objectif est d'éviter les conflits sociaux. Ces aspirations à la paix ont permis de mettre en exergue une certaine conception de la sacralité de la paix qui donna vie à une pléthore de pratiques dissuasives et de modes de prévention des conflits. Ce particularisme des sociétés africaines s'explique par le fait que « la stabilité des sociétés traditionnelles africaines était garantie par des institutions, des pratiques et des rites qui maintenaient une certaine stabilité sociale et assuraient le règlement pacifique des conflits : la famille restreinte, noyau central pour l'éducation à la tolérance quotidiennement dispensée à travers les contes et les proverbes ; la famille élargie, assurant les liens d'identité et de reconnaissance par le maintien d'un système de solidarité étendue ; le clan ou la tribu structuré suivant des relations hiérarchisées garantissant la stabilité sociale et le cohésion de tous les membres »[556]. Prenons l'exemple des sociétés secrètes – comme le *Bwiti* ou le *Ndjembè* (rite exclusivement féminin) – qui font partie intégrante du processus de prévention des conflits. Elles sont des organes dominants au sein des structures sociales. La société secrète des *Ngondos* chez les Douala du Littoral au Cameroun est progressivement apparue comme une entité reconnue par différents lignages pour la gestion harmonieuse de leurs

---

[555] TRAORE Samba, *Droit coutumier et coutume, Réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles africaines (Quelques exemples de concepts tirés du droit soninké du Gajaaga-Sénégal)*, Annales Africaines, Faculté de droit, Dakar, 1991, p. 48.
[556] DIENG Amadou, colloque cité, p. 5.

affaires communes. Thierno Bah dépeint les Ngondos comme une société connue pour leurs activités rituelles s'apparentant à des pratiques mystiques mais à des fins judiciaires, disciplinaires et d'arbitrage[557]. Il incombe au Ngondo de dissuader, de prévenir les conflits et d'imposer la paix aux divers protagonistes. Une fonction qui le conduit, lorsqu'un conflit est sur le point d'éclater dans une structure sociale, à envoyer des émissaires, portant un accoutrement effrayant, qui poussent des cris qui auront pour effet d'imposer la paix. C'est le sacrifice d'un cabri, symbole de paix, qui clôturait alors la cérémonie de pacification. Dans ce contexte, les protagonistes évitent d'entrer en conflit et trouvent un terrain d'entente pour éviter toute intervention des Ngondos dont la prêtrise est redoutée et respectée par toute la communauté. Ceci montre bien une imbrication entre le spirituel magico-religieux et le temporel et la prévalence des croyances et pratiques magico-religieuses dans l'organisation sociale de la communauté et le maintien de la paix. A titre d'illustration, l'immolation sanglante de l'animal mène à la disparition du « double » représenté par la mauvaise entente entre les différentes parties.

Parfois, des alliances sacrificielles et pactes de sang sont noués entre les parties au contrat avant même d'entrer en relation. L'objectif étant que les groupes de travailleurs saisonniers recrutés pour cultiver les champs du propriétaire nouent au préalable une alliance sacrificielle avec celui-ci. Ainsi, plusieurs communautés du Cameroun ont des traditions comportant le pacte initial du Mandjara scellé au sein des sociétés traditionnelles : il est procédé à l'égorgement d'animaux dont le sang est mélangé. Cette mixture permet aux deux communautés d'enterrer la hache de guerre quel que soit le degré du conflit. Ce pacte est soigneusement respecté car toute violation se solde par les pires calamités pour la communauté déviante. Par ailleurs, une autre pratique courante d'alliances sacrificielles au sein de quelques communautés consistait à nouer de telles alliances afin de délimiter des propriétés foncières. Il fallait, pour ce faire, attacher des cauris – coquillages – au cou d'un chien noir puis l'enivrer au vin de raphia avant de l'enterrer, tout en prononçant des formules adaptées – sacrées – , dans la tranchée délimitant les propriétés mitoyennes. Enfin par dessus la tranchée, on plantait un arbre, symbole de paix, qui représentait une ligne de démarcation bien précise. Quiconque osait empiéter sur la propriété du voisin s'exposait au courroux des ancêtres et des divinités très redoutés. La conception de telles alliances permet d'établir ou de maintenir la paix dans la conscience collective des différentes communautés. Ceci favoriserait l'expression pacifique des intérêts et éviterait tout recours à l'agressivité ou à un conflit. Il n'existe aucune procédure de ce type dans les mécanismes de prévention inscrit dans les droits modernes africains car les individus s'y soumettent spontanément du fait de la crainte, en violant le serment, de subir un châtiment immanent. Il est difficilement envisageable une transposition de ces croyances magico-religieuses dans les entités sociales contemporaines mai elles survivent dans les mentalités africaines et pourraient en s'appuyant sur ce fondement culturel, fonder de nouveaux types d'alliance entre les différents acteurs sociaux.

---

[557] BAH Thierno Mouctar, *Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre le lac tchad et la côte du Cameroun)*, Thèse de doctorat d'Etat es Lettres, Université de Paris Sorbonne, 1985.

Les sociétés traditionnelles comptent des leaders de la prévention des conflits. En effet, au sein de nombreuses d'entre elles, coexistait au côté d'un chef de guerre un chef de la paix chargé de diriger les institutions et les procédures fondées sur la palabre. Dans le cadre de leur mission, les chefs de paix s'appuyaient sur des relais qui sont de véritables agents diplomatiques. Ces agents sont sélectionnés au sein des neveux utérins alors que chez les Mandingue d'Afrique de l'Ouest, les Nyamankalas constituent une « véritable caste dotée de pouvoirs exorbitants[558] » notamment par la Charte de Kurugan Fuga (1236) qui leur attribue expressément le pouvoir (devoir) de dire la vérité aux chefs, tout en étant leurs conseillers et le pouvoir d'établir l'ordre de l'empire. Les Nyamankanlas sont des agents diplomatiques dotés d'une réelle légitimité au sein da la communauté. Ce sont véritablement des chefs de paix puisqu'ils sont chargés de prévenir les conflits mais aussi d'endosser le rôle de médiateurs qui sont investis de pouvoirs de sanction en cas de conflit au sein du groupe. Ils peuvent conseiller les parties en conflit mais si les solutions de règlement proposées risquent de compromettre leur objectivité, alors ils doivent impérativement soumettre le dossier au chef de paix le Nyamankala. Les Moosé du Burkina Faso considèrent la réconciliation comme un moyen d'apaisement des conflits sociaux. Elle suppose une remise des dettes et un abandon des fautes pour la préservation de la cohésion du groupe social. Selon Cyrille Koné, le pardon est primordial, du moins, occupe une place très importante dans la société moaaga qui privilégie la famille, la communauté par rapport à l'individu. La préservation de l'intérêt commun – l'ethnie d'abord, le clan, le quartier puis la famille – et l'harmonie l'emportent sur toute aspiration individuelle. Il souligne que « la paix, la tranquillité et la continuité de la communauté entretiennent le mythe de la redoutabilité et de l'invincibilité des Moosé dont l'organisation socio-politique vise à maintenir l'ordre et l'unité[559]. Dans plusieurs traditions orales africaines, la médiation joue même un rôle dans la résolution des conflits intracommunautaires (2). Diverses qualités sont requises du médiateur, relatives à l'âge, la sagesse et à la connaissance des coutumes du groupe. Il doit faire preuve d'impartialité, de neutralité, d'objectivité tout au long de la résolution du conflit. Pour ce faire, il est interdit tout conflit d'intérêt c'est-à-dire qu'il n'est permis aucun lien d'alliance avec l'une des parties. Il doit aussi avoir la confiance entière des parties en litige. Sur le plan des connaissances, le médiateur traditionnel doit subjuguer par la parole. Il doit avoir l'art de la parole et maîtriser parfaitement les proverbes et les adages. Le tout combiné à une éloquence remarquée.

2. Le rôle de la médiation dans la résolution des conflits

Des mécanismes de dissuasion et de prévention sont mis en œuvre pour parer à d'éventuels conflits dans les sociétés traditionnelles. Ces mécanismes permettent de maintenir une cohésion sociale, l'unité du groupe, de la famille. Mais ceux-ci tendent à s'effacer de plus en plus en Afrique centrale. Prenons l'exemple du Congo Kinshasa avec le phénomène de l'enfant sorcier où la structure familiale se désintègre de l'intérieur conduisant ainsi à la

[558] SAMB Moussa, art. cité, p. 17.
[559] *Ibid*., p. 17.

destruction de valeurs traditionnelles. Ces mécanismes ne peuvent plus fonctionner car la cohésion de la communauté est rompue. C'est le cas de l'enfant rejeté de son foyer pour sorcellerie car l'un des parents se remarie, ente autres. A contrario, ces mécanismes restent encore prégnants en Afrique de l'Ouest. Ce qui est déplorable pour l'Afrique centrale où la médiation tend à disparaître alors qu'elle offrait ou était – lorsque le conflit éclatait du fait d'antagonismes trop prononcés, irrémédiables – le mode privilégié de règlement de conflit. Elle s'opérait sous forme de palabre traditionnelle (b) car c'est lors de cette période que s'exerçait la médiation (a).

a - La médiation traditionnelle

Dans un type de société où l'harmonie sociale prévaut sur les droits individuels, arbitrage et médiation entretiennent des relations plus subtiles, plus difficiles à définir. Néanmoins, les sociétés africaines traditionnelles sont rouées et maîtrisent la distinction entre la conciliation et la médiation[560].

L'Afrique étant le « pays » de la palabre et du dialogue, il est également le pays de l'autorité familiale. En Afrique précoloniale, le chef de tribu était toujours le ministre du culte, l'administrateur et le juge. Les jugements rendus étaient souvent des conciliations. Il en est toujours de même, présentement, puisque la conciliation occupe une place prépondérante dans les relations traditionnelles et même modernes entre Africains. Le législateur colonial avait saisi cet aspect de l'organisation sociale africaine. Ce qui explique l'importance accordée à la conciliation par les décrets du 22 mars 1924 et 3 décembre 1931. Le décret de 1924 supprima les tribunaux de village mais conserva un pouvoir de conciliation pour le chef du village et en attribua aux tribunaux du 1er et du 2ème degré. La conciliation effectuée par les chefs de village était préventive alors que celle des tribunaux constituait une partie importante de la procédure. Les deux conciliations étaient constatées par un procès-verbal mais seul le procès-verbal dressé à l'occasion de la conciliation judicaire avait force exécutoire. Le législateur sénégalais a reconnu à la conciliation son importance traditionnelle puisque le pouvoir de concilier est accordé aussi bien aux chefs de village qu'aux chefs de quartier et le juge de paix a hérité de celui qu'exerçait la juridiction qu'il remplace. Toutefois, même lorsque la conciliation est intervenue devant le chef de quartier ou de village, le procès-verbal pourra être dressé par le juge de paix et acquérir force exécutoire.

Cependant, même si toutes les deux procédures – conciliation et médiation – nécessitent l'intervention d'un tiers, la conciliation laisse un rôle moins actif au tiers tandis que dans la médiation, le tiers y joue un rôle plus actif et plus persuasif. C'est donc dans un souci de préservation de la paix et de résolution de conflits ouverts que les sociétés traditionnelles privilégiaient la médiation qui incombait à des émissaires ou plénipotentiaires dénommés « faiseurs de paix ». De nombreuses traditions orales africaines attestent du rôle capital que

[560] CAMARA Fatou Kiné et CISSE Abdoullah, « Arbitrage et conciliation dans les cultures juridiques négro-africaines : entre la prédisposition à dénouer et la mission de trancher », *Revue de l'arbitrage*, 2009, n°2, p. 285 et suivants.

joue la médiation dans le processus de résolution des conflits ouverts. Entre autres, la personne qui y aspire doit réunir des qualités reconnues par les parties en conflit comme l'âge, la sagesse, la maîtrise des coutumes et adages et la connaissance de l'histoire dans un territoire déterminé. Au sein de certains groupes comme les Mandingues, les médiateurs sont plénipotentiaires. Ils sont choisis nécessairement parmi les Nyamankalas. Le médiateur doit faire preuve d'objectivité et de neutralité pour être désigné comme tel. Cette fonction exclut toute alliance parentale ou matrimoniale avec les personnes ou groupes en conflit. Sa mission repose, avant tout, sur la confiance totale des parties qui doivent accepter sa médiation pour la résolution pacifique du conflit. Comme précédemment souligné, le médiateur traditionnel est un maître de la parole. Il doit être doté d'une éloquence exceptionnelle et d'une connaissance parfaite des coutumes, proverbes et adages car les règles non écrites sont exprimées dans les proverbes et adages qui ont force de loi pour ainsi dire, en ce sens qu'ils ont une valeur d'usages reconnus par la communauté. Ce dernier doit offrir aux parties une alternative au conflit et trouver un compromis honorable. Mais il doit œuvrer avec discrétion et pondération car il lui incombe de préserver les intérêts majeurs et surtout l'honneur et la dignité des parties. Cependant pour que la mission soit une réussite, plusieurs facteurs entrent en jeu comme l'objet du conflit, son importance, la personnalité du médiateur et la réelle volonté des deux parties de parvenir à un compromis. C'est ce dernier facteur qui reste primordial puisque l'aboutissement à un compromis dépendra essentiellement de la volonté réelle des parties concernées à parvenir à un accord, tout en évitant toute escalade ou manifestation de violences conduisant à des situations stériles non négociables. A titre d'illustration, le chef de Baleng, dans les pays Bamiléké de l'Ouest du Cameroun était un médiateur reconnu car « quelle que soit la complexité de la situation, sa médiation était toujours respectée et parvenait à rétablir l'harmonie. Emmanuel Ghomsi souligne que ce chef « jouissait en effet d'une primauté et d'une aura spéciales car la tradition en fait la « chefferie-mère » d'où sont sortis les fondateurs des différentes autres communautés »[561]. La médiation est également présente dans l'islam qui est une des plus importantes religions d'Afrique noire. « Wassatah », concept utilisé pour désigner la médiation en arabe signifie « marcher entre les parties en conflit ». Selon Amadou Dieng, l'islam encourage la médiation, un règlement pacifique des conflits au sein de la communauté musulmane – entre les musulmans et les communautés non musulmanes – et entre les communautés non musulmanes : « le médiateur indépendant doit alors chercher à parvenir à un règlement à l'amiable en proposant des solutions aux parties. La médiation ne sera un succès que lorsque les parties auront accepté les solutions proposées »[562]. A l'instar de la médiation, la palabre traditionnelle était une véritable instance délibérative coutumière africaine (b).

---

[561] GHOMSI Emmanuel, *Les Bamiléké de Cameroun, Essai d'étude historique des origines à 1920*, Thèse de doctorat du 3ème cycle, Université Paris I Sorbonne, 1972.
[562] DIENG Amadou, colloque cité, p. 8.

b - La palabre traditionnelle

Etymologiquement, le mot palabre provient de l'espagnol « palabra » qui signifie parole, discussion, conversation longue et oiseuse. La palabre est une véritable instance délibérative coutumière africaine qui prit une connotation négative dans le contexte colonial. La palabre est devenue, en effet, une session de concertation où siégeaient le commandant européen et le chef indigène, aidé d'un interprète, afin de discuter des problèmes de la localité et informer l'autorité coloniale sur les points de vue des indigènes. Les sessions de palabre convoquées par le commandant de cercle n'avaient aucun ordre du jour précis et servaient plutôt à l'autorité coloniale pour communiquer sur les problèmes fonciers, de fiscalité et les questions politiques sur lesquelles le pouvoir souhaitait connaître les opinions des indigènes[563]. La palabre est devenue, en définitive, une session – ou une réunion – organisée par l'autorité coloniale et pour les besoins de l'autorité. Ce qui est un paradoxe car dans les traditions africaines, la palabre revêtait une connotation positive. C'était une instance de discussions contradictoires et d'échanges entre les membres de la communauté. La palabre était donc le terrain pour prévenir ou arbitrer des conflits. Elle était organisée selon un rituel rigoureux : « annonce au tambour dans les contrées éloignées du lieu d'organisation qui se trouvait être sous un arbre, près d'une grotte ou dans une case édifiée spécialement à cet effet » ; le choix de la date se faisait après l'avis des géomanciens, les principaux orateurs intervenaient selon un protocole. La parole y était libre et un débat contradictoire entre les protagonistes avait lieu. Les personnes âgées, symbole de sagesse, jouaient un rôle accru dans la conduite des débats et dans la prise des décisions. La palabre permettait de trancher les conflits. Une fois saisie, la palabre se concentraient sur les Nyamankalas qui présentaient les parties, les faits, les prétentions des parties et invitaient celles-ci à s'expliquer devant l'auditoire, lors d'une audience publique d'où étaient exclus les enfants afin de conserver la solennité requise et en raison du fait que les différends exposés ne concernaient que les adultes – c'étaient les affaires d'adultes. Le chef de la paix gardait le silence. Il écoutait attentivement les différents orateurs et ne donnait son avis, prépondérant, qu'à l'issue des délibérations. Les débats étaient libres et chaque participant pouvait raconter ses expériences. La gestuelle avait une grande importance ; la prise de parole était imagée, empreinte de proverbes, contes, mythes et récits généalogiques. La palabre encourageait la pondération, la recherche du compromis, le sens de la mesure dans le respect de l'honneur de chacune des parties. Outre la parole, la symbolique des gestes, les silences assourdissants, la palabre était animée, ponctuée par des chants accompagnés des rythmes de tambour. La session de palabre pouvait être de longue durée car une ou plusieurs journées ne suffisaient pas pour traiter toutes les affaires. Le point fort de la palabre n'était pas d'évacuer les affaires mais de les résoudre. De ce fait, l'instance était solennelle puisque la palabre était l'unique instance délibérative pour résoudre les conflits latents ou ouverts. L'objectif recherché n'était ni d'établir les responsabilités respectives – imputer les torts respectifs aux parties en conflit – ni de prononcer des sentences favorables à l'une des parties au détriment de l'autre. L'objectif était plutôt la recherche d'un consensus pour rétablir la paix.

---

[563] SAMB Moussa, art. cité, p. 19, note 26.

Malheureusement, la palabre se fait rare aujourd'hui, en Afrique centrale du moins. Mais, il existe encore le processus des réunions familiales pour prévenir ou arbitrer des différents familiaux ou autres – à une échelle moindre que la palabre qui englobait la communauté, le groupe, le village. Mais mêmes les réunions familiales disparaissent avec le temps du fait de la dislocation de la structure familiale. Le système de parenté n'étant plus opérationnel en raison de l'exode rurale et de la montée de l'individualisme, de la recherche du matériel – du bien-être, du confort, de la réussite personnelle –, de la monoparentalité (de nombreuses filles/mères se retrouvent à gérer le foyer seules, à subvenir aux besoins matériel du foyer, le plus souvent, au moyen de la débrouillardise par de petits commerces et n'ont plus le temps de se retrouver avec les membres de la famille). En outre, la parenté ayant réussi socialement se désengage désormais totalement de l'autre qui représente inévitablement un poids surtout financier pour elle : une source de problèmes.

Parallèlement aux modes traditionnels de résolution des conflits, coexistent des modes contemporains de médiation (B).

B — Les modes contemporains de médiation

La médiation est un mode courant de règlement des conflits dans les droits modernes (1). Elle connaît un renouveau – « une résurgence » – dans les droits africains contemporains (2).

1. La médiation, mode consensuel de règlement des conflits

Le recours contemporain à la médiation se fait sous différentes modalités et dans des domaines variés. Favoriser un retour des mécanismes de dissuasion, prévention et de médiation des conflits permettrait d'endiguer à long terme le phénomène des enfants sorciers, des crimes ritualisés dans un but fétichiste comme, par exemple, celui des albinos car il s'agit là de croyances populaires ancrées dans les mentalités africaines qui relèveraient d'une pratique ancestrale – pratique inscrite avec le temps dans la coutume (l'infanticide rituel, l'excision) – ou non (les enfants sorciers jetés à la rue ou la traque et le meurtre de personnes atteintes d'albinisme). S'agissant des crimes commis au Gabon, Cameroun etc. – dans un but fétichiste qui sont dénommés communément, par la masse populaire, crimes rituels – ils sont difficilement classifiables dans la catégorie de croyances populaires. En effet, bien que l'existence et/ou la pratique de la sorcellerie soient profondément ancrée en tout Africain et que la croyance en la sorcellerie fasse que l'*akagha* ou autres procédés soient pratiqués, les crimes « rituels » ne reflètent pas les croyances populaires – du moins de la masse populaire – puisqu'il ne s'agit pas de la croyance du plus grand nombre mais de la pratique d'une minorité de personnes. Dans la mesure où ces crimes ne visent pas un groupe spécifique – enfant, albinos, jeunes filles comme c'est le cas pour des crimes spécifiques – mais ciblent toutes personnes (enfant, femme, homme) en fonction de la demande ou des besoins formulés, l'ensemble de la population est, ainsi, potentiellement exposé au danger. De plus, s'il

s'agissait de croyances populaires répandues pour accéder à un meilleur confort matériel, la population gabonaise – représentant seulement près d'un million d'habitants –, se réduirait comme une peau de chagrin même s'il n'est pas à exclure qu'avec le temps, si ce phénomène criminel n'est pas enrayé et continue de s'amplifier, le nombre de victimes s'accroîtra indéniablement et indéfiniment. Par conséquent, un retour à ces mécanismes permettrait d'éviter ou, dans une moindre mesure, de limiter tout éclatement de la famille parce que la structure familiale est le noyau de la société africaine. La cellule familiale est – ou était – le fondement de toute société traditionnelle africaine. En l'absence de cette base, les valeurs traditionnelles de communauté, de cohésion sociale, de primauté de l'intérêt collectif sur des aspirations privées volent en éclat. Ce qui engendre des déviances. L'identité d'un homme ou d'une femme se fait d'abord à travers le groupe communautaire (l'ethnie) puis le clan et enfin la famille. La perte de ces repères, en raison de nombreux facteurs dont la pauvreté, le chômage, le manque d'éducation, le fait d'être désabusé, l'ignorance ou tout simplement le mépris de ces valeurs – nous entraînant inexorablement vers une asphyxie sociale, intellectuelle, morale – pousse l'individu à vouloir réussir à n'importe quel prix ou à faire confiance aveuglément à toute personne reflétant une réussite sociale, dégageant une autorité naturelle ou imposant le respect. Il fera confiance à toute personne dépositaire d'une quelconque autorité physique ou morale tels que les hommes politiques ou d'affaires, les pasteurs. Cette confiance aveugle en des personnes étrangères au cercle familial conduit les individus vers une bêtise généralisée qui est celle de commettre des actes déraisonnables répréhensibles et « nouveaux » sous couvert de la tradition alors que totalement déviants et détournés de celle-ci afin d'assouvir leurs propres fantasmes ou les bas instincts des autres. Cette asphyxie est telle que les sociétés traditionnelles africaines tendent à disparaître. Elle contraint l'individu à se tourner vers un étranger qui détiendrait des solutions à ses problèmes alors que, dans un passé proche, les problèmes se réglaient en interne. D'abord au sein de la sphère familiale puis il était possible de requérir un règlement de conflit, si le problème persistait ou s'étendait hors du cocon familial, à un chef de village, une autorité coutumière. Désormais, ne pensant plus trouver une solution au sein de la famille, l'individu se confie ouvertement à un étranger ou lui confie son destin – à des pseudo-pasteurs – ou commet des actes condamnables pour son propre compte ou pour celui d'autrui monnayant ces services en pièces sonnantes et trébuchantes et parfois même pour des sommes modiques. Le chômage aidant, les crimes « rituels » permettent de créer des réseaux d'activités parallèles et de se faire de l'argent facilement. La famille ne jouant plus son rôle premier de régulateur social, l'Etat ne pourra jamais la suppléer car il est trop rigide, formel et il ne peut déjà pas endiguer les maux sociaux comme la pauvreté, le chômage. Le phénomène des enfants sorciers au Congo Kinshasa permet de créer, par exemple, des activités comme celle de pasteur qui s'enrichit sur le désœuvrement, l'ignorance des autres et surtout de ses pauvres ouailles[564].

[564] Un pasteur kényan ordonna à ses ouailles féminines de se rendre à l'église dépourvues de sous-vêtements afin de laisser entrer l'Esprit saint plus facilement. Dans le cas contraire, les représailles seraient sévères. Chaque église établit donc ses propres règles que les fidèles doivent respecter scrupuleusement sous peine de sanctions. Ainsi, pendant que certains interdisent le port d'armes, d'autres celui de sous-vêtements exclusivement féminins. Cette exigence repose sur une meilleure acceptation de l'esprit de Dieu en soi. Selon le Kenyan Daily Post, le révérend Njohi, de l'église Dandora Phase 2, une banlieue de l'est de Nairobi, exhorta ses fidèles à ne porter aucun dessous – soutien-gorge et culotte – afin d'être libres de corps et d'esprit pour recevoir le Christ. Il argua

Pauvreté, ignorance, manque d'éducation, certains pseudo-pasteurs ont trouvé de quoi en faire un business lucratif. La pauvreté dans tous les sens du terme exclut toute éducation. En ce sens que, l'individu n'a pas de référence, de discernement puisqu'il vit dans un environnement qui ne permet pas d'y prétendre. Sa seule prétention est l'espoir d'atteindre le paradis, l'espoir du miracle qui peut changer sa vie. Il est fort regrettable de constater que le manque d'éducation et la pauvreté conduisent à la manipulation des masses. L'Etat est en partie responsable de l'éclatement de la structure familiale. Il l'entretient volontairement puisque certaines personnes mises en cause dans des affaires de crimes de sang – à caractère fétichiste – sont des fonctionnaires d'Etat[565] ou issues de la classe politique[566]. Ces individus

---

du fait qu'en porter était impie. Par conséquent, lors d'une assemblée qu'il présida, le révérend Njohi fit passer une loi interdisant le port de sous-vêtement pour les femmes sur ce bien-fondé. C'est une loi évidemment discriminatoire à l'égard des hommes puisque tous les hommes sont censés être égaux devant Dieu. Ceux-ci devaient également être assujettis à cette loi. Le pasteur, menaçant, mit en garde celles qui ne respecteraient pas les exigences de l'« église ». Le témoignage d'un membre de ladite église confirma que lors de la messe suivante, du dimanche, les femmes s'étaient pliées aux exigences du pasteur. Les mères de famille étaient également invitées à vérifier que leurs filles suivraient la requête du pasteur. Nous sommes, décidément, unanimes sur un point : les voies du Seigneur sont impénétrables. Voir Gabonlibre, « Kenya : Pour " laisser entrer Dieu", les femmes priées d'ôter leur sous-vêtement », *Gabonlibre*, 6 mars 2017, [En ligne : http://www.gabonlibre.com/Kenya-Pour-laisser-entrer-Dieu--les-femmes-priees-d-oter-leur-sous-vetement_a34029.html] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi : Metronews, « Kenya : Pour " laisser entrer Dieu", les femmes priées d'ôter leur culotte », *Metronews*, 4 mars 2014, [En ligne : https://www.lci.fr/international/kenya-pour-laisser-entrer-dieu-les-femmes-priees-doter-leur-culotte-1544572.html].

Ce genre de comportement déviant de la part des pseudo-pasteurs n'est pas exclusif au Kenya. Il existe également des abus similaires dans d'autres pays d'Afrique comme le Gabon, etc. De telles pratiques se répandent en Afrique. Les rubriques faits divers de certains journaux en font leurs choux gras. Il est tout simplement pathétique de constater, de nos jours, que l'être humain en soit réduit à de telles bassesses pour avancer au détriment des autres d'un côté et de l'autre qu'il en soit réduit à de tels abaissements, mortifications, vexations ou plus exactement à de telles avanies.

[565] Dans la province de l'Ogooué-Ivindo, notamment dans le département de la Lopé à Booué, en 2012, le corps de Ferdinand Kangoué est retrouvé sur les rails du Transgabonais. Il comporte des organes mutilés. Il fut placé à cet endroit afin que le train l'écrase et ainsi maquiller le crime et brouiller les pistes. Monsieur Rigobert Ikambouayat Ndékat, directeur général (DG) de l'OPRAG (Office des ports et rades du Gabon) est mis en cause dans cette affaire de crime rituel. Il est nommément cité à tort ou à raison. Pour avoir cité ce dernier à deux reprises dans une précédente publication, le journal, *La Nation*, fit l'objet d'intimidation. En effet, le journal fut contacté par les hommes de main du DG sous le prétexte de fournir plus d'informations sur le sujet : ils soulignèrent que l'intéressé ne se soustrairait pas à la justice s'il devait être entendu dans le cadre de l'affaire par les magistrats. Pour son avocat, ce dernier contribua énormément au bien-être des Ogivins et il payait désormais son engagement pour l'homme ogivin. Il s'agissait d'un acharnement ou d'un règlement de compte parce que dans cette affaire les prétendus commanditaires étaient nombreux contrairement à celle de Mouila où ils étaient bien spécifiques (ils furent nommément cités devant le tribunal de Mouila comme commanditaires de l'assassinat du militaire, l'adjudant-chef Marcel Mayombo retrouvé mutilé, par les auteurs du crime pendant leur comparution). A Makokou, plusieurs commanditaires furent cités tels que Monsieur Illoubou Boussiengi alias Koutch, agent à SETRAG (société d'exploitation du Transgabonais) et secrétaire départemental du PDG dans la localité grâce à l'appui de M. Ndékat, et celui-ci fut utilisé à des fins utiles lorsque les détracteurs de M. Ndékat étaient aux affaires ; Madame Madeleine Benga, infirmière accoucheuse au centre médical de Booué et militante activiste pour le PDG. Selon l'avocat, cette dernière aurait déclaré que des magistrats contactèrent ses enfants afin de l'intimider pour qu'elle déclare M. Ndékat comme étant l'instigateur de ce crime devant les juges. Ce qu'elle ne fit pas, selon lui. De plus, d'autres individus furent aussi mis en cause dans cette affaire et l'arrestation de son client fut même planifiée à l'arrivée du chef de l'Etat à Makokou par ses détracteurs de Booué. Mais l'opération fût un échec. Pour cet avocat, tous ceux qui s'en prenaient à son client et salissaient son image seraient punis par Dieu. Une intimidation de plus adressée à l'encontre des journalistes, des autorités judiciaires. Voir MEBALEY Louis, « Le cas de Rigobert Ickambouayat Ndeckat est –il différent ? », *La Nation*, 3 janvier 2013, n°204.

contribuent volontairement à l'éclatement des familles car ceci joue en leur avantage. Ces individus, très attachés à leurs propres familles et aux valeurs qui en découlent, n'hésitent pas à briser ces mêmes valeurs ainsi que des vies humaines pour en tirer un profit personnel centré sur du fétichisme, des croyances supposées détournées à leur profit alors que ces individus sont des personnes instruites. Bien entendu, la présomption d'innocence joue tant que leur culpabilité ne sera pas établie, si jamais elle est établie[567].

Il faudrait repenser, refonder, revenir aux mécanismes de prévention, dissuasion traditionnelle ou de médiation traditionnelle des conflits latents ou ouverts afin de refonder le noyau familial et éviter des dérives comme se jeter à corps perdu dans des pratiques malsaines, violentes et criminelles – tuer un être humain afin de lui prélever des organes.

---

[566] Suite aux accusations faites par l'auteur d'un crime et à l'enquête de voisinage, le sénateur de Kango, Gabriel Eyeghe Ekomie fut entendu par la police judiciaire. Une instruction laborieuse fut menée par les juges et les autres magistrats selon le Premier président de la Cour d'appel de Libreville, Edouard Ogandaga. Voir ESSONE-NDONG, « Cour d'Appel de Libreville/Trois questions au Premier président…Edouard Ogandaga : "Ceux qui passent à la Cour criminelle ne sont pas des agneaux" », *L'Union,* 4 février 2013.

[567]**.** La levée de l'immunité parlementaire du sénateur de Kango, en 2013 suscita de vives réactions aussi bien au sein de la masses populaire que des hommes politiques et du gouvernement. La population civile se satisfaisait de cette décision qui, selon elle, prouvait que les autorités judiciaires voulaient travailler et rendre justice. Pour les autres, la décision prise – la demande du retrait de l'immunité par la Garde des Sceaux d'alors, Ida Réténot Assonouet – était condamnable car avec cette levée d'immunité, le sénateur était désormais justiciable et pouvait se retrouver condamné. Selon Pierre-Claver Maganga Moussavou (homme politique et fondateur du Part social démocrate (PSD) du Gabon en opposition avec le parti majoritaire PDG (parti démocratique gabonais) gouvernant le pays depuis 50 ans ; occupant diverses fonctions dont celui de ministre d'Etat chargé de la Planification en 1993, ministre d'Etat chargé de Missions et de la refondation en 2004 – suite à l'adhésion de son parti à la majorité présidentielle – jusqu'en 2007 puis ministre d'Etat, ministre des Transports, de l'Aviation Civile et du Tourisme jusqu'en 2008 puis ministre de l'Aménagement du Territoire de l'Evaluation des Politiques Publiques, chargé de l'Artisanat ; député de la commune de Mouila depuis 2006), le pouvoir se servit du sénateur comme bouc émissaire pour donner le change à l'opinion nationale et internationale que la justice gabonaise est efficiente.

Toutefois, une justice à double vitesse est condamnable. Celle-ci doit être équitable. Le sénateur sus-cité ne fut pas le seul dans ce cas de figure. D'autres personnalités publiques comme le Professeur Léon Nzouba (un médecin qui occupa divers ministères dont celui de l'Enseignement Technique et de Formation Professionnelle le 19 octobre 2010 puis celui de l'Equipement, des Infrastructures et de l'Aménagement du Territoire le 14 janvier 2011 et enfin celui de la santé, le 28 février 2012) et Jean Diramba (alias "Petit Léon Mba", directeur général de la Société de patrimoine des infrastructures numériques (SPIN) jusqu'en 2016) furent mis en cause dans des affaires similaires de « crimes rituels » qualifiés de crime de sang. Ils furent nommément cités devant le tribunal de Mouila comme commanditaires de l'assassinat du militaire, l'adjudant-chef Marcel Mayombo, par les auteurs du crime pendant leur comparution. Des doutes subsistent quant à l'impartialité de la justice car les sus-nommés, Léon Nzouba et Jean Diramba, cités dans des affaires criminelles ne furent pas entendus par les tribunaux. La Garde des Sceaux, avec l'approbation du chef de l'Etat, ne requit pas la levée immédiate de l'immunité de ces hommes politiques comme ce fût le cas pour le sénateur. Des questions fusèrent parmi les personnalités publiques : pourquoi passer cette affaire sous silence ? Pourquoi vouloir l'étouffer ? Est-ce parce que le sénateur mis en examen n'est pas rosicrucien et, encore moins, membre de l'entourage privé présidentiel à l'instar des deux autres précités ? Un semblant de réponse trouve écho dans l'attitude des autorités judiciaires.

Dans l'expectative d'une justice équitable, l'immunité des deux prétendus commanditaires de l'assassinat du militaire à Mouila aurait dû être également levée afin qu'ils soient entendus. Ce ne fût pas le cas. Ce qui laissa penser que le sénateur de Kango servit d'exemple dans un règlement de compte tandis que les deux autres restèrent intouchables. Ils ne seront jamais inquiétés ou arrêtés comme c'est le cas au Cameroun où il existe un semblant de justice – des ministres et autres cadres sont inculpés et condamnés à de la prison. Voir MEBALEY Louis, « Ministre de la Justice/Crimes rituels. Quand P.C. Maganga Moussavou et les autres Gabonais font pression : Léon Nzouba et son compère Diramba doivent eux aussi – impérativement – passer à la barre », 3 janvier 2013*, La Nation*, n°204.

En France, comme dans plusieurs pays d'Europe et à l'échelle internationale, la médiation existe sous différentes formes et a fini par être consacrée en droit positif[568]. La médiation est devenue un mode alternatif de règlement des conflits. Elle est consacrée en France en tant que mode de résolution des litiges mais sous différentes modalités : la médiation sociale la plus utilisée dans les entreprises, la médiation commerciale, consumériste, civile et celle de quartier[569]. La multiplication des formes de médiation rend parfois sa compréhension, sa maîtrise difficile. Mais elle reste le mode de règlement de conflits privilégié car il s'agit d'un mode consensuel alternatif de règlement de conflits entre deux ou plusieurs personnes. La médiation reste consensuelle et les parties sont assistées par un tiers professionnel. Elle ne comporte aucune publicité et le médiateur est un professionnel neutre, impartial et indépendant qui ne dispose d'aucun pouvoir de sanction mais éventuellement d'un pouvoir de recommandation. Le code de procédure civile, en son article 1530, définit la médiation en s'inspirant de la Directive européenne 2008/52/CE du 21 mai 2008. Elle a un champ d'application plus large et son caractère consensuel y est mis en exergue : « Tout processus structuré, par lequel deux ou plusieurs parties tentent de parvenir à un accord, en dehors de toute procédure judiciaire en vue de la résolution amiable de leurs différends, avec l'aide d'un tiers choisi par elles, qui accomplit sa mission avec impartialité, compétence et diligence ».

La médiation est donc un processus volontaire de résolution à l'amiable des conflits. Aucune contrainte n'est exercée sur les parties. Elles sont libres de l'accepter ou de la refuser. C'est la raison pour laquelle la médiation restera une solution pérenne de règlement des conflits parce qu'elle est librement acceptée par les parties qui sont conscientes de participer à la philosophie du win-win. Celles-ci sont conscientes qu'elles ne seront pas lésées. Toutes les

---

[568] Le 22 novembre 2005, quarante-cinq grandes entreprises signèrent une « Charte de la médiation inter-entreprises pour la résolution amiable des conflits commerciaux » sous l'impulsion de l'Académie de la médiation de la Chambre de commerce et d'industrie de Paris. Par ailleurs, les cabinets d'avocat signèrent également, en octobre 2006, une « Charte des cabinets d'avocats pour la médiation ».

[569] Moussa Samb donne une définition claire et précise de ces différentes formes de médiation. Il définit la médiation sociale comme un mode alternatif de résolution des conflits intervenant entre un employeur et un salarié ou pour mettre fin à un conflit collectif. Par conséquent, si la médiation concerne un salarié, il arrive que le médiateur soit le délégué du personnel qui trouve un terrain d'entente entre l'employeur et un salarié, parfois sans que les autres salariés en soient informés afin de préserver la confidentialité de l'entente.
La médiation commerciale intervient pour trancher un litige de nature commerciale entre commerçants ou entre un commerçant et un non-commerçant. Elle est, le plus souvent, mise en place par les chambres de commerce et d'industrie ou par un tiers désigné par les parties. Le recours à une médiation peut être prévu par une clause contractuelle. Il arrive que la médiation choisie par les parties soit une médiation confidentielle dont l'accord n'est pas rendu public, pour préserver le secret de l'entente – par exemple, si une banque ne veut pas rendre public le fait qu'elle ait dû transiger avec le client en reconnaissant un mauvais décompte des agios ou des intérêts débités sur le compte du client – ou pour préserver les relations entre les deux parties
La médiation consumériste est une autre modalité de la médiation commerciale sauf qu'elle est tournée vers la protection des consommateurs. Le médiateur désigné ou reconnu par le vendeur est investi de la charge de trancher un litige relatif au délai de livraison, aux garanties attachées, au prix ou à la conformité du produit.
La médiation civile peut intervenir par le biais des avocats qui parviennent à trouver un terrain d'entente entre leurs clients, parfois unis par des liens de parenté ou d'alliance. Par exemple, dans l'hypothèse d'un règlement des modalités d'un partage successoral entre membres d'une même famille. Elle se déroule, habituellement, selon les mêmes modalités que la médiation commerciale.
La médiation de quartier, quant à elle, s'est démocratisée. Elle peut émaner des autorités communales pour régler des conflits de voisinage ou une utilisation partagée par les jeunes d'un espace collectif comme les terrains de sports ou gymnases.

parties sont gagnantes. C'est un compromis où les parties en ressortent satisfaites. L'objectif n'étant pas de créer un gagnant et un perdant. On y négocie une solution, on ne l'impose pas. La médiation aboutit ainsi à une solution négociée – consensuelle – entre les parties et non à une solution imposée comme une solution judiciaire. La médiation s'est progressivement imposée en Europe, aux Etats-Unis, au Canada comme un mode privilégié de résolution des conflits entre des parties qui sont placées dans un climat de confiance mutuelle afin d'obtenir rapidement une solution durable adaptée aux besoins des parties. En outre, la médiation qui est moins contraignante, est moins restrictive, limitative que les autres modes alternatifs de résolution des conflits tels que l'arbitrage et la conciliation. En ce sens que la médiation ne limite pas les possibilités d'action. Elle n'a aucune incidence sur le droit d'engager ou de poursuivre une procédure judiciaire arbitrale. Cette procédure ne dessaisit pas le juge qui peut prendre les mesures qui lui paraissent nécessaires à tout moment notamment toute mesure conservatoire ou provisoire. Ainsi, les personnes optant pour la médiation – les médiés – ne renoncent ni au contentieux, ni à l'arbitrage et ni aux mesures conservatoires ou provisoires dont elles pourraient bénéficier. En France, les médiations de quartier se sont progressivement distinguées de celles de famille ou du travail qui gèrent un contentieux spécialisé. Elles ont en charge des affaires relevant du « contentieux du quotidien » dans les quartiers de banlieue. Le plus souvent, ce sont de conflits liés au bruit, à la propriété immobilière et mobilière, à la personne ou de nature sociale. Le développement de la médiation de quartier montre clairement un changement de paradigme en matière de résolution des conflits qui se traduit, en matière juridique, par le passage d'un droit imposé à un droit négocié. La médiation participe à la construction d'un droit spontané, d'un droit vivant qui prend une place effective dans l'édifice normatif respecté par les parties. Un nouvel ordonnancement social peut être construit à partir de la négociation qui connaîtra un renouveau en Afrique (2).

2. La résurgence contemporaine de la médiation en Afrique

La conception de règlement extrajudiciaire des différends est endémique de la tradition africaine. Dans une contribution sur l'accès à la justice en Afrique, Markus Weilenmann soulignait que « ni le droit étatique officiel, ni le droit populaire, ni le droit religieux, ni les normes appliquées par les MARC (modes alternatifs de règlement des conflits), ni les nouvelles structures composées d'une mosaïque de lois locales ne sont des entités isolées que l'on peut opposer les unes aux autres. Elles forment plutôt un réseau de mécanismes interactifs reliés à une multitude de services juridiques, qui entrent parfois en concurrence les uns avec les autres mais sont quand même fortement influencés par les règles d'entrée des tribunaux étatiques officiels. Et puisque les administrations étatiques modernes s'arrogent un monopole en contrôlant les affaires pénales, les systèmes juridiques parallèles fonctionnent dans l'ombre du droit étatique officiel et interviennent plus largement en matière civile. C'est aussi pour cette raison que les systèmes parallèles possèdent une plus grande souplesse et des

capacités bien développées de conciliation »[570]. Il ne faut donc pas ériger des cloisons entre les différents modes de production normatifs. Ce ne sont pas des entités isolées que l'on peut opposer les uns aux autres. Les recherches entreprises sur le terrain en Afrique par Moussa Samb, dans quelques pays (a) comme le Sénégal (b), soulignent l'efficacité de la cohabitation des procédures d'intervention de la justice étatique avec les modes alternatifs de résolution des conflits dans le désencombrement des tribunaux.

a - Les expériences africaines

Dans le cadre du projet de reforme judiciaire, une semaine de médiation a été organisée au Ghana en 2003. Une semaine durant laquelle environ 300 affaires, en instance devant les divers tribunaux du Ghana, ont été soumises à un processus de médiation en seulement cinq jours. L'expérience fut une réussite puisque 90% des personnes concernées et interrogées étaient satisfaites du processus de médiation. En 2007, une expérience analogue est rééditée dans le même pays. Cette expérience permit de soumettre à la médiation 155 affaires de droit commercial et familial pendantes devant une dizaine de tribunaux en l'espace seulement de quatre jours. Il en ressortit que la quasi-totalité des affaires avait fait l'objet d'une médiation intégrale et avait abouti à un arrangement amiable. Le programme de 2007 fut étendu jusqu'à fin 2008 et plus de 2500 affaires de sept tribunaux d'Accra furent soumises à la médiation. Par conséquent, dans plus de 50% d'entre elles, les parties sont parvenues à un règlement complet. Ces expériences menées dans le cadre de la reforme judiciaire portèrent leurs fruits car elles permirent de désengorger les tribunaux ghanéens d'une bonne partie des affaires qui y étaient pendantes. Tous les tribunaux de district, tribunaux itinérants et hautes cours du Ghana possèdent désormais des programmes de médiation opérationnels dont il était envisagé qu'ils traiteraient, à partir de l'année 2013, 10 000 dossiers par an. Une avancée qui réduirait significativement le contentieux porté devant les tribunaux judiciaires. Cette expérience positive d'utilisation des mécanismes extrajudiciaires de règlement des conflits a conduit la Ghana à adopter la loi 798 de 2010 sur le règlement extrajudiciaire des différends. L'article 82 de cette loi reconnaît aux accords de médiation la même force contraignante et exécutoire que les décisions judiciaires.

Des expériences similaires de justice alternative de proximité furent menées en Ethiopie, en août 2008. Trente et un dossiers pendants devant les tribunaux civils et familiaux furent soumis à la médiation. Les audiences durèrent trois jours et toutes les affaires furent traitées par des médiateurs nouvellement formés ; dix-sept d'entre elles aboutirent à un règlement intégral, six à un règlement partiel ou à un renvoi à une date ultérieure et huit furent renvoyés devant les tribunaux.

Au Nigéria, fut créée en 2002, la Cour de justice polyvalente (Lagos Multidoor Courthouse) et son centre de règlement extrajudiciaire. Les parties en litige peuvent désormais choisir des

---

[570] WEILENMANN Markus, *L'accès à la justice en Afrique et au-delà. Pour que l'Etat de droit devienne une réalité*, Penal Reform International et Bluhm Legal Clinic, Faculté de droit de Northwestern University, PRI, Chicago, 2007, p. 98.

mécanismes de règlement des différends rattachés aux tribunaux, notamment les centres de médiation des citoyens (CMC) du ministère de la justice de l'Etat de Lagos. Les cours de justice polyvalentes et les CMC traitent en moyenne près de 200 dossiers par mois. Et atteignent des taux de résolution entre 60 et 85%. En 2009, l'Etat de Lagos organisa une semaine de médiation au cours de laquelle une centaine de litiges commerciaux, inscrits au rôle de la Haute Cour de Lagos, furent, avec le consentement des parties, des avocats et des juges, soumis à la procédure de médiation. Près de 60% des médiations aboutirent à un accord.

L'expérience similaire menée au Sénégal confirme l'efficacité de la cohabitation des procédures d'intervention de la justice étatique avec les modes alternatifs de résolution des conflits dans le désencombrement des tribunaux (b).

b - L'expérience sénégalaise

Deux types de médiation sont grandement pratiquées au Sénégal : la médiation dans les maisons de justice et la médiation financière. En effet, les expériences de justice alternative de proximité au Sénégal furent également positives et s'étendirent progressivement pour couvrir tout le territoire. D'où la création des maisons de justice au Sénégal. La maison de justice est « le siège d'activités relatives au droit, à la régulation des conflits, à la prévention et au traitement de la délinquance, à l'information des justiciables et à l'aide aux victimes »[571]. Elle est chargée de « constituer un lieu de rencontre, d'échange, d'élaboration de stratégies concertées et cohérentes de tous ceux qui, dans un même espace géographique, contribuent à la prévention de la délinquance, à la prise en charge des personnes en difficulté, à la régulation des conflits et au maintien de la paix sociale »[572]. Les maisons de justice sont en activité depuis mai 2004. Les trois premières maisons de justice « pilotes » sont celle de HLM (Dakar), de Sicap Mbao (Diamaguène) et de Rufisque. Trois nouvelles maisons de justice ont été ensuite installées, en 2007, à Dakar aux Parcelles assainies à Mbour et à Zinguinchor, portant leur nombre à 6. En 2012, le pays comptait onze maisons de justice en mesure d'offrir aux citoyens une information juridique, un règlement à l'amiable de leurs différends avec en plus une prestation gratuite et confidentielle dans un lieu proche de leur domicile. Selon le responsable des maisons de justice au ministère de la Justice, les maisons ont accueilli, en 2010, près de 19511 personnes et ont aidé à recouvrer de petites créances dont le montant global s'élevait à 102 millions de francs CFA. Elles ont un taux de réussite de médiation de 74%.

---

[571] Définition prévue par le décret n°2007-1253, modifiant le décret du 17 novembre 1999 relatif aux maisons de justice, à la médiation et à la conciliation.

[572] La maison de justice est placée sous l'autorité du procureur de la république près du tribunal régional ou de son représentant. Elle est sous la direction d'un personnel compétent sur le plan juridique, à l'écoute et disponible envers les populations. Elle se compose de coordonnateurs juristes et de médiateurs conciliateurs, magistrats ou officier de police judiciaire à la retraite. Elles pilotée par un comité de coordination réunissant les autorités et les élus locaux ainsi que les représentants de la société civile.

La procédure de médiation financière, quant à elle, viendra parer à la lenteur du contentieux bancaire devant les tribunaux. En effet, le Sénégal institua, en 2009, une procédure de médiation financière sous l'égide de l'Observatoire de la Qualité des services financiers du Sénégal (OQSSF)[573] afin de parer à la lenteur du contentieux bancaire devant les tribunaux et préserver le secret des affaires. Par conséquent, deux médiateurs furent institués, par un arrêté ministériel du 2 mars 2009, dans le secteur financier : un médiateur pour les banques, établissements financiers, systèmes financiers décentralisés et la Poste et l'autre médiateur pour les assurances. Le médiateur pour les banques, établissements financiers, systèmes financiers décentralisés et le Groupe de la Poste est compétent pour connaître de tout différend à caractère individuel opposant une personne physique ou morale à un opérateur de service financier, banque, établissement financier, systèmes financiers décentralisés et le Groupe de la Poste. A l'exception des différends liés à la politique commerciale et de crédit d'un opérateur financier (politique tarifaire, taux d'intérêts des crédits, refus d'octroi du crédit, etc.).

Le médiateur est une personnalité indépendante des opérateurs financiers dont les avis constituent, pour les opérateurs, des leviers pédagogiques de communication interne qui servent à inciter leurs propres services à adapter et à réajuster les procédures de contractualisation ainsi que les modes de traitement interne des litiges avec leurs clientèles. Le médiateur peut être saisi par toute personne physique – client, usager, sociétaire – ou par une toute petite entreprise d'un différend à caractère individuel l'opposant à un service financier.

En définitive, le médiateur financier a vu son volume d'activité évoluer rapidement. En effet, 117 requêtes ont été instruites en 2012 contre 104 en 2011 et seulement 30 en 2010. Sur les 117 affaires soumises à la médiation en 2012, la majorité, 87, était envoyée directement par un client ou un usager ou par son mandataire. Donc le médiateur financier était saisi directement par l'intéressé. Treize dossiers ont été soumis au médiateur à l'initiative de personnes morales (toutes petites entreprises) ; dix-sept dossiers ont été soumis par les associations consuméristes, comme UFC-Que Choisir en France, agissant pour le compte de leurs membres, personne physique . Sur l'ensemble des dossiers traités, la majorité s'est soldée par un accord entre les parties sur la base de l'avis du médiateur. Les litiges relatifs au fonctionnement des comptes sont les plus nombreux : Trente six avec pour principaux points de litige les pénalités assorties aux remboursements anticipés de crédit et les demandes de clôture de comptes non effectuées dans des délais raisonnables. Vingt trois affaires ont porté sur les litiges relatifs aux opérations de crédit et notamment en ce qui concerne les remboursements de crédit mobiliers et de crédit à la consommation. Les litiges portant sur l'usage des moyens de paiement n'étaient pas dérisoires, vingt affaires repartis dans plusieurs domaines : cartes bancaires, chèque. Ce sont les demandes de remboursement présentées par les clients victimes d'opérations frauduleuses sur cartes bancaires qui occupent une large part des réclamations. Les avis du médiateur, qui ne sont pourtant assortis d'aucune mesure

[573] La médiation financière est l'une des missions essentielles dévolues à l'OQSF créé par le décret 2009-95 du 6 février 2009.

contraignante, sont suivis d'effet. En effet, 92,6% des avis rendus ont été appliqués par les opérateurs financiers. Le Rapport 2012 du médiateur recommandait un élargissement des compétences de l'institution qui faciliterait l'accompagnement des clients et rendrait plus efficace le traitement du surendettement. De ce fait, les opérateurs de services financiers qui ont souscrit à la Charte de la médiation financière[574] auraient l'opportunité d'améliorer leur image. En outre, cette mesure pourrait favoriser l'utilisation du dispositif de la médiation par les opérateurs des services financiers en tant que requérants. Elle éviterait leur inclinaison prononcée à privilégier la voie judiciaire par rapport aux questions liées au surendettement d'un client.

La médiation est, en définitive, un mode alternatif de règlement des conflits enraciné dans les coutumes africaines. Elle fait davantage appel à la tradition, à l'imagination des parties et à l'équité qu'à des règles de droit positif transplantés et méconnues de la majeure partie de la population. D'où l'intérêt de la promouvoir sur le continent africain. En favorisant une plus grande implication des parties, la médiation permet, non seulement de surmonter les désaccords, de résoudre des différends apparemment irréconciliables mais d'établir de nouvelles relations sociales, de confiance transcendant de futurs conflits. Il ne s'agit nullement d'une quête en vue d'un retour « borné » à la tradition africaine. Mais les sociétés africaines ont évolué. Elles ont muté entrainant avec elles une évolution des rapports sociaux. Ce qu'il faut désormais éviter, c'est cette manie de transposer systématiquement la norme de droit. Ce mimétisme aveugle dans le processus de production du droit empreint d'une modernité étrangère non évaluée. Le modèle de gouvernance juridique le plus approprié aujourd'hui en Afrique ne peut se concevoir dans l'ignorance du passé. Et le droit africain ne peut plus toujours se concevoir enfermé dans la dualité entre « droit traditionnel » et « droit moderne ». Moussa Samb souligne si bien cette évidence : le Droit africain est tout simplement le droit africain.

Comme le souligne, justement, Philippe Youlou[575], le droit n'a de sens que s'il est en phase avec la société dans laquelle il s'applique. Prenons l'exemple du Congo (Brazzaville), pays de l'Afrique subsaharienne faisant partie intégrante de l'Afrique noire qui a subi la colonisation européenne. Pour envisager l'existence d'une justice, en Afrique, notamment dans ce pays, il est nécessaire de se placer temporellement – de faire un saut dans le passé – à l'époque du Kongo avant l'arrivée des Blancs. Envisager la justice moderne, "contemporaine" au Congo, nécessite de se demander si la société kongolaise traditionnelle créa du droit et avait une justice véritable. Une hypothèse non dérisoire puisqu'il est couramment admis que les pays d'Afrique noire sont dotés de systèmes traditionnels non écrits donc il ne peut nullement exister de droit au Kongo avant la pénétration coloniale. Pourtant, le Kongo précolonial a connu une organisation judiciaire quasi uniforme et bien structurée. En effet, la justice était rendue à plusieurs niveaux : à l'échelle de la famille, du

[574] Une charte de la médiation pour les établissements de crédit, les systèmes financiers décentralisés et la Poste a été signé, en 2010, entre l'Observatoire et les banques, les établissements financiers, les systèmes financiers décentralisés et la Poste.

[575] YOULOU Philippe, « Avant la construction africaine. Le patrimoine juridique commun de l'Afrique », *Revue Penant*, 2012, n°878, p. 139-142.

village, de la chefferie et du roi. Les Africains n'avaient pas et n'ont toujours pas, de manière générale, la même conception de la justice que les Occidentaux. Ce qui a un impact sur les pratiques judiciaires et juridiques modernes. Dans le contexte occidental, le règlement des conflits se fait par l'intervention d'une force neutre parce qu'elle est extérieure aux parties et réputée « omnipotente et omnisciente » (à l'image de Dieu) dont la décision est contraignante. Le contexte africain privilégie toujours, quant à lui, le règlement du conflit au sein du groupe qui l'a vu naître et considère le recours à une instance extérieure comme une offense, une manifestation de faiblesse. Un juge étranger au groupe est considéré incompétent pour ressouder le tissu social parce que l'objectif de l'instance n'est pas d'établir les torts de l'une ou l'autre des parties, d'établir les responsabilités de chacun, de dire qui est en droit ou en faute mais de maintenir l'équilibre du lien social, de gérer le lien social. Le juge est un « lieur », un médiateur.

Un autre courant de pensées avance l'hypothèse qu'avant la colonisation, le Kongo n'était pas un Etat au sens juridique ou moderne du terme et par conséquent, il ne pouvait exister de droit dans la société Kongolaise traditionnelle. Cette hypothèse dépend de la définition du terme « droit ». John Austin énonce que le droit est « une règle énoncée par un être sur lequel il exerce son autorité »[576]. Ce qui implique l'existence d'une autorité politique souveraine à laquelle, dans une société politique organisée, les gouvernés ont coutume d'obéir sous peine de sanctions. Il y a donc une soumission « forcée » et non volontaire du peuple à l'autorité qui représente le droit. Violer celui-ci expose à des sanctions. Certaines sociétés africaines connaissent cette souveraineté politique dont Austin fait la condition première du droit. D'autres sociétés, n'étant pas politiquement organisées comme l'entend John Austin, ne sont pas soumises à cette autorité politique car elles sont composées d'« hommes vivant à l'état de nature ». Pour d'autres juristes, comme Léon Julliot de la Morandière, le droit est l'ensemble des règles gouvernant les rapports des hommes entre eux dans la société humaine ou une communauté déterminée[577]. Mais encore, « l'ensemble des règles considérées obligatoires en vue d'organiser l'ordre social » pour Gabriel Marty et Pierre Raynaud[578]. Ces définitions du droit proposées par la doctrine ne fait pas mention d'un état impérieux que la règle de droit soit fondamentalement écrite. L'homme vit en conformité avec les règles de sa société parce qu'elles lui ont été inculquées depuis son enfance et que la désobéissance à ces règles se paie par une sanction. Par ailleurs, il n'est pas exigé que la notion de justice puisse seulement exister dans les sociétés politiques étatiques. Dès lors, c'est donc une erreur de lier la notion de justice à celle de l'Etat souverain parce que l'Etat n'est qu'une forme de société politique mais une société politique fondamentalement semblable aux autres selon Philippe Youlou. Ainsi, si ces deux notions ne sont pas liées, la notion de justice peut donc exister dans les sociétés politiques ou étatiques. C'est le cas de nombreux pays d'Afrique noire dont le Congo qui connut, avant la période coloniale, des chefferies au sein desquelles la vie était régie par des règles de conduite qui constituaient un ordre coordonné et hiérarchisé. Ces règles de conduite étaient susceptibles d'exécution forcée par des moyens qui pouvaient affecter

---

[576] YOULOU Philippe, art. cité, p. 140.
[577] *Ibid*., p. 140 *in* De La MORANDIERE Léon Julliot, *Précis de droit civil*, Dalloz, 13ème édition, p. 3.
[578] YOULOU Philippe, *Ibid*., p. 140.

l'individu tant au niveau de ses biens que de sa liberté et de sa vie. Le Kongo précolonial, connut, par ailleurs, des royaumes en dehors des chefferies – tels que le royaume de Louango, royaume de Kongo, celui d'Anziko ou royaume Batéké – qui sont des organisations politiques de type étatiques fondées sur des communautés dites primitives (ou des peuples premiers) et sur des rapports de type féodal. Par conséquent, il paraît difficile de nier l'existence au Kongo, avant l'occupation coloniale, une véritable justice dont le but était d'organiser et de maintenir un ordre social.

L'Afrique subsaharienne, exsangue – vidée de sa substance, de sa force par la colonisation et l'esclavage –, peut se prévaloir d'un riche patrimoine immatériel. Un patrimoine que Philippe Youlou définit comme « un patrimoine commun d'idéal et de traditions politiques, de respect de la liberté et de prééminence du droit ». Il existe donc une vieille croyance collective africaine en la prééminence du droit. En effet, dans les sociétés traditionnelles africaines, du moins à tradition orale en Afrique subsaharienne, la société fonctionne selon des règles traditionnelles non écrites qui se transmettent oralement de génération en génération et comporte des « vieux », des « anciens », des « plus âgés », des « sages », du moins, un chef coutumier qui a en charge la direction de la communauté. De ce privilège découle l'obligation « d'assurer la cohésion sociale », de maintenir l'équilibre du lien social, de fixer les interdits, d'établir ce qui est de l'ordre du permis ou de l'interdit. En somme d'assurer la justice en s'appuyant sur la volonté des ancêtres. Une volonté qui détermine la place et le rôle de chaque individu dan la communauté. Cette justice a été reléguée au rang de justice coutumière par l'autorité coloniale. L'Afrique devrait mettre en place des institutions productives de normes juridiques. L'une des grandes forces du continent serait d'avoir des institutions capables de produire du droit, quels que soient les essoufflements – comme aujourd'hui avec les pannes de sa dynamique politique. Un droit originaire, constant, issu des différentes coutumes, lois, traités qui doit être combiné au droit dérivé, en constante mutation, de textes, règlements, directives, circulaires. L'africanisation du droit doit se faire également par la prise en compte de la jurisprudence en constante évolution. Le droit contraindra les gouvernements, les administrations et même les législateurs et les juges nationaux. De même, il contraindra les individus, les groupes socio-professionnels, les collectivités locales dans des domaines tels que le travail, la consommation, les libertés publiques, les affaires, la concurrence, l'environnement, etc. La capacité à produire ce droit se fera sur la base de l'existence préalable d'une culture juridique ayant depuis longtemps assuré aux peuples une « profonde parenté dans la manière de concevoir et de réglementer la vie politique et sociale » c'est-à-dire un rapport, un lien, de s'accoutumer, avec la manière de concevoir et règlementer la vie politique et sociale. L'on ne pourra prétendre d'un génie spontané dans la création du droit en Afrique. Mais il est nécessaire de rappeler que bien avant l'édification d'un droit européen et communautaire, un droit commun – "jus commune" comme on le nommait depuis la fin du Moyen Age – avait prospéré transcendant les législations étatiques et les coutumes locales. Le droit commun construit à l'époque médiéval a permis de passer de la désunion de l'Europe à la construction de l'Europe[579]. La rapidité et la construction solide

[579] Philippe Youlou explicite que « comme dans les autres domaines du savoir qui ne connaissaient pas de frontières (la théologie, la philosophie, les lettres, la médecine), depuis le XIIIème siècle et jusqu'à l'époque des

d'un jus commune médiéval furent donc décisives car elles permirent de dessiner les contours et de nourrir chaque droit national contemporain. Le "jus commune", inaltérable, a institué l'inséparabilité du droit et de la fonction de justice. M.Youlou propose que l'Afrique s'en inspire pour créer un droit commun africain.

codifications, une même science juridique a circulé à l'intérieur de l'Occident chrétien, dispensée dans les facultés de droit, forgeant l'esprit et le savoir des bacheliers, des licenciés, des docteurs en droit. Sans ce patrimoine historico-juridique savant, porteur d'une langue juridique commune, de méthodes et de techniques juridiques communes, on ne voit pas comment on aurait pu passer de la désunion de l'Europe à la construction de l'Europe ». Cf. YOULOU Philippe, art. cité, p. 142.

Conclusion de la Première partie

Les croyances en la sorcellerie sont largement répandues dans les différents pays d'Afrique subsaharienne. Dans tous les cas, elles sont endémiques du continent. Il était susceptible de penser qu'avec le temps, ces croyances et pratiques socio-culturelles disparaîtraient puisque l'Occident – par la voix du Pape Clément II qui intima à l'Europe de coloniser l'Afrique dans le but d'éclairer celle-ci – devait sortir le continent des ténèbres. Cependant, la situation actuelle prouve le contraire puisque l'animisme – ou paganisme – anime toujours les sociétés africaines et ce, malgré la mission d'assimilation prônée par la colonisation. Ainsi, les pratiques religieuses sont teintées d'animisme. Ces pratiques socio-culturelles se sont maintenues et transformées afin de s'adapter aux contextes contemporains. Le terme « sorcellerie » est devenu si flexible qu'il s'intègre dans tous les domaines de la vie même les plus modernes. La sorcellerie est, par conséquent, devenue moderne et ne peut plus être expliquée en termes de « tradition africaine ». Les formes actuelles découlent d'une tradition inventée ou réinventée. La notion de sorcellerie regroupe aujourd'hui une multitude de phénomènes occultes bien distincts adaptés à des contextes spécifiques. Bien que la sorcellerie soit plurielle, elle est définie, dans de nombreux pays africains, comme la capacité de nuire à autrui grâce au pouvoir mystique. Ainsi, le sorcier ou la sorcière incarne une personne maléfique poussée à faire du mal sous influence de cette force mystique, surnaturelle. L'existence de la sorcellerie n'est pas remise en question en Afrique subsaharienne. Ce sont surtout les accusations, les délations qui sont les manifestations les plus flagrantes de la croyance en la sorcellerie.

Les gouvernements, ONG locales et internationales doivent être sensibilisés à la question des accusations qui revêtent un caractère violent. De plus, le contexte a changé puisque dans un passé pas si lointain, ce sont les personnes âgées, notamment les femmes que l'on accusait de sorcellerie. Désormais, les enfants sont accusés et le nombre de victimes de ces accusations croît. Ces accusations répétées résultent directement d'un climat général délétère, d'insécurité spirituelle générée à travers la propagation de discours relatif à l'insécurité, l'omniprésence du danger en relation directe avec la sorcellerie considérée comme un mal général gangrénant la société. Les accusations ont pour finalité de lutter contre la sorcellerie, une lutte générale s'opérant au sein des familles, églises et des institutions étatiques. Les enfants les plus vulnérables accusés d'être des sorciers donc de commettre un acte sorcier sont divisés en trois catégories. La première correspond au phénomène urbain des enfants-sorciers, qui se comptent par milliers à traîner dans les villes, accusés à tort et surtout de manière fallacieuse par des pasteurs. Ils sont généralement orphelins des deux parents ou de l'un des deux, ont un handicap physique – il s'agit de toute déformation physique comme une grande tête, ventre balloné, yeux rouges, etc. –, ou sont atteints d'une maladie physique (épilepsie, tuberculose, etc.) et psychique (autisme ou trisomie, etc.). Les surdoués sont les plus vulnérables. Les enfants dont le comportement est considéré comme insolite – têtu, agressif, pensif, solitaire ou paresseux – sont aussi visés. La seconde catégorie concerne les enfants nés de « manière

anormale ». Ce sont les enfants mal nés du Golf du Bénin. Ces naissances désignées anormales englobent les enfants nés prématurément – au 8ème mois – ou se présentant par exemple par le siège, les pieds ou les bras, tombant à plat ventre ou naissant le visage tourné vers le sol. S'ensuivent ensuite les jumeaux associés parfois au monde occulte car leur naissance symbolise le mal ou l'ire des divinités comme par exemple à Madagascar. L'ultime catégorie englobe les enfants atteints d'albinisme qui sont assassinés en raison de prétendus pouvoirs mystiques contenus dans certains de leurs organes corporels tels que les cheveux, la peau et les membres.

Cette première partie permit, entre autres, de mettre en corrélation le fétichisme politique et les crimes « rituels » ainsi que les profanations des tombes – notamment à Libreville – qui ont lieu lors des élections politiques ou aux lendemains de celles-ci. Ce fait montre que les croyances de certains Gabonais restent profondément animistes et qu'il s'agit de populations en mutation, en transition vers un changement négatif de mœurs.

Par ailleurs, les profanations des corps et des sépultures attestent d'une violence organisée. Il s'agit d'une violence symbolique puisque les dominants imposent les formes de comportement, les formes de vie, les choix intellectuels, vestimentaires et linguistiques aux dominés. Cela s'explique par le fait que le pouvoir ne peut s'exercer sur les personnes et sur les choses que s'il recourt, autant qu'à la contrainte légitimée, à des outils symboliques et à l'imaginaire car aucun groupement, aucune organisation sociale ne peut se donner à voir si ce n'est à travers des symboles qui manifestent son existence. En effet, à Libreville, les atteintes à la vie et les profanations des tombes sont des moyens utilisés par les hommes du pouvoir pour parvenir à leurs fins et se faire légitimer. Ce qui explique qu'à la veille d'échéances électorales, le marché des restes humains est manifeste. L'intervention de l'Etat pour mettre un terme à ce trafic de « pièces détachées » est toujours attendue. Manifestement, si l'Etat ne réagit pas devant cette violence, c'est parce qu'il est « l'institution qui possède, dans une collectivité donnée, le monopôle de la violence légitime. Entrer dans la politique, c'est participer à des conflits dont l'enjeu est la puissance – puissance d'influencer sur l'Etat et par là même sur la collectivité »[580].

Enfin, cette partie permit de s'interroger sur les pratiques sociales africaines, notamment des Gabonais, liées au sacré et au pouvoir. Mieux encore, de s'interroger sur le rôle joué par la justice ou les réseaux associatifs qui existent au Gabon et interviennent lorsqu'un profanateur ou un commanditaire est appréhendé. L'Etat semble se désintéresser de ces phénomènes criminels, pourtant si décriés, qui nuisent au peuple gabonais. Et une requête souvent formulée à savoir l'application d'un nouveau code pénal au Gabon pour que les présumés auteurs de profanations des tombes et des crimes dits rituels puissent être jugés.

Il faut néanmoins préciser qu'il est possible de réprimer ces infractions avec les outils juridiques existants sauf que ceux-ci ne sont pas appliqués ou le sont rarement. Faut-il alors réinventer le droit ou plutôt innover en matière de législation pénale pour parvenir ou obtenir

[580] WEBER Max, ouvr. cité, p. 32.

une véritable répression des crimes rituels ? Le droit moderne doit indéniablement se confronter aux crimes rituels (Deuxième partie).

Deuxième Partie —Le droit moderne face aux crimes « rituels »

L'Afrique est l'un des continents où le surnaturel marque de son emprise tous les aspects de la vie. Ceci rend ardue la tâche du juriste africain formé selon les principes de l'école de l'Occident. Occident qui connut également le surnaturel jusqu'à une époque récente mais c'est le Moyen-Age qui en fut la grande époque. La sorcellerie connut une grande répression à cette époque.

Le code d'Hammourabi, les lois hébraïques, la loi des XII tables, les lois de la Rome impériale et du Moyen-Age réservaient les pires châtiments aux sorciers. Tous les tribunaux – que ce soit des empires, des royautés ou de l'inquisition – condamnaient à des peines sévères telles que le bûcher et la pendaison qui étaient les châtiments « allègrement » employés. Cette extrême sévérité répondait à la puissance des détenteurs de pouvoirs surnaturels qui furent véritablement actifs aussi bien dans l'Antiquité qu'au Moyen-Age. Le XIII^{ème} siècle fut le règne de la sorcellerie, de la terreur, de la répression. La sorcellerie concernait tant le peuple que les classes dirigeantes. Même les chefs politiques et militaires n'entreprenaient aucune action d'envergure sans avoir consulté les devins et les magiciens. La répression connut quelque accalmie seulement avec la Renaissance. Et ce fut seulement en 1731 que la peine de mort contre les sorciers fut supprimée en France. La sorcellerie n'y constituait plus un délit spécial. Elle devint une simple contravention puisque le sorcier n'était punissable que s'il faisait métier de pronostiquer ou d'interpréter les songes. Aujourd'hui, la contravention de sorcellerie n'existe plus. La voyance est désormais un métier et se décline sous plusieurs appellation : spiritisme, divination, cartomancie, nécromancie, prévision, annonciation. La voyance étant le don de voir des évènements se déroulant ailleurs soit dans le passé, soit dans le futur.

En revanche, le continent africain connaît une prolifération de nouveaux sanctuaires consacrés aux esprits qui protègent leurs « fidèles » de la sorcellerie. Les spécialistes de l'Afrique occidentale mettent cela sur le compte d'un malaise éprouvé par des individus désorientés par une évolution sociale trop rapide. Il existe ainsi un clivage entre les pratiques ancestrales et la société moderne. L'acceptation de ces pratiques n'est plus la même. En effet, c'est dans un contexte clivant entre sorcellerie, pratiques ancestrales et droit, que celles-ci furent pénalisées tant par le législateur colonial (Titre 1) que par le législateur contemporain africain (Titre 2).

Titre 1 — La Justice coloniale et la Sorcellerie

La fin du XIXe siècle marqua les débuts de la grande expansion coloniale et, avec celle-ci, eurent lieu les débats sur l'utilité de la colonisation. Derrière la volonté politique de la France de se maintenir dans son rôle de grande puissance mondiale, se dissimulaient des raisons économiques de l'impérialisme colonial – concurrence entre pays européens, convoitise de richesses nouvelles non exploitées, nécessité de trouver des débouchés suite à la révolution industrielle, etc.

Les partisans de l'expansion soutenaient l'idéologie que la France, nation civilisée « par excellence », avait l'obligation de répandre à travers le monde et notamment en Afrique – au sein de ses populations sauvages et incultes – les principes de sa civilisation. Cette idéologie correspondait à la mission civilisatrice qui « incombait » à la France de sortir les peuples sauvages du continent noir de l'ignorance. Les arguments avancés par les partisans de l'expansion afin de justifier la colonisation variaient selon leur orientation politique : la thèse de la supériorité de la civilisation fut utilisée principalement par les radicaux. L'expansion coloniale se justifiait, pour les nationalistes, par le moyen d'affirmer la supériorité des vertus nationales, tout en défendant les intérêts économiques et politiques de la France. Les socialistes soutenaient que l'impérialisme était bénéfique tant aux classes ouvrières françaises qu'à celles des pays colonisés. Cette mission civilisatrice, censée « …accroître la richesse humaine, la valeur morale et sociale, la valeur d'humanité des races protégées… »[581], tiendra à cœur et sera menée à bien par les autorités coloniales. A titre d'exemple, le lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire réclamera en 1923 un texte réglementaire prohibant les mutilations parce qu'elles présentent « …un réel danger pour la société ou la conservation de la race », et « l'administration tutrice de la race noire pourrait ainsi assurer, en pleine conformité avec les lois, son œuvre de protection et de conservation »[582]. La justice indigène fut l'un des meilleurs facteurs de réussite de la politique coloniale pour les autorités coloniales. Il s'agit de l'un des piliers de la politique coloniale française[583].

C'est dans cette optique que les autorités mettront en place une organisation judiciaire dans leurs colonies propre aux africains ainsi que des structures politiques et administratives. Le

---

[581] LANDRAUD Micheline « Justice « indigène » et politique coloniale. L'exemple de la Côte-d'Ivoire (1903-1940) », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°759, I, p. 6 : Lettre du Lieutenant-Gouverneur datant du 6 décembre 1922, adressée au Gouverneur général. Correspondance issue des Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 2 MM 42 (XVII-43-13).

[582] Lettre du 8 mars 1924 du Lieutenant-Gouverneur adressé au Gouverneur général à la suite d'un arrêt rendu par la Chambre d'homologation de la Cour d'appel de l'AOF, le 13 décembre 1923. La chambre annula un jugement du tribunal de cercle du Ouorodougou, du 24 avril 1923, qui avait condamné à un an d'emprisonnement un forgeron pour mutilation volontaire, qui sous le prétexte d'une nouvelle tendance, taillait les dents des femmes de on village en pointe. Correspondance issue des Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 2 MM 44 (XVIII-12-13).

[583] Lettre du Lieutenant-Gouverneur au Gouverneur général datant du 19 octobre 1922. Correspondance issue des Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 2 MM 42 (XVII-43-13).

premier décret portant organisation de la justice indigène est publié en 1903. L'année 1903 est le point de départ des interventions du législateur en la matière. Cela s'explique par le fait que la Côte d'Ivoire, devenue une colonie autonome en 1893, fut intégrée définitivement, par décret du 17 octobre 1899, à l'A.O.F.[584]. La Côte d'Ivoire fut, dès lors, sous l'autorité du gouvernement général du groupe A.O.F., transformé lui-même en organisme de gestion et d'administration directe par le décret du 1er octobre 1902. C'est la raison pour laquelle il fallut attendre le décret du 10 novembre 1903 pour que le législateur colonial organise la justice en prenant en compte divers facteurs comme les droits des nationaux et de la population européenne ainsi que des besoins des populations indigènes et des intérêts supérieurs de la politique coloniale[585].

Les intérêts supérieurs de la France conduisirent le colonisateur français à soumettre les différentes colonies de l'A.O.F. sous l'autorité commune d'un gouverneur général et à uniformiser l'organisation politique, administrative et judiciaire au sein du groupe. La France a toujours mené une administration directe au sein de ses colonies et a voulu modérer sa politique de gestion en tenant compte des autorités traditionnelles. Toutefois, la politique menée à l'égard des chefs traditionnels n'a pas été continue. Elle varia avec les gouverneurs généraux en poste et conduisit souvent l'administration à s'appuyer sur des chefs administratifs imposés à la population. Ces chefs traditionnels, n'étant pas choisis par les populations, se retrouvèrent confrontés à des rébellions[586]. En matière de justice, l'autorité coloniale devait-elle respecter les institutions et les coutumes indigènes existantes ou imposer une organisation et un droit nouveaux ?

Le maintien des institutions et des coutumes indigènes posait problème en raison de l'extrême diversité qui régnait en matière judiciaire puisque chaque société était dotée d'un système juridictionnel propre dépendant de son niveau d'organisation politique. Ceci sous-entendait

---

[584] Les établissements de la Côte d'Or furent fondés en 1842 et rattachés successivement au Sénégal, puis à Gorée, au Gabon et enfin de nouveau au Sénégal par l'intermédiaire du lieutenant-gouverneur du Territoire des Rivières du Sud qui devint en 1891 une colonie baptisée « Guinée française et dépendances » en 1893. Les établissements de la Côte d'Or devinrent la Côte d'Ivoire en 1891 et furent érigés en colonie autonome dépendant directement de Paris par décret du 10 mars 1893. Celle-ci fut ensuite rattachée à l'A.O.F. par le décret du 16 juin 1895 instituant le groupement, pour en être ensuite détachée dès 1896. Le décret du 17 octobre 1899 rattachera définitivement la Côte d'Ivoire dans le groupe de l'A.O.F. jusqu'à la déclaration de son indépendance en 1960.

[585] Volonté exprimée par G. DOUMERGUE, ministre des Colonies, dans son rapport adressé au Président de la République, pour présenter le décret du 10 novembre 1903, in *Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales*, *Recueil Penant,* 1904, XIII, législation, p. 17.

[586] Ces rebellions contre les chefs administratifs ne furent pas nécessairement violentes. Elles prirent différentes formes comme accuser le chef de canton de détournement de deniers publics et de vols sachant que celui-ci était chargé de collecter l'impôt de capitation. Ces rébellions eurent des répercussions judiciaires. En effet, le tribunal de cercle de Man, le 17 mai 1923, condamna le chef à une peine de 18 mois de prison et à diverses restitutions. Dans cette espèce, les habitants du canton de Gao accusèrent le chef Go Ourou de vols et de détournements de deniers mais étant dans l'incapacité d'évaluer ce qui leur a été extorqué et se contredisant mutuellement, le tribunal prit en considération cette animosité lorsqu'il rendit son jugement : « …Que d'autre part, il s'est avéré que les Guérés, non soumis à l'autorité d'aucun chef de canton ou de village avant notre arrivée, ont vu d'un mauvais œil la nomination de ces chefs que nous leur avons en quelque sorte imposés ; que de ce fait ils ont depuis montré une hostilité à l'égard de ces chefs qui ne peuvent arriver à se faire obéir, se servant de tous les moyens possibles pour faire destituer les dits chefs, surtout lorsque ceux-ci se montrent sévères et suivent les instructions du chef de poste… ». cf. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 2 MM 47 (XVII-16-5) : LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 9.

que les coutumes indigènes seraient intégralement appliquées même si elles entraient en contradiction avec les principes fondamentaux du droit français. Par conséquent, la puissance coloniale reconnaîtra une autorité et une autonomie aux chefs traditionnels, détenteurs du pouvoir judiciaire – sans que celle-ci puisse opérer un contrôle –, contrairement à la politique adoptée en matière administrative. Ainsi, pour contourner ces difficultés, le colonisateur décida d'allier sa volonté avouée de faire évoluer les peuples placés sous sa souveraineté et le respect des coutumes. Pour ce faire, il imposa un ensemble d'institutions judiciaires, identiques pour toutes les colonies du groupe, chargées d'appliquer le droit coutumier. Pour autant, ces institutions furent calquées sur les modalités de fonctionnement de l'administration coloniale, ce qui rendit les autorités coloniales locales, *ipso facto*, compétentes pour écarter tout élément contraire au dessein recherché. La politique coloniale avait ainsi deux impératifs : allier la justice indigène avec le respect des coutumes et l'évolution des peuples (Chapitre 1). Ce qui rendit la pratique judiciaire variable (Chapitre 2).

Chapitre 1 — Justice indigène et respect des coutumes

En dépit de son désir de respecter les coutumes indigènes, la France affirma qu'elle avait pour principale mission – à l'égard des peuples colonisés – de leur apporter une civilisation prétendument supérieure[587]. Cet objectif sera maintenu après la seconde guerre mondiale pour les pays placés sous le contrôle de la puissance administrative[588]. Pourtant ces pays amorçaient déjà un vaste mouvement d'émancipation qui les conduirait à l'indépendance.

Cette volonté de faire évoluer les « sociétés attardées »[589] influa inévitablement sur le domaine de la justice. Pour ce faire, l'autorité coloniale française limita les possibilités d'application de la coutume de droit commun, en reconnaissant aux justiciables le droit d'opter pour la juridiction française ou en retirant la compétence aux juridictions indigènes lorsqu'un français était impliqué dans le différend. L'autorité coloniale s'attaqua surtout au contenu même de la coutume. Pierre Decheix considérait la coutume africaine comme un terme générique englobant « les règles juridiques les plus précises comme les pratiques sociales les plus diverses et les plus grossières superstitions »[590]. Néanmoins, le colonisateur français n'envisageait pas la coutume aussi largement. Il prétendait qu'il ne voulait pas

---

[587] La Conférence de Berlin, qui eut lieu du 15 novembre 1884 au 26 février 1885, organisa la colonisation et le commerce en Afrique lors de la période de la « découverte » de l'Afrique (article premier et art. 5 al. 1 de l'Acte). De cette conférence, mise en place par le premier chancelier de l'Allemagne, Otto von Bismarck, naîtra l'Acte général de la Conférence de Berlin. Dans cet Acte général de la Conférence de Berlin du 26 février 1885, les puissances coloniales européennes s'étaient engagées à « …veiller à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence… » (art. 6 de l'Acte). Voir LAMPUÉ Pierre, *Droit d'Outre-mer et de la coopération*, coll. Dalloz, 4ème éd., 1969, p.12.
Ce document formalisait le découpage du continent africain selon leurs envies. Par exemple, l'Etat indépendant du Congo (actuel RDC) – avec ses près de 2 millions de km^2 –, fut officiellement reconnu comme étant la propriété privée du roi Léopold II de Belgique, via la Société du Congo, en échange de la promesse d'ouvrir le territoire à tous les investissements européens. Une zone qui deviendra ainsi une colonie belge sous administration publique. Cette conférence marqua ainsi le début de l'expansion coloniale des puissances coloniales européennes et détruisit ou vassalisa la majorité des empires, royaumes et autres Etats africains d'alors. L'Acte général de Berlin fixa de nombreux points. Ainsi, pour obtenir l'assentiment de l'opinion publique européenne, la conférence mit en œuvre l'abolition de l'esclavage arabo-musulman et intra-africain. Dès lors, une interdiction internationale de la traite des esclaves dans leurs zones respectives fut signée par les nations européennes même si dans les faits, ces pratiques restèrent effectives. Les 14 puissances signataires mirent en place un principe d'effectivité – basé sur l'occupation effective – afin d'empêcher les puissances européennes d'établir des colonies uniquement de nom. Par conséquent, tout nouvel acte de prise de possession d'une partie de la côte africaine devrait être notifié par le pouvoir prenant possession ou assumant un protectorat aux autres puissances signataires (art. 34 de l'Acte). Cet acte délimita les régions dans lesquelles chaque puissance européenne avait un droit exclusif de poursuivre la propriété légale de la terre – en ce sens s'accaparer des ressources (art. 35 de l'Acte). Cet acte est en somme le premier document juridique international à reconnaître le concept de sphères d'influence.

[588] L'article 73 de la Charte des Nations Unies prévoit que les Puissances, membres des Nations Unies, qui avaient la responsabilité d'administrer des territoires dont les populations ne s'administrent pas encore elles-mêmes, reconnaissaient le principe de la primauté des intérêts des habitants de ces territoires.

[589] Cette expression est celle du gouverneur général Brévie, circulaire du 19 mars 1931 in *Recueil Penant*, 1931, lég., p. 266.

[590] DECHEIX Pierre, « Réflexions sur le respect des coutumes », in *Revue juridique et politique d'Outre-Mer*, 1959, p. 127.

imposer ses propres lois aux populations autochtones et qu'il les laisserait libres de conserver leur propre régime juridique mais il se devait d'enrayer toutes les pratiques barbares et les pires superstitions. Le contraire aurait entravé sa mission civilisatrice[591].

La volonté du colonisateur de faire évoluer les peuples colonisés répondait au but que celui-ci poursuivait. Ce but sera modelé en fonction des seuls intérêts de la puissance coloniale. Dans cette optique, elle accordera une place prépondérante aux autorités locales en place en leur attribuant d'importants moyens d'action afin notamment qu'elles puissent écarter toutes coutumes estimées contraires à la civilisation française (Section 1). Néanmoins, le rejet grandissant des coutumes ira de pair avec le perfectionnement progressif de la justice. Toutes ces réformes constitueront en partie une négation du principe du respect des coutumes (Section 2).

Section 1 — Le rejet des coutumes contraires à la civilisation française

L'évolution des peuples colonisés passa par la suppression de certaines pratiques indigènes ou leur modification. Cependant, l'intervention de la puissance coloniale n'était pas systématique et identique dans les domaines qu'elle voulait réformer comme si l'objectif poursuivi dépendait de la matière. En effet, ses interventions différaient et pouvaient aller de l'intervention brutale – prise d'un décret de prohibition, etc. – à l'intervention indirecte par le biais de « palabres » avec les indigènes. Pour autant, toutes ces interventions eurent un impact sur les décisions judiciaires, qu'elles furent imposées de manière impérative ou qu'elles eurent pour objectif de favoriser une évolution des mentalités indigènes au contact des autorités coloniales. Ce constat était évident dans trois domaines particuliers tels que la famille, le respect de la personne et de la propriété privée.

L'autorité coloniale française interviendra impérativement dans le domaine du respect de la personne humaine, domaine auquel elle attache une grande importance (§1) et donnera des moyens d'actions aux autorités judiciaires pour agir (§2).

§1 — Le respect de la personne humaine

L'ordre public colonial interdisait, en principe, de reconnaître et d'appliquer des coutumes qui procédaient d'une méconnaissance absolue de la personnalité et de la dignité humaines. Ainsi, il interdisait de reconnaître et d'appliquer toutes pratiques comportant des sacrifices

[591] DECHEIX Pierre, art. cité, p. 126.

humains, de l'anthropophagie, de la sorcellerie, de l'esclavage ou de la traite humaine. En effet, le colonisateur français, se proclamant fervent défenseur de certains grands principes fondamentaux comme celui de la liberté individuelle ou du respect de la personne humaine, ne pouvait qu'appliquer ces grands principes dans ses colonies. L'expansion de sa civilisation était à la fois l'un des buts et l'une des justifications de la colonisation. C'est dans cette optique qu'il s'opposera fortement contre certaines pratiques telles que les faits de traite, d'anthropophagie (A) et de sorcellerie (B) – qui étaient la négation même de ses idées civilisatrices. En 1905, le législateur colonial proclame la liberté individuelle et interdit tous les actes qui seraient susceptibles d'aliéner cette liberté[592].

A — La lutte contre la pratique d'anthropophagie

Les autorités coloniales – tant les magistrats que les administrateurs – ressentaient la nécessité d'intervenir dans ce domaine. Pour les autorités supérieures, il fallait condamner ces pratiques au nom de la civilisation mais pour les administrateurs – étant sur le terrain donc plus proches des faits – ces pratiques choquaient et déshonoraient l'espèce humaine[593]. Pour eux, la condamnation n'était pas prononcée au nom de certains principes mais il s'agissait plutôt d'une réaction humaine « épidermique » face à des actes dont ils avaient connaissance et qu'ils ne comprenaient pas – une mère mangeant son enfant ou une femme mangeant son époux – et qui les heurtait profondément. Les administrateurs tenteront alors de comprendre les mobiles des personnes anthropophages et identifieront plusieurs sortes d'anthropophagie. Selon l'administrateur de Man, il y avait d'une part, l'anthropophagie de la secte des hommes panthères – tuant sous l'impulsion des féticheurs, et ce, afin d'apaiser des esprits mystérieux – et d'autre part, l'anthropophagie naturelle muée aussi bien par l'habitude de manger de la chair humaine que celle de se nourrir de chair quelle qu'elle soit[594].

Cette divergence dans la répression applicable aux faits d'anthropophagie eut des conséquences au niveau de la répression même puisque le législateur colonial resta passif, attentiste, persuadé qu'il suffisait de condamner ces faits au nom de ses idées civilisatrices. Par conséquent, dans les premiers jugements, la coutume qui ne réprimait pas de tels crimes fut écartée au profit des idées civilisatrices et les sanctions furent ainsi formulées « …dans l'intérêt du développement de la civilisation chez ces tribus sauvages… »[595]. Les peines prévues n'étaient alors que des peines d'emprisonnement. Les peines prononcées dépendaient de la compétence attribuée aux tribunaux de cercle (ou de second degré) puis aux tribunaux criminels, par les décrets portant la réorganisation de la justice indigène. Avant 1923, le

---

[592] Décret du 12 décembre 1905.
[593] En A.O.F, le tribunal de cercle du Bas-Sassandra va dans le même sens, le 13 septembre 1924, et estime « …Attendu qu'il faut donner un exemple frappant… et sévir impitoyablement contre ces êtres qui déshonorent l'humanité… ». Ainsi deux des inculpés, Bétés, seront condamnés à mort, le troisième sera acquitté en l'absence totale de preuve (2 MM 69 (XXI-24-12)).
[594] Rapport du commandant de cercle à la suite du jugement du tribunal de cercle des 7 et 8 août 1924.
[595] Jugement du tribunal de cercle du Haut-Cavally du 22 août 1915.

tribunal de cercle ne pouvait prononcer la peine de mort si celle-ci n'était pas prévue par la coutume, en l'absence de texte spécial. Ce fut seulement en 1923, face à la persistance de ces pratiques d'anthropophagie dans certaines régions en AOF – essentiellement dans certains cercles : Haut Sassandra, Bas-Cavally, Haut-Cavally en Côte d'Ivoire – et afin de donner la possibilité aux juridictions indigènes de prononcer des sanctions plus sévères, que le législateur colonial condamnera légalement, par décret du 26 avril 1923[596], de la peine de mort, le crime d'anthropophagie. Dans son rapport au président de la République, précédant le décret de 1923, le ministre des colonies, A. Sarraut, invoquait la nécessité d'une intervention du législateur en raison du fait de vouloir protéger les populations terrorisées par les « mangeurs de chair humaine » et ensuite de vouloir donner « …aux administrations locales qui les réclament les moyens de châtier impitoyablement les auteurs de ces faits révoltants ». Ce décret du 26 avril 1923 contenait, en outre, des dispositions visant à sanctionner les pratiques de sorcellerie (B).

B — La lutte contre les faits de sorcellerie

Dans sa lutte contre les faits de sorcellerie, le but poursuivi par le colonisateur est d' « enrayer ces idées incompatibles avec les idées d'humanité et de civilisation française[597]. Toutefois, la lutte reste âpre car ces « idées » sont largement répandues au sein des mœurs locales contrairement à l'anthropophagie en raison du fait que la population accepte et se soumet à l'autorité des sorciers et des féticheurs. L'autorité coloniale pensa encore une fois qu'il suffisait d'écarter les coutumes et de sanctionner pénalement les auteurs de ces actes pour arriver à les supprimer au nom des principes de la civilisation française. Cependant, en dépit du nombre élevé des poursuites – fondées successivement sur « les principes de la civilisation française », puis sur le décret du 26 avril 1923 – et la gravité des peines prononcées, certaines de ces pratiques étaient trop profondément ancrées dans les habitudes ancestrales de populations au sein desquelles sont intimement mêlés les codes religieux, les conceptions du monde et de la morale pour que le colonisateur parvienne en la matière à un réel résultat.

C'est dans cette optique que les autorités coloniales tentèrent de supprimer les « promenades de cadavres » et les « épreuves du tali ». La promenade du cadavre consistait à placer sur une civière le cadavre ou ses restes – généralement les ongles des pieds ou des cheveux, enveloppés dans le boubou que portait le mort au moment de son décès – et à le promener sous la direction d'un sorcier, en présence de l'ensemble des villageois réunis. Pour les

---

[596] Dans son rapport sur le fonctionnement de la justice indigène pour l'année 1923, le lieutenant-gouverneur affirma que « Jamais et pour odieux que puisse être le crime, le tribunal de cercle n'a le droit de prononcer la peine de mort quand la coutume ne prévoit pas ce châtiment. Cette règle ne souffre qu'une seule exception relative aux crimes d'anthropophagie. Pour ce crime et rien que pour celui-là, la peine de mort peut être appliquée en dehors de la coutume et en vertu du décret du 26 avril 1923… ».

[597] Jugement du tribunal de cercle de Dabakala du 14 novembre 1914, note 181 in LANDRAUD Micheline, « Justice indigène et politique coloniale : L'exemple de la Côte d'Ivoire (1903-1940) », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°759, II, p. 216.

Nounas, le corps devait entraîner les porteurs du côté de la personne responsable de sa mort. Certaines coutumes considéraient que la dépouille devait tomber devant le coupable. Pour d'autres, il incombait à chaque membre de l'assemblée de s'avancer vers le cadavre en l'invoquant. En revanche, l'épreuve du tali était une « ordalie » consistant à faire absorber à la personne soupçonnée d'être responsable de la mort, une décoction d'écorce de bois rouge. Si celle-ci était innocente, elle devait survivre. Cependant, la survie pouvait également découler d'un arrangement amiable passé avec le sorcier qui préparait la décoction. De ce fait, la personne innocentée se trouvait désormais en son pouvoir. A titre d'exemple, dans son rapport du 22 juin 1937[598], l'administrateur du cercle du Man soulignait que trois « inculpés » pour adultère – l'amant et les deux épouses du mari trompé – subirent l'épreuve consistant en l'absorption d'un plat de riz au bois rouge, préparé par le féticheur. Après avoir prêté serment sur le fétiche et une « hache taillée » ancienne, en jurant de ne rien révéler, ils tomberont malades et seront soignés par le même féticheur moyennant d'importants cadeaux. Mais ils seront désormais sous l'emprise du fétiche.

Des pratiques telles que les « promenades de cadavres » se justifiaient pour les autochtones parce que la mort est toujours appréhendée comme résultant d'une cause surnaturelle. Le but de ces pratiques étant de rechercher le « diable » qui, par ses maléfices voulus ou inconscients, causa la mort. Ainsi, une fois le coupable dénoncé par le cadavre, la procédure et la sanction diffèrent selon les coutumes comme la mise à mort sans autre forme de procès chez les *Baoulés*[599], la soumission à l'épreuve du tali pour une confirmation de l'accusation chez les *Gueres*[600] mais encore l'exil définitif du coupable et de sa famille et destruction de ses biens par le feu chez les *Nounas*. Par conséquent, il était incompréhensible et totalement contradictoire pour les populations de poursuivre pénalement le sorcier qui dirigea la promenade du cadavre ou celui qui prépara la décoction de bois rouge puisque pour tous les acteurs – inculpés, témoins et plaignants – cette pratique relevait des mœurs ancestrales des populations. Il s'agissait de pratiques courantes au sein des sociétés traditionnelles alors que pour l'autorité coloniale, ces pratiques devaient être sanctionnés pénalement. En effet, avant la colonisation française, de telles pratiques ne faisaient pas l'objet de poursuite. Le féticheur voyait sa réputation croître. Depuis la pénétration française, celles-ci firent l'objet de poursuite et d'une peine d'emprisonnement. Certes, les habitants craignaient l'homme blanc[601], tout au plus, mais la mentalité des autochtones ne changea pas radicalement.

Les autorités coloniales essayeront d'adopter une attitude « clairvoyante » afin de faire face à la persistance des pratiques de sorcellerie et de fétichisme. De ce fait, elles distingueront, d'une part, le fétichisme – considéré comme une sorte de culte fondé sur le « …fétiche,

---

[598] Cf. note 182 in LANDRAUD Micheline, *Ibid.*, II, p. 216.

[599] Vincent Guerry le mentionne dans « La vie quotidienne dans un village Baoulé », I.N.A.D.E.S., 1970, p.66. Cependant, aucune trace écrite ne fut trouvée de la mise à mort d'un « coupable » désigné par un cadavre. Selon Micheline Landraud, cette pratique que Vincent Guerry affirme abandonnée de nos jours, aurait peut-être été abandonnée plus tôt, dès le début de la pénétration française. Voir LANDRAUD Micheline, *Ibid.*, II, note 183, p. 217.

[600] Jugement du tribunal de cercle de Logoualé du 22 mai 1919. Cf. LANDRAUD Micheline, *Ibid.*, II, note 184, p. 217.

[601] Jugement du tribunal de cercle de Man du 7 décembre 1922 et rapport de l'administrateur en vue de soumettre le jugement à l'homologation de la Chambre. Cf. LANDRAUD Micheline, *Ibid.*, II, note 186, p. 217.

talisman animé d'une parcelle de la puissance divine grâce à une consécration appropriée, par des officiants longuement initiés… » –, qui sera toléré en raison de la doctrine coloniale française du respect de la liberté de conscience interdisant de le combattre. Et d'autre part, les faits contraires aux principes de civilisation et à l'ordre public, qui sont commis par des individus recourant à « …des procédés blâmables… pour subjuguer la masse et l'exploiter »[602]. Il incombait ainsi aux administrateurs de se montrer particulièrement sévères à l'égard des féticheurs et de leurs méfaits afin de protéger la population. Dans certaines régions, la population commettait des suicides afin d'échapper aux épreuves – du tali, de l'eau bouillante, etc. –, lorsque l'un des habitants venait d'être désigné comme « mangeur d'âme ». Dans son rapport du 24 juillet 1937, l'administrateur du cercle de Koudougou (en Côte d'Ivoire) soulignait que ces pratiques avaient lieu notamment chez certains *Lobis*. En effet, le 18 juin 1937, le tribunal du 1er degré de Koudougou condamna un sorcier à une peine de trois ans d'emprisonnement pour avoir désigné par « gri-gri », comme mangeuse d'âme de trois jeunes enfants, leur grand-mère paternelle : elle se suicida par pendaison. Dans le même sens, l'administrateur du cercle de Man relevait un suicide pour échapper à l'épreuve de l'eau bouillante dans son rapport du 22 juin 1937. La population était ainsi soumise à l'emprise des féticheurs. En outre, les autorités coloniales se heurtaient à cette emprise des féticheurs sur une population préférant garder le silence sur ces méfaits car celle-ci vivait dans la peur de représailles en cas de dénonciation et contre lesquelles nulle protection n'était efficace[603].

Confrontés à de telles pratiques, les administrateurs réprimèrent de manière rigoureuse ces pratiques de sorcellerie[604], et ce, bien avant la circulaire du gouverneur général du 1er février 1937. A titre d'illustration, dans son jugement du 12 novembre 1923, le tribunal de cercle de Kong condamna à la peine de mort un sorcier musulman qui tua un enfant de deux ans pour sauver sa réputation – il prétendit à la mère que l'enfant avait « un serpent dans le ventre » mais n'avait pu le guérir. Dans son jugement du 26 août 1924, le tribunal de cercle de Tabou considéra le fait d'être sorcier comme une circonstance aggravante : le tribunal estima que les deux sorciers sont et demeurent un danger public.

---

[602] Circulaire n°69 A.P./2 du 1er février 1937 du gouverneur général. Celle-ci sera suivie d'une circulaire (589 B.P.A./1 du 10 juin 1937) du lieutenant-gouverneur aux administrateurs et chefs de poste. Le lieutenant-gouverneur demandait à chacun d'eux de lui adresser « …un état de la situation fétichiste ». Une situation comparable à celle de Madagascar où le gouverneur-général V. Augagneur supprima le délit de sorcellerie par arrêté du 22 juin 1908, au motif que « Nous avons le droit de le (sorcier) poursuivre pour ses actes, si ces actes provoquent des troubles ; nous n'avons pas le droit, étant donné la tolérance de nos lois pour toutes les opinions, de l'inquiéter pour les dogmes qu'il professe » (circulaire du 24 juin 1908).

[603] Le rapport de l'administrateur du cercle de Sassandra du 22 juin 1937 constatait, dans la région qu'il administrait, de telles pratiques : « …Il est à peu près impossible d'y apporter remède à cause du secret absolu qui est gardé par les populations – et même par les victimes – terrorisées par les représailles qui suivraient toute plainte ».

[604] L'administrateur de Koudougou adressa au lieutenant-gouverneur une lettre, datant du 13 juin 1933, dans laquelle il reconnut que son prédécesseur « …avait été obligé, pour enrayer des exodes de soukalas entières, des suicides même, qu'entraînait l'application de cette coutume trop longtemps tolérée, de réprimer avec la dernière énergie ces « promenades de cadavres »… ». L'administrateur en place adopta la politique pénale de son prédécesseur et demanda au lieutenant-gouverneur de ne pas infirmer les jugements pour excès de sévérité.

En définitive, la volonté des autorités coloniales de faire évoluer les peuples colonisés n'eut pas les effets escomptés puisque présentement les sorciers et féticheurs n'ont pas disparu et joue toujours un rôle dans la société africaine. Leur survivance dans la société moderne africaine résulte du fait que leur population désormais amoindrie n'effraye plus ou parce qu'ils représentent une puissance telle que toute action tendant à les éliminer aboutirait à la désorganisation de la société. Toutefois, selon les ethnies ou les régions, les excès de ces pratiques ont pu être limités dans la mesure où chez les *Baoulés* – pour la mise à mort du coupable désigné par le cadavre – ou encore à Abidjan, où l'administrateur-maire constatait que parmi les *Baoulés* résidant dans cette ville, les féticheurs n'étaient plus consultés que pour des affaires mineures comme celle portant sur la recherche d'un voleur (rapport du 23 juin 1937). Par conséquent, la coexistence de deux communautés, française et « indigène », et la volonté de la France de respecter les traditions locales conduisirent le législateur colonial à un système bicéphale d'administration de la justice mais également à des extrapolations inutiles dont le système de « l'indigénat ». Ce système relevait de la ségrégation alors qu'il se voulait respectueux des coutumes. Ce qui le discrédita auprès du justiciable. Ainsi, lorsque le justiciable était indigène, son sort était confié à un administrateur qui ne manquait pas de rendre des décisions fantaisistes. Le principe de la séparation des autorités administratives et judiciaires, appliquée en France depuis les 16 et 24 août 1970, était méconnu dans les colonies jusqu'à la constitution de 1947. En somme, en plus d'écarter les coutumes contraires à sa civilisation, l'autorité coloniale donnera aux autorités judicaires les moyens d'agir (§2).

§2 — Les moyens d'action donnée aux autorités judiciaires

Sous l'époque coloniale, deux catégories de tribunaux cohabitaient : les tribunaux français compétents pour juger les français et les assimilés et les tribunaux indigènes naturellement institués pour juger les autochtones, sujets français. L'autorité coloniale française adoptera ainsi le principe d'une justice particulière pour les indigènes (A) et recourra aux juridictions indigènes chaque fois qu'un autochtone sera impliqué (B).

A — Le principe d'une justice particulière

L'autorité coloniale instituera trois sortes de tribunaux : les tribunaux de droit local (1), ceux de droit moderne (2) et les tribunaux administratifs (3).

1. Les juridictions de droit local

Les tribunaux de droit local pouvaient être classés comme des tribunaux jugeant en matière coutumière et en matière musulmane.

La compétence desdits tribunaux relevait d'une compétence générale et englobait la justice répressive. Ce fut seulement en 1946 que l'autorité coloniale accepta que l'ensemble de la communauté coloniale fût jugé en matière pénale par les tribunaux français – les indigènes ayant accédé à la dignité de citoyens français. L'organisation des tribunaux indigènes, appelés commodément « tribunaux de droit local » en 1946, résultait d'une série de dispositions dont les plus importantes sont les décret du 22 mars 1924[605], du 3 décembre 1931[606], du 20 novembre 1932[607], du 26 juillet 1944[608]. Les différentes juridictions constituant celles de droit local étaient les tribunaux du 1er degré et les tribunaux coutumiers (a), les tribunaux du 2ème degré et le tribunal supérieur de droit local (b) et la chambre d'annulation (c). Il faut également envisager les tribunaux musulmans bien que ce soit des juridictions à part entière (d). Ces juridictions appliquaient un droit « local » mais ils s'inséraient dans le système de la justice française sur le plan de l'organisation.

a - Les tribunaux du 1er degré et les tribunaux coutumiers

Les tribunaux du 1er degré étaient présidés par un administrateur ou un fonctionnaire spécialement désigné contrairement aux tribunaux coutumiers qui étaient présidés par un notable. Leur différence résidait à ce niveau et au niveau de leur compétence. Les deux juridictions étaient compétentes en matière civile pour toute affaire concernant des citoyens de statut personnel. Elles avaient compétence en dernier ressort pour toute action dont l'intérêt pouvait être évalué en argent et se trouvait inférieur à 15.000 Francs mais également en premier ressort pour toute action dont l'intérêt n'excédait pas 50.000 Francs. Cependant, seuls les tribunaux du 1er degré pouvaient connaître des actions relatives à l'état des personnes, à la famille, au divorce et aux successions. Les tribunaux du 2ème degré et le tribunal supérieur de droit local viennent renforcer le dispositif judiciaire (b).

b - Les tribunaux du 2ème degré et le tribunal supérieur de droit local

Ces juridictions, présidées par un administrateur, étaient compétentes pour connaître en appel, des décisions rendues par les tribunaux du 1er degré et les tribunaux coutumiers et dont la valeur excédait 15.000 Francs. Elles étaient également compétentes, en premier ressort et à charge d'appel devant le tribunal supérieur de droit local, des actions d'une valeur supérieure à 50.000 Francs.

Ce tribunal supérieur de droit local – dont le siège fixé à Saint-Louis puis ensuite à Dakar – était présidé par un magistrat assisté d'assesseurs indigènes. Il avait compétence pour connaître en appel des affaires jugées en premier ressort par le tribunal de 2ème degré. La

---

[605] J.O. A.O.F. 1924, p. 319.
[606] J.O. A.O.F. 1932, p. 125.
[607] J.O. A.O.F. 1933, p. 558.
[608] J.O. A.O.F. 1945, p. 274.

Chambre d'annulation de Dakar vient compléter l'organisation judiciaire comme juridiction de dernier ressort (c).

c - La Chambre d'annulation de Dakar

Cette juridiction était une émanation de la Cour d'Appel. Elle était présidée par un président de chambre et comptait deux conseillers à la Cour, deux administrateurs de la FOM (France d'outre-mer) et deux assesseurs, notables africains. Elle avait le rôle d'une juridiction de cassation à l'égard des décisions rendues en dernier ressort par le tribunal du 1er degré, le tribunal coutumier ou le tribunal du 2ème degré. Toutefois, elle ne pouvait exercer sa judicature que du point de vue de la compétence, de la violation de la loi ou des règles résultant du décret du 3 décembre 1931 organisant la justice coutumière. Elle ne pouvait contrôler la fausse application de la coutume donc ne pouvait remplir son rôle d'unificateur. Les décisions des juridictions inférieures étaient contradictoires d'un tribunal à un autre et l'étaient même souvent d'un procès à un autre au sein d'un même tribunal. Sa jurisprudence atténua cette lacune. Une lacune qui sera comblée par la création et l'organisation, par l'ordonnance n°60-17 du 3 septembre 1960, de la Cour Suprême du Sénégal qui sanctionnera la violation de la coutume. Pour autant, il existait des juridictions particulières (d).

d - Les tribunaux musulmans : des juridictions particulières

Ce sont des juridictions propres bien qu'elles soient considérées généralement comme faisant partie de l'ordre des juridictions françaises. Cette particularité résultait du fait de l'existence au Sénégal des citoyens de Dakar, Rufisque, Gorée et Saint-Louis. Les habitants originaires des « 4 communes », de par leur qualité de citoyens français, échappaient à la juridiction des tribunaux de droit local. Mais, la loi les autorisait à conserver leur statut personnel. Par conséquent, pour l'ensemble des questions touchant ce statut réservé, ils ressortissaient des tribunaux musulmans, communément dénommés « cadi » à cause du titre du magistrat, juge unique qui les présidait. Le cadi avait compétence, s'agissant de ces citoyens, pour connaître des litiges intéressant l'état des personnes, le mariage, le divorce, les successions, les testaments et les donations. Une chambre de la Cour d'appel de Dakar, dite « chambre musulmane » siégeant avec l'assistance d'un cadi, statuait en appel, sur les décisions rendues par les tribunaux musulmans. Enfin, les pourvois en cassation contre les décisions rendues en dernier ressort, en matière musulmane, étaient portés devant la Cour de cassation.

Sous l'époque coloniale, la procédure suivie en matière coutumière et musulmane était simplifiée. La conciliation jouait un rôle prépondérant. 70% de procès étaient réglés par cette voie. La procédure était essentiellement orale jusqu'au tribunal supérieur de droit local ou la Cour d'appel. L'appel était fait par déclaration devant la juridiction qui avait rendu la décision. Il revenait ensuite à cette juridiction de saisir le juge d'appel.

Aux cotés des juridictions de droit local, les juridictions de droit moderne sont créées. Ce sont des tribunaux dits « français » (2).

2. Les juridictions de droit moderne

L'organisation de ces tribunaux dits « français » était sensiblement calquée sur le modèle des juridictions de la France continentale. Ils étaient constitués des justices de paix à compétence restreinte, des justices de paix à compétence étendue, des tribunaux de première instance, d'une Cour d'appel, des Cours d'assises et des juridictions siégeant à Paris (Cour de cassation et tribunal des conflits).

Les justices de paix à compétence restreinte étaient constituées par un juge unique souvent fonctionnaire de l'administration générale et ne pouvaient connaître que de certaines infractions mineures et des contraventions. Elles n'étaient pas compétentes pour juger les affaires civiles. A contrario, les justices de paix à compétence étendue avaient les attributions d'un tribunal de première instance mais avec un juge unique qui concentrait à la fois des fonctions de poursuite, d'instruction et de jugement. Les justices de paix actuelles sont d'ailleurs une combinaison de la justice de paix à compétence étendue.

Par ailleurs, d'autres juridictions telles que les tribunaux de première instance et la Cour d'appel siégeant à Dakar étaient organisés et fonctionnaient dans des conditions identiques à celle de la France métropolitaine. Mais le tribunal de première instance était compétent également en matière commerciale. Le tribunal correctionnel était présidé par un juge unique. Des Cour d'assises avaient également été créées. Enfin, la Cour de cassation et le tribunal des conflits, siégeant tous deux à Paris, constituaient les juridictions suprêmes du Sénégal. Les fonctions qu'exerçaient la Cour de cassation dans le système antérieur furent dévolues à la Cour suprême. D'autres juridictions ayant compétence en matière administrative seront créées (3).

3. Les juridictions administratives

Les litiges d'ordre administratif relevaient de la compétence de deux juridictions, le Conseil du contentieux administratif et le Conseil d'Etat. La Cour des comptes, faisant partie intégrante des tribunaux administratifs, était chargée de juger les comptes des comptables publics. Le Conseil du contentieux administratif était présidé par un magistrat de l'ordre judiciaire. Il était compétent pour connaître du contentieux administratif local. Quant au Conseil d'Etat, juridiction siégeant à Paris, il était à la fois juge d'appel pour les décisions rendues par le Conseil du contentieux et juge de l'excès de pouvoir et du contentieux de l'Etat. Il était aussi juge de cassation pour les décisions dont le Conseil du contentieux avait à connaître en dernier ressort. Ses attributions seront ensuite exercées par la Cour Suprême qui remplacera la Cour des comptes comme juge des comptes des comptables publics.

En définitive, une fois que l'autorité coloniale adopta le principe d'une justice particulière pour les indigènes, elle décida de l'expérimenter et tenta de l'organiser par le décret du 10 novembre 1903[609]. Dans cette optique, le colonisateur institua différentes juridictions dont seuls étaient justiciables les indigènes en ce sens les individus originaires de l'une des possessions françaises n'ayant pas le statut de citoyens français[610]. Dans une circulaire du 22 mai 1922 adressée aux administrateurs, le lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire soutînt que le législateur colonial en adoptant ces dispositions « …a été guidé par les plus hautes préoccupations de justice, il a pensé que les indigènes avaient tout comme nous le droit d'être jugés par leurs pairs, et pour les procès civils tout au moins où sont intéressés seulement des indigènes, il a voulu en laisser la connaissance aux juges indigènes qui ont pour eux la science des coutumes traditionnelles, l'expérience des mœurs et la connaissance des justiciables »[611]. Néanmoins, le législateur appréhendait l'existence d'une justice indigène indépendante exempte de tout contrôle. Il la plaça alors sous l'étroit contrôle de l'administration. De ce fait, l'organisation judiciaire fut entièrement calquée sur l'organisation administrative. Seront alors institués en 1903 des tribunaux de village et de province – qui deviendront, en 1912, les tribunaux de subdivision eux-mêmes substitués par les tribunaux du premier degré en 1931 – ainsi que des tribunaux de cercle – qui deviendront, en 1924, les tribunaux du second degré qui verront leurs compétences partagées, en 1931, entre les tribunaux du second degré et les tribunaux criminels. L'administrateur commandant le cercle devient, par conséquent, l'un des piliers de cette justice indigène. Ce qui entretenait la confusion entre « indigénat » et justice indigène. Le système de l'indigénat permit aux administrateurs d'infliger des peines disciplinaires tels que l'emprisonnement et l'amende, sans aucun jugement, pour certaines infractions spéciales limitativement énumérées par arrêté du lieutenant-gouverneur de la colonie. Ce système de l'indigénat découle des pouvoirs extraordinaires attribués au gouverneur du Sénégal par l'ordonnance du 7 septembre 1940. L'indigénat fut codifié par le décret du 30 septembre 1887 et fit l'objet de nombreux textes réglementaires. Les peines prévues étaient limitées à 15 jours d'emprisonnement et 100 francs d'amende. L'administrateur se devait de les signifier en public à l'indigène avec l'énoncé du motif. En

---

[609] Une multitude de décrets organisait la justice indigène en A.O.F. Parmi les principaux décrets, il y a celui du 11 mai 1892 qui maintenait, sans aucune précision, les tribunaux indigènes déjà existant. Il fut suivi du décret du 6 août 1901, modifié par celui du 15 avril 1902, créant au sein du chef-lieu de la colonie un tribunal spécial d'homologation devant ratifier toute condamnation supérieure à un an de prison, prononcée par les juridictions indigènes. Le décret du 10 novembre 1903 a une portée considérable puisqu'il institue de véritables juridictions selon une structure unique pour l'ensemble de l'A.O.F. Il sera suivi principalement des décrets du 16 août 1912, du 22 mars 1924 et du 3 décembre 1931.

[610] Le décret du 10 novembre 1903 organise la justice indigène dans les colonies de l'A.O.F. (art.1er). En son article 46, ce décret précise la qualité des justiciables auxquels cette justice s'appliquera : « les individus non justiciables des tribunaux français. Le décret du 16 août 1912 vise les indigènes originaires de l'une des possessions d'A.O.F. ou d'A.E.F., et y assimile les originaires des possessions étrangères, comprises entre ces deux groupes de territoires, n'ayant pas le statut de nationaux européens (art.2). Celui du 22 mars 1924 y inclut les originaires des pays placés sous mandat mais exclut ceux ayant la qualité de citoyens français : le décret vise également les originaires des quatre communes du Sénégal (art.2). Le décret du 3 décembre 1931 exclut les originaires des pays sous mandat (art.2). Le statut d'indigène étant le statut de droit commun et celui qui prétend ne pas y être soumis doit en apporter la preuve. En outre, l'option de juridiction est possible en matière civile et commerciale et si deux indigènes soumettent leur différend à la juridiction de droit commun, d'un commun accord constaté par une convention, seule la loi française leur est applicable jusqu'en 1931.

[611] Circulaire du lieutenant-gouverneur du 22 mai 1912, in *Recueil Penant*, 1912, XXI, législation, p. 223-224.

définitive, ce système de l'indigénat fut supprimé par les décrets du 22 décembre 1945 et du 20 février 1946.

A contrario, le décret de 1903 reconnut aux indigènes le droit de se faire juger par des juridictions appropriées et le droit de se faire juger selon leurs propres coutumes. Ces juridictions indigènes devaient appliquer le droit coutumier : une décision prise par le colonisateur basée sur des considérations d'ordre pratique comme l'impossibilité d'appliquer à ces populations indigènes un droit aussi élaboré que le droit français. Le gouvernement général de l'A.O.F. reconnaît cette impossibilité dans la circulaire du 10 octobre 1907[612]. Le législateur colonial, dans son initiative de respecter les coutumes indigènes, mit en place une organisation judiciaire régie par des dispositions particulières (B) et porta les coutumes au rang de règles de droit juridictionnellement applicables.

B — Le recours justifié aux juridictions indigènes

La volonté du législateur d'instaurer une justice indigène passe par l'institution de juridictions se composant intégralement ou partiellement d'indigènes (1). Pour autant, cette volonté sera ensuite atténuée, pour des raisons aussi bien politiques que juridiques, par la mise en place d'un contrôle de ces juridictions (2). Cette organisation judiciaire implique nécessairement des règles de procédure auxquelles seront soumis les tribunaux (3).

1. Les juridictions instituées

Des tribunaux de village (a) ainsi que ceux de province (b) entièrement indigènes et enfin des tribunaux de cercle (c) où siègent des assesseurs africains sont créés afin d'assurer le respect des coutumes africaines.

a - Le tribunal de village

Au sein de chaque village, le législateur colonial institue un tribunal à juge unique : le chef de village qui est investi d'un pouvoir de conciliation en matière civile et commerciale pour tout litige que lui soumettraient les parties. Et en matière de simple police, celui-ci est compétent pour connaître des petites contraventions, que celles-ci soient prévues par l'autorité administrative ou par la coutume locale. Le chef de village ne connaît que de petites contraventions pouvant entrainer des peines d'amende de 1 à 15 francs et d'emprisonnement de 1 à 5 jours. Il est compétent en premier et dernier ressort. Néanmoins, une confusion

[612] « …nous ne pouvons imposer à nous sujets les dispositions de notre droit français manifestement incompatibles avec leur état social ».

naquit entre ces pouvoirs de justice et les pouvoirs disciplinaires du commandant de cercle[613]. Le législateur souhaite par la mise en place de cette juridiction mettre la justice à la portée de tous. En outre, ces pouvoirs reconnus au chef de village reflètent les fonctions judiciaires exercées par les chefs traditionnels avant l'époque coloniale. Cependant le chef de village investi de tels pouvoirs par la puissance coloniale n'est pas le chef traditionnel mais le chef mis en place par l'administration coloniale. En pratique dans certaines régions, l'expérimentation du tribunal de village fonctionna. En effet, dans leurs rapports adressés au lieutenant-gouverneur sur le fonctionnement de la justice dans leur circonscription, certains administrateurs commandants de cercle confirmèrent la tendance naturelle des Africains à faire régler leurs différends par le chef de village. Cependant, cette tendance varie selon les ethnies : c'est une pratique évidente chez les *Gouros* car le Gouro « …répugne de porter devant les tribunaux des affaires que nous classons au civil et au commercial. Il préfère conclure un arrangement à l'amiable devant le chef de village qui règle l'affaire en conciliation… »[614]. Pour d'autres ethnies relevant du cercle du Haut-Sassandra, le commandant souligne que la pratique n'y est pas spontanée : les chefs de village rendent de nombreuses conciliations mais leur résolution du conflit n'est pas toujours satisfaisante pour les plaignants qui préfèrent de loin soumettre leurs différents aux chefs de poste[615]. L'attitude de la population face aux chefs de village était aussi fonction de l'autorité très limitée que possédaient certains d'entre eux : c'était le cas lorsque la population était fractionnée en « tribus », « sous-tribus » selon le constat fait par le lieutenant-gouverneur[616]. Les administrateurs sont satisfaits du rôle joué par les chefs de village car très peu de chefs profitèrent des pouvoirs qui leur étaient confiés pour se faire justice eux-mêmes[617].

---

[613] Circulaire n°183 du 15 mars 1906 du gouverneur général : « …Il importe que cette confusion disparaisse et que désormais toutes les contraventions ordinaires et de droit commun…soient de la compétence exclusive du chef de village ».

[614] Rapport de l'administrateur repris par le lieutenant-gouverneur dans une lettre du 19 novembre 1918 adressée au gouverneur général, portant sur le fonctionnement de la justice indigène pendant le 3ème trimestre 1918 : la tendance « des indigènes à faire régler par les chefs et par des notables respectés les divers litiges de famille et d'ordre civil paraît s'accentuer ».

[615] Rapport du commandant de cercle du Haut-Sassandra en date du 25 janvier 1916 sur le fonctionnement de la justice indigène pour le 4ème trimestre 1915. Cf. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 2 MM 188 (XIII-39-66/495) : LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 14.

[616] Lettre du lieutenant-gouverneur, du 8 février 1918, adressée au gouverneur général, dans laquelle il relate les difficultés auxquelles était confrontée l'administration pour trouver des chefs administratifs. Il affirme qu'un cercle du nord de la Côte d'Ivoire, dont il ne cite pas le nom, est divisé en 4 provinces comptant 90 tribus, elles-mêmes divisées en sous-tribus. Les sous-tribus sont tout aussi nombreuses que les villages : 666. Il n'existe pas de chef dont l'autorité soit reconnue par une sous-tribu. Le chef de village est généralement le chef de la famille la plus nombreuse mais il peut exister 5 ou 6 chefs par village, indépendants les uns des autres, mais aussi des particuliers prétendant n'obéir à aucun de ces chefs.

[617] Dans l'espèce suivante, une femme fut condamnée par deux chefs de village à une peine d'amende de 110 francs pour sorcellerie et injures aux fétiches parce que selon la coutume, il est interdit d'adresser la parole directement aux fétiches. Le faire est assimilé à une insulte grave faite à tous et particulièrement aux ancêtres des chefs, détenteurs de ces derniers. La femme se plaignit au tribunal de province et demanda le remboursement de l'amende infligée. Le tribunal de province de M'Bahiakro condamna simultanément la femme pour diffamation mais également les chefs à une peine d'amende, respective de 100 Francs et 50 francs, envers l'Etat « pour s'être rendu justice » : Tribunal de province de M'Bahiakro (Cercle de Baoule), fol.55, jugement du 13 décembre 1921. Cf. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, MM 172 (XV-5-11) : LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 14.

D'ailleurs, le législateur colonial mit en place une autre juridiction, celle du tribunal de province (b).

b - Le tribunal de province

Cette juridiction fut entièrement indigène dès sa création. Elle comptait un président qui était le chef de province ou de canton ainsi que deux assesseurs, des notables de la région ayant voix délibérative. Ce tribunal disposait d'une compétence large puisqu'il connaissait aussi bien, en matière civile et commerciale, de toutes les affaires que les parties soumettaient à sa compétence[618], que de tous les délits en matière pénale. Ces décisions étaient susceptibles d'appel devant le tribunal supérieur. Par la suite, la composition du tribunal fut modifiée dans le but d'assurer un plus grand respect du statut et des coutumes des parties. En effet, l'article 49 du décret du 10 novembre 1903 précisait que les deux assesseurs notables seraient désignés par le lieutenant-gouverneur sur proposition du procureur général près de la cour d'appel de Dakar. Par conséquent, sur quels critères se fondait le procureur général de Dakar pour proposer des notables au lieutenant gouverneur aux fins de remplir le rôle d'assesseurs d'un tribunal de province ? Une interrogation que soulève, à juste titre, Micheline Landraud[619]. Ainsi, le décret du 16 août 1912, en son article 4, inversa totalement la procédure : il incombait désormais au commandant de cercle de proposer, au moment de l'institution du tribunal, une liste de cinq notables au lieutenant-gouverneur qui la transmettait au procureur général. Cette liste permettrait alors de désigner les deux assesseurs.

En outre, en 1912, face à l'imprégnation de l'islam dans certaines colonies de l'A.O.F. dont seule la Côte d'Ivoire faisait exception, le législateur décida que le statut des parties musulman ou non musulman devait toujours être représenté dans la composition du tribunal. Par conséquent, si l'un des plaideurs était d'un statut différent de celui des deux assesseurs, le lieutenant-gouverneur de la colonie pouvait désormais désigner un administrateur ad hoc (art. 7 du décret 16 août 1912) car avant cette réforme, les plaideurs étaient parfois contraints d'accepter la sentence en début du procès lorsque leur statut n'était pas représenté au sein de la composition du tribunal[620]. Confronté à la grande diversité des coutumes régissant les populations non musulmanes et afin de montrer ses efforts en vue du respect du statut et des coutumes des parties, le législateur colonial accorda aux justiciables indigènes des garanties pour être jugés selon leurs propres coutumes. Désormais, le décret du 22 mars 1924, en son article 6, prévoyait que pour chaque tribunal, une liste de douze assesseurs de coutumes

---

[618] Le tribunal de province avait également un rôle de conciliation. Un rôle confirmé par le chef de poste d'Issia (cercle du Haut-Sassandra) dans un rapport manuscrit du 31 décembre 1916 sur le fonctionnement du tribunal (XIII-43-68/565) et par le lieutenant-gouverneur dans une lettre du 19 novembre 1918 (M. 176, doc. 94). Le tribunal devait, par ailleurs, avant de trancher un différend, tenter de réconcilier les parties en leur exposant le bien ou le mal-fondé de la requête. Cf. *Ibid*., p. 14.

[619] LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 15.

[620] Tribunal de province d'Adzope, fol. 19, jugement 15 avril 1921 : « Les deux parties ci-dessus ont été averties que la composition actuelle du tribunal ne permettait pas de faire représenter leur statut religieux à l'audience de ce jour. Elles ont déclaré accepter comme bonne et valable la sentence que prendra le tribunal tel que constitué ». En l'espèce, les parties étaient toutes deux de confession musulmane tandis que les trois membres du tribunal étaient des non musulmans. Cf. *Ibid*., p.15.

différentes devait être établies afin que les justiciables soient jugés « autant que possible » par des notables de leur coutume. A contrario, si l'une des parties est d'une coutume différente de celle des douze assesseurs, le président du tribunal pouvait recourir, en matière civile et commerciale, à un « notable indigène jouissant de l'estime publique » qui siégeait en plus des deux assesseurs titulaires et avait voix consultative (art. 6 du décret).

Face à cet engouement du législateur colonial pour la prise en compte du statut et la coutume des parties, des administrateurs locaux en profitent pour exprimer leur position. A titre d'illustration, deux commandants de cercle proposèrent respectivement, en 1914, que soient créés dans chaque subdivision, un tribunal musulman et un tribunal non-musulman et que soient mis en place dans chaque subdivision des tribunaux ethniques[621]. Ces requêtes furent rejetées pour des motifs d'ordre pratique et politique : d'une part, parce que la France considéraient la population africaine comme particulièrement « fétichiste » et parce qu'elle redoutait la progression de l'islam dans ses colonies[622] ; d'autre part, la création de tribunaux ethniques aurait été problématique dans la mesure où, par exemple un pays tel que la Côte d'Ivoire, compte un nombre non négligeable d'ethnies non sans oublier le nombre conséquent de tribunaux de subdivision – en 1914, il en existait 54 et 19 tribunaux de cercle dans le pays. Par ailleurs, le colonisateur décida de créer une troisième juridiction, le tribunal de cercle (c).

c - Le tribunal de cercle

L'administrateur, président du tribunal, était assisté de deux assesseurs, notables indigènes, ayant voix consultative. Le procédé de désignation de ces assesseurs subit la même évolution que celui des assesseurs près du tribunal de province afin que le statut et la coutume des parties soient autant que possible représentés au sein du tribunal. Le recours à un assesseur adjoint était nécessaire lorsque l'une des parties était régie par une coutume autre que celle des deux assesseurs titulaires[623].

Le tribunal de cercle était principalement une juridiction d'appel que les parties ou l'inculpé, se sentant lésé par la décision rendue par le tribunal de province, pouvaient saisir. L'appel devait être interjeté dans un délai de deux mois en matière civile et commerciale, et dans le délai de dix jours par le condamné en matière pénale[624]. Ce sont des rapports du lieutenant-

---

[621] Lettre du lieutenant-gouverneur adressé au gouverneur général, du 21 juillet 1914, dans laquelle il fait référence aux propositions du commandant du cercle du N'Zi Comoe et de celui de Ouorodougou. Cf. *Ibid*., p.16.

[622] Circulaire « confidentielle » du lieutenant-gouverneur adressée aux administrateurs, en date du 24 juillet 1914, portant sur les observations faites par le procureur général sur le fonctionnement de la justice indigène pour le premier trimestre 1914 : « …dans d'autres circonscriptions, on a tendance à donner une place prépondérante aux juges musulmans. Il y a nécessité absolue à ne point admettre cette prééminence. Ce serait favoriser le développement d'un milieu à l'influence duquel nous devons soustraire nos populations fétichistes » : Archives Nationales de Côte d'Ivoire, MM 78 (XIII-39-64/428), cf. *Ibid*., p.16.

[623] C'est le cas dans le jugement n°2 du 27 septembre 1928 rendu par le tribunal du second degré de Dimbokro dans lequel le premier assesseur est Baoule, le deuxième est tiemoko Konate, « assesseur adjoint Bambara à défaut d'assesseur titulaire dans cette commune ».

[624] Le décret du 3 décembre 1931 fit des tribunaux de second degré des juridictions uniquement civiles, ayant une compétence en premier ressort en certaines matières et une compétence d'appel pour les décisions rendues

gouverneur sur le fonctionnement de la justice indigène dans la colonie de Côte d'Ivoire qui permirent de comprendre le rôle du tribunal de cercle en tant que juridiction d'appel. Antérieurement au décret du 3 décembre 1931, le rôle du tribunal de cercle était si rédhibitoire principalement en matière répressive que le lieutenant-gouverneur déduisit que les justiciables avaient une préférence pour l'équité des jugements rendus par les tribunaux de subdivision. Dès 1931, une augmentation sensible du nombre des appels interjetés, en matière pénale, devant le tribunal colonial est constatée. Cette augmentation résulte d'une plus grande initiative de la part de l'administration. En effet, à titre d'exemples, les tribunaux de cercle furent saisis, en 1912, de 14 appels, en matière civile et commerciale – sur 134 jugements rendus par les tribunaux de province – et de 9 appels en matière pénale – sur 300 jugements rendus au premier degré ; en 1927, les tribunaux du second degré furent saisis de 25 appels, en matière civile et commerciale – sur 112 jugements rendus par les tribunaux de premier degré – et de 22 appels en matière pénale – sur 907 affaires jugées ; en 1935, les tribunaux du second degré furent saisis de 12 appels en matière civile et commerciale – sur 112 jugements contentieux et susceptibles d'appel rendus par les tribunaux du premier degré. La même année, le tribunal colonial d'appel fut saisi de 270 appels sur 1901 jugements répressifs ordinaires : sur les 270 appels interjetés, 47 seulement furent interjetés à la demande des parties contre 223 à la demande du ministère public dont 128 à la demande de l'administration. Cependant, le nombre des décisions rendues variait selon les cercles. En effet, il était, initialement, fonction des progrès de la pacification[625] puis il devint fonction de la durée de l'occupation française[626]. En outre, l'activité judiciaire des tribunaux indigènes fut inexorablement réduite pendant la première guerre mondiale en raison de la suppression momentanée de certaines juridictions faute de personnel – les administrateurs et chefs de poste constatèrent un ralentissement de l'activité judiciaire se justifiant notamment par le départ des compagnies basées dans certains secteurs ainsi que celui des traitants et d'une partie de la population ambulante[627].

---

par les tribunaux du premier degré. Ledit décret institua les tribunaux criminels dont la composition était similaire à celles des tribunaux du second degré : il y siégeait en plus deux assesseurs français.

[625] Comme ce fut le cas dans le cercle du Haut-Sassandra dans lequel les tribunaux de subdivision n'étaient pas opérationnels en pays Gouro dans les premiers mois de l'année 1913 et pour cause, selon le rapport de l'administrateur sur le fonctionnement de la justice pendant le 1er trimestre 1913, « après les opérations et la longue période de désarmement, il a fallu amener les notables et les chefs plus à notre contact et faire leur éducation judiciaire ; ils sont en progrès à ce point de vue et la situation actuelle va permettre sous peu le fonctionnement régulier des tribunaux ». Cf. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, MM 78 (XIII-39-64/428), voir LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 15-17.

[626] En 1935, le lieutenant-gouverneur constata que le nombre des jugements rendus par les tribunaux civils des quatre cercles côtiers – Tabou, Sassandra, Lahou et Assinie – représentait approximativement le quart de l'ensemble des décisions rendues en matière civile dans la colonie ivoirienne. Ce constat se base sur une déduction faite des jugements rendus par le tribunal civil d'Abidjan. En effet, selon le lieutenant-gouverneur, dans son rapport sur le fonctionnement de la justice indigène dans la colonie (p. 12 et 13), « ce chiffre est d'autant plus remarquable que la population de ces quatre cercles représente à peu près le vingtième de la population totale de la Côte d'Ivoire. L'empressement des indigènes des cercles côtiers à porter leurs différends devant les tribunaux du premier degré, vient du fait qu'ils sont en contact depuis longtemps avec les européens, dont ils ont pu apprécier le souci d'équité, et que l'activité économique de cette région les incite à adopter le cadre de nos institutions juridiques » : Cf. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, MM 4-3492 (IV-43/8), voir LANDRAUD Micheline, *Ibid.*, p. 17.

[627] Selon les différents rapports sur le fonctionnement des tribunaux pour le 4ème trimestre de l'année 1914.

Outre cette compétence d'appel, le tribunal de cercle était compétent en matière de crimes. Dans ce cas de figure, la juridiction était saisie par les représentants de l'administration dans le cercle. Et si la peine prononcée se trouvait supérieure à cinq ans d'emprisonnement, la décision devait être soumise à homologation car le législateur colonial décida de soumettre la justice indigène à un étroit contrôle (2).

2. La mise en place d'un contrôle des juridictions

Le législateur colonial prévoyait un ensemble de contrôles des institutions mises en place. Ce contrôle pouvait sembler discutable dans la mesure où certaines autorités administratives se confondaient avec les autorités judiciaires, en ce sens que certaines autorités administratives étaient aussi judiciaires. Le décret de 1931 contient un chapitre consacré au contrôle des juridictions indigènes (chapitre II). Son article 94 dispose que « les lieutenants-gouverneurs et le procureur général surveillent et contrôlent le fonctionnement de la justice indigène, il rendent compte au gouverneur-général des irrégularités qu'ils constatent ».

Un premier contrôle était effectué par le biais des rapports, accompagnant les états des jugements, que tout représentant de l'autorité administrative se devait d'adresser à son supérieur hiérarchique direct. Ces rapports permettaient ainsi au lieutenant-gouverneur de dresser, pour le gouverneur général, un bilan trimestriel puis annuel du fonctionnement de la justice indigène dans sa colonie. Ce bilan était ensuite transmis au procureur général près de la cour d'appel de Dakar et faisait l'objet d'observations formulées par ces autorités supérieures.

Ces rapports permirent à la chambre d'homologation de la cour d'appel de l'A.O.F., comprenant deux assesseurs indigènes ayant voix consultative, d'exercer un véritable contrôle sur les décisions rendues dans la colonie. Et jusqu'en 1924, la chambre avait compétence pour connaître obligatoirement de toute décision des tribunaux de cercle aboutissant à une condamnation supérieure à une peine de cinq ans d'emprisonnement[628], et de toute décision, y compris définitive, que lui soumettait le procureur général par la voie du pourvoi d'office en annulation[629]. Une partie des attributions de la chambre d'homologation sera transférée à un tribunal colonial d'homologation, institué dans chaque colonie du groupe, dès 1924. Ce tribunal comprenait un assesseur indigène, ayant voix délibérative, sur trois. Les assesseurs de la chambre auront également voix délibérative dès 1924. En dépit du transfert de compétences, la chambre conserva son droit de contrôle dès lors que la condamnation était supérieure à dix ans d'emprisonnement ou constituait une interdiction de séjour ou si le jugement prononçait une condamnation à mort ou si le procureur général la saisissait d'office[630]. Le jugement d'homologation ou d'annulation était rendu sur dossier comprenant, entre autres, une copie du jugement, les déclarations de l'inculpé et des témoins, le rapport du commandant de cercle, etc. Ce contrôle semblait assurer aux justiciables un jugement

[628] Article 61 du décret du 10 novembre 1903 et article 25 du décret 16 août 1912 qui y ajoute les faits de traite.
[629] Article 76 du décret de 1903 et articles 25 et 27 du décret de 1912.
[630] Articles 33 et 34 du décret de 1924.

impartial rendu par des fonctionnaires français selon une application stricte de la coutume et non basé sur des réactions populaires occasionnées par l'infraction. Dans les faits, la chambre d'homologation n'était pas appréciée de certains administrateurs et même par le lieutenant-gouverneur de la colonie. Cette juridiction semblait dépasser ses compétences légales en annulant pour insuffisance de peine ou lorsqu'après annulation d'une décision, elle évoquait et statuait au fond en aggravant la condamnation d'un condamné qui avait, éventuellement, déjà fini de purger sa peine et qu'il fallait de nouveau incarcérer. Il lui était également reproché de s'être institué en tribunal supérieur d'appel et d'être un organe de contrôle insaisissable, éloigné des réalités, mal renseigné et dégagé de toute responsabilité. Pour les indigènes, elle représentait une juridiction « secrète et mystérieuse ».

L'institution du tribunal colonial d'homologation restait contestable puisqu'en dépit des textes – le tribunal possédant un pouvoir souverain d'appréciation ; après avoir annulé une décision, il évoquait et statuait au fond – il ne pouvait prononcer une condamnation supérieure à dix ans d'emprisonnement ou d'interdiction de séjour sous peine de voir sa propre décision soumise à l'homologation de la chambre de la cour d'appel. En outre, si la juridiction de renvoi, après annulation sans évocation, refusait de se soumettre à sa décision, le tribunal prononçait alors une peine supérieure pour éviter à nouveau sa censure. Dans un jugement rendu le 30 avril 1925 par le tribunal colonial d'homologation, les juges du tribunal colonial estimaient, en l'espèce, que la peine n'aurait pas dû être inférieure à l'emprisonnement à perpétuité mais le tribunal colonial considérait ne pouvoir évoquer et statuer au fond, sous peine de voir sa propre décision soumise à l'homologation de la chambre puisqu'il sera substitué au tribunal de second degré. Par conséquent, le tribunal colonial annule le jugement du tribunal du second degré de Grand-Bassam, en notifiant que « la peine appliquée ne pourra être inférieure à l'emprisonnement perpétuel ». Pourtant, le tribunal du second degré, dans un jugement rendu le 10 septembre 1925, condamna l'inculpé à douze ans d'emprisonnement et dix ans d'interdiction de séjour. Dans un arrêt rendu le 7 janvier 1926, la chambre d'homologation homologua le jugement car considéra que « …la procédure et le jugement sont réguliers et que la peine prononcée est conforme aux prescriptions du décret organique ». La décision de la chambre est contestable puisqu'en vertu de l'article 35 du décret de 1924, « le tribunal saisi, après l'arrêt de renvoi, est tenu de se conformer aux indications de cet arrêt ». En vertu du décret de 1931, la chambre de la cour d'appel de Dakar devient une chambre d'annulation et les juridictions des 1er et 2e degrés voient leurs compétences aménagées. Le lieutenant-gouverneur, dans un rapport du 10 mars 1935 sur le fonctionnement de la justice indigène pendant l'année 1934, critiquait le fait que « la loi donne au tribunal colonial d'appel le pouvoir d'annuler ou de réformer les jugements, ce qui permet d'éviter les abus ou les erreurs et de donner à la justice indigène toute la garantie nécessaire. Mais, il peut paraître excessif que les tribunaux d'appel, tout en confirmant les jugements, puissent apporter dans la distribution des peines des changements notables, en plus ou en moins, aux décisions des premiers juges. Il est difficile, en effet, pour des juridictions qui statuent sur pièces, loin du lieu du délit, en dehors des parties et de l'atmosphère des débats, d'apprécier la gravité des faits et de nuancer la peine avec plus de justice que les tribunaux du premier degré et ce, avec des assesseurs indigènes notables évolués qui ignorent

la plupart du temps les coutumes des tribus de la brousse »[631]. Il pensait, en la matière, qu'il fallait mettre sa confiance dans les présidents des tribunaux de premier degré.

Après 1931, la chambre d'annulation se prononcera sur cette procédure d'homologation. Les juridictions d'homologation avaient pour missions, non seulement, d'exercer un contrôle sur les décisions rendues au sein de la colonie mais également de veiller au respect de la coutume et d'assurer une certaine unité de la jurisprudence. A titre d'illustration, le tribunal de cercle des Gouros rendit deux jugements différents respectivement les 29 mars et 15 avril 1922. La première décision estimait qu'en cas de meurtre, la coutume prévoyait l'application de la loi du talion tandis que la deuxième soulignait que le meurtre était sanctionné par une privation de liberté, à défaut du versement d'une indemnité à la famille de la victime. La chambre d'homologation surseoira alors à statuer et ordonnera que le tribunal de cercle se prononce sur la sanction exacte prévue par la coutume et sur la contradiction des coutumes rapportées dans les jugements[632].

Le décret de 1903, en son article 71, prévoyait que les jugements prononcés par les juridictions indigènes devaient être transcrits à leur date sur des registres spéciaux et paraphés par l'administrateur du cercle. Toutefois, dans la mesure, où le président du tribunal était africain, le décret attachait à chaque tribunal de province un secrétaire chargé de la tenue du registre (art. 73). Ce secrétaire se devait de rédiger les notes d'audiences et les jugements. Il avait pour fonction de tenir les registres et de délivrer les expéditions aux parties, entre autres. Dans les faits, la fonction de secrétaire spécialisé n'existait pas. Il revenait au chef de poste ou de subdivision d'exercer ces attributions. Ensuite, la fonction fut, parfois, confiée à un Africain « écrivain temporaire mais cette initiative fut écourtée. A titre d'exemple, le jugement du 6 mars 1922 rendu par le tribunal de province de Mbahiakro, cercle de Baoulé, comportait un exposé des faits incompréhensible. Les « attendus manquaient et le dispositif était très succinct « le tribunal met 15 jours de prison au plaignant ». Seule la formule pour prévenir les parties de leur droit était juridique. Le commandant de cercle disposait d'un droit de regard sur les décisions rendues dans la mesure où il recevait mensuellement un relevé des jugements répressifs des tribunaux de province et qu'il devait apposer son visa pour exécution sur l'ensemble des décisions. Son droit de regard lui permettait d'adresser des observations au chef de poste ou de subdivision ou faire appel de la décision après refus du visa. Dans ces attributions, le tribunal de cercle n'est pas véritablement une juridiction du second degré puisque, non seulement, le juge d'appel – représentant de l'administration coloniale – rejuge une affaire mais il contrôle les juges du tribunal de province et leur manière de travailler. Pour autant, le législateur colonial considéra, tout de même, faire respecter les coutumes indigènes en matière procédurale (3).

---

[631] Cf. LANDRAUD Micheline, art. cité, I, note 51, p. 20.
[632] Arrêt de la chambre d'homologation du 15 juin 1922, cf. LANDRAUD Micheline, *ibid.*, I, note 53, p. 21.

3. Les règles de procédure appliquées

En 1903, la procédure – sauf en ce qui concernait l'appel dont la possibilité de faire appel et le délai d'appel, l'homologation et la transcription des jugements – dépendait de la coutume. Le décret de 1912, en son article 10, précise qu'il n'existe d'autres formes de procédure que celles résultant des coutumes locales. La procédure fut simplifiée quant à la saisine des tribunaux. En effet, les juridictions étaient saisies, en matière civile et commerciale, par un écrit mais également par simple requête orale adressée à l'administrateur ou chef de subdivision ou au président du tribunal ou au tribunal en audience publique[633]. L'appel pouvait désormais être interjeté par simple déclaration verbale ou écrite au président du tribunal[634]. En cas d'empêchement ou d'impossibilité d'assister à un procès civil ou commercial, le plaideur pouvait se faire représenter par un parent ou encore un notable du lieu de son domicile à condition que ce représentant fusse agréé par le tribunal[635].

Néanmoins, en matière répressive, la victime ne peut saisir directement la juridiction. Elle doit recourir obligatoirement à un chef indigène (de village, canton, tribu ou groupe) ou à un représentant de l'administration (commandant de cercle ou chef de poste)[636]. Dans la pratique, les juridictions étaient saisies par le représentant de l'administration sur dénonciation de la victime ou sur plainte de son chef de famille. A titre d'exemple, chez les *Krous* du Bas-Cavally, un grand-père soupçonnant un villageois d'avoir empoisonné sa petite-fille, parvint à réunir des témoignages accablants et à soutirer des aveux au meurtrier. Puis, il le conduisit devant son chef de famille et ensuite devant le chef de tribu et lui fit répéter ses aveux. Il l'emmena enfin devant le commandant de cercle qui procéda à son arrestation[637]. Les coutumes locales étaient aussi respectées en matière d'instruction judiciaire – les moyens de cette instruction étaient fixées par le président du tribunal selon les coutumes[638] – ou en matière d'audition de témoins qui ne prêtaient serment que si leur coutume le prévoyait[639].

La puissance coloniale avait pour volonté de contrôler la justice tout en respectant la solidarité du groupe familial existante avant la colonisation. Elle ne voulait manifestement pas porter atteinte aux coutumes locales. Pour autant, le rejet des coutumes contraires aux principes de civilisation française conduisit à la négation du principe de respect des coutumes (Section 2).

---

[633] Articles 10 du décret de 1912 ; articles 9 et 21 du décret de 1924.
[634] Article 52 du décret de 1903 ; article 13 du décret de 1912 ; articles 11 et 21 du décret de 1924 ; articles 26 et 44 du décret de 1931.
[635] Articles 10 du décret de 1912 ; articles 9 et 21 du décret de 1924 ; articles 24 et 42 du décret de 1931.
[636] Article 51 du décret de 1903 repris par l'art. 12 du décret de 1912 qui précisait, par ailleurs, dans son art. 20 que seul le commandant de cercle peut saisir le tribunal de cercle. Le décret de 1924 réservera la saisine des tribunaux, en matière répressive, au commandant de cercle – d'office, sur dénonciation d'un chef indigène ou sur plainte de la victime (art. 12 et 23). Cette disposition sera reprise par l'art.29 du décret de 1931 pour les tribunaux du 1er degré. Le droit d'appel était réservait au condamné (art.54 du décret de 1903). Le décret de 1912 étend ce droit au commandant de cercle (art.13 et 14) alors que le décret de 1924 l'accorde enfin à la victime, s'agissant des réparations civiles (art.16). Cette disposition sera reprise par le décret de 1931 en ses arts 33, 34 et 36 du décret de 1931.
[637] Tribunal de cercle de Tabou, cercle de Bas-Cavally, jugement du 3 avril 1922, cf. LANDRAUD Micheline, art. cité, I, p. 24.
[638] Articles 10 et 18 du décret de 1912 ; articles 9 et 21 du décret de 1924.
[639] Article 29 du décret de 1912 ; articles 41 et 42 du décret de 1924 ; article 11 du décret de 1931.

Section 2 — La négation du principe de respect des coutumes

En 1903, le législateur colonial prévoyait que les juridictions indigènes devaient appliquer les coutumes locales si elles n'étaient pas contraires aux principes de la civilisation française (article 75 du décret de 1903). A titre exemple, les châtiments corporels pouvant être prévus par la coutume devaient être écartés et remplacés par une peine d'emprisonnement. Puis, le législateur opta pour une dissociation des deux branches, civile et pénale, car les coutumes civiles étaient appliquées intégralement dans le souci de respecter les institutions et les mœurs indigènes. Cependant, en matière pénale, il en était autrement dans la mesure où le colonisateur avait le désir de faire évoluer la société colonisée. Il ressentait la nécessité de maintenir sa propre supériorité en se réservant certains monopoles et en érigeant en infraction toute contravention à ses propres règlements. Ceci justifiait l'officialisation de la distinction. Ainsi l'article 36, alinéa 1, du décret de 1912 dispose que « Les juridictions indigènes appliquent en matière civile les coutumes locales ». Mais encore, les articles 48 et 6 respectivement des décrets de 1924 et du 3 décembre 1931 imposeront aux juridictions indigènes de n'appliquer qu'exclusivement la coutume des parties. Aucune limite n'était donnée au respect et à l'application des coutumes. Néanmoins, en matière pénale, le législateur souhaite écarter indéniablement toutes les coutumes pouvant entraver l'action colonisatrice. Ainsi, les juridictions indigènes devaient appliquer les sanctions prévues par les coutumes locales en tout ce qu'elles n'avaient pas de contraire aux principes de la civilisation française (art. 36 du décret de 1912). Il ajoute, par ailleurs, deux autres limites, nées de la pratique, au principe du respect de la coutume : d'une part, les juridictions appliqueront les peines prévues par les règlements de police et d'administration pour les infractions qu'ils déterminent. D'autre part, elles devront appliquer des peines d'emprisonnement ou d'amende lorsque la coutume ne sanctionne pas une infraction dont les juridictions sont appelées à connaître.

Une nouvelle étape vers la limitation des coutumes en matière répressive est franchie, avec le décret de 1924 puisque, désormais, la coutume n'est plus qu'un élément d'information du juge. Les juridictions indigènes sont réduites dorénavant à appliquer seulement les peines (article 49 du décret)[640]. Ainsi, il leur est recommandé, avant de prononcer la sentence, de s'enquérir de la sanction éventuellement prévue par la coutume et, autant que possible, de proportionner la condamnation à la gravité de cette sanction (article 50). Par conséquent, le juge n'aura plus à écarter une coutume contraire aux principes de la civilisation (limite qui n'est pas mentionnée dans le décret) puisque, par principe, il n'aura pas à appliquer la coutume, mais seulement à se renseigner sur la sanction coutumière. Le législateur colonial s'empressa de mettre à l'écart les coutumes de manière expéditive en les rendant inopérantes.

[640] Il ne s'agit plus, en la matière de la conception africaine des procès qui se voulait être une discussion paisible des différends exposés devant les anciens qui trouveront un compromis acceptable pour les parties en présence.

Même les administrateurs avaient des difficultés à admettre que ce que l'on attendait d'eux, en somme, était qu'ils prononcent des sanctions.

Le décret de 3 décembre 1931 maintient, certes, la coutume comme un élément de référence mais élargit son champ d'application puisqu'il préconise au juge de s'en « inspirer », pour déterminer tant les infractions répressibles judiciairement que la gravité de la sentence. A contrario, parallèlement, le législateur rend plus vaste le domaine des exceptions à l'application de la coutume : de cette référence à la coutume, il ne doit résulter aucune atteinte à l'ordre public. Une notion que certains auteurs tentèrent de définir comme Henri Solus. Il existerait, selon lui, un ordre public colonial, c'est-à-dire un ordre public « …envisagé dans les exigences qu'il impose aux indigènes qui ont conservé leur statut personnel, de se soumettre, dans les colonies, à l'observation de certaines lois proclamés d'ordre public par le législateur colonial français »[641]. Ils reconnaissent que les indigènes doivent se soumettre à toute « …règle que la nation colonisatrice considère, dans la colonie, comme essentielle au succès de l'œuvre de colonisation ». Cet ordre public colonial se justifierait, selon ces auteurs, par l'absence de toute communauté entre la loi française et la coutume indigène, absence de communauté qui tient aux différences dans l'état politique et social, dans les traditions, les mœurs, etc.[642]

Toutefois, il convient de remarquer que cette notion n'inspira pas autant les autorités coloniales puisque ces dernières, que ce soit dans les circulaires ou dans les décisions de justice, se réfèrent seulement aux principes d'humanité et de civilisation. De plus, lorsqu'il s'agit de faire évoluer le droit coutumier avec le concours des juridictions indigènes, le but poursuivi est de rendre les coutumes « … de plus en plus conformes, non point à nos doctrines juridiques métropolitaines qui peuvent être opposées, mais aux principes fondamentaux du droit naturel, source première de toute législation »[643].

Le terme même d'ordre public apparut grâce à l'initiative des magistrats de la cour d'appel de Dakar, qui durent résoudre certaines difficultés juridiques non envisagées par le législateur colonial. Ce fut le cas lorsque la chambre d'homologation annula une décision pour violation du secret des délibérations ; le lieutenant-gouverneur, dans la circulaire qu'il adressa, en 1906, aux administrateurs, pour les informer qu'ils ne devaient pas mentionner l'avis des assesseurs dans les considérants des jugements, leur explique que cette violation est « …une cause de nullité qui dérive d'un principe d'ordre public, applicable aussi bien aux juridictions ordinaires qu'aux tribunaux indigènes aujourd'hui régulièrement constitués »[644]. Lorsque ce sont les autorités coloniales qui recourent sciemment à cette notion, elles font référence bien plus à l'ordre public administratif qu'à des règles nécessaires au succès de l'œuvre

---

[641] Définition donnée par Henri Solus, « Traité de la condition des indigènes… », précité, p. 306.
[642] De la même façon, l'ordre public international se justifierait par l'absence de communauté juridique entre la loi personnelle et l'étranger et la loi de l'Etat où il se trouve : cf. H. Solus, « Traité de la condition des indigènes… », précité, p. 308.
[643] Circulaire du gouverneur général Roume de 1905, reproduite par le gouverneur général Brevie dans sa circulaire du 19 mars 1931, in *Recueil Penant*, 1931, lég. p. 267.
[644] Circulaire du 9 février 1906 du lieutenant-gouverneur aux administrateurs, à propos de la jurisprudence de la chambre d'homologation sur la violation du secret des délibérations, qui devient un cas d'annulation de la décision, bien que non prévu par le décret du 10 novembre 1903.

colonisatrice. C'est le cas, en 1916, lorsque le lieutenant-gouverneur préconise de sanctionner pénalement le délit de vol afin « …de prévenir le retour de tels délits dans l'intérêt de l'ordre public »[645] ; ou en 1926, quand le gouverneur général conseille de faire bénéficier les femmes indigènes prisonnières qui viendraient à accoucher, des mesures adoptées pour les condamnés malades « …à moins de motifs impérieux d'ordre public »[646] ; mais encore en 1936, lorsque le lieutenant-gouverneur reproche à un administrateur une mauvaise qualification du délit : « Il ne s'agit pas tant de troubles politiques que de refus de mauvaise volonté dans l'exécution des travaux, ou le prêt de concours dûment requis verbalement ou par écrit en cas de calamité et dans des circonstances intéressent l'ordre public et la sécurité » [647].

Dans ces conditions, le législateur de 1931, en introduisant officiellement, en matière de justice indigène, d'une manière aussi imprécise une notion aussi floue que celle d'ordre public, aurait pu, involontairement, être confronté à de nombreux abus. Cependant, le gouverneur général constatait, dans sa circulaire sur la répression du fétichisme, que « …l'organisation actuelle de la justice répressive en A.O.F. permet d'atteindre et de sanctionner, avec une efficacité certaine, tous les méfaits que peuvent commettre les « féticheurs »… Les présidents des tribunaux répressifs trouveront toujours, dans l'article 10 du décret du 3 décembre 1931 une arme à la fois souple et sûre… »[648]. De fait, cet article 10 était un instrument donné aux juridictions indigènes, qui permettraient ainsi d'écarter très largement les coutumes au profit du droit français. Selon Micheline Landraud[649], la chambre d'annulation de la Cour d'appel de Dakar paraît se référer à la notion d'ordre public colonial telle qu'elle a été définie par Henri Solus. Ainsi, dans certains de ses arrêts, notamment dans une décision du 20 octobre 1932 où elle constate que le recours à la coutume est une « règle générale et absolue » qui « …ne souffre d'exception que dans le cas où la coutume est dans son principe ou son application réellement inconciliable avec l'ordre public c'est-à-dire avec les principes essentiels de notre civilisation »[650]. C'est le même sens qui est donné par le gouverneur général à l'ordre public, au nom duquel doit être menée la répression du

---

[645] Lettre du lieutenant-gouverneur à l'administrateur du cercle du Haut-Sassandra, du 10 janvier 1916.

[646] Circulaire n°011 du 21 janvier 1926. Cette mesure consistait, dans le cas où la libération conditionnelle serait impossible, à placer la femme sous surveillance momentanée d'un chef de village. Et le gouverneur général poursuit : « …Il n'est pas à ma connaissance que les errements de cet ordre aient eu jusqu'à ce jour la moindre répercussion sur la tranquillité publique ».

[647] Télégramme-lettre du lieutenant-gouverneur du 29 janvier 1936 à l'administrateur de Korhogo, au sujet du jugement n°6 du 1er octobre 1935 du tribunal du premier degré de Boundiali. L'avantage de la qualification proposée par le lieutenant-gouverneur est qu'elle permettait l'application d'une sanction par voie disciplinaire.

[648] Circulaire n° 69 AP/2 du 1er février 1937.

[649] LANDRAUD Micheline, art. cité, II, p. 233.

[650] Arrêt n° 2 du 20 octobre 1932 de la chambre d'annulation de la Cour d'appel de Dakar. En l'espèce, la chambre annula une décision qui avait acquitté l'inculpé « d'entraves apportées à l'exécution d'un jugement ». Pourtant, cette infraction était sanctionnée par la coutume, celle-ci « …ne portant aucunement atteinte à l'ordre public au sens de l'article 10 précité ». Cette décision se rapproche de celle rendue par la cour d'appel de Tananarive du 31 janvier 1952 qui affirmait que « l'on ne saurait écarter une coutume certaine que si elle est contraire à l'ordre public colonial ». Cependant, « en assimilant l'ordre public aux principes de la civilisation, la chambre d'annulation de la cour d'appel de Dakar limite considérablement le domaine d'intervention de l'ordre public, puisqu'elle le réduit au seul défaut de communauté juridique. Or, l'ordre public intervient aussi lorsqu'il s'agit de sauvegarder certaines politiques législatives : sur ces points, cf. H. Batiffol et P. Lagarde, « Droit international privé », L.G.D.J., 1974, 6e éd., tome 1, p. 448 et s ».

fétichisme[651]. Cette interprétation permet à la chambre d'annulation d'introduire certains principes généraux du droit, quelle que soit la position de la coutume. La chambre, notamment, en se fondant sur l'article 10, assimile la simple tentative à l'acte consommé, indépendamment de la solution coutumière parce que, estime-t-elle, même si la coutume avait été muette sur cette assimilation « …celle-ci ne s'en trouverait pas moins commandée par les nécessités du maintien de l'ordre public, aussi menacé par celui qui a consommé son acte que par celui qu'une circonstance imprévue…a seule empêché de réaliser son intention coupable »[652].

Toutefois, les juridictions indigènes sont moins enclines à recourir à l'article 10. Elles se limitent strictement au texte et ne recourent à l'ordre public que seulement pour sanctionner une infraction qui n'est pas réprimée par la coutume mais également non déterminée par elle. L'ordre public permet ainsi de sanctionner, par exemple, certaines violences légères commises en pays *Bété* ou des pratiques de charlatanisme en pays *Nouna* ainsi que tous les faits non prévues par la coutume[653]. Pour autant, les jugements se référant à l'ordre public, dans le silence de la coutume, étaient rares : la plupart des décisions faisait soit simplement mention de l'article 10, soit écartait la coutume comme étant contraire aux principes de la civilisation. D'ailleurs, les juges des juridictions indigènes préféraient utiliser l'expression « principe de la civilisation » plutôt que celle de notion d'ordre public.

La coutume était, le plus souvent, écartée en raison soit de l'existence d'un texte d'administration ou de police qui prévoyait l'infraction et la sanctionnait ; soit de la coutume considérée « contraire aux principes de la civilisation ». Le juge disposait de trois éventualités. Ainsi, le juge pouvait écarter le principe du respect des coutumes au nom des principes de la civilisation française. D'une part, le juge ne tenait pas compte de la coutume locale lorsqu'il prenait en considération certaines causes d'irresponsabilité. Si le délinquant était reconnu en état de démence au moment de la commission de l'infraction — constaté par une expertise médicale —, son irresponsabilité était retenue au nom des principes de la civilisation française. D'autre part, le juge pouvait suppléer au silence de la coutume lorsque les faits reprochés à l'inculpé poursuivi n'étaient pas considérés comme délictueux en droit coutumier au nom des principes civilisateurs, puisque ce n'est que de manière exceptionnelle et surtout après 1931 que l'ordre public sera invoqué. De ce fait, les juridictions indigènes parvinrent à sanctionner certaines épreuves, comme celle du tali[654], ou certaines pratiques des

---

[651] Circulaire du 1er février 1937 : il faut bannir « les faits contraires à nos principes de civilisation et à l'ordre public ».

[652] M 708 (XII-23-133/945), arrêts de la chambre n° 6 et 15 du 2 février 1933. Le cas d'espèce portait sur des tentatives de viol et d'assassinat et il y eut recours à l'ordre public bien que les coutumes Baoulé et Agni assimilaient tentative et acte consommé.

[653] Jugement n°40 du 12 mai 1933 du Tribunal de premier degré de Koudougou : en l'espèce, il s'agissait de la promenade d'un cadavre par quatre cultivateurs qui furent inculpés de ce fait de « charlatanisme », faits non prévus par la coutume. Un autre exemple, Tribunal de premier degré de Koudougou, jugement du 28 avril 1933 portant sur l'inculpation d'un sorcier pour pratique de charlatanisme : il avait désigné un habitant comme étant mangeur d'âmes, faits non prévus par la coutume, « …qu'il y a lieu pourtant de …réprimer conformément à l'article 10 du décret du 3 décembre 1931 en raison de l'atteinte par eux portée à l'ordre public… ».

[654] Tribunal de cercle Logaoulé du 22 mai 1919 : « Attendu que ce fait n'est nullement puni par la coutume formant règle dans le pays ; …attendu que cette coutume ne saurait persister car elle est contraire aux principes de la civilisation française et qu'il y a lieu de la sanctionner sévèrement… ».

féticheurs sous l'inculpation d'exercice illégal de la médecine[655]. Enfin, le juge pouvait écarter la coutume locale lorsque celle-ci incriminait bien les faits reprochés à l'inculpé, mais édictait une sanction estimée « contraire aux principes de la civilisation ». La non application de la coutume se justifiait, soit en raison de la sévérité de la peine, eu égard à la gravité de l'infraction, soit en raison de sa nature. De ce fait, sera écartée la coutume qui prévoit, en cas de meurtre, le meurtre d'une personne de la famille du coupable[656], ou celle qui préconise la peine du talion[657]. En outre, les juridictions n'appliquaient pas la coutume selon laquelle, en cas de vol avec coups et blessures ayant entraîné involontairement la mort, une ou deux personnes de la famille de l'auteur de l'infraction seraient livrées comme esclaves à la famille de la victime[658]. Il en était de même, en matière de meurtre suivi d'anthropophagie. En effet, dans ce cas de figure, la coutume qui punissait de « …l'épreuve du tali et d'une indemnité représentant le prix du sang en espèces »[659] n'étaient pas respectée. Par ailleurs, ne seraient pas respectées, au nom de la civilisation française, les coutumes qui ne prévoyaient pour toute sanction qu'une indemnité à verser à la victime ou à sa famille. Ces coutumes seraient systématiquement écartées par les juridictions indigènes, sous peine d'annulation, le simple dédommagement étant considéré comme une sanction civile[660].

Les « principes de la civilisation » sont la principale limite au principe du respect des coutumes, mais une limite imprécise. Cela explique les raisons pour lesquelles le colonisateur délaissa les juridictions composées exclusivement d'indigènes, comme l'était le tribunal de province ou de subdivision jusqu'en 1924, pour des tribunaux placés sous la présidence d'un fonctionnaire français. Les juridictions indigènes ne connaissaient pas les principes civilisateurs français mais l'autorité coloniale leur demandait de les appliquer aux dépens d'une coutume qui leur est propre. Les trois Africains composant ce tribunal ne pouvaient

---

[655] Réquisitoire n°14 du 10 février 1937 du procureur de la République près de la chambre d'accusation : le féticheur avait fait absorber au malade un médicament et il en mourut peu après.

[656] Le jugement du 10 mars 1921 du tribunal de cercle de Touba appliqua la coutume en l'interprétant largement : le coupable a été condamné à mort. La chambre d'homologation, par arrêt du 6 octobre 1921 annula pour violation de la loi car, selon la coutume, aucune sanction ne frappe « directement et personnellement » le meurtrier, ce qui est contraire aux principes de la civilisation.

[657] Le jugement du tribunal de cercle des Gouros, du 29 mars 1922, annulé par arrêt n° 153 de la chambre d'homologation du 9 novembre 1922 : « Attendu que la coutume prévoit la peine du talion infligée par les parents de la victime au meurtrier qui ne possède pas les biens suffisants pour indemniser la famille de la victime et c'est le cas ; que cette coutume doit être écartée comme contraire aux principes de la civilisation française et qu'il y a lieu de faire application de l'article 36 n°3 du décret… par ces motifs, prononce l'annulation pour application d'une coutume contraire aux principes de la civilisation d'un jugement au tribunal… ». Le tribunal avait condamné le meurtrier à la peine de mort, et l'administrateur avait donné les raisons de cette décision : la coutume prévoyait à l'origine le paiement d'une forte indemnité (environ 3 000 francs au cours de 1920) ; « si le meurtrier et sa famille ne pouvaient payer cette amende, le meurtrier était livré à la famille de la victime qui pouvait à son gré le mettre à mort ou le vendre comme captif. Par suite de l'évolution des esprits provoquée par l'occupation française, le droit de vente étant supprimé, il ne restait plus à la victime en cas de non paiement que la faculté de mettre à mort l'assassin… ». D'où la condamnation à mort prononcée par le tribunal.

[658] Jugement du Tribunal de cercle des Gouros en date du 21 janvier 1922.

[659] Le Tribunal criminel de Man écarte la coutume Dan comme contraire aux principes de la civilisation : jugement n° 1 du 27 février 1933.

[660] Jugement du 30 août 1911 du tribunal de cercle du Bas-Sassandra : il s'agissait du meurtre à coups de bâton d'une femme accusée de sorcellerie, et la coutume ne prévoyait dans cette hypothèse qu'une simple indemnité. Jugement du 7 décembre 1922 du tribunal de cercle de Man : la coutume ne prévoit qu'un dédommagement de la famille de la victime, en cas d'empoisonnement par « le bois rouge » d'une personne suspecte (épreuve du tali).

savoir ce que représentaient ces principes civilisateurs qu'ils devaient respecter et imposer aux détriment d'une coutume ancestrale qu'ils avaient toujours connue. Le commandant de cercle disposait désormais, d'une part, d'un droit de regard sur les décisions rendues par ces tribunaux de province, et, d'autre part, du droit d'en faire appel[661].

Bien que l'autorité coloniale s'était fixé comme impératifs le respect des coutumes et l'évolution des peuples – deux impératifs contraires – en vertu des principes civilisateurs français, la pratique judiciaire coloniale demeurait variable (Chapitre 2).

[661] Sur ce contrôle, cf. supra n°15.

Chapitre 2 — Une pratique judiciaire coloniale variable

Les administrateurs coloniaux considèrent certaines coutumes barbares et requièrent leur abrogation pure et simple. Ces coutumes méconnaissent le respect de la personnalité physique ou morale et de la dignité humaines. La « nation colonisatrice » ne pouvant tolérer de telles pratiques, il lui revient d'instaurer un ordre social et une organisation juridique conformes à sa mission civilisatrice dans les colonies. L'autorité coloniale dispose ainsi d'une liberté totale de choix entre les différents systèmes d'administration qu'elle mettra en place au sein des colonies. Pour autant, elle devra prendre en considération la situation géographique, l'étendue et l'état de sa nouvelle possession mais également les mœurs de cette dernière. En effet, bien avant la colonisation, les peuples autochtones vivaient selon leurs préceptes, possédaient leurs us et coutumes ancestrales. La coutume sous-entend règle non écrite. En colonisant de nouveaux territoires, le peuple colonisateur découvre que les peuples autochtones vivent selon un ordre social déterminé qu'il ne peut ignorer. Il doit en tenir compte car il ne maîtrise pas les pratiques indigènes et ne peut changer subitement des mœurs et religions profondément ancrées dans la tradition et pratiquées d'antan. Henri Solus considérait que le peuple colonisateur ne pouvait changer, d'un seul coup, « les institutions juridiques de droit privé d'un peuple que la conquête ou une habile tractation[662] » avait mis sous sa dépendance. La législation de la nation colonisatrice, étant élaborée en fonction d'un ordre social et d'un stade de civilisation déterminés, ne pouvait abroger en bloc une autre loi correspondant à un état social et à un stade de civilisation bien établis également.

Par conséquent, le juge colonial fut ainsi confronté aux coutumes locales dans les territoires d'outre-mer. Il dut, non seulement, prendre en considération la coutume pour rendre ses décisions en raison du principe du respect des coutumes (Section 1) mais il dut, en outre, appliquer le droit français à des situations inadaptées à la société française (Section 2). Cet état de fait le contraignit parfois à contourner le droit pour rendre une décision adaptée au résultat escompté.

Section 1 — Le principe du respect des coutumes indigènes

Les nations colonisatrices avaient proclamé le principe du respect des coutumes indigènes. Elles devaient en tenir compte car elles ne maîtrisaient pas les pratiques indigènes et ne pouvaient changer subitement des mœurs profondément ancrées. Pourtant, la création du

[662] SOLUS Henri, « Le respect des coutumes indigènes », *Recueil Dareste*, 1933, 2, 29.

Code de l'indigénat résultait de la volonté de réprimer rapidement des fautes commises par les indigènes contre l'ordre public. L'absence d'administration régulière, la barbarie des habitants, leur instabilité sont des facteurs qui poussèrent l'autorité coloniale à réaliser ce code car ces facteurs ne permettaient pas le recours aux formes ordinaires de la justice pour réprimer certains actes dangereux ou menaçants. L'appareil judiciaire se trouvait impuissant pour réprimer certains comportements. Le but était de formuler, à côté des lois générales applicables à tous, des textes prévoyant les contraventions ou les délits non visées dans les lois destinées aux Européens civilisés. Le respect de ces textes devait se faire par le biais de décisions d'une autorité plus rapide moins formaliste que le service judiciaire normal : une autorité réprimant des actes ne relevant pas des lois militaires ou du droit commun donc ne relevant pas des tribunaux mais qui devaient tout de même faire l'objet de sanctions pénales dans l'intérêt de l'ordre public. A titre d'exemple, dans sa circulaire du 24 juin 1908 relative à l'arrêté du 22 juin 1908 – réglementant le droit de répression par voie disciplinaire, des infractions spéciales à l'indigénat – Victor Augagneur, gouverneur général à Madagascar, rappelait que « Plus la soumission sera complète, plus sera fort le respect de l'autorité, moins nombreuses les contraventions, moins rigoureuses les peines relevant du Code de l'indigénat. Plus la population indigène se civilisera, plus se restreindra la portée de la juridiction disciplinaire, jusqu'au jour où elle sera devenue complètement inutile »[663]. La suppression du code de l'indigénat n'était, ainsi, pas envisageable dans la mesure où l'état moral et intellectuel des autochtones était considéré comme arriéré dans de nombreuses régions. La suppression pure et simple du Code représentait une menace à la fois pour l'autorité coloniale qui se retrouverait désarmée et pour l'indigène qui, dans certains cas, serait soumis à des peines plus graves que celles infligées en vertu de l'indigénat.

Par conséquent, pour adapter le Code de l'indigénat à l'état social actuel des indigènes qui estimaient ce code trop sévère à leur encontre, le gouverneur général de Madagascar décida d'une part de réduire le nombre des infractions réprimées par la juridiction d'exception, c'est-à-dire rendre le Code applicable à une catégorie plus restreinte de faits. Et d'autre part, diminuer l'importance des pénalités – en réduisant la compétence des autorités de première instance et en rendant l'appel plus facile – par les condamnés, des punitions qui leur sont infligées. L'arrêté du 30 octobre 1904, fixant les conditions d'application du décret du 7 juillet 1901, constituait, à Madagascar, le Code de l'indigénat. Son article 13 classait les infractions justiciables de la répression disciplinaire en 25 paragraphes. Certaines infractions – des contraventions, délits et crimes – furent supprimées, soit relevant de la législation de droit commun, soit relevant d'une nature telle que la répression immédiate, justificative de la juridiction disciplinaire, ne semblait pas nécessaire. Le gouverneur général expérimenta alors la réduction du nombre des infractions susceptibles de sanctions par le code de l'indigénat en territoire colonial malgache. Il supprima ainsi toutes les infractions aux lois ou arrêtés pouvant être, sans danger pour l'ordre public, poursuivies devant les tribunaux réguliers. Il limita la juridiction d'exception aux faits menaçant cet ordre public ou dont la non répression

---

[663] *Recueil Dareste de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, **1909/01-1909/12**, Tome XII, 12ème année (T12, A12), p. 665.

immédiate – en raison de la mobilité des délinquants, de leur facilité à échapper aux recherches – serait une cause d'impunité presque certaine.

Des infractions, classées par l'arrêté du 30 octobre 1904, furent rendues aux juridictions de droit commun de sorte qu'elles n'étaient plus justiciables par le code de l'indigénat comme les contraventions dénommées au paragraphe 21 : Exercice illégal de la médecine et pratique de sorcellerie, vente illégale de médicaments. « Tromperie ou fraude sur la quantité ou la qualité des boissons, comestibles et autres denrées ou produits mis en vente ». L'exercice illégal de la médecine et de la pharmacie, la tromperie sur la qualité ou la quantité des marchandises mises en vente sont réprimés par la législation de droit commun. le gouverneur général estimait que le délit de sorcellerie devait disparaître de la législation française dans la mesure où il était contradictoire de poursuivre un indigène promettant la guérison d'une maladie, le succès d'une entreprise, la tranquillité des ancêtres morts, par l'usage d'un breuvage mystérieux, par la remise d'un présent au sorcier, ou un pèlerinage vers un lieu sacré alors que les représentants européens et indigènes de certaines doctrines avaient le droit de se livrer aux mêmes pratiques sans être inquiétés.

Ainsi, si le sorcier constituait un danger en excitant le fanatisme des indigènes, il deviendrait justiciable du paragraphe 1 du nouvel arrêté du 22 juin 1908, réglementant le droit de répression par voie disciplinaire, des infractions spéciales à l'indigénat. Le sorcier serait poursuivi pour ses actes seulement si ces actes provoquaient des troubles mais le gouverneur général estima qu'étant donné la tolérance des lois françaises pour toutes les opinions, il serait hypocrite d'inquiéter le sorcier pour les dogmes qu'il professe.

Le Code de l'indigénat connut de vives critiques et souvent justifiées. Les plaintes portant sur le mode d'application des pénalités étaient plus violentes encore que celles soulevées par la nature des contraventions justiciables de la répression administrative. Le moindre chef de district pouvait appliquer le maximum de la peine, soit quinze jours de prison et 50 francs d'amende. L'appel ne pouvait être soulevé – la peine dépassant cinq jours de prison et 15 francs d'amende – que devant le gouverneur général, après consignation de 50 francs. Par conséquent, dans la pratique, la faculté d'appel était illusoire : de nombreux autochtones ignoraient totalement leur droit de faire appel, et encore moins la procédure à engager. Néanmoins, même s'ils étaient informés de leurs droits et des moyens de les faire valoir, la perspective d'une intervention près du gouverneur général leur aurait été difficile. Nombreux d'entre eux se trouvaient dans l'incapacité de réunir 50 francs. Le nombre infime des appels – moins de dix appels de 1904 à 1908 à Madagascar – portés devant le gouverneur général atteste de l'irréalisme de cette faculté d'appel.

Dans la pratique, chaque chef de district, prononçant en dernier ressort, appliquait les pénalités de l'indigénat selon son gré et pouvait ainsi, sous prétexte de contraventions prévues par le code, emprisonner toute personne puisque nulle autorité n'était appelée à vérifier la légitimité de la punition. Le chef de district pouvait souvent faire preuve « d'un autoritarisme outré », oubliant toute proportion entre la peine et la faute, et ainsi appliquer le maximum des condamnations à des contraventions insignifiantes. Le contrôle sur ses actes, en l'absence de toute plainte possible de la part des condamnés, n'était que subjectif et ne portait que sur des

pièces sommaires fournies par le chef de district. Il n'y avait aucun contrôle de fond sur les actes de ce dernier. La simple mention de l'article du code appliqué et l'indication de la pénalité infligée étaient les seules informations que recevait le chef de province premièrement, puis le gouverneur général. Les supérieurs du chef de district ne pouvaient être interpellés que par le nombre des condamnés et l'importance des condamnations. Par conséquent, lorsque des explications étaient requises au chef de district pour justifier cette fréquence des fautes ou cette intensité des pénalités, celui-ci rétorquait qu'aucune vérification n'était possible dans la mesure où plusieurs mois s'étaient écoulés. La réglementation était telle que si un chef de province avait eu, à temps, le sentiment d'une injustice commise par un de ses subordonnés, la réparation demeurait impossible puisque les décisions du chef de district n'étaient susceptibles d'appel que devant le gouverneur général. Par conséquent, cette autorité excessive des chefs de district, en matière d'indigénat, rendait, en outre, trop différente, d'un district à l'autre, la répression des mêmes infractions ou la fréquence et la fermeté des condamnations. Dans un même district, la jurisprudence variait dès le changement de chef. Les pénalités de l'indigénat furent mal appliquées, soit par l'extension abusive des textes établissant les contraventions, soit par une sévérité excessive dans la fixation des pénalités. Pour exemple, le gouverneur général de Madagascar décida donc de modifier les dispositions du code de l'indigénat pour les mettre plus en harmonie avec la justice ; de rendre moins nombreuses les circonstances dans lesquelles les indigènes seraient soustraits aux textes et aux juridictions de droit commun. Il réduisit le Code de l'indigénat à ce qui était indispensable pour assurer le respect de l'autorité et de l'ordre public.

Par conséquent, la modification du code entraîna un véritable contrôle des chefs de district qui ne disposaient plus de pouvoirs discrétionnaires aussi étendus. Leur action s'exerçait désormais sous la surveillance accrue, et, par conséquent, la responsabilité des chefs de province. Tout d'abord les chefs de district ne pouvaient plus, en aucun cas, prononcer de condamnation dépassant cinq jours de prison et 15 francs d'amende. Cependant, si l'infraction leur semblait devoir entraîner une pénalité plus forte, ils demanderaient au chef de province d'aggraver la peine. Ainsi, dans une même province, le code serait appliqué selon la même directive dans tous les districts. Pour parer à l'abus de pouvoir des chefs de district, la faculté d'appel avec effet suspensif des décisions des chefs de district fut alors étendue, non plus devant le gouverneur général, trop éloigné, mais devant le chef de province. Cette mesure avait pour objectif de rendre difficile la possibilité de condamner – ce qui fut quelquefois reproché aux juges – un indigène sans raison valable en lui imputant une faute quelconque, dont rien n'établissait l'existence. La procédure fut simplifiée. Désormais, le condamné pouvait faire appel devant le chef de province de la décision du chef de district par simple lettre (le titre IV fixait les conditions de l'appel). Le chef de province pouvait annuler, réduire la peine prononcée par le chef de district. Si l'appel lui paraissait justifié, il pouvait aggraver cette peine. Sa décision était en dernier ressort si elle n'infligeait pas plus de cinq jours de prison et 25 francs d'amende. Le chef de province, grâce à ce pouvoir d'augmenter de 10 francs l'amende infligée par le chef de district, avait la faculté de punir les appelants abusant de leur droit. Cette faculté permettait de s'opposer à l'abus des appels, qu'auraient tentés tous les condamnés s'ils n'avaient couru aucun risque.

Dès lors, toute affaire dans laquelle la peine n'excédait pas cinq jours de prison et 25 francs d'amende s'arrêtait au chef de province. L'appel n'était pas envisageable dans ce cas. Pour les condamnations supérieures, prononcées uniquement par le chef de province, l'appel était porté devant le gouverneur général. L'arrêté du 30 octobre 1904 exigeait, pour que l'appel devant le gouverneur général fût valable, le versement d'une provision de 50 francs, que le gouverneur général pouvait transformer en amende si l'appel paraissait inconsidéré. Désormais, ce versement préalable n'était plus exigé car celui-ci pouvait être un obstacle insurmontable à l'appel dans des cas où il eût été parfaitement justifié. Pour empêcher le fol appel, le gouverneur général disposait enfin de la faculté de porter la peine au maximum, si ce maximum n'avait pas été atteint, et l'amende à 100 francs. Le gouverneur général pouvait maintenant annuler, réduire les peines ou les aggraver jusqu'à quinze jours de prison et 100 francs d'amende. Le nouvel arrêté réalisa une avancée sur les arrêtés précédents qu'il remplaça dans la mesure où il réduisit considérablement le nombre des infractions ; diminua la compétence pénale des chefs de district ; étendit les facultés de l'appel ; assura l'uniformité dans l'application en soumettant constamment les chefs de district à la surveillance des administrateurs et du gouverneur général. Censé garantir la paix publique et être appliqué dans un véritable esprit de justice, le Code de l'indigénat suscita de la défiance auprès des populations autochtones puisque il ne représentait qu'un instrument d'oppression à leur encontre. A l'aide de cette réforme, le gouverneur général pensait obtenir des résultats efficaces si le code était appliqué dans son esprit et dans sa lettre donc dans un véritable esprit de justice.

Par conséquent, sous la période coloniale, les faits de sorcellerie et infractions connexes furent qualifiés soit de délit soit de contravention et même de crime en fonction de la pratique législative et judiciaire. D'ailleurs, l'arrêt rendu par la chambre d'homologation de la Cour d'appel de l'Afrique occidentale, le 28 avril 1921[664], fit, de la sorcellerie suivie d'assassinat et d'acte d'anthropophagie, un crime. De plus, la cour d'appel de l'A.O.F fit application de la coutume pour rendre sa décision. En effet, la coutume locale punissait les crimes de sorcellerie, assassinat et anthropophagie de la peine d'exil à perpétuité s'ils n'étaient pas avoués. Ainsi la coutume condamnait sans preuve légale – ce qui était souvent difficile d'établir dans les cas de sorcellerie – toutes personnes accusées ou soupçonnées de ces crimes. Une peine que le juge colonial considéra contraire à la civilisation puisqu'elle n'était pas prévue par la loi coloniale française et la transforma en emprisonnement à perpétuité. Par conséquent, en se basant sur les articles 36 et 37 du décret du 16 août 1912 qui ne prévoyaient pas l'exil à perpétuité comme peine, les juridictions indigènes ne pouvaient prononcer comme peine que l'interdiction de séjour pour vingt ans au plus. Le juge fit une pirouette juridique et substitua alors l'emprisonnement à perpétuité – prévue par la loi (article 37 du décret du 16 août 1912) – à l'exil, peine inexistante dans le décret. Cependant, lorsque ledit crime était avoué, la coutume punissait quiconque se serait rendu coupable de ce crime de la peine de mort. Une peine que le juge colonial estima conforme à la civilisation donc à la loi.

---

[664] Cour d'appel de l'Afrique occidentale (chambre d'homologation), 28 avril 1921, (N. Faldy Zaravré), *Recueil Dareste de législation et de jurisprudence coloniales*, 1921/04-1921/06, III (3ème partie), p. 139-142.

En l'espèce, N'Faldy Zaravré et les dames Mamé Kamara, Boy Kamara et Ma Ciré Kouté furent inculpés pour actes de sorcellerie, assassinat et anthropophagie par le tribunal de cercle de Forécariah à la suite de débats et d'aveux établissant leur culpabilité. Le tribunal prononça à leur encontre la peine d'emprisonnement à perpétuité alors que la coutume, constituant une règle dans le pays (la Guinée), punissait ces faits de mort lorsqu'ils étaient avoués. Une peine considérée non contraire à la « civilisation ». Pour autant, le tribunal de cercle prononça cette peine en raison des circonstances atténuantes qu'il accorda aux inculpés mais omit d'indiquer les motifs pouvant motiver son indulgence dans ses jugements du 1er et 9 mars 1921.

Pourtant, N'Faldy Zaravré, sous-chef de bande, assassina et mangea sept victimes, tout sexe confondu, dont sa propre fille âgée de 12 ans. Il commit le meurtre de sa fille dans le but de posséder une peau de panthère magique que lui livra le dénommé Kia Fodé. La dame Mamé Kamara, complice de N'Faldy Zaravré, avoua avoir participé à de nombreux assassinats et avoir mangé ses victimes parce qu'elle était née sorcière. La dame Boy Kamara, appartenant à la même bande, fut reconnue complice car elle participa également aux crimes notamment en livrant, un jour, par vengeance, aux exécuteurs, un enfant, Seyni, âgé de 7 ans qui fut tué, mangé et partagé comme les autres victimes. Et la dame Ma Cira Kouté, sorcière et également associée à la bande criminelle, assassina de nombreuses victimes dont son époux qu'elle livra à la bande car elle « n'avait ni fils, ni parents à donner aux sorciers, et prit part au repas qui suivit le dépeçage de celui-ci.

Le juge du fond déclara que « ces crimes atroces, avoués avec cynisme par leurs auteurs, ne comportent aucune pitié, alors surtout qu'ils ont été commis dans une région civilisée de la Guinée française où abondent les produits alimentaires tant européens qu'indigènes ; que les débats ont établi contre eux qu'ils commettaient leurs forfaits la nuit et qu'ils en cachaient soigneusement les traces ». Au regard de ces motifs, le juge du fond estima que le tribunal de cercle de Forécariah fit une application erronée de la peine et prononça l'annulation de ses jugements, en date des 1er et 9 mars 1921, qui condamnèrent les quatre inculpés à la peine de prison à perpétuité pour actes de sorcellerie, assassinat et anthropophagie conformément à l'article 26§4 du décret du 16 août 1912[665]. Et statuant au fond, les condamna à la peine de mort. La Cour considéra que les circonstances atténuantes admises par le tribunal de cercle ne sauraient être retenues puisque le tribunal n'a pas indiqué les raisons pouvant motiver l'indulgence. Aux termes de l'article 29 du décret du 16 août 1912, les jugements des tribunaux indigènes doivent contenir, « le cas échéant, les circonstances atténuantes dont le tribunal a tenu compte pour réduire la peine prévue par la coutume ». Il résulte de ce texte qu'il ne suffit pas d'énoncer l'existence des circonstances atténuantes, mais que le jugement doit expliquer en quoi elles consistent.

Trois autres inculpés dont Yagba Bangoura, dénoncé par dame Boy Kamara comme le chef de la bande, Momo G'bély et Maliki Camara furent jugés par contumace. Ils furent condamnés à la peine de mort pour les mêmes faits criminels que les quatre autres inculpés

---

[665] Aux termes de cet article sur la justice indigène, la chambre d'homologation peut, lorsque l'affaire est reconnue en l'état au fond et que l'annulation est prononcée pour application erronée de la peine, évoquer et statuer au fond sans renvoi. Voir *Recueil Dareste*, 1913, 1ère partie, p. 25.

alors qu'il n'y avait pas d'aveux de leur part et que la coutume prévoyait seulement, dans ce cas, une peine d'exil à perpétuité. En raison de la gravité des faits, la peine de l'exil à perpétuité constituait une peine insuffisante. La Cour considéra qu'il y avait application erronée de la peine et prononça l'annulation (art. 26 du décret du 16 août 1912) également, pour vice de forme, du jugement rendu le 1er mars 1921 par le tribunal de cercle condamnant les trois inculpés à la peine de mort. Le juge du fond les condamna à la prison à perpétuité, sous réserve d'un nouveau jugement s'ils se représentaient ou étaient arrêtés.

En somme, il eut peu de décisions judiciaires portant sur le sacrifice humain ou la sorcellerie dans lesquelles le juge colonial devait se conformer aux peines prévues par les coutumes indigènes. Mais, il put aisément appliquer ou adapter le droit français à des situations inadaptées telles que la sorcellerie ou le crime rituel (Section 2).

Ainsi, considérée tantôt comme une infraction délictuelle, tantôt comme une contravention sous la législation coloniale, la sorcellerie ne représente désormais plus qu'un délit dans les législations nationales – gabonaises (art. 311 CP nouveau[666]) et sénégalaises (art. 234 CP[667]). Quant à l'anthropophagie, elle représente toujours une infraction criminelle aux termes de la législation postcoloniale gabonaise (art. 312 CP nouveau[668] et art. 358 CP nouveau[669]) alors qu'elle n'est pas pénalisée par le législateur sénégalais induisant ainsi que cette infraction n'existe pas. Par conséquent, si l'anthropophagie ne constitue pas une infraction pour le législateur sénégalais alors cela signifie soit que le juge n'a jamais été confronté à de telles affaires – et donc l'anthropophagie n'existe pas en territoire sénégalais ou est dissimulée – soit qu'il qualifiait autrement cet acte.

---

666 Délit punissable d'une peine de deux à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement [art. 210 CP ancien (Loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal gabonais)]. La peine, plus sévère, est désormais de dix ans d'emprisonnement au plus et d'une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou de l'une de ces deux peines seulement [art.311 CP nouveau (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais)].

667 Délit punissable d'une peine d'emprisonnement de un à cinq ans et d'une amende de 20.000 à 100.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement.

668 Tout acte d'anthropophagie, toute cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit faite dans le même but, sera puni de la réclusion criminelle à temps (art. 211 CP ancien). L'article 312 CP nouveau (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) précise dorénavant la durée de la peine encourue et dispose que « Sans préjudice de l'application des dispositions de l'article 311 ci-dessus, tout acte d'anthropophagie, toute cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit faite dans le même but, sera puni de quinze ans de réclusion criminelle ».

669 Le meurtre commis dans un but d'anthropophagie sera puni de la peine de mort (art. 229 CP ancien). La peine de mort prévue initialement pour cette infraction est supprimée et remplacée par une peine à perpétuité [art.358 CP nouveau (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais)].

Section 2 — La négation du principe par l'application du droit français à des situations inadaptées

Les nations colonisatrices avaient proclamé le principe du respect des coutumes indigènes. Un principe qui sembla bien pâle et difficile à mettre en œuvre pour ces nations dominantes. Ce qui va à l'encontre de la pensée de Henri Solus qui faisait l'éloge d'une nation française respectueuse de la personnalité humaine, des droits civils, des coutumes et institutions indigènes. N'éprouvant aucun dédain pour les hommes de couleurs considérés comme des hommes de race dite inférieure.

Pour autant, les nations colonisatrices imposeront à leurs colonies leur mode de gouvernement et d'administration. La France abrogera les coutumes pour que le droit français soit uniforme sur ses territoires. De ce fait, le juge doit appliquer le droit français à des situations inadaptées. Pour exemple, la Cour d'appel de l'Afrique équatoriale française estima que l'abrogation du code pénal indigène ne faisait pas obstacle à la répression de l'anthropophagie[670]. Elle considéra que l'abrogation du Code pénal indigène, par l'article 2 du décret du 30 avril 1946, dont l'article 75 avait reproduit les dispositions incriminatives de l'article 2 du décret du 26 avril 1923 visant l'anthropophagie, ne laissait pas impunis les faits d'anthropophagie, motif pris que pour l'Afrique équatoriale française, le décret susvisé n'avait pas créé une infraction strictement de droit indigène. C'est en vain qu'on invoquerait, pour écarter cette interprétation, l'extension de la citoyenneté à tous les habitants français de l'Empire, cette réforme n'ayant pas moins laissé subsister deux catégories de citoyens dont celle des autochtones comprend justement les habitants qui avaient auparavant le statut juridique indigène.

Par conséquent, l'application du droit français, en raison de l'abrogation du Code pénal indigène, ne laisse pas impuni un crime qui était visé par le Code pénal indigène. Le juge doit constamment s'adapter ou adapter sa décision aux faits qui lui sont soumis. Ce qui crée des situations d'injustice. C'est le cas de l'arrêt rendu par le Tribunal correctionnel de Douala, le 12 mai 1948[671], dans lequel le juge rend une décision incompréhensible juridiquement. En l'espèce, un sorcier et son complice, poursuivis sous deux inculpations, sont relaxés du chef d'escroquerie mais condamnés sur le fondement de l'article 264 CP applicable au Cameroun[672]**.** Le choix de la qualification ne pouvait influer sur les peines prononcées dans la mesure où l'article 264 CP renvoyait à l'article 405 CP qui punit l'escroquerie.

---

670 Cour d'appel de l'Afrique équatoriale française (Ch. des mises), 13 mai 1947, M. Courbain, président, *Recueil Penant* (Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes), 1948, I, 58ème année, vol. 53, p. 222-225.

671 Tribunal de première instance de Douala (aud. correct.), 12 mai 1948, M. G. Puech, président, *Recueil Penant* (Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes), 1948, I (jurisprudence), 58ème année, vol. 53, p. 250 ; Tribunal de première instance de Douala (aud. correct.), 12 mai 1948, *Nyambé et Toukam* Nana, I, 1951, , 61ème année, vol. 56, n°8586, note Henri-Daniel Cosnard, p. 60.

672 Texte applicable au Cameroun, introduit dans le code pénal par le décret du 19 novembre 1947 disposant que « Sera puni des peines prévues à l'art. 405 (al. 1er) du présent code, quiconque aura participé à une transaction

La relaxe prononcée par la juridiction de Douala du chef d'escroquerie surprend puisque les juridictions métropolitaines condamnaient systématiquement pour escroquerie les personnes se livrant à des pratiques de sorcellerie si les différents éléments du délit étaient réunis contrairement aux colonies françaises au sein desquelles les tribunaux éprouvaient de la difficulté à condamner une coutume solidement implantée dans les mœurs. L'arrêt le confirme dans l'un de ses attendus : « qu'il y a lieu de tenir compte de l'état encore élémentaire de l'évolution dans cette contrée d'Afrique ». Ainsi, le tribunal motive sa décision de relaxe par l'absence, en l'espèce, de l'élément matériel du délit : la remise de la chose. L'article 405 CP exige pour que le délit d'escroquerie soit constitué que l'auteur des manœuvres frauduleuses se soit « fait remettre, ou délivrer, ou ait tenté de se faire remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges et ait, par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui ». Cette énumération détaillée de l'élément matériel signifie que le législateur souhaitait grandement appréhender cet élément matériel du délit qui, de ce fait, devient plus aisément abordable. Cependant, c'est cet élément matériel de remise d'une chose que la juridiction déclare inexistant, en l'espèce, estimant que l'obligation coutumière de remettre un cadeau au sorcier dont celui-ci savait devoir profiter n'est pas suffisante pour caractériser le délit d'escroquerie. Une formulation difficilement compréhensible.

En l'espèce, la remise de la chose est évidente puisque les victimes versèrent une somme totale de 13.500 Francs et que l'une d'elles fut contrainte par la force de donner sa quote-part. En outre, la remise de la somme fut bien déterminée par des manœuvres frauduleuses puisque c'est afin que Toukam Nana, sorcier, fasse cesser les prétendus maléfices que la population Bakimélé remit le cadeau coutumier. La formulation employée par la juridiction induit que le sorcier ne s'est pas fait remettre ou n'a pas tenté de se faire remettre la somme. Ainsi, ce serait son complice, Nyambé, chef de quartier dont la bonne foi était reconnue, qui organisa la collecte, taxa chacun et recueillit les fonds. Pour autant, la jurisprudence constante estime qu'il n'est pas nécessaire que la remise de la chose ait eu lieu entre les mains de l'auteur du délit et ait tourné à son profit[673]. De plus, le fait que la remise ait été provoquée par un tiers de bonne foi est sans influence sur l'existence de l'infraction. Elle va même plus loin en admettant que parfois même, c'est l'intervention de ce tiers de bonne foi qui pourra constituer les manœuvres frauduleuses constitutives d'escroquerie[674]. En l'espèce, le chef du village fut la première personne dupée par le prétendu sorcier. Il l'aida de bonne foi à accomplir son escroquerie mais c'est le sorcier, Toukam Nana, qui eut le premier l'initiative de se vanter de pouvoir dévoiler les sorciers malfaisants qui mettaient à mort leurs compatriote dans le quartier. Dans une affaire similaire plus ancienne, la Cour de cassation considéra que le délit

commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossement humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. »

[673] Crim. 25 juin 1931, *Gaz. Pal. 1931, 2, 45* ; Crim. 8 juillet 1932, *D.H. 1932, 558* ; Crim. 25 oct. 1934, *S. 1936, 1, 236* ; Crim. 7 nov. 1941, *D.C 1942, J. 9* avec le rapport de M. le Conseiller Nast. V.

[674] Crim. 15 juin 1928, Gaz. Pal. 1928, 2, 295 ; Crim. 31 janv. 1935, D.H. 1935, 167 ; Crim. 5 nov. 1936, Gaz. Pal. 1936, 2, 902, D.H. 1937, 21.

d'escroquerie était constitué bien que les victimes se fussent présentées spontanément chez un pseudo-somnambule et lui aient volontairement remis de l'argent[675].

Ainsi, le tribunal se contredit en affirmant que le prétendu sorcier n'avait pas eu pour véritable objectif de se faire remettre l'argent puisque l'arrêt souligne à maintes reprises que le prétendu sorcier ne s'était livré à ses opérations que sûr de pouvoir compter sur un important cadeau coutumier. La remise de la chose, à laquelle s'est attaché le tribunal, est un élément matériel pour lesquels les pouvoirs d'appréciation du juge restent très limités. Seul l'élément intentionnel du délit peut faire varier l'appréciation du juge selon le degré d'évolution d'une société. Par conséquent, en l'espèce, la décision de relaxe aurait été mieux fondée si le juge du fait avait pu affirmer la bonne foi du prétendu sorcier et sa croyance sincère en l'efficacité de ses pratiques. Bien que l'escroquerie comporte un élément intentionnel, comme la plupart des délits, consistant dans la conscience et la volonté de commettre l'acte en tant que délit et donc de persuader par ses manœuvres un événement faux ou chimérique à la victime, la Cour de cassation estima que lorsque l'on croit vrai le fait que l'on affirme, on n'abuse pas de la crédulité d'autrui[676].

En matière de sorcellerie, les juges métropolitains se montraient plus sévères dans l'appréciation de la bonne foi. Les juges des pays développés restent toujours sceptiques devant les affirmations d'un sorcier assurant qu'il croyait sincèrement dans l'efficacité de ses pratiques[677]. A contrario, dans les pays d'Afrique subsaharienne où la croyance en la sorcellerie est extrêmement répandue, il est plus facile d'admettre que le sorcier lui-même était convaincu de ses pouvoirs et pensait sincèrement être en mesure de faire cesser les prétendus maléfices. Une solution aisée pour le tribunal puisque la mauvaise foi ne se présume pas. Il lui suffisait donc d'affirmer que la mauvaise foi de l'inculpé n'était pas prouvée avec certitude. Une affirmation qui avait échappé au contrôle de la Cour de cassation et de ce fait devenait acceptable[678]. Mais, il fallait, pour cela, une énonciation expresse de l'arrêt à ce sujet. Néanmoins, le tribunal ne s'est prononcé que sur la bonne foi du prétendu sorcier mais pas sur celle de son supposé complice. Ce qui laisse penser que la décision de relaxe du chef d'escroquerie était injustifiée. Toutefois, en supposant établie la mauvaise foi de l'inculpé et sa condamnation pour escroquerie acquise, le juge pénal aurait prononcé au mieux le cumul des deux infractions punies par les mêmes peines. La condamnation sur le second chef de délit de sorcellerie étant indiscutable.

Cette décision fit application du décret du 19 novembre 1947 introduisant, sous l'article 264 CP (abrogé en métropole), certaines dispositions destinées à l'adapter aux conditions de vie spéciales au Cameroun et aux autres partie de l'Afrique. La politique d'assimilation pénale poursuivie en France dans ses territoires d'outre-mer, après la Seconde guerre mondiale, se traduisit par la suppression des juridictions pénales spéciales et par l'extension du Code pénal

---

[675] Cass. crim. 12 déc. 1861, *S. 1862, 1, 321* ; contra mais dans un motif surabondant, Nancy 21 février 1929, *S. 1929, II, 85*.
[676] Cass. crim. 26 août 1824, *Bullet. Crim. N°105* ; Cass. crim 28 juin 1894, *Bullet. Crim. n°170* ; Nancy 21 févr. 1929, *S. 1929, II. 85*.
[677] Trib. corr. Nice 25 mai 1946, *Gaz. Pal. 1946, 2, 208*.
[678] Cass. crim. 5 nov. 1936, *Gaz. Pal. 1936, 2, 927*.

français à tous les indigènes. Par conséquent, les anciennes coutumes encore en vigueur – le code pénal indigène établi par le décret du 17 juillet 1944 les appliquaient largement – ne seraient plus appliquées. Cependant, cette assimilation pénale présentait des risques dans la mesure où certaines pratiques, réprimées aisément en Métropole comme la sorcellerie, étaient difficilement incriminées dans les territoires d'outre-mer. C'est dans cette optique que les décrets du 17 novembre 1947 introduisirent, dans le code pénal, des dispositions spéciales au Cameroun pour réprimer les pratiques de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public en portant atteinte aux personnes et aux biens tandis que dans la métropole, la sorcellerie est systématiquement réprimée soit comme délit, sous la qualification d'escroquerie, soit comme contravention pour exercice du métier de devin (ancien art. 479 CP). Le législateur entend protéger en métropole les intérêts privés des victimes. La sorcellerie est alors une infraction contre les particuliers.

L'article 264 CP – abrogé en métropole donc plus applicable – vise à assurer surtout l'ordre public. Cet article ne punit pas la sorcellerie en elle-même ni même la duperie qu'elle constitue à l'égard des indigènes crédules qui recourent au sorcier mais plutôt ses conséquences nocives pour l'ordre et la tranquillité publics. La France, puissance colonisatrice doit maintenir l'ordre dans ses territoires associés conformément à la Charte des Nations Unies (art. 75 et suivants) et à sa propre constitution de 1946. En l'espèce, l'opposition entre les deux incriminations, l'une fondée sur l'ordre public et l'autre sur la protection des particuliers, est flagrante. La condamnation des inculpés sur la base de l'article 264 CP ne nécessitait pas la prise en considération de leur croyance en l'efficacité des pratiques de sorcellerie. La bonne foi du sorcier, Nyambé, entraînant son acquittement du chef d'escroquerie ne lui vaut qu'une atténuation de la peine et l'attribution du sursis. La remise volontaire de la chose à la suite de manœuvres frauduleuses n'importait pas également. Pour justifier la condamnation pour sorcellerie, il a suffi au tribunal de constater le trouble apporté à l'ordre public par des atteintes aux personnes et à la propriété. Des atteintes caractérisée comme les ordalies imposées aux prétendus sorciers malfaisants, les violences dont ils furent victimes de la part des populations qui constituent des atteintes aux personnes. Par ailleurs, la contrainte exercée sur un des habitants pour lui faire verser sa quote-part, les dommages causés aux biens des autres sont des atteintes aux biens. Le tribunal de Douala appliqua un texte spécial au Cameroun représentant une base juridique incontestable à une condamnation que les textes généraux de droit pénal ne pouvaient assurer aisément.

Dans la décision suivante[679], le doute s'installe quant à l'efficacité de l'application du droit pénal français aux populations africaines considérées comme primitives. La Cour déclara que « agit sous l'empire d'une contrainte morale irrésistible, eu égard à son sexe, à ses facultés mentales, au milieu dans lequel elle a vécu et à ses superstitions, et doit en conséquence être acquittée, la femme qui, accusée d'être sorcière et contrainte d'absorber le poison d'épreuve, s'évade de la case où elle était séquestrée et plonge son couteau dans le ventre de sa fille pour écarter l'accusation de sorcellerie en montrant que les entrailles de l'enfant ne bouillonnent

[679] Cour criminelle de l'A.E.F. siégeant à Fort-Lamy, audience du 4 février 1953, *Ministère public contre Dehouma et Bazo*, note Jacques Leaute , *Recueil Penant*, 1954, I, 64ème année, vol. 59, n°616, p. 281-284.

pas ». Cet arrêt interpelle effectivement quant à l'efficacité de l'application du droit pénal français aux populations africaines considérées comme primitives, non évoluées. Au regard de cette décision, l'application du droit pénal métropolitain cadre t-il avec ce genre d'affaire ?

En l'espèce, la fille d'un chef de « tribu » tombe malade. Un sorcier accuse une femme d'être à l'origine de son mal et de lui avoir jeté un mauvais sort. Il veut faire ingérer à la femme indexée un remède qu'elle sait être un poison d'épreuve mortel. Cette dernière refusa de boire et fut séquestrée par le sorcier pendant plusieurs jours. Celui-ci tenta vainement, à maintes reprises, de la persuader de la nécessité d'absorber le médicament. Menacée, harcelée et véritablement affolée, elle parvient à s'échapper et se précipite chez elle, saisit un couteau et le plonge par deux fois dans le ventre de sa propre fille de dix ans. Par ce geste désespéré, elle veut montrer qu'elle n'est pas une sorcière en employant le seul moyen que les superstitions locales proposaient. Un sacrifice aux superstitions locales qui veulent que la sorcellerie se transmette obligatoirement des parents aux enfants et que les entrailles, mises à nu, d'une sorcière bouillonnent. En ouvrant le ventre de son enfant, elle souhaitait montrer que les entrailles de sa fille ne bouillonnaient pas et ne se tordaient pas comme des serpents. Elle pensait ainsi prouver son innocence. Elle fut accusée, après le drame, de meurtre et fut renvoyé devant la Cour criminelle de l'A.E.F. Celle-ci l'acquitta au motif qu'elle avait agi sous l'empire d'une contrainte morale irrésistible pour elle, eu égard à son sexe, à ses facultés mentales, à son milieu de vie et à ses superstitions. La Cour la déclara non coupable du crime de meurtre qui lui était imputé par application de l'article 64 CP.

La Cour se fonda sur l'ancien article 64 du Code pénal – présentement article 122-2 CP français – pour déclarer son irresponsabilité pénale. Elle admit que l'accusée avait agi sous l'empire d'une contrainte morale à laquelle elle n'a pu résister. En lui reconnaissant cette cause d'irresponsabilité pénale, elle souhaitait la sauver. La jurisprudence reconnut que la contrainte morale, pourvu qu'elle soit née de circonstances parfaitement établies desquelles il résulte qu'il était impossible d'échapper au péril imminent sans commettre l'infraction, est une cause de non culpabilité. Ainsi, lorsque la contrainte résulte d'une menace, le bénéfice de l'article 64 ne peut être invoqué que si le péril qu'elle fait craindre est imminent et qu'elle met celui qui en est l'objet dans la nécessité ou de commettre l'infraction ou de subir les violences dont il est menacé[680]. A contrario, les juges refusèrent de prendre en considération la simple allégation d'une menace qui n'était ni pressante, ni assez directe pour enlever au prévenu sa liberté d'esprit. Dans cet arrêt, la Chambre criminelle la refusa à un prévenu resté dans un camp de rebelles, à Madagascar, où il avait instruit des recrues, par crainte de représailles dont sa famille aurait pu être victime[681]. La Cour de cassation n'admet donc l'application de l'article 64 *in fine* qu'avec parcimonie. La Chambre criminelle estima que la preuve n'avait pas été faite de l'impossibilité absolue d'échapper au péril.

Par extension, dans la présente espèce, l'on pourrait arguer du fait que le doute subsiste quant à l'impossibilité absolue de la femme accusée de meurtre d'éviter le danger qui la menaçait autrement qu'en ouvrant le ventre de sa fille. Néanmoins, l'équité commandait à la Cour

---

[680] Cass. crim. 28 déc. 1900, *S. 1903. 1. 254* ; *DP 1901. 1. 91, note Le Poittevin* ; *Gaz. Pal. 1901. 1. 131*.
[681] Cass. crim 29 déc. 1949, Bull. crim. n°360 ; D. 1950. 419 ; JCP 1950. II. 5614 ; Gaz. Pal. 1950. 1. 295.

criminelle de l'acquitter car celle-ci était plus une victime qu'une criminelle avérée. Etant connu comme faible d'esprit, elle fut séquestrée pendant plusieurs jours, menacée, harcelée par le sorcier sans qu'aucune autorité communale n'intervienne pour mettre fin à cette violence face à une population excitée. La Cour retint la contrainte morale comme cause de non culpabilité alors qu'il existe d'autres causes comme l'état de nécessité que la doctrine propose souvent d'appliquer lorsque l'agent s'est trouvé dans une « alternative dramatique » analogue à celle-ci. La Cour criminelle aurait pu également recourir à une autre cause de non culpabilité comme la démence. Dans la mesure où l'accusée était simple d'esprit, il paraissait plus opportun d'utiliser la démence et se fonder sur l'absence d'intention criminelle et déclarer que l'élément moral de l'infraction faisait défaut. L'acquittement n'étant légitime que si l'état mental de l'accusé le rend vraiment irresponsable. L'affaiblissement de la volonté ou de l'intelligence ne fait qu'atténuer la culpabilité donc, selon Jacques Leaute[682], la Cour criminelle a altéré une théorie pour atteindre le résultat pratique nécessaire. Il souligna qu'en l'état actuel du droit positif, la Cour criminelle de l'A.E.F. ne pouvait faire mieux et se demande si cette nécessité de déformer les institutions pour les adapter aux cas de ce genre ne rend pas inadaptée l'application des grandes théories du droit pénal métropolitain aux infractions commises en outre-mer par des populations « peu évoluées ».

Par conséquent, ce jonglage des autorités pour pouvoir adapter le droit pénal à des situations particulières contribua à entretenir la confusion et l'incompréhension. Au sens des populations locales, qu'est-ce qui peut justifier le fait que la meurtrière ait été acquittée alors que le sorcier fut condamné pour délit de pratique de la sorcellerie ? La justice découlant de l'application des grandes théories du droit devient pour eux imprévisible et surtout injuste. Pour les populations locales, la peine était expiatrice. C'est la sanction imposée dans l'intérêt du groupe ou la divinité en réparation de l'offense faite alors qu'en métropole, la peine devenait une thérapie destinée à supprimer cette cause criminogène et le jugement un diagnostic porté sur la cause de la délinquance du prévenu. Jacques Leaute proposa alors, suite à cette décision, de spécialiser le droit pénal selon les collectivités au sein desquelles les infractions étaient commises. Ainsi les délinquants issus des milieux évolués seraient jugés sur la base de conceptions nouvelles tandis que les autres, risquant de ne pas comprendre le but de cette justice nouvelle, seraient jugés sur la base de notions plus proche de leur conception de la justice plus simple et plus accessible. En somme, il fallait assouplir les théories générales de droit afin de les adapter à certaines situations particulières d'Afrique.

Dans l'ultime arrêt, le juge n'eut besoin de se contorsionner pour faire appliquer le droit français même si les faits paraissent un peu intrigants. Il porte sur un crime rituel commis par un homme-panthère. La Cour considéra que doit être condamné comme complice d'un tueur à gage, celui qui a donné les instructions nécessaires pour tuer un enfant. Cet arrêt[683] a la particularité de mettre en exergue des crimes très particuliers, des crimes rituels des hommes

---

[682] Cour criminelle de l'A.E.F. siégeant à Fort-Lamy, audience du 4 février 1953, *Ministère public contre Dehouma et Bazo*, arrêt cité.

[683] Cour criminelle de l'A.E.F. siégeant à Brazzaville, 27 septembre 1954, *Ministère Public c/Badzongo*. MM. Simon, conseiller, président ; Thomas, avocat général, Poujade, avocat-défenseur. *Recueil Penant*, 1956, I, 66ème année, n°639, p. 147.

panthères. Les hommes-panthères et femmes-panthères constituaient un groupe d'hommes et femmes que l'on trouvait dans la forêt équatoriale africaine d'A.O.F. et d'A.E.F. Les autorités françaises estimaient que leur activité principale était la pratique du sacrifice humain mais en ignorait la finalité exacte. Cet arrêt présenta un intérêt extra-juridique puisqu'il attira l'attention des autorités françaises sur l'existence de tels crimes qui menaçait de devenir un fléau dans certains endroits.

En l'espèce, l'accusé, Badzongo Thomas, se rendit complice, par instructions données pour le commettre, du meurtre exécuté avec préméditation par le nommé Tamoulombela – tueur à gage connu dans la région décédé avant le procès – sur la personne de l'enfant Moussobo en lui portant des coups sur le corps et notamment en lui enfonçant le crâne. Les faits se déroulèrent dans la nuit du 8 au 9 février 1954 à Mampukou, district de Dongou. Certaines ethnies notamment celle des Enyellé faisait habituellement travailler les pygmées pour leur compte. En l'espèce, une famille pygmée refusa à maintes reprises de travailler pour son « patron naturel » et manifesta le souhait de travailler pour un autre. Un désir considéré inadmissible dans le système social des ethnies susmentionnées. Le nommé Tamoulombela, présenté comme un grand sorcier et homme-panthère, se rendit alors au campement des Pygmées, situé en pleine forêt et d'accès difficile. Il saisit un enfant et l'égorgea rituellement. Un crime commis soit pour donner un avertissement à ces « employés » récalcitrants, soit pour commettre un crime rituel visant une famille suspecte du point de vue social. Suite à son crime, l'auteur se laissa mourir en prison. C'est la raison pour laquelle seul l'accusé fut jugé pour complicité.

La cour reconnut la culpabilité de l'accusé du crime de complicité de meurtre avec préméditation et le condamna à la peine de quinze ans de travaux forcés et dix années d'interdiction de séjour. L'accusé fut condamné comme complice du meurtre commis avec préméditation et non comme instigateur comme il serait plausible de l'envisager. En effet, le juge écarta cette qualification puisque l'instigateur fait commettre l'acte incriminé par un tiers ou incite directement à la commission de l'acte – crime ou délit –, même si cette incitation n'est pas suivie d'effet en raison de circonstances indépendantes de sa volonté (arts. 49 bis CP ancien gabonais[684] et 46 CP sénégalais[685]). Il incite seulement le tiers à commettre l'acte sans donner d'instructions alors que dans l'espèce, l'accusé donne des instructions pour commettre le meurtre. L'instigateur est puni comme l'auteur de l'acte puisqu'il fait commettre l'acte

[684] L'article 49 bis CP ancien (Loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal gabonais) disposait que « Seront également punis de la même peine que les auteurs, les instigateurs qui, sciemment, font commettre l'acte incriminé par un tiers ou incitent directement à la commission d'un crime ou d'un délit, même si cette incitation n'est pas suivie d'effet en raison de circonstances indépendantes de leur volonté. ». Cette qualification disparaît du nouveau code pénal (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) rendant ainsi l'infraction inexistante.

[685] L'article 46 CP dispose que « Seront punis comme complices d'une action qualifiée crime ou délit ceux qui, par dons, promesses, menaces, abus d'autorité ou de pouvoir, machinations ou artifices coupables, auront provoqué à cette action ou donné des instructions pour la commettre. ». Le code pénal sénégalais ne distingue pas l'instigateur du complice. Ils sont tous les deux considérés comme complice de l'acte incriminé.
Sachant que les complices d'un crime ou d'un délit sont punis de la même peine que les auteurs même de ce crime ou de ce délit, sauf les cas où la loi en aurait disposé autrement (art. 45 CP).

alors que le donneur d'instructions est puni comme complice de l'acte posé – crime ou délit – (arts. 49-1° CP ancien gabonais[686] et 46 CP sénégalais).

Face à cette répression ambigüe voire inefficace des pratiques surnaturelles voire des « crimes rituels », une nouvelle politique législative doit être adoptée afin de faciliter la répression de ces crimes dans la société contemporaine (Titre 2). De ce fait, la législation sera en adéquation avec les infractions commises ou en lien avec la société moderne.

[686] L'article 49-1° CP ancien gabonais disposait que « Seront punis comme complices d'une action qualifiée de crime ou délit ceux qui, par dons, promesses, menaces, abus d'autorité ou de pouvoir, machinations ou artifices coupables, auront provoqué cette action ou donné des instructions pour la commettre ». Les complices d'un crime ou d'un délit sont punis de la même peine que les auteurs de ce crime ou de ce délit, sauf les cas où la loi en aurait disposé autrement (art. 48 CP ancien). Cette infraction n'existe plus dans le nouveau code pénal gabonais de 2019.

Titre 2 — La répression des crimes « rituels » dans la société contemporaine

La répression des crimes rituels reste une question difficile car le législateur est confronté à deux ordres différents : l'ordre public de type traditionnel et l'ordre public moderne. Il faudrait concilier la protection de ces deux ordres pour que la répression puisse fonctionner mais par quels mécanismes et selon quels principes le faire, étant donné que l'individu qui accomplit un crime rituel satisfait à un devoir social que sa communauté ethnique lui impose parfois. FORTES, dans une étude sociologique sur les Ashanti, dès la fin de la Deuxième guerre mondiale, en 1948, considéra que ces nouveaux cultes étaient le symptôme le plus dramatique d'un sentiment croissant d'insécurité sociale et personnelle. Par conséquent, la justice moderne en Afrique se doit de sévir pour enrayer l'impact de ce fléau sur le développement socio-économique. La répression doit alors se faire tant sur le plan national que sur le plan international. Ineffective au niveau national (Chapitre 1), la réponse pénale reste balbutiante au niveau international (Chapitre 2).

Chapitre 1 — Une répression pénale ineffective au niveau national

La sorcellerie ne constitue plus un délit spécial en France. Pour autant, en Afrique subsaharienne, le principe de la répression ne peut être admis facilement puisque la sorcellerie est la base des crimes rituels, en ce sens que c'est par le biais de la sorcellerie que de tels crimes ont été commis. De plus, les sorciers servent d'intermédiaires entre les esprits et les populations africaines. Par conséquent, lorsque les sacrifices humains doivent avoir lieu, les sorciers sont les premiers à communiquer ce désir aux esprits avec surtout la diligence et les menaces nécessaires pour influencer une communauté souvent analphabète et superstitieuse.

Certains pays d'Afrique subsaharienne sont dotés d'une législation condamnant les pratiques traditionnelles ainsi que la pratique de la sorcellerie aussi bien dans les anciennes colonies françaises – Gabon, Cameroun, Sénégal, Mali, Bénin, Côte d'Ivoire, Tchad, Mauritanie – que britanniques – Afrique du Sud, Zimbabwe, Tanzanie, Kenya, Ouganda, etc. Les deux textes étant formulés différemment. En effet, la législation des pays francophones ne condamne que les personnes pratiquant la sorcellerie alors que la Witchcraft Suppression Act – disposition légale existant dans les anciennes colonies britanniques – condamne également ceux accusant faussement les personnes de sorcellerie et toute personne qui se prétend sorcière. Cela étant, les normes juridiques en vigueur en la matière, en pays francophone, sont jugées insuffisantes (Section 1). De ce fait, une création législative ne s'imposerait-elle pas ? (Section 2).

Section 1 — Des normes juridiques en vigueur jugées insuffisantes

Le métier de sorcier est l'un des plus vieux métiers du monde. Le sorcier attise, à la fois, crainte, crédulité et du rire de la part des esprits forts, cartésiens. Il inspire de la haine ou de la reconnaissance mais aucunement de l'indifférence. Quoique l'on dise, l'homme attache un intérêt viscéral à l'invisible et à l'inexplicable lorsqu'ils se manifestent. Pour exemple, le livre « l'Exorciste » qui fut un best-seller et le film, un succès cinématographique, alors que rien ne prédispose le public à se complaire dans l'irrationnel. Ainsi, la croyance en la sorcellerie est toujours vivace même dans les sociétés urbanisées. Ce sujet fait la fortune des ouvrages spécialisés dans la vulgarisation des sciences occultes et des mystères oubliés. Un mouvement néo-occultisme, délaissant les vieilles formules cabalistiques, vit le jour. Il se forgea ses méthodes et son jargon propres en recherchant scientifiquement à comprendre des manifestations parapsychiques, la télékinésie, la voyance, le magnétisme, radiesthésie, etc.

Le sorcier conserve encore, de nos jours, des pouvoirs lorsque le contexte social le lui permet, en Afrique notamment. Le sorcier n'est pas un être d'exception. Il peut appartenir à diverses classes sociales qui, à l'occasion, exerce la profession de sorcier pour accomplir le bien ou le mal mais surtout en vue de réaliser un profit personnel. Les sorciers sont généralement peu instruits et vivent en grande partie en milieu rural. Ils ne tirent pas de revenus fixes de leurs pratiques et sont cultivateurs, ouvriers, marchands. Ils sont mariés ou vivent dans leurs familles donc rien ne les distingue des membres de la communauté sauf parfois leurs actes qui peuvent les désigner comme sorcier à l'attention de la communauté et des autorités.

Cependant, le législateur décide de condamner la pratique de sorcellerie qu'il considère comme rétrograde. Pour autant, la législation condamnant la pratique de la sorcellerie n'est pas toujours appliquée. Elle est en vigueur au Gabon, Cameroun, Centrafrique, Tchad, Sénégal. Par ailleurs, des dispositifs d'incrimination de la sorcellerie sont progressivement mis en place que ce soit en Afrique centrale, orientale ou australe. Le droit positif gabonais regorge de dispositions pénales applicables en matière de crimes de sang. Mais existent-ils des dispositions en matière de crimes rituels pour répondre aux récriminations récurrentes des populations face à la recrudescence de ces meurtres ? Ces récriminations conduisent les populations victimes de ces actes criminels au découragement, à la frustration et vraisemblablement à la vengeance privée. Il existe pourtant des dispositions pour réprimer tout acte attentatoire à l'intégrité de la vie humaine. Il suffit de les mettre en application, d'affronter l'inertie et la résignation des autorités policières et judiciaires. En matière de crimes à caractère rituel, les sociétés sont confrontées au refus d'innover juridiquement en la matière (§1) alors que le principe de répression en vigueur reste d'application difficile (§2).

§1 — Le refus longtemps opéré d'innover juridiquement en matière de « crimes rituels »

Il existait un vide juridique dans le code pénal sur cette pratique car cette dernière est niée par le corps judiciaire et législatif. En effet, depuis 1963, le code pénal gabonais (Loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal gabonais) – encore en vigueur jusqu'à très récemment (2019) – et celui du Sénégal de 1965 (Loi n°65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal) – modifié en 2016 – ne comportaient pas d'infraction de crimes à caractère rituel. Etait-ce une volonté délibérée de la part du législateur de ne pas prendre en considération cette qualification eu égard à la législation déjà existante ?
Une définition du crime s'impose. Le crime est, communément, considéré comme une action blâmable, un manquement à la morale, à la vertu ou à la loi. C'est un assassinat, un meurtre. Le droit pénal définit le crime comme une infraction grave punie soit de la peine de mort, soit de celle de la réclusion criminelle (article 1er CP ancien gabonais[687]). Depuis 2019, il est puni seulement de la peine de réclusion criminelle à temps ou à perpétuité. Le législateur sénégalais le définit comme une infraction punie d'une peine afflictive ou infamante (article 1er CP). Les peines afflictives et infamantes sont la mort, les travaux forcés à perpétuité, les travaux forcés à temps et la détention criminelle (art.7 CP sénégalais). Qualifier le crime rituel induit nécessairement de rechercher dans ces différentes législations l'existence formelle de cette infraction. La législation pénale ne fait aucunement mention ni d'infraction sous la dénomination de « crime rituel » ni même de notion de « rituel ». Cette absence de qualification dans le code pénal est-il un oubli « volontaire » de la part du législateur au regard de la récurrence de ce type de crimes ? L'absence de qualification juridique souligne l'inexistence de cette infraction et, de ce fait, traduit la volonté gouvernementale de ne pas traiter ce fait social criminel comme une infraction particulière. En effet, d'autres qualifications pénales applicables en matière de crime de sang – telles que le crime d'anthropophagie (B), les homicides involontaires (C) et en matière de sorcellerie, les actes de sorcellerie et de charlatanisme (A) – peuvent concourir à la répression des crimes à caractère rituel.

A — Les actes de sorcellerie et de charlatanisme

Le législateur fait des actes de sorcellerie et de charlatanisme des actes délictuels (1). En sus de rendre infractionnelles les pratiques de sorcellerie et de charlatanisme (3), il y intègre une autre infraction distincte qui est celle de la transaction sur les restes ou ossements humains (2).

---

[687] Cet article datant du code pénal de 1963 est remplacé par la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais. Il devient l'article 2 CP qui supprime la peine de mort et punit désormais les crimes de la peine de réclusion criminelle à temps ou à perpétuité.

1. La qualification délictuelle des actes de sorcellerie et de charlatanisme

Au Sénégal, le principe de la répression de la sorcellerie est consacré par l'article 234 CP qui dispose que « Sera puni de l'emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 20.000 à 100.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et porter atteinte aux personnes ou à la propriété ».

La législation gabonaise consacra ce principe à l'article 210 CP (art.311 CP nouveau[688]) disposant également que « Sera puni d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs, ou l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction portant sur des restes ou ossements humains, ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. ».

Le contenu de ces articles souligne la complexité de la tâche du législateur en la matière. En effet, ces articles répriment les pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme contraires à l'ordre public. Cependant, de quel ordre s'agit-il dans la mesure où le législateur est confronté à deux ordres différents : l'ordre public de type traditionnel et l'ordre public moderne ? L'esprit des législations permet d'affirmer qu'il s'agit en la matière de l'ordre public déduit des « principes et des exigences de la vie moderne en société ». Ce qui semble être en contradiction avec la notion d'ordre public dans les communautés ethniques de type traditionnel où la sorcellerie revêt une importance accrue. Il serait difficile d'affirmer que les législateurs sénégalais et gabonais rejettent catégoriquement cet ordre public de type traditionnel. Ils ont cherché au mieux à travers les articles 234 CP et 210 CP de concilier les deux notions d'ordre public car la sorcellerie ou fétichisme, pratique courante dans les communautés ethniques du Sénégal et du Gabon, est reconnue par ces dispositions si elle ne porte pas atteinte à l'ordre public de type moderne selon Me Boukounta Diallo. Pour autant, le législateur se contredit à la fin de ces deux articles puisqu'il souligne à la fois « des pratiques de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public et/ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ». En effet, il dissocie les troubles à l'ordre public de l'atteinte portée aux personnes ou à la propriété alors que la notion d'ordre public a pour but de protéger l'intégrité physique de la personne et tout ce qui est lié à son existence tels que ses biens. Ceci souligne la difficulté pour la plupart des législateurs à cerner le contenu de la notion d'ordre public.

Il existe également une lacune au niveau de la répression des pratiques de sorcellerie. A titre d'exemple, si les pratiques de sorcellerie entraînaient la mort d'une personne pour un besoin de satisfaction des esprits protecteurs, la qualification serait un meurtre commis par le biais de la sorcellerie. Mais les articles 234 CP et 210 CP ne prévoient qu'une peine délictuelle allant de un à cinq ans. Cette peine est donc inadaptée pour punir un crime. Par conséquent, pour

---

[688] La loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais aggrave la peine et prévoit dix ans d'emprisonnement au plus et une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou l'une de ces deux peines seulement.

combler cette lacune au niveau de la répression, le juge doit jongler avec la législation. Il va ainsi recourir aux articles 280 et suivants du code pénal sénégalais et 223[689] et suivants du code pénal gabonais (art. 350[690] et suivants depuis la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant nouveau Code pénal gabonais) qui traitent de l'homicide volontaire. Ce qui semble plus conforme avec l'esprit du Code pénal.

Les pratiques de charlatanisme très courantes sont réprimées de la même manière que celles de sorcellerie dans les deux pays. Dans les années 1980 au Sénégal, des nouveaux-nés furent enlevés, soit dans les hôpitaux soit dans les maisons. L'enquête, « auprès des milieux informés de la capitale », révéla que le sang des nouveaux-nés était devenu la convoitise des charlatans qui s'en servent pour écrire des versets de coran, appelés dans le milieu religieux, « khatim ». Un tel gris-gris serait doublé d'une puissance surnaturelle et aurait une très grande efficacité au niveau de ses effets. Ainsi, dans ce genre de pratique, il existe une association entre science occulte et science religieuse. Par conséquent, le législateur de 1960 considéra que les pratiques de charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et porter atteinte aux personnes ou aux biens représentaient un délit punissable d'une peine allant de un à cinq ans. Néanmoins, si un charlatan incite son client à commettre un crime sur un nouveau-né afin de lui procurer du sang, la peine délictuelle applicable pour les pratiques de charlatanisme ne semble pas approprié dans ce cas de figure. En effet, le juge devrait alors considérer le charlatan comme l'instigateur et lui appliquer les mêmes peines que l'auteur principal qui seraient les peines prévues aux articles 280 CP et suivants et 223 CP et suivants précités qui traitent de l'homicide volontaire. En somme, il est évident que le juge se doit d'appliquer à titre complémentaire les dernières dispositions sus-citées toutes les fois où cela lui sera utile pour placer la répression dans son contexte politique et social.

Les notions de sorcellerie et de charlatanisme renvoient à un ensemble de pratiques, de magie de caractère populaire ou rudimentaire qui accorde une grande place au secret, aux actes illicites ou effrayants (comme l'invocation des morts, l'appel aux esprits malfaisants, etc.) exercées par des sorciers, guérisseurs, devins. Cependant, le législateur ne définit nullement ces notions. Il n'y a aucune réelle description de cette incrimination alors même que l'incrimination est la description d'un acte punissable dans un texte. Il se borne à indiquer très vaguement les éléments caractéristiques de la sorcellerie et du charlatanisme ainsi que la peine qui y est attachée. Le principe de la légalité est respecté puisque l'infraction est prévue par un texte de loi mais la légalité de l'incrimination reste approximative. Il en est de même dans les différents droits positifs africains – Cameroun, Centrafrique, Côte d'Ivoire – sur la pratique de la sorcellerie qui est qualifiée de pratique délictuelle mais sans en définir la notion même de l'infraction et en se limitant à édicter sommairement les éléments caractéristiques et la peine attachée. La rédaction des textes reste approximativement similaire mais seule la

---

[689] L'article 223 CP dispose que « L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre. »

[690] L'article 350 CP nouveau (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) dispose que « L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre ». Cet article inclut désormais la peine de meurtre en son alinéa 2 en disposant que « L'auteur de meurtre est puni de trente ans de réclusion criminelle et d'une amende de 20.000.000 de francs au plus ». Une précision que n'apportait pas l'article 223 CP qui se limitait à définir le meurtre. Il fallait alors recourir à l'article 229 CP al.2 ancien qui prévoyait la peine de la réclusion criminelle à perpétuité pour tout coupable de meurtre.

peine diffère en fonction de la législation de chaque Etat. En effet, le code pénal gabonais prévoyait une peine d'emprisonnement de deux à cinq ans et une amende de 50.000 à 200.000 francs – une peine aggravée par la nouvelle disposition 311 CP prévoyant dix ans d'emprisonnement au plus et une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou l'une de ces deux peines seulement – alors que le code sénégalais prévoit une peine minimum d'un à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 20.000 à 100.000 francs. Le code camerounais sanctionne l'infraction d'un emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende minimum variant entre 5.000 et 100.000 francs[691]. En Centrafrique, la loi prévoit une peine d'emprisonnement de cinq à dix ans et une amende de 100.002 à 1.000.000 de francs ainsi que l'interdiction de séjour comme peine complémentaire systématique[692]. Le Congo punit la pratique de sorcellerie d'une peine d'emprisonnement d'un an à cinq ans et d'une amende de 240.000 à 2.400.000 francs. La peine d'emprisonnement prévue est moins élevée mais l'amende requise reste la plus élevée – du moins jusqu'à la reforme pénale de 2019 au Gabon[693]. Le législateur ivoirien réprime également la sorcellerie d'une peine de un à cinq ans d'emprisonnement mais d'une amende moins élevée de 100.000 à 1.000.000 francs (art. 205 CP[694]). L'on constate que la pratique de sorcellerie devient un délit grave puisque la peine est aggravée en fonction de chaque législation.

En outre, la qualification diffère également. En effet, les codes pénaux gabonais et sénégalais sanctionnent l'infraction de « sorcellerie, magie ou charlatanisme » tout comme le code ivoirien. Le code camerounais sanctionne des pratiques de « sorcellerie, magie ou divination » et le législateur y ajoute l'atteinte, en sus de l'atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens, à la fortune d'autrui et que l'atteinte peut être caractérisée même sous forme de rétribution. De plus, l'atteinte est caractérisée dès lors que les pratiques de

---

691 L'article 251 CP (Loi n° 67-LF-1 du 12 juin 1967 portant code pénal camerounais) dispose que « Est puni d'un emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende de 5.000 à 100.000 francs celui qui se livre à des pratiques de sorcellerie, magie ou divination susceptibles de troubler l'ordre ou la tranquillité publics ou de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui, même sous forme de rétribution ». La réforme pénale (Loi n°2016-007 du 12 juillet 2016 portant code pénal camerounais) ne modifie ni la numéro de l'article ni son contenu mais apporte seulement une modification dans son intitulé : l'article 251 CP ancien intitulé « Sorcellerie » devient l'article 251 « Pratiques de sorcellerie ».

692 L'article 149 CP alinéa 1 (Loi n°10.001 du 06 Janvier 2010 portant Code pénal centrafricain) dispose que « Sera puni d'un emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de 100.002 à 1.000.000 de francs, quiconque se sera livré à des pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ou aura participé à l'achat, à la vente, à l'échange ou au don des restes et ossements humains ».
L'alinéa 2 prévoit que l'interdiction de séjour comme peine complémentaire sera toujours prononcée.

693 L'article 405 CP alinéa 1 dispose que « Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses, pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaire ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre événement chimérique, se sera fait remettre ou délivrer ou aura tenté de se faire remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges et aura, par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus et d'une amende de 240.000 francs au moins et de 2.400.000 francs au plus ».

694 L'article 205 CP [Loi n° 1981-640 du 31 juillet 1981 instituant le Code pénal ivoirien (modifiée par la Loi n° 1995- 522 du 6 juillet 1995)] dispose que : « Est puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100.000 à 1.000.000 de francs, quiconque se livre à des pratiques de charlatanisme, sorcellerie ou magie, susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou aux biens. ».

sorcellerie, magie ou divination sont susceptibles soit de troubler l'ordre ou la tranquillité publics soit de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui même sous forme de rétribution. L'atteinte est caractérisée si l'une ou l'autre des conditions est remplie. Le législateur gabonais sanctionne également l'infraction mais seulement si l'une ou l'autre des conditions est remplie – « les pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ». Tandis que le code pénal sénégalais rend les deux conditions cumulatives. En effet, les pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme doivent troubler l'ordre public et porter atteinte aux personnes ou à la propriété. Ce qui rend la qualification de l'infraction plus ardue et surtout la mise en application de la sanction. Le code centrafricain réprime les pratiques de « charlatanisme ou de sorcellerie » et considère que l'atteinte est caractérisée dès lors que les pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie sont susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. Il faut donc soit une atteinte à l'ordre public soit une atteinte aux personnes ou à la propriété. Le code pénal congolais qualifie également d'infraction les pratiques de « sorcellerie, magie ou charlatanisme » tout comme les codes gabonais et sénégalais et – comme le législateur sénégalais – pour que l'atteinte soit caractérisée, son homologue congolais rend les deux conditions cumulatives : il faut simultanément un trouble à l'ordre public et une atteinte aux personnes ou à la propriété[695].

Par ailleurs, certaines législations vont plus loin en élargissant l'infraction. En effet, elles ne se limitent pas seulement à incriminer la pratique de sorcellerie. Elles étendent l'incrimination de sorcellerie aux conséquences qui peuvent résulter lors de cette pratique. En effet, la loi camerounaise sanctionne par des peines criminelles les coups causant involontairement la mort d'autrui – l'emprisonnement à vie – lors d'une pratique de sorcellerie, magie ou divination[696] et les coups causant involontairement à autrui des blessures graves dont la privation permanente de l'usage de tout ou partie d'un membre, d'un organe ou d'un sens – une peine d'emprisonnement de six à quinze ans – lorsqu'il est fait usage d'un procédé de sorcellerie, magie ou divination[697]. Mais encore, le législateur centrafricain sanctionne par des peines de travaux forcés à temps – si ces pratiques de sorcellerie entraînent des blessures graves ou infirmités permanentes[698] – ou à perpétuité si ces pratiques causent la

[695] L'article 264 CP congolais prévoit que sera puni des peines prévues à l'article 405, premier alinéa, quiconque aura participé à une transaction commerciale, ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou à la propriété.

[696] L'article 278 CP alinéa 1 camerounais dispose que « Est puni d'un emprisonnement de six à vingt ans celui qui, par des violences ou des voies de fait, cause involontairement la mort d'autrui ».
L'alinéa 2 prévoit l'emprisonnement à vie au cas où les violences ou les voies de fait sont exercées au cours d'une pratique de sorcellerie, magie ou divination.

[697] L'article 279 CP alinéa 1 dispose que « Est puni d'un emprisonnement de cinq à dix ans et s'il y a lieu d'une amende de 5.000 à 500.000 francs celui qui, par des violences ou des voies de fait, cause involontairement à autrui des blessures telles que prévues à l'article 277 ».
L'alinéa 2 prévoit l'emprisonnement de six à quinze ans lorsqu'il est fait usage d'une arme ou d'une substance explosive, corrosive ou toxique ou d'un poison ou d'un procédé de sorcellerie, magie ou divination.

[698] L'article 150 CP alinéa 1 centrafricain dispose que « lorsque ces pratiques auront occasionné des blessures graves ou des infirmités permanentes, la peine sera celle des travaux forcés à temps ».

mort[699]. Le législateur congolais (RDC) condamne l'auteur de sorcellerie à une peine de servitude pénale de deux mois à vingt ans et d'une amende de cent à deux mille zaïres, ou d'une de ces peines seulement si la pratique de sorcellerie a occasionné une maladie ou une incapacité de travail personnel, ou s'il en est résulte la perte de l'usage absolu d'un organe ou une mutilation grave (art. 57 al 2 CP[700]). Il condamne, en sus, de la peine de mort l'auteur de la pratique de la sorcellerie qui cause la mort d'autrui (art. 57 CP al 3). La plupart de ces pays étaient anciennement partie de l'AEF et l'AOF. Par conséquent, la même législation fut transposée, incluant quelques nuances, dans le code pénal des différents Etats, anciennes colonies françaises. Et la sorcellerie – pratique ancrée dans les mœurs africaines – troublait vraisemblablement l'ordre public pour l'autorité coloniale si bien que le législateur colonial se sentit contraint de l'incriminer. Dès lors, la législation sur cette infraction n'a pas été véritablement modifiée depuis les indépendances. En effet, la législation pénale du Congo (RDC), par exemple, remonte dans son ensemble à 1940 malgré quelques énièmes réformes opérées en novembre 2004 et en 2006. Une législation archaïque[701] comme pour un grand nombre de législations africaines inadaptées à la société actuelle. Même les pays, sous domination étrangère autre que française à l'époque coloniale, incriminaient la sorcellerie. Le Congo Kinshasa, ancienne colonie belge, a vu inscrire par l'autorité coloniale dans la législation le délit de sorcellerie. La lettre du texte diffère de celle du texte français mais l'esprit reste le même. En effet, le code pénal congolais qualifie la sorcellerie d'« épreuve superstitieuse » tout comme le législateur burundais (art. 229 CP[702]). Et le législateur

---

[699] L'alinéa 2 de l'article 150 CP prévoit que lorsqu'il en sera résulté la mort, les auteurs seront punis de travaux forcés à perpétuité.

[700] L'article 57 CP (Loi n° 06/018 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal congolais) dispose que « Seront punis d'une servitude pénale d'un mois à deux ans et d'une amende de vingt-cinq à deux cents zaïres ou d'une de ces peines seulement, les auteurs de toute épreuve superstitieuse consistant à soumettre, de gré ou de force, une personne à un mal physique réel ou supposé, en vue de déduire des effets produits l'imputabilité d'un acte ou d'un évènement ou toute autre conclusion.
Si l'épreuve a causé une maladie ou une incapacité de travail personnel, ou s'il en est résulte la perte de l'usage absolu d'un organe ou une mutilation grave, les auteurs seront punis d'une servitude pénale de deux mois à vingt ans et d'une amende de cent à deux mille zaïres, ou d'une de ces peines seulement.
Ils seront punis de mort si l'épreuve a causé la mort. »

[701] En effet, la peine applicable à la pratique de sorcellerie est une peine de servitude pénale d'un mois et d'une amende de vingt-cinq à deux cents zaïres ou d'une de ces deux peines seulement (art. 57 al 1 CP congolais). Le code pénal date de 1940 donc comporte une législation en vigueur sous la colonisation belge – qui prit fin potentiellement avec l'indépendance le 30 juin 1960 – malgré quelques réformes qu'atteste la mise en place d'amendes en zaïre (monnaie en cours en RDC, anciennement appelée Zaïre de 1971 à 1997). Aujourd'hui, la monnaie ayant cours est le Franc congolais. La servitude pénale consiste pour le condamné à effectuer sa peine dans les prisons déterminées par le Président de la République. Il est employé, soit à l'intérieur de ces établissements, soit à l'extérieur, à l'un des travaux autorisés par les règlements de l'établissement ou déterminés par le Président de la République. Sauf s'il en est exceptionnellement dispensé par le Président de la République (art. 8 CP).

[702] L'article 229 CP (Loi n°1/05 du 22 avril 2009 portant révision du Code pénal burundais) dispose que « Sont punis d'une servitude pénale d'un mois à deux ans et d'une amende de cinquante mille francs à cent mille francs ou d'une de ces peines seulement, les auteurs de toute épreuve superstitieuse consistant à soumettre, de gré ou de force, une personne à un mal physique réel ou supposé, en vue de déduire des effets produits l'imputabilité d'un acte ou d'un évènement ou toute autre conclusion.
Si l'épreuve a causé une maladie ou une incapacité de travail personnel, ou s'il en est résulté la perte de l'usage absolu d'un organe ou d'une mutilation grave, les auteurs sont punis d'une servitude pénale de deux à vingt ans et d'une amende de cent mille francs à cinq cent mille francs, ou d'une de ces peines seulement.
Ils sont punis de la servitude pénale à perpétuité si l'épreuve a causé la mort de la victime. »

condamne l'épreuve superstitieuse seulement si les éléments constitutifs sont réunies à savoir la soumission d'une personne, de gré ou de force, à un mal physique réel ou supposé en vue de déduire des effets produits l'imputabilité d'un acte ou d'un événement ou toute autre conclusion (art. 57 CP congolais RD).

La sorcellerie, qualifiée d'infraction sous l'autorité coloniale, est restée un délit dans la législation postcoloniale et contemporaine car elle est considérée par le législateur comme une pratique nuisible à la tranquillité publique. En outre, ces articles sont des articles valises puisqu'en plus de rendre infractionnelles les pratiques de sorcellerie et de charlatanisme, le législateur y intègre une autre infraction distincte qui est celle de la transaction sur les restes ou ossements humains (2).

2. L'infraction de transaction sur les restes ou ossements humains

La transaction sur les restes ou ossements humains peut se définir comme tout acte de commerce (achat, vente), d'échange, de donation, de recel portant sur les restes ou ossements humains. Par conséquent, cette infraction implique l'existence d'un fait matériel ainsi que la mise en œuvre d'un acte de transaction portant sur celui-ci. Mais également une intention coupable commune à toute infraction pénale.

Cette infraction est punie de peines correctionnelles. En effet, il s'agit ainsi d'un délit sanctionné de deux à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs ou de l'une de ces peines seulement par le législateur gabonais (art.210 CP). Ce dernier procéda récemment à une refonte profonde du code pénal (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) afin d'être à jour sur les infractions en lien avec la société contemporaine. Il décida de tenir compte des réalités sociales. Par conséquent, l'article 210 CP devient l'article 311 CP nouveau disposant désormais que « Hors les cas prévus aux articles 355 et 356 du présent Code, quiconque a participé à une transaction portant sur des restes ou ossements humains, ou s'est livré à la pratique de la sorcellerie, de la magie ou du charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété, est puni d'un emprisonnement de dix ans au plus et d'une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou de l'une de ces deux peines seulement ». Cette nouvelle disposition, réprimant la sorcellerie et le charlatanisme, aggrave la sanction encourue. Par cette aggravation de peine, le législateur tient à démontrer – à travers cette implication récente – sa sévérité dans la répression des transactions sur les restes humains.

Le code sénégalais envisage une peine d'emprisonnement de un à cinq ans et une amende de 20.000 à 100.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement à l'encontre de toute personne qui aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains. Les autres législations africaines suivent la même ligne de conduite puisque l'article 149 CP centrafricain alinéa 1 dispose également que « Sera puni d'un emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de 100.002 à 1.000.000 de francs, quiconque se sera livré à des pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ou aura participé à

l'achat, à la vente, à l'échange ou au don des restes et ossements humains ». L'article 264 CP congolais prévoit que sera puni des peines prévues à l'article 405, premier alinéa, quiconque aura participé à une transaction commerciale, ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains à savoir une peine d'emprisonnement d'un an à cinq ans et d'une amende de 240.000 francs à 2.400.000 francs[703].

En définitive, le délit de transaction portant sur des restes ou ossements humains est associé, dans la même disposition, à la pratique culturelle de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme que la loi rend illégale (3). Il est donc manifeste que les législateurs assimilent tous ces actes – qu'ils regroupèrent dans une seule disposition – à de la sorcellerie.

3. La pratique illégale de sorcellerie, de magie ou charlatanisme : situation comparative malgache

Les dispositions pénales ne définissent pas l'incrimination de sorcellerie (a) qui peut être spécifique selon le pays (c). Une situation pouvant entraîner la confusion avec d'autres qualifications concurrentes (b).

a - La définition de l'infraction de sorcellerie

L'infraction de sorcellerie est créée en 1963 au Gabon. A Madagascar, elle est créée trois ans plus tôt, en 1960, lorsque suite à de nombreux rapports, les autorités constatèrent que certains actes échappaient à une qualification pénale. L'infraction de sorcellerie est définie dans l'ordonnance n°60 074 du 28 juillet 1960, tendant à la répression des actes de sorcellerie, pour les délits et dans les articles 473-6° et 475-3°[704] du code pénal (anciennement articles 473-62 et 475-32 CP) pour les contraventions. Le législateur souhaitait, par cette ordonnance, réprimer les actes de sorcellerie qui restent nombreux et impunis sur le territoire malgache. La loi édicte les peines de simple police pouvant aller jusqu'à vingt-neuf jours d'emprisonnement en cas de récidive contre « les gens qui font métier de deviner, de

[703] L'article 405 CP congolais alinéa 1 (Décret 19/11/1947 – AGG prom. N° 3245 du 5/12/1047, JOAEF 1947 p.1611) dispose que « Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses, pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaire ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre événement chimérique, se sera fait remettre ou délivrer ou aura tenté de se faire remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges et aura, par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus et d'une amende de 240.000 francs au moins et de 2.400.000 francs au plus ».

[704] L'article 475-3° CP malgache dispose que « Seront en outre saisis et confisqués les ody, les objets et le matériel qui auront servi à pronostiquer, deviner ou interpréter les songes, ou qui confèrent à ceux qui les détiennent la qualité de sorcier, ou qui sont mis en vente à raison de prétendus pouvoirs magiques dans les cas de l'article 473§ 6 ; ».

pronostiquer, d'expliquer les songes, ceux qui détiennent les ody, ceux qui se parent de la qualité de sorciers pour influencer les populations » (art 473-6°CP[705]).

Toutefois, les actes proprement dits de sorcellerie n'entrent pas dans cette définition et les auteurs de tels actes bénéficient de l'impunité. Ces actes sont souvent porteurs de graves troubles à l'ordre public. Ainsi, dans les milieux ruraux, il n'est pas rare de voir des individus user de leur réputation de sorcier afin de terroriser leurs voisins et leur extorquer des fonds. D'autres sorciers vont plus loin et n'hésitent pas à commettre un crime, en administrant dans les aliments de leurs victimes des substances toxiques dont eux seuls ont la maîtrise. Ce texte avait pour but de combler les lacunes de la législation malgache et ainsi entraîner une diminution du nombre d'actes de sorcellerie en les incriminant et en condamnant les auteurs[706]. Les peines prises par le législateur sont sévères et se rapprochent de celles de l'escroquerie, infraction à laquelle est généralement apparentée le délit de sorcellerie. L'emprisonnement et l'amende sont de droit – et les pénalités ne peuvent être abaissés, par le jeu de circonstances atténuantes, qu'à la moitié du minimum légal (soit six mois et 25.000 F). Le minimum absolu était fixé à 25.000 F d'amende sauf en cas d'excuse de minorité où l'excuse atténuante permet de descendre au-dessous des minima. Le sursis est possible – mais le juge a la faculté de prononcer séparément une seule de ces peines. Dans la pratique, l'emprisonnement ferme est presque toujours prononcé si la qualification est retenue surtout que l'inculpé est généralement placé en détention préventive.

La volonté du législateur tant malgache que gabonais était similaire et aspirait à réprimer les actes de sorcellerie multiples sur le territoire et restant impunis. Leur expérience se rapprochait. Le législateur gabonais punit par cette infraction les auteurs de sorcellerie ou de magie. Comme toute infraction (crimes, délits, contraventions), elle doit comporter les trois éléments constitutifs : légal, matériel et intentionnel. Pour qu'une action ou une abstention soit punissable, celle-ci doit être prévue et réprimée par un texte de loi car il n'existe aucune infraction ou sanction pénale sans loi. C'est le principe de la légalité des délits et des peines[707]. Ce principe légaliste est considéré comme un fondement de la liberté individuelle

---

[705] Cet article dispose que « Seront punis d'une amende depuis 2 000 Ariary jusqu'à 100 000 Ariary et pourront l'être en outre de l'emprisonnement jusqu'à vingt-neuf jours au plus :
6° (Loi n°88-029 du 16.12.88) Les gens qui font métier de deviner, de pronostiquer, d'expliquer les songes, ceux qui détiennent les ody, ceux qui se parent de la qualité de sorciers pour influencer les populations. ».

[706] Ordonnance n°60-074 du 28 juillet 1960 (J.O. P. 1373) tendant à la répression des actes de sorcellerie :
« Article premier. – Sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus et d'une amende de 50.000 F quiconque se sera livré à des pratiques de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou à la propriété.
Le jugement de condamnation prononcera, en outre, la confiscation des objets de toute nature utilisés pour ces pratiques de sorcellerie.
Art.2 – En cas de récidive, l'interdiction de séjour d'une durée de un à dix ans sera de droit. »

[707] L'article 5 CP gabonais dispose que « Nul crime, nul délit, nulle contravention ne peuvent être punis de peines qui n'étaient pas prononcées par la loi ou le règlement avant leur commission ». La nouvelle lettre de l'article 5, en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, définit mieux le principe de la légalité des délits et des peines. En effet, l'article 5 nouveau dispose que « Nul ne peut être puni pour un crime ou pour un délit dont les éléments ne sont pas définis par la loi, ou pour une contravention dont les éléments ne sont pas définis par la loi ou le règlement.
Nul ne peut être puni d'une peine qui n'est pas prévue par la loi, si l'infraction est un crime ou un délit, ou par la loi ou le règlement, si l'infraction est une contravention ».

et collective contre l'arbitraire du législateur et du juge. Il s'impose, d'une part, au juge en lui interdisant d'assimiler à une infraction un fait qui ne correspond pas à ceux définis par les textes de loi. Et d'autre part, il s'impose au législateur en l'obligeant à édicter des lois claires et précises et lui interdit d'attribuer un effet rétroactif à une loi pénale plus sévère que l'ancienne. Cependant, les éléments constitutifs de la pratique de sorcellerie ou de magie ne sont pas clairement définis dans le texte de loi. L'élément matériel du délit comprend à la fois l'existence de certaines pratiques et le fait que ces pratiques sont susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou à la propriété. Il doit donc exister, d'une part, un acte matériel et, d'autre part, un trouble à l'ordre public ou une simple éventualité de trouble. Le second étant la conséquence du premier. Lorsque l'acte matériel apparaît flou et imprécis – la simple présence d'un prétendu sorcier, un attouchement, un menace formulée en de termes vagues – et que l'éventualité du trouble qui en découle peut être trouvée d'une simple manifestation de crainte, les conditions dans lesquelles sont réunis les termes de l'élément matériel dépendront de la volonté des parties contractantes et le sorcier sera puni parce qu'il a la réputation de l'être. Une situation qui n'était pas rare à Madagascar bien que la Cour ait censuré des décisions de tribunaux qui ne recherchaient pas les preuves positives.

Le législateur souhaite réprimer un trouble social né de ces pratiques. C'est dans cette optique qu'il décide d'incriminer dans un cadre légal, selon des critères logiques et concrets, des manifestations diverses de la sorcellerie d'après leurs conséquences qui peuvent être soit purement virtuelles – « susceptibles de …» – soit totalement irrationnelles et sans lien de cause à effet manifeste entre les pratiques et le résultat. L'article 210[708] du code pénal gabonais de 1963 punissait d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement toute personne qui pratique le charlatanisme. Les sanctions étaient les mêmes que celles infligées en cas de transaction sur les restes ou ossements humains. Ainsi la libre appréciation est laissée au juge. En la matière, une jurisprudence claire n'est pas établie. Les juges font une application souveraine de la loi, en ce sens que, dans chaque espèce qui leur est soumise, ceux-ci vérifient s'ils sont en présence d'un cas de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme. Cependant, l'infraction n'est punissable que si elle porte atteinte à l'ordre public, aux personnes ou à la propriété. A titre d'exemple, A Madagascar, des cas dans lesquels l'action du sorcier fut bénéfique ne suscitèrent pas de plaintes ou furent ignorés des autorités. Pour autant, dès lors que l'action du sorcier était dommageable, elle faisait l'objet de plaintes. Ce sont donc les pratiques employées par le praticien qui sont mises en cause si elles sont jugées dommageables.

L'article 4 CP sénégalais dispose que « Nul crime, nul délit, nulle contravention ne peuvent être punis de peines qui n'étaient pas prévues par la loi ou le règlement avant qu'ils fussent commis ».
L'article 111-3 CP français en son alinéa 1 dispose que « Nul ne put être puni pour un crime ou pour un délit dont les éléments ne sont pas définis par la loi, ou pour une contravention dont les éléments ne sont pas définis par le règlement ».
L'alinéa 2 prévoit que nul ne peut être puni d'une peine qui n'est pas prévue par la loi, si l'infraction est un crime ou un délit, ou par le règlement, si l'infraction est une contravention, traduisant ainsi l'adage latin « Nullum crimen nulla poena sine lege » qui signifie « pas de crime, pas de peine sans loi ».

[708] En vertu de l'art. 311 CP nouveau (loi du 05 juillet 2019), les peines, désormais aggravées, sont un emprisonnement de dix ans au plus et une amende de 5.000.000 de francs au plus, ou l'une de ces deux peines seulement.

D'ailleurs, la loi énumère de manière limitative trois catégories d'actes qui sont voisines et possèdent un dénominateur commun qui est l'ascendant que détient le praticien sur les masses en raison de sa prétendue supériorité. Il y a, d'une part, la sorcellerie faisant appel à des puissances occultes, soit en leur donnant des gages en sacrifice, soit par invocation. La puissance sollicitée est l'esprit d'un ancêtre ou d'une entité non humaine (Tromba[709] – Zanahary[710] – Vazimba[711]) qui s'exprime soit en prenant possession de la victime soit par la bouche ou par l'action du médium. D'autre part, la magie qui fait usage d'un don personnel supra naturel pour obtenir des effets hors de la portée des profanes. Ce don est généralement hérité d'un ancêtre (prédiction, guérison, enrichissement, amour, etc.). Elle n'utilise pas nécessairement des supports matériels tels que des fétiches auxquels sont attachés une vertu intrinsèque – un pouvoir magique ou des vertus curatives. Enfin, les charlatans ne recourent pas à des pouvoirs occultes. Ils exploitent la crédulité des masses par des actes ou des manœuvres basés sur une prétendue connaissance ou sur une adresse manuelle évidente. Ce sont souvent des pseudo guérisseurs, des escrocs spécialisés dans la mise en scène, des joueurs professionnels sur la voie publique, ceux détenant des recettes ou des objets ou des « trucs ».

Par conséquent, la frontière entre les trois pratiques étant floue, il est donc nécessaire pour le législateur et le juge pénal de les viser ensemble dans l'incrimination. Bien que le texte de loi[712] fasse état de « pratiques » au pluriel, l'infraction ne suppose pas nécessairement l'existence de deux ou plusieurs faits, ni une répétition. L'acte isolé est punissable dès lors qu'il entraine la conséquence prévue par la loi. Le nouvel article 311 CP gabonais intègre cet élément dans sa nouvelle rédaction puisqu'il singularise l'acte en mentionnant « la pratique » de la sorcellerie, de la magie ou du charlatanisme. Cette pratique est incriminée puisqu'elle a des conséquences dommageables aussi bien pour l'ordre public que pour les personnes et les biens.

En d'autres termes, les conséquences de telles pratiques seraient l'éventualité d'un trouble et d'un dommage. Par conséquent, il ne suffit pas de prouver l'existence d'une de ces pratiques, il faut encore que celle-ci ait été susceptible de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes et aux biens. Le législateur exige, par conséquent, que soit rapportée la preuve du caractère socialement dangereux des actes et d'un lien de cause à effet entre les pratiques et la conséquence. Cependant, celui-ci se contente de la simple éventualité d'un trouble à partir de l'acte commis. Il est, dès lors, plus facile de poursuivre sous la qualification de sorcellerie au sens large puisque dans le lien de causalité, les conséquences de l'acte peuvent être purement virtuelles et seront suffisamment établies par des données subjectives tels que la clameur publique, une plainte individuelle basée sur la crainte ou la haine, le rejet du sorcier par la communauté villageoise, voire même une dénonciation calomnieuse que le prétendu sorcier aura du mal à réfuter. Ce laxisme dans l'exigence de la preuve est risquée pour le présumé

[709] Il s'agit de l'esprit d'un ancêtre décédé. C'est aussi une cérémonie magique au cours de laquelle il est fait appel à l'esprit d'un ancêtre qui s'exprime par la bouche de l'officiant. Manifestations d'hystérie collective.
[710] C'est une divinité appelée par un sorcier ou un guérisseur malgache.
[711] Sont des anciens habitants mythiques de Madagascar. Ce terme désigne les esprits de ces anciens habitants.
[712] Articles 210 CP gabonais et 234 CP sénégalais, Ordonnance n°60-074 du 28 juillet 1960 tendant à la répression des actes de sorcellerie à Madagascar.

coupable qui doit être confronté à une violente réaction sociale contre des situations anormales qui échappaient à la répression. Le législateur donna au juge répressif un arsenal juridique approprié pour lutter contre l'invisible. Il revient à ce dernier de l'appliquer et d'en faire un usage approprié. Le dossier pénal doit ainsi comporter suffisamment de charges, après une enquête minutieuse et prudente dans la recherche des preuves, pour être soumis au juge, dans le cas contraire, le Parquet classera sans suite. Cependant, dans ce domaine, les éléments de preuve sont largement variés. Ils peuvent être trouvés dans les témoignages, la clameur publique, la détention de fétiches (ody[713] en malgache), une attitude suspecte, des pratiques paramédicales, une mise en scène, des menaces verbales ou écrites, le vol d'objets personnels, un présent suspect, le dépôt d'un objet sur un seuil, des ordalies coutumières[714], la violation d'un tabou (fady[715]), le port de vêtements bizarres, etc. La seule condition requise par le texte de loi pour admettre ces éléments de preuve est que ces faits doivent avoir troublé l'ordre public et causé un dommage. Cette éventualité est donc appréciée de manière subjective. Toute pratique présentée comme relevant de la sorcellerie peut être poursuivie si le magistrat le décide. Le législateur fit ainsi confiance à la sagesse et à l'intime conviction du magistrat. Mais en lui laissant la faculté de trier le vrai du faux et le soin du principe de l'intime conviction, le magistrat ne risque t-il pas de recourir de manière abusive au dit principe ?

En revanche pour l'élément moral de l'infraction de sorcellerie, il faut le déduire des termes de l'article : « …se sera livré à des pratiques…susceptibles de… ». Dans tous les cas, l'élément moral suppose une volonté d'accomplir un acte précis. Mais cette volonté peut résulter d'une intention criminelle lorsque le délinquant a agi dans le but d'obtenir une conséquence dolosive (porter atteinte à l'ordre public et causer un dommage). L'infraction de sorcellerie serait, dans ce cas, précis intentionnelle. A contrario, si l'auteur n'a pas eu d'intention dolosive, l'élément moral de cette infraction sera réduit à une simple faute pénale. Pour autant, cette faute pénale ne sera pas qualifiée de contravention mais de délit car la sorcellerie suppose, pour être constituée, que l'action ait entraîné un dommage (trouble, atteinte) ou ait été susceptible de l'entraîner. La jurisprudence répressive malgache n'a pas opéré de distinction en la matière, entre la volonté criminelle et simple faute pénale. Une distinction qui lui aurait permis de moduler les sanctions, lourdes, en fonction des responsabilités. Le juge, selon son intime conviction, a pu, sans motiver sa décision, classer sans suite pour ordre public non intéressé ou disqualifier en contravention pour détention d'Ody une infraction de sorcellerie dès lors qu'il n'apparaît pas dans le dossier que les faits ont été commis dans le but d'obtenir les conséquences prévues par la loi ou que l'acte posé ne les a pas entrainés. En somme, le juge put, sur la base de son intime conviction, qualifier autrement l'infraction de sorcellerie (b).

---

[713] Ou « ody gasy » qui sont des objets, produits ou substances auxquels est attaché un pouvoir magique ou des vertus curatives.

[714] Comme le *Tanguena* ou *Tanguin* qui est une épreuve consistant à faire boire, au suspect et à un ou plusieurs témoins, un liquide contenant une décoction de feuilles, fruits ou racines ou terre généralement toxiques. Dans le sud de Madagascar, par exemple, il s'agit de l' « eau d'or » qui est une eau dans laquelle a été trempé un objet en or. L'or est un interdit (fady) pour certaines communautés du sud.

[715] Le fady est un tabou. C'est un empêchement d'ordre religieux, ethnique, social ou traditionnel.

b - Les qualifications concurrentes retenues

Le délit de sorcellerie peut être disqualifié en contravention de sorcellerie, exercice illégal de la médecine, délit d'homicide ou de blessures involontaires, délit d'escroquerie ou encore en sorcellerie et crimes contre les personnes. Ainsi, consacrée par les articles 340-11° et 341-3°CP ancien gabonais, la contravention de sorcellerie était punie d'une peine de simple police. En effet, l'article 340-11° disposait que « Seront punis d'une amende de 100 à 2 000 francs et pourront l'être, en outre, d'un emprisonnement de un à cinq jours les gens qui font métier de deviner ou pronostiquer ou d'expliquer les songes. » Et l'article 341-3° CP prévoyait que seront saisis et confisqués dans le cas du paragraphe 11 de l'article 340, « les instruments, ustensiles et costumes servant ou destinés à l'exercice du métier de devin, pronostiqueur ou interprète de songes ». Cette infraction suppose la commission de certains actes matériels mais qui ne sont pas susceptibles d'entraîner des troubles à l'ordre public ni de porter atteinte aux personnes ou aux biens. Dans le cas contraire, l'infraction serait délictuelle. La distinction relèvera du pouvoir d'appréciation du Parquet et du juge. A Madagascar, par exemple, le devin qui fait métier de prédire l'avenir en déchiffrant son « sikidy[716] » ; le sorcier qui vend des Ody (fétiches) auxquels il attribue un pouvoir surnaturel ; celui qui danse sur les tombeaux seront cités et jugés en police correctionnelle ou en simple police selon les cas d'espèce, en fonction de l'existence ou de la simple éventualité d'un trouble et d'une atteinte à l'ordre public, aux personnes ou à la propriété. Il revient, dans ce cas de figure, pour le juge répressif d'apprécier le degré de gravité de l'infraction de sorcellerie. Par contre, dans d'autres cas, certains agissements peuvent donner lieu à des qualifications pénales concurrentes ou entrainer des erreurs d'incrimination.

La loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant nouveau code pénal gabonais fait disparaître la contravention de sorcellerie. Ainsi l'incrimination de sorcellerie ne peut plus faire l'objet d'une qualification concurrente, du moins en terme de contravention. La suppression de ladite infraction soulignerait la volonté du législateur de réprimer sévèrement les actes de sorcellerie, magie ou charlatanisme. Et la reconnaissance seule de cette incrimination en tant que délit y contribue. En outre, en supprimant la contravention de sorcellerie prévue aux articles 340-11° et 341-3°CP ancien, le législateur gabonais dépénalise le métier de devin, pronostiqueur ou interprète de songes.

Par conséquent, la qualification de l'infraction de sorcellerie en contravention dépend de l'appréciation du juge répressif qui peut décider de la requalifier autrement comme en exercice illégal de la médecine. Le code pénal sénégalais ne prévoit pas l'infraction d'exercice illégal de la médecine (ni dans la loi n°65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal ni dans celle n°2016-29 du 08 novembre 2016 modifiant la Loi n° 65-60 du 21 juillet 1965). A contrario, la loi gabonaise sanctionnait d'une peine d'emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 24.000 à 1.000.000 de francs ou de l'une de ces deux peines seulement (art.

[716] C'est une pratique divinatoire. Il peut s'agir de l'interprétation des signes nés de la disposition d'osselets, ou de pierres, ou de graines ; ou de la lecture de cartes (Sikidy-Karatra) ; ou des reflets d'un miroir (Sikidy - miroir).

204 CP ancien[717]) toute personne qui exerçait illégalement la médecine en prenant part « habituellement ou par direction suivie, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tous autres procédés quels qu'ils soient, sans être titulaire de l'un des diplômes exigés par la règlementation en vigueur » (art. 202 al 1 CP ancien).

Dans les sociétés traditionnelles africaines, de nombreux guérisseurs exercent habituellement l'art médical, surtout dans les milieux ruraux parmi les populations locales. Si ces guérisseurs se contentent de recourir à des traitements naturels ou d'administrer des médicaments issus de la pharmacopée locale, à base principalement de plantes médicinales locales, ils ne seront pas inculpés pour pratique illégale de la médecine (art. 202 al 2 CP[718] devenu art. 297 al 2 CP nouveau) contrairement à la législation malgache qui prévoit de retenir l'incrimination d'exercice illégale de la médecine à l'encontre de ces derniers dans ce cas. Toutefois, les guérisseurs ajoutent à leur traitement l'emploi d'objets, produits ou fétiches, etc. auxquels ils attachent des vertus curatives magiques ou organisent une cérémonie rituelle afin de chasser le mal – par des incantations, danses, prières aux dieux, sacrifice propiatoire d'une bête (poulet ou bœuf selon la fortune du patient et non selon son état de santé), appel aux puissances occultes – qui impressionnent l'auditoire. Ce faisant, ils basculent dans le domaine de la sorcellerie qui est une pratique illégale. Pour autant, l'inculpation pour sorcellerie sera plus difficile à lever car même s'il y a généralement atteinte à la propriété par la remise de cadeaux ou de salaire au guérisseur, le trouble à l'ordre public ou la simple éventualité d'un trouble – élément exigé par la loi – n'est pas forcément constaté. En outre, les pratiques « magiques » auxquelles recourt le guérisseur à l'appui des soins réels donnés au patient peuvent n'être que des accessoires de ces derniers. Ainsi la pratique de la sorcellerie n'est qu'un élément accessoire aux soins traditionnels. La sorcellerie n'est pas pratiquée à titre principal. Pour autant, les incantations sont assimilables aux prières et les fétiches sont également des médicaments. Dans ce cas, le charlatan est bien plus guérisseur que sorcier et s'il faut l'inculper, ce doit être sur la base de pratique illégale de la médecine plutôt que sur celle de la sorcellerie. Le juge répressif est toujours tenté de poursuivre pour sorcellerie car c'est l'incrimination la plus forte – l'emprisonnement au lieu d'une simple amende à l'encontre du guérisseur qu'il peut placer immédiatement sous main de justice et qu'il lui suffit de nommer « sorcier ». L'exemple de la jurisprudence malgache en atteste.

En effet, dans un jugement, du 06 mars 1976, rendu par le Tribunal correctionnel de Betroka[719]**,** l'inculpé fut condamné à une peine de 8 mois d'emprisonnement ferme et 25.000

---

[717] L'article 204 CP punissait quiconque exerçait illégalement la médecine ou l'art dentaire d'un emprisonnement de un mois à un an et d'une amende de 24.000 à 1.000.000 de francs, ou l'une de ces deux peines seulement. La confiscation du matériel ayant permis l'exercice illégal pouvait, en outre, être prononcée.

[718] L'article 202 al 2 CP ancien disposait que « Toutefois, ne tomberont pas sur le coup des dispositions susvisées, les guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles. »

[719] Jugement du Tribunal correctionnel de Betroka n° 62 du 06 mars 1976, en l'état :
Déclaration de l'inculpé : « Je suis ombiasy (guérisseur ou devin) depuis 3 ans et 6 mois. Je fais des tournées dans divers villages. X…m'a invité à venir chez lui pour soigner sa fille qui avait mal à la gorge. J'ai soigné cette fille pendant deux jours. Elle allait beaucoup mieux quand les gendarmes sont venus m'arrêter. Bien

F d'amende pour sorcellerie. Il eut, certes, exercice illégal de la médecine mais le jugement ne rapporta pas qu'il y ait eu trouble à l'ordre public. La qualification de sorcellerie fut ainsi retenue de manière excessive. A l'inverse, dans une jurisprudence contraire rendu, le 28 avril 1970, par le Tribunal correctionnel de Diego-Suarez[720], le prévenu X fut inculpé de sorcellerie et relaxé au bénéficie du doute. Par conséquent, la poursuite pour sorcellerie s'impose si les procédés magiques utilisés sont de nature à causer un trouble ou une atteinte notamment par la crainte inspirée directement par la nature des soins ou produits utilisés[721]. Une distinction similaire doit être opérée lorsque les soins administrés – à titre occasionnel, ce qui exclut le délit d'habitude d'exercice illégal de la médecine – entrainèrent des blessures ou la mort et que ces soins consistaient en pratiques magiques.

Par ailleurs, dans la législation gabonaise, l'article 297 CP remplaçant l'article 202 CP – en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais – dispose, dorénavant, que « Exerce illégalement la médecine, toute personne qui prend part habituellement ou sur instruction, même en présence d'un médecin, à l'établissement d'un diagnostic ou au traitement de maladies ou affections chirurgicales, congénitales ou acquises, réelles ou supposées, par actes personnels, consultations verbales ou écrites, ou par tout autre procédé quel qu'il soit, sans être titulaire de l'un des diplômes requis pour accomplir ces actes.
Ces dispositions ne s'appliquent pas aux guérisseurs pratiquant selon les méthodes traditionnelles notoirement reconnues. » L'alinéa 2 de ce nouvel article 297 modifie les termes de l'ancienne disposition en mentionnant désormais « les méthodes traditionnelles "notoirement reconnues" » sans les préciser ou les définir par décret. Ainsi, l'appréciation souveraine de ces méthodes notoirement reconnues semblerait encore revenir au juge

---

entendu j'utilise des talismans : « Sikidy », « Mohara », et morceaux de bois de toutes sortes. Je soigne toutes sortes de maladies…Je soigne aussi les propriétaires de troupeaux pour que leurs taureaux accouplent bien les vaches. Mes honoraires sont en rapport avec l'efficacité de mes Ody et leur importance dépend de la largesse des clients ».
Cf. Jugement du Tribunal correctionnel de Betroka n° 62 du à6 mars 1976 *in* Y. R., « Madagascar : Le juge et le sorcier. La répression de l'invisible », Revue *Penant*, 1978, n°761, p. 416-417.

[720] Jugement du Tribunal correctionnel de Diego-Suarez n°468 du 28 avril 1970, en l'état :
Déclaration de l'inculpé : « Je reconnais exercer la profession de sorcier guérisseur et envoûteur depuis 4 ans. Je vends 100 F des Ody aux jeunes gens pour leur permettre d'envoûter ceux ou celles qu'ils désirent par amour, ou pour devenir riches par apport de chance. Il y a 15 jours j'ai dansé une heure de nuit sur la tombe de mon oncle. »
La pièce à conviction était un paquet enveloppé de linge contenant des Ody et des cartes.
Déposition d'un témoin : « Il a ouvert son sikkidy et a ensuite prodigué des soins qui consistaient en baignades en mer, breuvage de certaines feuilles d'arbres et de terre blanche. Mon enfant était guéri. ».
Cf. Jugement du Tribunal correctionnel de Diego-Suarez n°468 du 28 avril 1970, *in* Y. R., « Madagascar : Le juge et le sorcier. La répression de l'invisible », art. cité, p. 416-417.

[721] Jugement n°427 du 30 mai 1967 rendu par le Tribunal correctionnel de Diego Suarez.
Déclaration de l'inculpé : Je suis guérisseur mais je ne pratique pas l'envoûtement. Je possède ce talent par l'existence d'un « Tromba » qui me hante depuis 9 ans : c'est l'esprit de mon ascendant mort : « Mbemba », qui me donne une force surnaturelle et un pouvoir de guérir…Par mon intermédiaire ce Tromba dicte la description des maux, dénonce leur auteur et conseille les médicaments. Quand il me quitte, j'ignore complètement ce qui a été dit. Je ne détiens ni Ody ni fanafody. Avant la consultation je demande 30 F ou 50 F, toujours un chiffre pair. Après on me donne des cadeaux… »
Sentence : 3 ans d'emprisonnement (sévérité due semble t-il à une condamnation criminelle antérieure pour faits mêlés de pratique de sorcellerie).

répressif. En outre, l'article 299 CP (remplaçant l'art. 204 CP) prévoyant la peine encourue pour exercice illégal de la médecine vient aggraver la sanction encourue et punit désormais l'exercice illégal de la médecine ou de l'art dentaire d'une peine d'emprisonnement de cinq ans maximum et d'une amende de 10.000.000 de francs au plus ou de l'une de ces deux peines seulement. L'alinéa 2 de l'art. 299 CP prévoit également la confiscation du matériel ayant permis la commission de ces infractions.

Par ailleurs, si le guérisseur emploie des procédés dangereux, il peut faire l'objet de poursuite pour sorcellerie et délit d'homicide ou de blessures involontaires. En effet, Le guérisseur emploie parfois des procédés dangereux et les poursuites peuvent tomber sous la qualification de sorcellerie et délits d'homicide ou blessures involontaires. Ces deux infractions ont en commun certains éléments constitutifs tels que l'inobservation des règlements, l'atteinte corporelle causée à la victime, le lien de causalité entre les pratiques condamnables et le préjudice subi. Une double inculpation suppose que le trouble et l'atteinte aux personnes aient été réels. Dans ce cas, les deux incriminations sont retenues afin d'éviter que la juridiction de jugement ou d'appel, estimant que la seule incrimination retenue ne soit insuffisamment fondée, ne relaxe au bénéfice du doute ou se refuse à disqualifier une infraction au profit de l'autre. Une situation pouvant conduire à des problèmes de motivation des décisions. Malheureusement, dans la pratique, c'est l'incrimination la plus forte, celle de sorcellerie, qui est sans cesse retenue. Les présumés coupables sont toujours poursuivis pour sorcellerie.

A titre d'illustration, deux décisions de la Cour d'Appel de Madagascar qui retinrent l'inculpation de sorcellerie au lieu de celles d'homicide involontaire et de blessures involontaires. D'une part, l'arrêt de la Cour d'appel du 19 décembre 1969 qui condamna, sans motiver sa décision, un guérisseur à trois ans d'emprisonnement pour sorcellerie. En l'espèce, un guérisseur soignait les malades en leur faisant inhaler les vapeurs sulfureuses brûlantes des sources thermales naturelles d'Antsirabe tandis qu'un musicien faisait danser l'assistance aux sons grêles du Valiha. Un patient, dont le guérisseur avait placé la tête au-dessus d'un orifice de sortie des vapeurs, suffoqua et mourut. L'inculpation d'homicide involontaire ne fut pas retenue alors qu'elle était bien plus justifiée que celles de pratiques de charlatanisme mal caractérisées.

L'inculpation de sorcellerie est souvent retenue car elle est mieux caractérisée contrairement au délit mineur de blessures involontaires qui n'est même pas envisagé. Le Parquet préfère essentiellement retenir la qualification de sorcellerie car il est certain d'obtenir une lourde condamnation. En effet, c'est le cas lors de la pratique d'une ordalie coutumière appelée « Tanguin » ou « Tanguena » qui consiste à faire absorber, au dénonciateur et à celui qui est soupçonné, un breuvage d'épreuve, à base de plantes et d'ingrédients tenus secrets, parfois toxiques. Celui qui régurgite le produit est innocent. A contrario, celui qui le conserve, tombe malade et en meurt est jugé puis condamné. Le Parquet préfère, dans ce cas, retenir la qualification de sorcellerie plutôt que celle de blessures involontaires.

D'autre part, l'arrêt de la Cour d'Appel n°403 du 22 avril 1969 condamnant pour sorcellerie huit présumés coupables (R, M et six autres) : quatre ans d'emprisonnement et cinq ans

d'interdiction de séjour à l'encontre de R, six mois d'emprisonnement et 100.000 francs d'amende à l'encontre des sept autres. En l'espèce, M., réputé sorcier, avait été surpris par un couple de cultivateurs alors qu'il officiait au milieu de leur rizière. L'accusatrice, dame V., déclara : « Debout au milieu de ma rizière, M. prenait de la boue et l'éparpillait tout autour et au-dessus de sa tête en disant des paroles m'inspirant une peur diabolique. Ma fillette est tombée évanouie quelques jours après, et de cet évanouissement, sa vie ne revint plus. » M. fut dénoncé et réclama lui-même l'épreuve du *Tanguin*, que les sept villageois inculpés – pour pratique de sorcellerie en raison de l'application de l'ordalie – lui administrèrent ainsi qu'à la dame V. Le breuvage, composé de terre prise sur un tombeau mélangée à de la pulpe de fruit, le tout diluée dans de l'eau, fut fabriqué par R., le principal accusé. La dame V but et vomit tandis que M. but et conserva le liquide. Les témoins déclarèrent que « Une heure après tout son corps s'enflait, son poids redoublait, nous étions quatre à le soutenir. C'était vraiment épouvantable, je n'ai jamais vu une chose pareille ». « Ses vêtements n'étaient plus à ses mesures, c'était tellement effrayant ! » « Lorsque M. se mit à enfler, la famille se mit à crier que le jugement était fait : M. était un sorcier, c'est lui qui avait causé la mort ». Afin de lui sauver la vie, ils lui firent boire de l'eau ayant préalablement servi à la toilette intime d'une femme. Ce qu'il régurgita aussitôt et guérit, ayant probablement rejeté le poison. Le chef du village s'opposa en vain à cette épreuve mais reconnut tout de même que « Le Tangena était un jugement que mes ancêtres croyaient juste. Si vraiment le jugé est un sorcier, jamais il ne s'en sortira indemne. ». R avait déjà été condamné auparavant pour actes de sorcellerie, ce qui justifia la sévérité de la peine. La cour estima qu'il y avait récidive. M. avait été condamné, quant à lui, en première instance à trente mois d'emprisonnement parce qu'il s'était prêté à l'épreuve et était soupçonné de sorcellerie. La cour réduisit la peine à six mois d'emprisonnement et 100.000 francs d'amende.

Toutefois, la qualification de sorcellerie ne l'emporte pas toujours puisque la pratique de sorcellerie, magie ou de charlatanisme peut être qualifié en délit d'escroquerie par le juge répressif. En effet, le délit d'escroquerie est retenu contre les agissements des charlatans et des mages qui, remplissant les définitions prévues aux articles 301 CP[722] ancien gabonais, 379 CP[723] sénégalais, 405 CP malgache, font usage de la prétendue qualité de devin, de voyant, de

---

[722] L'article 301 devient l'article 469 CP nouveau qui punit le délit d'escroquerie. Les peines d'emprisonnement restent inchangées, seuls les montants des amendes sont largement majorées. Le législateur fait état de sa sévérité en aggravant les peines d'amende et réactualise ainsi les peines au contexte social actuel dans la mesure où les peines prévues auparavant par le code de 1963 dataient de la période postcoloniale.
L'article 469 dispose, en effet, que « Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaires, ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre évènement chimérique, se fait remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges et a, par l'un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer les biens d'autrui, est puni d'un emprisonnement de cinq ans au plus, et d'une amende de 20.000.000 de francs au plus. Si le délit est commis par une personne ayant fait appel au public en vue de l'émission d'actions, obligations, bons, parts ou titres quelconques, soit d'une société, soit d'une entreprise commerciale ou industrielle, l'emprisonnement peut être porté à dix ans au plus et l'amende à 50.000.000 de francs au plus.
Dans tous les cas, les coupables peuvent être, en outre, frappés de l'interdiction des droits mentionnés aux articles 79 et 98 du présent Code. »

[723] L'article 379 CP dispose que « Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses quelconques, se sera fait remettre ou délivrer, ou aura tenté de se faire

guérisseur pour escroquer la fortune des gens crédules en employant des manœuvre frauduleuses les plus diverses pour les persuader de l'existence d'un pouvoir imaginaire et leur donner l'espérance d'un succès – richesse, amour, santé – ou de tout autre événement chimérique. Les délits de sorcellerie et d'escroquerie sont assimilables pour le législateur car sont punis des mêmes peines (cinq ans d'emprisonnement) et la simple tentative d'escroquerie est punissable tout comme la simple éventualité d'un trouble et d'une atteinte à la propriété suffit à constituer un des éléments du délit de sorcellerie. Le juge répressif appliquera des peines plus sévères en raison de l'absence de bonne foi en l'espèce. En l'absence de trouble à l'ordre public et si l'infraction n'avait pas causé de préjudice à la propriété, le procureur requerrait la qualification de contravention des articles 340-11° et 341-3° CP ancien gabonais à l'encontre des sorciers, mages et charlatans.

Les agissements de ces derniers sont de diverses natures. En effet, ils emploient pléthore de méthodes pour escroquer comme la multiplication des billets de banque qui consiste pour l'escroc de persuader la victime de placer son argent dans une boîte magique, laquelle est placée dans une pièce obscure. Une fois le client, impatienté, illumine la pièce, la boîte et l'escroc ont disparu ainsi que les billets. Il y a également la transformation de billets de 1000 francs en billets de 5000 francs. A Madagascar et notamment dans la région d'Antsirabe, par exemple, la victime était invitée à déposer un billet de 1000 francs au fond d'une grotte d'où sortaient des souffles d'air froid. Dans le même temps, l'escroc invoquait l'esprit qui hantait ces lieux et ce dernier répondait d'une voix caverneuse. Quelques heures plus tard, le billet déposé se transforma en un billet neuf de 5000 francs. La même opération se renouvelait les jours suivants sur une forte somme que la victime s'était procurée en vendant son troupeau mais cette fois, au retour de la victime, l'argent et l'escroc s'étaient volatilisés. Un autre cas est celui de l'escroquerie à la guérison qui consiste en un couple de guérisseurs qui propose au père d'un enfant arriéré mental de délivrer l'esprit de ce dernier. Après avoir perçu la somme de 200 francs, de la limonade et du rhum, le couple s'installe dans une pièce obscure où l'époux interprète les incantations proférées par sa femme et déclare que leur ancêtre consulté pouvait guérir l'enfant. Mais, il faut auparavant leur remettre une somme de 30.000 francs en contrepartie de soins à administrer à l'enfant malade. Ils pourront baigner le malade selon une recette qui leur a été révélée. Le père vend alors ses bœufs les jours suivants et remet l'argent au couple de guérisseurs qui, le soir même, baigne le malade et quitte précipitamment le village en laissant ce dernier dans son bain[724]. Dans une autre affaire, une dame, secrétaire-greffier au tribunal, consulta un devin qui, après avoir invoqué ses ancêtres, assura qu'elle

---

remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges, et aura, par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus, et d'une amende de 100.000 à 1.000.000 francs ».

Si le délit a été commis par une personne ayant fait appel au public en vue de l'émission d'actions, obligations, bons, parts ou titres quelconques, soit d'une société, soit d'une entreprise commerciale ou industrielle, les peines ci-dessus pourront être portées au double.

Dans tous les cas, les coupables pourront être, en outre, frappés pour dix ans au plus de l'interdiction des droits mentionnés en l'article 34 du présent code ; ils pourront aussi être frappés de l'interdiction de séjour pendant le même nombre d'années. ».

[724] Jugement du Tribunal correctionnel de Tamatave, en date du 03 août 1971, qui condamna le couple à 6 mois et 1 jour d'emprisonnement pour escroquerie et pratique de sorcellerie.

aurait pouvoir de faire revenir son mari volage. Celle-ci devait simplement prendre des bains d'herbes et absorber certains médicaments. A chaque séance, la patiente devait remettre au devin de l'argent, une importante somme dont le total s'élevait à 38.000 francs, ainsi que des bijoux ou des vêtements. La cure se révélant plus infructueuse qu'onéreuse, la victime porta plainte. Le devin faisait déjà l'objet de plusieurs condamnations pour escroquerie pour des faits similaires[725].

La nouvelle législation pénale gabonaise soumet, éventuellement, les coupables du délit d'escroquerie à l'interdiction des droits mentionnés aux articles 79 et 98 CP. Ils peuvent être interdits de droits civiques, civils et de famille (art.79 CP). En outre, l'article 98 CP nouveau prévoit des peines complémentaires – lorsqu'il s'agit d'un crime ou d'un délit puni, en ce qui concerne les personnes physiques, d'une peine d'emprisonnement supérieure ou égale à trois ans – telles que l'interdiction, définitive ou pour une durée de cinq ans au maximum, d'exercer directement ou indirectement une ou plusieurs activités professionnelles ou sociales ; le placement sous surveillance judiciaire pendant cinq ans au plus. La peine complémentaire de confiscation est également encourue de plein droit pour les crimes et pour les délits punis d'une peine d'emprisonnement d'une durée supérieure à un an, à l'exception des délits de presse. En somme, les sorciers, mages et charlatans peuvent se voir confisquer les instruments, ustensiles et costumes servant ou destinés à l'exercice de leur métier ainsi qu'à l'interdiction d'exercer leurs activités respectives.

En revanche, si les pratiques de sorcellerie nécessitaient de procéder à un sacrifice humain, ces actes étaient nécessairement qualifiés de crimes de sang. Les cas où la sorcellerie nécessitait de verser du sang humain pour les besoins d'un rituel étaient rares par le passé. Certains crimes passés ont pu associer des pratiques de sorcellerie pour favoriser leur commission. L'affaire des « Izao-Hiany » de 1959 en est un exemple. Dans cette affaire, des troupes de jeunes gens d'une sous-préfecture du nord de Madagascar se rendaient dans les villages afin de terroriser les populations – les rançonnant et frappant ceux qui résistaient –, sans but défini, même s'ils furent vraisemblablement manipulés par des meneurs politiques qui ne furent pas inquiétés car n'ont pu être confondus. Ils portaient des fusils en bois et brandissaient des drapeaux fantaisistes. Le soir venu, ils se réunissaient autour des feux du repas pour danser et après avoir absorbé une terre blanchâtre, entraient en transes et étaient pris d'une toux « rauque et spasmodique ». Ils s'évanouissaient ensuite et tombaient dans une sorte de raideur cataleptique. Ils révélèrent, après interrogatoire, être possédés pendant ces crises par l'esprit « Izaho-Hiany » – signifiant « moi-même » – qui les poussaient à agir de la sorte : envahir les villages et s'y servir. Plus d'une centaine d'individus furent arrêtés dont quelques dizaines de manifestants condamnés par les cours criminelles pour association de malfaiteurs, vols avec violences, pillages en bande et à force ouverte. D'autres furent poursuivis pour délits simples. L'infraction de sorcellerie n'étant pas encore juridiquement

[725] Jugement du Tribunal correctionnel de Tananarive, en date du 27 août 1974, qui condamna le devin à 5 ans d'emprisonnement et 5 ans d'interdiction de séjour. La peine fut réduite par la Cour d'appel à 30 mois d'emprisonnement et 15 jours pour escroquerie, pratique de sorcellerie et détention d'Ody.
L'inculpé déclara : « Je détiens des pouvoirs et des dons pour prédire l'avenir, rectifier les lignes de chance et protéger contre tous les maux futurs. Je reconnais détenir des Ody, je les emploie pour conjurer l'ensorcellement et l'empoisonnement. Je promets à l'avenir de ne plus prendre l'argent des malades. »

créée, les pratiques utilisées – absorption de substances pour entrer en transes – ne furent qu'évoquées.

Dans une autre affaire dite des « Mpakafo », la clameur publique accusa deux fonctionnaires en tournée en brousse d'avoir enlevé un jeune garçon. La population en colère et apeurée se fit justice : elle les pourchassa, les accusant d'être des « Mpakafo[726] », et les tua à coups de pierre et de barres de fer. Peu après ce meurtre, l'enfant – faisant l'école buissonnière – fut retrouvé mais la superstition l'emporta sur la raison et engendra un crime de sang. La qualification retenue fut celle d'assassinat. Enfin, en 1965, un cas de sacrifice humain fut enregistré. En effet, le 1er février 1965, une cérémonie fut organisée sur le mont Angavo, près de Moramanga, par une communauté pratiquant le culte des ancêtres. Au retour de la montagne, le prêtre, dénommé R et officiant de cette « secte », immola rituellement la dame R. N. et son enfant – en bas âge de deux ans – sur les roches de la rivière Mandraka en présence d'une vingtaine de fidèles qui chantaient en scandant de leurs mains. Il les étrangla puis incisa l'abdomen de la mère en faisant deux entailles en croix afin de donner en offrande – à l'esprit de la rivière hantant la cascade –, en les immergeant, les viscères qu'il lui arracha. Ils se débarrassèrent des corps en les jetant à l'eau, lestés d'un lourd grillage. L'enquête policière fut très difficile à mener en raison de la crainte inspirée par le prêtre et les réticences des participants au crime. Un arsenal important de sorcellerie fut découvert dont le couteau du sacrifice. L'auteur principal, le prêtre de la « secte », fut condamné à mort (sa peine fut commuée) et les assistants, aux travaux forcés à perpétué, par la Cour criminelle de Tananarive, le 24 avril 1972, pour assassinat et pratique de sorcellerie.

En définitive, les pratiques de sorcellerie restent difficiles à prouver et c'est au juge répressif que revient manifestement la tâche d'apprécier les faits, les preuves matérielles parfois infimes, d'établir le lien de causalité entre les actes reprochés et leurs conséquences. Il doit procéder à l'interprétation stricte de la loi (article 4 al 2 CP gabonais nouveau) mais confronté à des pratiques spécifiques de sorcellerie, il reste souvent démuni et doit parfois se baser sur son intime conviction. C'est manifestement le problème auquel se retrouve confronté le juge répressif qui se doit d'apprécier une pratique de sorcellerie spécifiquement malgache : l'*Ambalavelona*. (c)

c - L'appréciation du juge répressif face à une pratique de sorcellerie spécifiquement malgache : l'*Ambalavelona*

L'*Ambalavelona*[727] se rapproche de l'envoûtement. En effet, elle suppose la pratique d'actes de sorcellerie ou de magie par la possession d'un pouvoir occulte. La pratique consiste pour le sorcier à rendre malade sa victime ou à retenir prisonnier son esprit ou à faire pénétrer en

[726] Mpakafo est une créature de légende appelé aussi « Celui qui prend les cœurs ». Il s'agit d'un homme, cherchant à dévorer les cœurs des hommes, probablement habité par un esprit malfaisant. Il est identifiable par son attitude et ses vêtements bizarres et se manifeste le plus souvent la nuit ou à la tombée de la nuit.

[727] L'ambalavelona signifie littéralement « enfermé dans un parc ». L'expression populaire est tirée de la comparaison avec le traditionnel parc à bœufs malgache, enceinte de terre ou de branchages de forme ronde. Cette pratique est appelée « Njarinintsy » sur la côte nord-est.

elle un esprit qui la trouble. Cette pratique joue sur l'ignorance et la crédulité des masses rurales. Il existe très peu de cas parmi les sphères plus évoluées. Elle a également un impact psychique en raison de la crainte inspirée par un acte ou la seule présence de vrais ou supposés sorciers ; de l'immaturité des victimes qui sont le plus souvent des adolescentes proches de la puberté, émotives et instables. Cette pratique peut aussi résulter d'une réaction de peur chez une jeune fille, surprise en galante compagnie par ses parents, qui allègue être envoûtée ou par dépit amoureux. Il s'agit parfois de simulation ou d'autosuggestion. Ce qui facilite cette pratique – et donc l'origine du mal – est un simple regard, des menaces, la remise d'une lettre ou d'un *ody*, l'administration d'un *fanafody*, le plus souvent des attouchements sur une partie du corps ou de vêtements, des incantations maléfiques, le vol d'un objet personnel. Tous ces actes peuvent permettre un envoûtement.

L'*ambalavelona* se manifeste soit de manière subjective soit de manière concrète. Elle peut passer par une allégation de souffrances, de maux de tête ou de ventre, de douleurs dans l'intégralité du corps. Il peut s'agir d'un délire pendant lequel le malade désigne l'auteur du mal et supplie. Il peut arriver que la victime hurle dans une langue inconnue. Les enquêteurs constatent souvent des signes matériels comme des rougeurs, fièvre, paralysie, des enflures, l'apparition de boutons cutanés. Le malade peut-être pris de convulsions pouvant conduire à un évanouissement et parfois jusqu'à la mort. Le malade peut s'affaiblir ou sombrer dans la folie. Aucun examen médical n'est pratiqué dans ces cas. La raison du mal est toute trouvée. Pour la famille, la priorité est la recherche de la guérison auprès de l'auteur du mal. En effet, le sorcier est aussi guérisseur et, en contrepartie de présents, il conjurera son maléfice et rétablira la situation. Les villageois, craintifs, s'en prennent rarement à la personne du supposé sorcier – ils préfèrent le dénoncer ou le rejeter du *fokonolona* (de la communauté) s'ils persistent dans ses pratiques néfastes. L'auteur du mal peut également consentir le « fafy » c'est-à-dire sacrifier un bœuf et offrir à manger et à boire pour racheter sa faute ou une accusation de sorcellerie. Le sorcier qui nie les faits peut être confondu par l'ordalie du *Tanguin* ou le serment de l'eau d'or.

Ainsi, le gendarme finit par découvrir les faits d'*ambalavelona* et le juge est aussitôt saisi de l'affaire. Dans le cas de cette pratique, le juge répressif doit, pour appliquer la loi pénale, concilier la rigueur du raisonnement juridique avec le caractère irrationnel des actes commis et de leurs conséquences. Le juge recourt particulièrement au principe de l'intime conviction et s'en sort en se contentant d'affirmer « qu'il y a des charges suffisantes » d'avoir à (…). Pour autant, il motivait parfois sa décision. En effet, c'est le cas de l'arrêt du Tribunal correctionnel d'Ambatondrazaka n°206 du 17 juillet 1963 confirmé par l'arrêt de la Cour d'appel du 17 décembre 1963 : le Ministère public (MP) et deux parties civiles (PC) contre R. Albert et Ra. Les prévenus furent condamnés à un an d'emprisonnement et 25.000 francs d'amende chacun. En l'espèce, R. Albert caressa dans la rue le sein d'une jeune fille, dénommée Z, qui en ressentit un frisson. Puis deux heures après, elle se mit à pleurer et à déchirer ses vêtements, ayant des crises nerveuses qui se répétèrent pendant une semaine. Ra, quant à lui, remit à une jeune fille M. une lettre d'amour. Celle-ci la lut puis la brûla. Elle ressentit peu après des démangeaisons dans la main qui tint la lettre, puis des douleurs au bras et la tête. Elle s'évanouit. Ses crises se répétèrent pendant deux mois pendant lesquels dans

son délire elle suppliait Ra de la délivrer. Les parents des victimes demandèrent aux accusés de les guérir. Ils donnèrent aux victimes à boire l'eau d'un flacon et elles furent guéries de ce mal. Le juge motiva la décision en ces termes : « Attendu en effet que M., âgée de dix-huit ans, a eu des crises de folie pendant les mois de février et mars 1963 par suite de l'ensorcellement de Ra… ; et que Z eut également des crises de folie pendant une semaine lorsque R. Albert l'avait touché aux seins pour la courtiser. Que ces faits constituent les délits… ». L'*ambalavelona* résulte en l'espèce d'un contact direct entre les agresseurs et les jeunes filles. Le juge considéra les délits suffisamment caractérisés en raison de la pratique de ces contacts ; de la corrélation entre ces contacts et l'existence des crises nerveuses qui les ont suivis et aussi par le « repentir actif » des sorciers qui, pour avoir désenvoûté leurs victimes, avaient implicitement reconnu la pratique de la sorcellerie : l'*ambalavelona*.

Dans un autre arrêt de la Cour d'appel de Madagascar n°683 du 23 juillet 1974 : le MP et PC c/V. et N, les prévenus furent condamnés à quatre mois d'emprisonnement pour délit de sorcellerie. En l'espèce, V. et N. avaient, à maintes reprises, menacé Z de lui faire du mal au cas où elle ne céderait pas à leurs avances. Peu avant son décès, ces deux hommes l'avaient touchée au bras, membre qui enfla peu après et entraina une boursouflure de toute la partie gauche de la victime. La boursouflure entraîna sa mort. Selon les déclarations des témoins, la victime déclara avant de mourir ne retenir comme responsable de son tragique sort que les prévenus V. et N. L'épouse du témoin K eut même des convulsions par la seule présence à ses côtés du nommé V. et avait déclaré que son mal provenait du fait que celui-ci avait touché à ses cheveux et à des morceaux de ses vêtements. De plus, les habitants du village de Sahinidingana affirmèrent que les deux prévenus passaient régulièrement pour être des pratiquants de l'*ambalavelona*. Selon la cour, de tels faits n'impliquant pas de pratique complexe ni compliquée, mais une simple présence ou un simple attouchement, si léger soit-il, mais dont l'effet relève de forces mystérieuses, maléfiques, irrésistibles, susceptibles de porter atteinte à l'intégrité physique des personnes, constituent les délits prévus et réprimés par l'ordonnance n°60-074 du 28 juillet 1960 sous le nom de pratiques d'acte de sorcellerie, de magie et de charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou aux biens. La Cour estima que ce fut donc à juste titre que le premier juge déclara les prévenus coupables du délit de sorcellerie et les condamna. La peine appliquée, inférieure au minimum légal, même par admission des circonstances atténuantes, ne peut être relevée car l'appel émane des seuls prévenus. La Cour confirme ainsi le jugement rendu en première instance. Les juges du second degré se sont basés sur de nombreux témoignages pour constater que de simples menaces et attouchements, pratiqués dans le but d'*ambalavelona*, ont pu entrainer la mort ou la maladie par l'effet de « forces » surnaturelles mises en jeu par les deux sorciers.

Par ailleurs, la Cour d'appel[728] reprit les motifs « sérieux et pertinents » du tribunal d'Ambatondrazaka qui condamna trois sorciers à deux ans d'emprisonnement et 50.000 francs d'amende chacun pour pratique d'ambalavelona[729]. Le juge s'attacha, de prime abord,

---

[728] Arrêt n°71 du 16 janvier 1968 de la Cour d'appel de Madagascar.

[729] « Attendu qu'il est constant que la victime d'ambalavelona commence par s'affoler, puis elle délire en répétant notamment le nom de celui ou ceux qui l'ont rendu « malade », ensuite elle devient furieuse et dans sa

à décrire les symptômes de la « maladie », les conséquences de la pratique d'*ambalavelona*. Il put constater par lui-même les crises qui se répétèrent en pleine audience. Désorienté par les faits, le juge se référa à la sagesse populaire en demandant l'opinion du public sur l'*ambalavelona* car ne pouvant se référer ni à une définition légale explicite de la sorcellerie ni à un lien logique de cause à effet entre les pratiques et le mal consécutif. Par conséquent, en admettant qu'il était en présence de l'invisible, de l'irrationnel, du mystère, le juge va ainsi baser son raisonnement juridique sur son intime conviction pour statuer sur le sort des prévenus.

Néanmoins, dans une décision rendue par le Tribunal correctionnel de Diego-Suarez, le 13 mai 1969, le juge condamna le prévenu principal T. à une peine d'emprisonnement d'un an pour sorcellerie puis relaxa plusieurs comparses au profit du bénéfice du doute. Enfin, il condamna à une peine d'amende de 1000 francs la prévenue M.G. après avoir disqualifié les faits la concernant en contravention de détention d'*ody*. Le juge ne motiva pas sa décision. En l'espèce, en 1968 et 1969, une épidémie de cas d'*ambalavelona*[730] provoqua la terreur à Vohémar (sous-préfecture du nord). La rumeur publique dénonça plusieurs guérisseurs et deux sorciers comme étant les instigateurs, pour les premiers, des actes perpétués par les derniers. Huit personnes furent interrogées et déférées devant le sous-préfet, officier du Ministère public. Ce dernier, dans son rapport de transmission au procureur, résuma les faits et sa décision de manière objective[731]. Le juge condamna la prévenue seulement à une peine

---

crise se blesse ou attaque ceux qu'elle a à sa portée, puis se calme enfin après quelques instants ; que ce « processus » est reconnu par les prévenus, qu'il est constant et non contesté que les noms des trois prévenus ont été cités et répétés par les victimes pendant leurs crises, que par ailleurs l'« ambalavelona » est reconnu comme une pratique de sorcellerie par l'opinion qui a été préalablement consultée par le tribunal au cours des débats, que la définition de cette pratique n'est pas prévue par le texte, que seuls les résultats et conséquences en sont précisés comme étant susceptibles de troubler l'ordre public et de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ; que l'ordre public a été troublé lors des crises survenues en plein débat et qu'il a fallu faire appel à la gendarmerie pour ramener le calme, qu'un tel trouble a également eu lieu dans le village d'Ambodirina où habitent les victimes.

Attendu qu'en matière pénale, le juge statue suivant son intime conviction ; que de ce qui précède il résulte preuve contre…de s'être à Ambodirina, canton de Perinet, sous-préfecture de Moramanga, courant 1966 et 1967, en tout cas depuis moins de trois ans, livré à une pratique de sorcellerie dite « ambalavelona » susceptible de troubler l'ordre public et de porter atteinte à la personne des nommées. »

[730] Cette pratique est appelée « Njarinintsy » dans cette région du nord.

[731] « La rumeur publique laisse supposer que ces individus sont les auteurs de ces actes de sorcellerie. Cette présomption semble peu fondée, ne faisant pas apparaître de manière précise qu'ils sont coupables du fait incriminé ; ce qui ne permet pas de prouver l'élément matériel.

Cependant, il est constaté que le fait existe. Depuis 15 jours, on a constaté dans la ville de Vohémar une dizaine de jeunes filles atteintes de « njaranintsy » qui ont provoqué la terreur de la population.

Pour pallier à une telle erreur préjudiciable à l'ordre social, je suis amené à mettre sous billet d'écrou les deux individus en cause tout en me basant sur les accusations des parents et des victimes.

Pour ce qui concerne les guérisseurs, je juge utile pour le moment de les laisser en liberté en attendant toutefois des instructions éventuelles de votre part. »

En l'espèce, le principal suspect dénommé T, outre le fait qu'il avait acquis une solide réputation de sorcier, fut dénoncé formellement par plusieurs victimes – des jeunes adolescentes âgées de douze à seize ans – dans les termes suivants :

« *Rosette* : T…m'a touché le côté du corps, peu après sont venus malaises et évanouissements et perte de mémoire.

Véronique : En allant chercher de l'eau, je suis passée à côté de T… qui sans rien dire me toucha de la main gauche. Quelques minutes après, j'étais prise de convulsion, de froid sur la partie touchée. En classe, de

de contravention, une amende de 1000 francs pour détention d'*ody*. Quant au principal inculpé, T., il fut jugé sur place en audience foraine. La sanction prise à son encontre apaisa les esprits et mit fin à l'épidémie des crises d'*ambalavelona*.

Toutefois, dans une énième décision, le tribunal correctionnel de Majunga condamna, le 5 mars 1971, trois prévenues à six mois d'emprisonnement pour sorcellerie. En l'espèce, Célestine fut engagée, en mai 1970, comme blanchisseuse auprès de la dame S enceinte de six mois. Par la suite, l'époux de cette dernière devint l'amant de Georgette, la fille de Célestine âgée de vingt ans. Célestine entreprit de faire épouser sa fille par son patron. Cette initiative déclencha une querelle entre l'épouse de son patron et Célestine qui menaça cette dernière : « Tu vas voir ce qui arrivera. » Le soir même, la dame S fit une fausse couche. Son époux renvoya Célestine et sa fille de son domicile. Trois jours plus tard, la dame S fit une crise d'*ambalavelona* : elle délirait, déchirait ses vêtements et cherchait à blesser son mari. Lors de sa crise, elle dénonça Célestine, Georgette et leur grand-mère, dame R, comme étant les auteurs de son mal. L'époux de la dame S constata que des vêtements de son épouse avaient disparu. Il porta plainte pour vol et sorcellerie. Une perquisition menée au domicile de Célestine permit de découvrir divers *ody* dont des branches pilées, des racines et des pièces de 5 francs anciens. La grand-mère, dame R, fut surprise en train de manipuler des baguettes en bois les faisant tourner entre ses mains : ce spectacle déclencha une nouvelle crise de la dame S qui devint folle furieuse et se jeta sur les assistants en déchirant ses vêtements. Les trois femmes suspectées de sorcellerie furent arrêtées. Lors du procès, la dame S fut prise à nouveau d'une crise d'*ambalavelona* et l'esprit qui la possédait s'exprima par sa bouche. Interpellé par le président, l'esprit décrivit les pratiques magiques par lesquelles il avait été invoqué : incantations, usage d'ody (monnaies, pattes de hibou, ingrédients utilisés par fractions magiques de sept), dépôt dans un tombeau de vêtements dérobés à la victime. Le but de l'opération était de provoquer la mort de la dame S. afin que Georgette puisse épouser son amant, son ancien patron. Le président somma l'esprit de quitter sa victime. Celui-ci s'y engagea et la victime fut délivrée de son mal[732].

---

convulsions et de fièvres. On m'a ramenée chez moi. Je n'arrivais pas à entendre ce qu'on me disait, ni voir clairement…maintenant parfois les crises reprennent.

Mathilde : Le 28 février 1968, en revenant de la messe, j'ai marché sur sept tiges de cigarettes et une somme de 35 francs qui se trouvaient dans la rue. En arrivant chez nous, je ne me rappelais plus de rien. Toute la journée, j'ai été prise de malaises. Je n'ai jamais parlé à T…

Jeanine : Le 23 février 1969, T…me regardait avec insistance. Quelque temps après, j'avais ma première crise. »

Les guérisseurs reconnurent avoir guéri les victimes mais l'inculpé T réfuta toute accusation, et ce, malgré la clameur publique, les accusations précises et les preuves recueillies à son domicile – un important arsenal de sorcellerie dont trois paniers contenant des vêtements destinés aux « tromba » (il s'agit de l'esprit d'un ancêtre décédé), trois assiettes de porcelaine contenant des pièces d'argent et trois flacons contenant des feuilles végétales. La dame M.G., inculpée également de sorcellerie, réfuta toute accusation en utilisant comme ligne de défense sa vie aux mœurs légères : « Les ody que vous avez trouvé chez moi me servent pour attirer les faveurs des hommes. Je suis une fille légère et grâce à ces ody, je ne manque pas d'hommes pour coucher avec moi, mais je ne suis ni une sorcière ni une guérisseuse. Il est faux que je danse au cimetière et que je joue avec un crâne de squelette. »

[732] Le greffier prit scrupuleusement note de cette audience singulière :

« MENTION :

« En pleine audience, s'est produite la crise d'ambalavelona reconnue par toute l'assistance.

Le juge répressif rendit sa décision en s'attachant à motiver son jugement : en exprimant sa conviction que les prévenues, par des pratiques de sorcellerie, avaient suscité des puissances diaboliques pour posséder leur victime et la faire mourir d'*ambalavelona*[733]. Dans cette espèce, les pratiques de sorcellerie furent caractérisées du fait des menaces verbales, de la manipulation de fétiches, du recours à des sorciers, des incantations, de la pose de vêtements de la victime dans un tombeau. Et le résultat recherché faillit être atteint, de l'aveu même des inculpées : les crises d'*ambalavelona* par leur gravité et leur répétition auraient pu être fatales. La preuve du recours à la pratique d'*ambalavelona* était alors indéniable. Le juge lui-même en fit le constat lors de l'interrogatoire en pleine audience de la victime alors en pleine crise. Par conséquent, il eut trouble à l'ordre public (trouble lors de l'audience) et atteinte à la personne de la victime. Afin que le délit soit juridiquement constaté, le juge déduisit que l'*ambalavelona* résultait des pratiques employées. Sans recourir au biais de l'intime conviction et sans rechercher de lien rationnel ou logique entre la cause et le mal, le juge définit ce lien de cause à effet en retenant la participation active des trois inculpées à l'envoûtement qu'il considère comme faisant partie des phénomènes échappant au contrôle de

---

« Dame S., sous l'empire de la possession diabolique, raconta au président qu'elle était allée consulter la sorcière RASALAMA, domiciliée à Mahajambamaty. Celle-ci m'a envoyé tourmenter S. et lui ôter la vie contre 7 grains de riz et 7 sakay pelipily (baies de piment). Je m'appelle RABEKAFIRY et j'ai déjà tué plusieurs personnes, car je suis un démon. Ensuite R. était allée chez le sorcier TSIMANOSY, domicilié à Marotafika, pour faire tuer S. par des forces d'ambalavelona. Elle était également allée voir BEMANORO, demeurant à Morafeno. Ces sorciers ont procédé à des incantations consistant à mettre de l'eau dans une assiette blanche contenant 7 paddy, 7 sakay, 7 aramy, des pattes de hibou, une ancienne pièce de monnaie de 5 francs retirée d'un tombeau. Ensuite, dans la nuit, ils ont amené un effet d'habillement de S. à un tombeau pour être dédié à l'esprit du mal dénommé « DAREBAKA » avec supplication audit esprit de donner la mort à S. pour que celle-ci ne fasse pas obstacle à l'union de leur fille GEORGETTE à l'instituteur, ce fut le soir d'un lundi. En outre, R. a enterré au seuil de la porte de la case de l'instituteur un sortilège. J'ai dénoncé, moi, RABEKAFIRY, l'existence de ce sortilège que j'ai fait enlever par le commandant de la brigade. Le nommé KANASY habitant à Bevahona, canton de Befotaka, district d'Analalava, peut nous enlever de cette fille. GEORGETTE accompagnait R. chez les sorciers. Sur interpellation, réponse : Il était promis à RASALAMA une somme de 5000 francs, à TSIMANOSY le service de leur fils pour une période de deux ans, et à BEMANORO, elles ont offert leur faveur.

« Sur la demande du président, l'esprit qui prétend être le chef de tous les autres a promis de quitter la femme tout de suite avec tous les autres. »

[733] « Attendu que le 20 septembre 1970 Célestine a déclaré à S. que celle-ci « va voir ce qu'il lui arrivera ».
« Qu'effectivement la nuit du même jour, S. alors enceinte de six mois eut des hémorragies ayant abouti à son avortement ;
« Que par ailleurs, R. a reconnu avoir amené au domicile des époux, des morceaux de bois sans qu'elle eût pu, à l'information, s'expliquer sur la destination exacte de ceux-ci ;
« Qu'on sait que les sorciers utilisent souvent des substances parfois non vénéneuses en soi comme supports matériels de leurs maléfices ;
« Que pendant son délire satanique lors de la crise de son mal à l'audience, crise pendant laquelle on s'apercevait qu'une puissance obscure s'était substituée à sa volonté, dame S., dépersonnalisée, a dénoncé d'une façon formelle la participation active des trois inculpées à l'envoûtement de sa personne ;
« Que ce mal que toute l'assistance a identifié en « ambalavelona » a des manifestations aussi multiples que variées qui ont de commun l'extravagance, l'absurde et les horreurs d'une présence diabolique ;
« Qu'il existe en effet en dehors des phénomènes dont l'homme a acquis le contrôle, une infinité d'autres phénomènes dont notamment ceux de magie et de sorcellerie devant lesquels la science et la technique ne peuvent rien ;
« Que l'ambalavelona dont l'existence ne saurait être contestée est de ceux-là, que la logique est impuissante à expliquer et dont seuls les sorciers ont le secret ;
« Attendu en conséquence, que du dossier et des débats, il résulte preuve contre R., Célestine et Georgette d'avoir commis le délit de pratique d'actes de sorcellerie qui leur est reproché ».

l'homme et « dont seuls les sorciers ont le secret ». Par ailleurs, le juge pousse son raisonnement et revêt la qualité d'un spécialiste de la sorcellerie en identifiant un cas de possession dans le fait qu'une « puissance obscure » s'était substituée à la volonté de la dame S, « dépersonnalisée ». Il fut confronté aux « horreurs d'une présence diabolique » qui se manifesta à travers le « délire satanique » de la victime lors de sa crise. Il exorcisa tout naturellement la victime en pleine audience. Par ses agissements, le juge répressif outrepassa ses attributions judiciaires mais son intervention permit de rétablir l'ordre et de « sauver la victime ». Il fit apparemment triompher les forces de l'ordre sur les forces du mal.

En somme, le juge répressif remplit bien souvent une tâche ardue lorsqu'il est confronté à des faits de sorcellerie. Il doit se muer en juge de l'invisible car dans les procès de sorcellerie, il doit formuler en termes juridiques une décision basée sur des données irrationnelles ou inexplicables. Pourtant, il existe dans l'infraction de sorcellerie, des éléments matériels apparents visés par la loi : les pratiques condamnables et ensuite leurs conséquences de dommages et de trouble. En effet, à la lecture de ces jurisprudences, un esprit critique se demanderait comment un léger attouchement peut-il entrainer une enflure du corps ? Comment des menaces peuvent-elles conduire à un avortement ? La manipulation d'*ody* à une crise de folie ? Quelle relation établir entre la cause et l'effet ? Comment formuler cette relation en terme juridique ? Confronté à un tel dilemme, le juge est alors tenté de se réfugier derrière la relaxe pour y échapper mais il doit garder à l'esprit que le législateur souhaitait réprimer les agissements impunis des sorciers, fauteurs de troubles. Il ne sera pas demandé au juge de justifier ses motifs de condamnation tant parce que la loi elle-même autorise en la matière une grande souplesse dans l'administration des preuves et que l'intime conviction du juge sera suffisamment exprimée dans la formule laconique dont se contente les tribunaux ou cours : « qu'il résulte des charges suffisantes… ». Dans la plupart des décisions, les magistrats, « perplexes ou simplement pressés », ne motivent pas autrement. Mais il faut, tout de même, reconnaître « la conscience professionnelle de ceux qui, sans crainte du respect humain, ni peur d'être taxés d'occultisme, dans des motivations plus fouillées, ont apporté témoignage qu'ils ont été mis en présence de « forces mystérieuses, irrésistibles, que la logique est impuissante à expliquer »[734].

D'ailleurs, dans sa volonté de légiférer sur des pratiques occultes, le législateur reconnaît, non seulement, la sorcellerie et le charlatanisme comme un délit mais il qualifie, autrement, la pratique d'anthropophagie – la considérant tel un crime (B).

[734] Y. R., « Madagascar : Le juge et le sorcier. La répression de l'invisible », art. cité, p. 431.

B — Le crime d'anthropophagie

L'anthropophagie est une infraction criminelle prévue et punie par l'article 211 ancien du code pénal gabonais qui disposait que « Sans préjudice de l'application de l'article 229 en ce qui concerne le meurtre commis dans un but d'anthropophagie, tout acte d'anthropophagie, toute cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit faite dans le même but, sera punie de la réclusion criminelle à temps ». Depuis la réforme du code pénal du 5 juillet 2019, l'article 211 CP, portant sur les actes d'anthropophagie, devient l'article 312 CP qui précise, dès lors, la durée de la peine encourue et dispose que « Sans préjudice de l'application des dispositions de l'article 311 ci-dessus, tout acte d'anthropophagie, toute cession de chair humaine à titre onéreux ou gratuit faite dans le même but, sera puni de quinze ans de réclusion criminelle ».

Cet article incrimine aussi bien l'anthropophagie que la cession de chair humaine. Par le biais de cet article, le législateur entend sanctionner la consommation de la chair humaine et la cession de celle-ci faite dans le même but qui sont deux infractions punies de quinze ans de réclusion criminelle. Cependant, les dispositions de l'ancien article 229 – punissant le meurtre commis dans un but d'anthropophagie de la peine de mort – ne pouvaient faire obstacle aux poursuites sur le fondement juridique de l'art. 211 CP. Désormais, en raison de la nouvelle disposition, c'est l'application des dispositions de l'art. 311 CP – réprimant le délit de sorcellerie, magie ou de charlatanisme – qui ne fait pas obstacle à l'application des dispositions de l'article 312 CP. En effet, la lettre de cette nouvelle disposition ne fait plus référence à l'art. 229 CP portant sur le meurtre commis dans un but anthropophagique mais à l'art.311 CP punissant le délit de sorcellerie et de charlatanisme. La nouvelle disposition comporte t-elle une erreur dans le rappel à l'art 311 CP au lieu de l'art. 358 CP punissant le crime commis dans un but anthropophagique ? Si tel est le cas, l'explication la plus plausible serait que ce nouveau code pénal n'est pas totalement abouti dans la mesure où il comporte des erreurs. La disposition pénale étant la même et sa lettre reste inchangée nonobstant la référence à l'art. 311 CP et la précision quant à la durée de la peine. La modification relative à la durée de la peine – quinze ans de réclusion criminelle contre une peine de réclusion criminelle à temps (dans l'ancienne rédaction) – souligne l'initiative du législateur de rendre les textes plus complets et compréhensifs. Pour autant, la modification relative à l'absence de préjudice de l'application des dispositions punissant le meurtre anthropophagique en cas d'actes d'anthropophagie reste incompréhensible.

En outre, le législateur gabonais n'opère aucune distinction sur la nature de la consommation, qu'elle soit faite à titre alimentaire ou à titre rituel, ou sur la cession qu'elle soit faite à titre onéreux ou gratuit. Les crimes rituels peuvent être certes des crimes commis dans un but anthropophagique dans certains cas mais ils constituent souvent des homicides volontaires (C).

C — Des homicides volontaires

Le crime est puni par la loi, à plus forte raison, un crime de sang. Cependant, la qualification de crime rituel n'existe pas, dans les législations gabonaise et sénégalaise, en tant qu'homicide. Parmi les homicides volontaires, l'on distingue le meurtre, le meurtre aggravé et l'assassinat. En effet, le meurtre est le fait de donner volontairement la mort à autrui (articles 223 CP gabonais et 280 CP sénégalais). L'article 223 CP devient l'article 350 CP nouveau qui dispose que « L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre ». Ce nouvel article inclut désormais la peine de meurtre en son alinéa 2 en disposant que « L'auteur de meurtre est puni de trente ans de réclusion criminelle et d'une amende de 20.000.000 de francs au plus ». Une précision que n'apportait pas l'article 223 CP qui se limitait à définir le meurtre. Il fallait alors recourir à l'article 229 CP al.2 ancien qui prévoyait la peine de la réclusion criminelle à perpétuité pour tout coupable de meurtre.

Le meurtre est aggravé lorsqu'il est commis en raison de la qualité de la victime (arts. 352 CP[735] nouveau gabonais et 284 CP sénégalais qualifiant le parricide) ou dans certaines circonstances (articles 260 al.2 CP nouveau[736], 353 CP[737] nouveau gabonais et 286 CP sénégalais sur l'empoisonnement, 358 al.2 CP[738] nouveau gabonais et 288 CP sénégalais sur le meurtre commis avec emploi de tortures ou d'actes de barbarie, 358 CP[739] nouveau

---

[735] L'article 352 CP remplace l'article 225 CP. Seule la numérotation change mais la disposition reste inchangée. En effet, « Est qualifié parricide le meurtre des pères ou mères légitimes, naturels ou adoptifs, ou de tout autre ascendant légitime ».

[736] Cette disposition porte sur les violences faites à l'encontre des dépositaires de l'autorité et de la force publiques. Elle remplace l'article 164 CP ancien gabonais. L'article 260 dispose que « Si les violences visées à l'article 259 ci-dessus ont été la cause de blessures ou si elles ont été faites avec préméditation ou guet-apens, la peine d'emprisonnement est portée à deux ans au plus, et l'amende est de 2.000.000 de francs au plus.
Si elles ont entraîné la mort, le coupable sera puni de vingt ans de réclusion criminelle au plus.
Si les coups ont été portés ou les blessures faites avec intention de donner la mort, le coupable sera puni de la réclusion criminelle à temps. »
Cette nouvelle disposition minore les peines contrairement à l'ancienne disposition qui prévoyait la réclusion criminelle à perpétuité si les violences entraînaient la mort et la peine de mort si les violences avaient été faites avec intention de donner la mort. En outre, la peine d'emprisonnement était portée à entre cinq et dix ans si les violences causaient des blessures ou étaient faites avec préméditation ou guet-apens.

[737] L'article 353 CP sur la qualification de l'empoisonnement remplace l'article 226 CP. Il apporte des modifications dans la définition de l'infraction. En effet, l'article 353 CP dispose, dorénavant, que « Est qualifié empoisonnement tout attentat à la vie d'autrui, par l'emploi ou l'administration de substances qui peuvent entraîner la mort de quelque manière que ces substances aient été employées ou administrées et quelles qu'en aient été les suites. ».

[738] L'article 228 CP ancien (réprimant le meurtre commis avec emploi de tortures ou d'actes de barbarie) se fond dans le nouvel article 358 CP al.2 puisqu'il punit de la réclusion criminelle à perpétuité le meurtre commis dans un but d'anthropophagie ou le meurtre commis avec emploi de tortures ou d'actes de barbarie.

[739] L'article 229 CP devient l'article 358 CP nouveau. La peine de mort prévue est remplacée. En effet, son alinéa 1 punit désormais le meurtre de la réclusion criminelle à perpétuité. En outre, la lettre de la disposition est légèrement modifiée. Enfin, une circonstance aggravante est ajoutée à la qualification de meurtre : le meurtre commis en bande organisée. Cet article 358 al 1 dispose que « Le meurtre emporte la peine de réclusion criminelle à perpétuité, lorsque :
- il est précédé, accompagné ou suivi d'un autre crime ;
- il a pour objet de préparer, faciliter ou exécuter un délit, de favoriser la fuite ou d'assurer l'impunité des auteurs ou complices de ce délit ;
- il a été commis en bande organisée. »

gabonais et 289 CP sénégalais sur le meurtre commis concomitamment avec d'autres crimes et délits). Le meurtre devient un assassinat lorsqu'il est commis avec préméditation ou guet-apens (art. 351 CP[740] nouveau gabonais et 281 CP sénégalais). Par conséquent, toute personne coupable d'assassinat, de parricide ou d'empoisonnement sera punie de la peine de mort (art. 227 CP gabonais et 287 CP sénégalais). Les peines de ces meurtres varient de la réclusion criminelle à temps à la peine de mort. Les peines de réclusion à temps dans l'ancienne législation ne précisant pas la durée des peines encourues, le législateur gabonais y remédie puisque l'article 354 CP nouveau (remplaçant l'article 227 CP) punit désormais ces meurtres de la réclusion criminelle à perpétuité au lieu de la peine de mort comme c'est toujours le cas dans la législation sénégalaise (art. 287 CP).

Par conséquent, en plus, des infractions spécifiques d'anthropophagie, de sorcellerie et de fétichisme sanctionnées par la loi, d'autres dispositions existent pour punir les homicides volontaires – meurtre, meurtre aggravé et assassinat – donc les crimes rituels. Au regard de du dispositif législatif, il ne semble absolument pas nécessaire de créer une incrimination spécifique pour punir les crimes rituels commis en territoire gabonais. Les sanctions pénales alors en vigueur restaient suffisantes si elles étaient appliquées par le juge répressif. Néanmoins, dans la mesure où ces sanctions semblent insuffisantes pour sanctionner les auteurs de ces crimes puisque ces derniers sont rarement punis, les populations civiles restent convaincues que la création d'une incrimination spécifique de « crime rituel » contribuerait assurément à une approche différente de la manière d'appréhender ces crimes. Cela permettrait également au juge de ne plus tâtonner entre les dispositions existantes.

D'un point de vue formel, l'arsenal juridique existant est suffisamment dissuasif sans avoir besoin d'innover à *fortiori*. Pour autant, les lois existantes ne sont pas appliquées, du moins, elles restent insuffisamment appliquées dans la pratique. L'une des difficultés qui rend la loi inopérante est l'administration de la preuve dans un domaine où l'occultisme et l'irrationnel se côtoient. Dans tous les cas, le juge gabonais dispose d'un arsenal juridique lui permettant de réprimer efficacement les infractions relatives aux crimes rituels. De plus, les peines encourues montre la volonté du législateur de combattre le meurtre sous toutes ses formes. Cette volonté politique s'est exprimée dès les années soixante où le code pénal, datant de la loi n°21/63 du 31 mai 1963, comportait déjà ces crimes. Le peuple, quant à lui, requiert une reforme du code pénal par le législateur afin qu'il englobe toutes les formes modernes que peut revêtir cette délinquance. En outre, le législateur africain doit adapter l'environnement juridique au contexte culturel local plutôt que de plagier des normes juridiques ou un système

---

L'article 358 CP al.2 nouveau (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais) punit également de la peine de réclusion criminelle à perpétuité, quiconque s'est rendu coupable d'un meurtre commis dans un but d'anthropophagie ou d'un meurtre commis avec emploi de tortures ou d'actes de barbarie. La peine de mort prévue initialement pour le meurtre commis dans un but anthropophagique est supprimée et remplacée par une peine à perpétuité.

[740] L'article 224 CP qualifiant l'assassinat et définissant les notions de préméditation et guet-apens devient l'article 351 CP nouveau en vertu de la loi du 5 juillet 2019. La lettre de la disposition reste inchangée, seule la numérotation change.

juridique étranger qui ne correspond pas à la réalité africaine. D'autant plus que l'élaboration de dispositions pénales relèvent des autorités nationales de chaque Etat.

En sus de ces difficultés vraisemblablement mineures, le principe de répression en matière de crimes rituels recouvre d'autres aspects rendant difficile son application (§2) et déstabilisant le juge répressif. Dans tous les cas, la justice gabonaise doit créer un précédent.

§2 — Un principe de répression d'application difficile

La pratique coloniale laissa une empreinte indélébile sur celle postcoloniale tant en matière législative que judiciaire. Une situation rendant l'application de la loi difficile puisqu'inadaptée au contexte actuel. De plus, le refus de faire respecter la loi par les autorités ne permet pas au juge répressif d'agir. Mais, il arrive parfois que ce soit le juge qui n'applique pas la loi ou l'applique de manière biaisée. De ce fait, la répression reste difficile que ce soit en matière d'homicides dits rituels (A), d'accusations de sorcellerie (B), ou d'excision(C). La faible jurisprudence en la matière l'atteste (D).

A — En matière d'homicides dits rituels

L'application du principe de répression est difficile tant en matière d'atteintes volontaires à la vie (1) qu'en matière de profanation de sépultures et de cadavres (2).

1. Les atteintes volontaires à la vie

Le juge est censé maîtriser l'aspect juridique des crimes rituels. Toutefois, à coté de cet aspect, il y a l'aspect surnaturel qui lui échappe. Sa tâche est donc délicate et aventuriste. La recherche de la preuve est souvent vaine et les témoignages sont fantaisistes. Par ailleurs, les juges locaux étaient effrayés par la seule présence des accusés pour sorcellerie car considérés comme des suppôts du diable. Néanmoins, il était admis dans l'esprit collectif que les sorciers mêmes redoutables ne pouvaient nuire aux personnes des chefs et notables, ministres de justice car ces derniers ne sont pas moins redoutables. Dans certains pays d'Afrique, les chefs et leurs collaborateurs se protègent contre les attaques maléfiques des sorciers grâce à la magie noire. Cette réalité atteste que la justice traditionnelle à travers ses membres recourait aux sciences occultes. Une pratique que les juges contemporains « rejettent » formellement. Une fois les moyens traditionnels de lutte contre la sorcellerie rendus illégaux, la crainte de la sorcellerie s'intensifia. C'est l'une des raisons qui expliquent que les plaideurs, dans les campagnes, préfèrent régler de manière interne c'est-à-dire dans le cadre de leur communauté villageoise tous les conflits ayant trait à l'utilisation « monstrueuse » de pouvoirs surnaturels

et toutes les atteintes aux génies et aux esprits protecteurs. Le crime rituel, pratiqué sur la base de la tradition, n'est pas sollicité par un désir de vengeance ou de sadisme. Il est, de manière générale, le simple accomplissement d'une sorte de devoir social – cette justification ne peut être valable seulement que dans le cas de l'infanticide rituel ou de l'homicide involontaire suite à une excision. C'est ce qui participe de la complexité de la répression sur les crimes rituels. Une telle justification n'est pas valable pour les autres formes de crimes dits rituels perpétrés à des fins fétichistes pour un enrichissement personnel.

En raison de l'absence de disposition spécifique sur les homicides rituels, un problème de qualification pénale se pose au juge (a) ainsi que la question de la responsabilité pénale (b). Tous ces balbutiements permettent de comprendre l'insuffisance de la réponse judiciaire apportée aux personnes atteintes d'albinisme victimes d'homicides (c).

a - Le problème de la qualification pénale

La décision rendue par la Cour criminelle de Libreville, le 03 juin 2014, représente une victoire pour la famille de la victime qui, depuis 2011, attendait que justice soit rendue surtout en raison des circonstances de la mort de la victime qui rappelle vraisemblablement les « crimes rituels ». La victime fut retrouvée mutilée, son cœur et ses poumons prélevés. Il ne pouvait s'agir d'un accident de circulation comme le soulignait l'accusé. La famille de la victime considéra cette mort suspecte et déposa une plainte contre M. B. pour meurtre. Le compagnon de la victime représentait le coupable parfait tant pour la famille que pour l'opinion publique puisqu'étant en compagnie de la victime lors de l'accident. Il devait être en mesure d'expliquer ces lésions constatées par l'expert. D'où ce procès pour meurtre alors que la famille de la victime suspectait un « crime rituel ». La famille suspectait ce dernier de l'avoir assassiné et mutilé ou d'avoir au moins facilité les circonstances de sa mort. En juin, la cour criminelle de Libreville reconnut M. B coupable de meurtre dans un cas lié à la criminalité rituelle. La cour condamna l'accusé à vingt-deux ans d'emprisonnement et à une amende de 50 millions de francs CFA (94,700 $) pour le meurtre de la victime.

L'arrêt se cantonne à mentionner l'accident de circulation et plusieurs lésions d'une extrême gravité que portait le corps de la victime sans, pour autant, parler des organes prélevés sur celle-ci. Le terme « crime rituel » n'étant pas une qualification juridique mais populaire. Le juge répressif considère face à des crimes similaires (crimes suivis de mutilations) lorsqu'ils sont jugés – ce qui est rarement le cas d'où la difficulté d'obtenir des décisions de justice – qu'il s'agit de crime de sang donc de meurtre puni par le code pénal d'une peine criminelle. De plus, le juge qualifie les mutilations de lésions ou blessures graves d'une extrême gravité alors qu'il est communément fait état de mutilations c'est-à-dire de meurtre suivi de mutilations avec prélèvements d'organes.

Le code pénal, gabonais ou sénégalais, envisage le meurtre[741] – l'homicide volontaire qui est le fait de donner volontairement la mort à autrui (arts. 350 CP gabonais nouveau et 280 CP sénégalais) et ses circonstances aggravantes. En effet, le meurtre aggravé – assassinat[742] (arts. 351 CP gabonais nouveau et 281 CP sénégalais), parricide[743] (arts. 352 CP gabonais nouveau et 284 CP sénégalais), empoisonnement[744] (arts. 353 CP gabonais nouveau et 286 CP sénégalais), infanticide[745] (arts. 285 CP sénégalais et 235 al.5 CP[746] ancien gabonais), etc. – est inévitablement réprimé. Le législateur réprime également, comme meurtre aggravé, le meurtre précédé, accompagné ou suivi d'un autre crime ; le meurtre commis dans le but soit de préparer, faciliter ou exécuter un délit, soit de favoriser la fuite ou d'assurer l'impunité des auteurs ou complices de ce délit (arts. 358 al 1 CP gabonais nouveau et 289 CP sénégalais) mais sans envisager les mutilations qui suivent le meurtre. Certes, il envisage l'emploi de la torture ou la pratique d'actes de barbarie employés pour commettre le crime (arts. 358 al 2 CP gabonais nouveau et 288 CP sénégalais) sauf que dans le cas des crimes dits rituels, la commission des mutilations intervient après le meurtre dans le but de prélever des organes humains appelées communément « pièces détachées ».

Cependant, les mutilations sont envisagées dans le cadre des violences volontaires graves – coups, blessures et autres voies de fait – ayant occasionné la mort sans intention de la donner donc l'homicide involontaire. Mais, le code pénal de 1963 – encore récemment en vigueur

---

[741] Le meurtre est puni de la réclusion criminelle à perpétuité (art. 358 al.2 CP gabonais nouveau) et de la peine des travaux forcés à perpétuité (art. 289 CP sénégalais).

[742] Est qualifié assassinat, tout meurtre commis avec préméditation ou guet-apens.

[743] Le parricide est défini comme le meurtre des pères ou mères légitimes, naturels ou adoptifs ou de tout autre ascendant.

[744] L'empoisonnement se définit comme tout attentat à la vie d'une personne par l'effet de substances pouvant donner la mort plus ou moins promptement, de quelque manière que ces substances aient été employées ou administrées, et quelles qu'en aient été les suites.
Tout coupable d'assassinat, de parricide ou d'empoisonnement sera puni de mort (arts. 354 CP gabonais nouveau et 287 CP sénégalais).

[745] L'infanticide est le meurtre ou l'assassinat d'un nouveau-né. Le code pénal sénégalais emploie toujours la qualification d'infanticide qui est un crime puni de la peine de mort (art. 287 CP sénégalais). A contrario, le législateur gabonais n'utilise plus cette qualification mais réprime les violences volontaires commises sur un mineur de moins de 15 ans. Ainsi, lorsque les violences ont été pratiquées avec l'intention de provoquer la mort du mineur, les auteurs seront punis comme coupable d'assassinat ou de tentative de crime (art. 235 al.5 CP ancien gabonais). Si les violences ou privations usuellement pratiquées entraînent la mort du mineur même sans intention de la donner, les auteurs encourent la peine de mort (art. 235 al.6 CP ancien gabonais).

[746] L'article 235 CP sur les coups et blessures volontaires portées à un mineur devient l'article 367 CP nouveau. La lettre de l'article 235 CP est modifié, dans ses termes, afin d'être plus compréhensible et juridique. D'une part, l'ancienne législation (art. 235 CP) portait sur les coups et blessures volontaires portées à un « enfant au-dessous de l'âge de quinze ans accomplis » tandis que l'article 367 CP, actualisé, emploie des termes plus contemporains et juridiques – coups et blessures volontaires portées à un mineur de moins de dix-huit ans. Ainsi l'âge du mineur est réévalué – mineur de moins de quinze ans accomplis à celui de moins de dix-huit ans – ou rendu conforme comme tel est le cas dans la législation française. Ainsi, les pays d'Afrique francophone – en tentant de moderniser et d'harmoniser leur législation pénale – se calquent encore une fois, soixante après les indépendances, sur la législation française.
D'autre part, les peines sont aggravées, aussi bien celles d'emprisonnement que celles d'amende. La peine de mort est remplacée par une peine de réclusion criminelle à temps (trente ans) pour les auteurs de violences ou privations, habituellement pratiquées, ayant entraîné la mort, même sans intention de la donner.
Enfin, l'alinéa 5 de l'article 235 CP sur l'assassinat ou la tentative d'assassinat commis par l'auteur de violences ou privations pratiquées avec l'intention de provoquer la mort d'un mineur est supprimé. Ainsi, les violences commises avec l'intention de donner la mort à un mineur de moins de dix-huit ans ne constituent plus une infraction.

jusqu'en 2019 – n'envisage pas le meurtre suivi de mutilation et encore moins avec prélèvement d'organes. Le trafic d'organes était seulement envisagé en cas de transaction portant sur des restes humains ou ossements humains (arts. 210 CP gabonais et 234 CP sénégalais). Encore faut-il prendre l'auteur en flagrant délit ou en crime flagrant ? Dans le cadre des « crimes rituels », si l'auteur est appréhendé pour le délit de trafic d'organes, il faudrait qu'il reconnaisse préalablement le meurtre commis précédant le prélèvement d'organes. Dans ce cas de figure, face à la pluralité des infractions, le juge prononcera la peine la plus lourde à savoir celle du meurtre en raison du principe de non cumul de peine. Le trafic d'organes ne pourra pas aggraver la peine prononcée.

Les mutilations de corps sont réprimées en tant que délit dans le cadre des violations des sépultures et profanations de cadavres (arts. 291 CP ancien gabonais[747] et 354 CP sénégalais[748]). Mais la répression de ce délit n'empêche pas d'appliquer les peines relatives aux crimes ou délits qui seraient joints à celui-ci. En somme, les mutilations pratiquées sur les corps des victimes, dans le cadre des crimes dits rituels, peuvent être punies sans faire obstacle à l'application des peines pour meurtre. La répression du crime n'empêche pas celle du délit : les deux peines peuvent être ainsi prononcées. Mais comme le cumul de peines n'est pas envisageable par la loi, seule la peine la plus forte sera prononcée[749]. Dans tous les cas, c'est la peine criminelle qui sera prononcée pour les crimes « rituels » puisque les mutilations de cadavres constituent un délit puni d'une peine bien moindre au regard de l'acte criminel posé. Face aux dispositions légales dont dispose le juge, il appliquera la peine pour meurtre. C'est ce que fit le juge dans l'affaire du transporteur suburbain camerounais, Amadou Yogno, assassiné et mutilé près de Ndjolé, le chef-lieu du département de l'Abanga-Bigne, dans la province du Moyen-Ogooué au Gabon. Il condamna l'accusé à vingt-deux ans de réclusion criminelle en lui reconnaissant des circonstances atténuantes en dépit des réquisitions du Ministère public pour la réclusion criminelle à perpétuité. Le 13 juin 2014, la session criminelle de la Cour d'appel judiciaire de Libreville, tenue à Lambaréné, condamne à vingt-deux ans de réclusion criminelle, l'accusé Jolvy Sembé Hindzé âgé de 21 ans, pour l'assassinat du transporteur camerounais de 46 ans, Amadou Yogno, près de Ndjolé. Elle lui reconnaît des circonstances atténuantes malgré les réquisitions du Ministère public qui sollicitait une peine plus grave : la réclusion criminelle à perpétuité.

---

[747] L'article 291 CP gabonais punit quiconque aura profané ou mutilé un cadavre, même non inhumé, d'un emprisonnement de trois mois à un an et d'une amende de 24.000 à 120.000 francs sans préjudice des peines contre les crimes ou les délits qui seraient joints à celui-ci. L'article 291 CP devient l'article 459 CP, en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, qui punit l'auteur de mutilations d'un cadavre, même non inhumé, d'un emprisonnement de trois ans au plus et d'une amende de 2.000.000 de francs au plus, sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits concomitamment commis.

[748] L'article 354 CP sénégalais punit d'un emprisonnement de trois mois à un an, et de 50.000 à 180.000 francs d'amende quiconque aura profané ou mutilé un cadavre, même non inhumé sans préjudice des peines contre les crimes ou les délits qui seraient joints à celui-ci.

[749] Articles 7 CP ancien gabonais et 5 al.1 CP sénégalais prévoyant qu'en cas de commission de plusieurs crimes ou délits, la peine la plus forte est seule prononcée. Cette qualification n'est pas envisagée dans le nouveau code pénal gabonais de 2019.

En somme, en plus du problème de qualification pénale qui se pose au juge face à de tels meurtres, la question de la responsabilité pénale reste encore difficilement envisageable dans la mesure où certains crimes rituels sont commis pour répondre à une obligation sociale (b).

b - La question de la responsabilité pénale

La pratique des crimes rituels – infanticide rituel ou homicide involontaire suite à une excision –, considérée comme un crime dans le droit moderne, est acceptée dans les mœurs comme étant la simple satisfaction d'une obligation sociale où le supposé meurtre est l'instrument de la pensée collective de la communauté. André Maurois[750] soulignait justement que la loi doit enregistrer les mœurs au lieu de vouloir les créer. Par conséquent, le sacrifice humain – fait en offrande aux esprits – doit alors être placé dans son véritable contexte et son caractère utilitaire et social doit être admis dans le code pénal. A contrario, si cette pratique est appréhendée comme étant contraire à l'esprit du code pénal et aux grandes idées humanitaires et progressistes, elle doit, de ce fait, être sanctionnée comme étant un crime au sens moderne et être empêchée de porter atteinte à l'ordre public et devenir un frein au développement économique et social des nations africaines.

Ainsi, si cette dernière éventualité est envisagée, le choix de la responsabilité pénale devient crucial. En effet, quelle responsabilité pénale est susceptible d'être engagée dans le cadre du droit pénal moderne : celle des auteurs du crime ou celle de toute la communauté villageoise ou du clan ? Au Gabon, la responsabilité de la communauté ne peut être envisagée car les crimes perpétrés ne sont pas souvent l'œuvre de la communauté ou commis avec l'aval du clan. Les meurtres commis sont l'œuvre d'individus agissant sur ordre d'un instigateur – soit d'un féticheur soit d'un homme puissant – en quête de réussite sociale ou de maintien d'une position déjà acquise. Il s'agit d'un meurtre commis pour répondre à un besoin individuel. Par conséquent, engager la responsabilité de la communauté semble problématique, d'une part, dans la mesure où le clan ou la communauté ethnique ou villageoise n'a pas de statut juridique reconnu parce qu'ils se fondent dans un cadre plus vaste qui est celui de la nation qui seule possède une existence juridique. D'autre part, la communauté ethnique au Sénégal participe, soit directement soit indirectement, à la commission du crime rituel. Et cette participation peut même parfois résulter d'un simple avis ou du silence de ses représentants présumés. En somme, une participation aussi bien active que passive. Il revient par conséquent au juge pénal de cerner tous les éléments contextuels qui peuvent entourer le crime rituel. Ceci permettrait au juge de doser la répression « en fonction du déterminisme aveugle qui caractérise l'Africain en général, et le sénégalais en particulier »[751]. Sous un autre aspect, le crime rituel est plus que la perpétration d'un meurtre individuel au sens de la répression du droit moderne. C'est un crime collectif. Et il n'existe souvent aucun lien entre les auteurs du crime et la victime.

---

[750] Cité par DIALLO Boukounta, art. cité, p. 9.
[751] *Ibid.*, p. 9.

Par ailleurs, le crime rituel est une atteinte à l'ordre public et est par conséquent contraire à l'intérêt de la société. Dès lors que l'ordre public est troublé par toute atteinte à la vie des personnes – en ce sens que dès qu'un meurtre est commis – l'action publique devrait être mise en mouvement automatiquement même s'il s'agit d'un crime spécifiquement rituel. Il reviendra ensuite au juge de nuancer l'application de la peine par le jeu des circonstances atténuantes. Une proposition faite par Me Messan Mathe[752] qui conforte l'idée précédemment émise selon laquelle le juge pénal africain endosse un rôle délicat et doit rester prudent en la matière.

A titre d'illustration, un exemple du système répressif traditionnel chez les Sérères : le « Naq » est un homme ou une femme obnubilé par le désir de goûter la chair humaine. De fait, le « Naq » a des envies anthropophagiques. Une fois la preuve de sa culpabilité établie, celui-ci sera laissé en liberté mais il conservera un signe de sa culpabilité sur la tête : son crâne est immolé au pétrole pour que les cheveux n'y repoussent plus. De la sorte, il sera identifiable par la communauté entière. Puni pour son comportement honteux, il présente des excuses publiques et se retire dans la confusion. Cependant, l'auteur de l'acte a t-il connaissance de l'acte accompli dans le monde invisible ? Peut-il l'ignorer ou en a t-il simplement une conscience claire ? La reconnaissance de l'acte accompli par l'auteur dans la dimension invisible, occulte est toujours écartée au cours de l'enquête si enquête il y a et de même lors du procès. En 1934, la cause suivante fut portée en police correctionnelle à Saint-Louis. En l'espèce, un Noir était accusé d'avoir frappé d'un coup de poignard à la gorge un autre Noir. L'accusé, convaincu de ses agissements, relata les faits aux juges :

« Un soir, dans l'obscurité, je fus attaqué à l'entrée de ma maison par un énorme chat. Je me défendis de mon mieux avec mon poignard. Je frappai le chat à la gorge. Voici mon poignard ; constatez vous-mêmes, il est tâcheté de sang et de poils de chat y sont encore collés. Dès que je l'ai blessé, le chat disparut. Il se trouva que le chat n'était autre que cet individu qui m'accuse à l'heure présente. Il a l'habitude d'attaquer les passants sous cette forme ». Tous les Saint-Louisiens présents au débat approuvèrent son témoignage.

Par conséquent, sur quels fondements le juge peut-il trancher un tel différend en l'absence de texte et sur quels éléments de preuve le juge doit se fonder pour forger sa conviction ? Ceci est un exemple parmi d'autres montrant la confrontation ou la cohabitation difficile entre les principes généraux de la justice moderne et une mystique africaine, notamment sénégalaise, échappant à tout raisonnement scientifique.

Me Boukounta Diallo soulignait que l'idée n'est pas de « se lancer dans des recherches vaines comme l'admettent certains auteurs ou celle d'une discussion purement spéculative (…) mais plutôt d'un défi que l'intellectuel africain doit lancer à tous ceux qui tentent de discréditer, voire d'étouffer, toutes les croyances qui ont toujours incarné notre identité culturelle »[753]. Il revient, par conséquent, au législateur d'élaborer une nouvelle politique législative dans ce domaine étant donné l'attitude de nombreux intellectuels qui se fondent sur la sorcellerie et

---

[752] *Ibid.,* p.9.
[753] *Ibid.*, p. 9.

notamment les crimes rituels pour discréditer, voire étouffer toutes les croyances qui font l'identité culturelle africaine. Considérant la sorcellerie comme pratique irrationnelle, nombreux intellectuels jettent un discrédit sur l'ensemble de croyances considérées également comme irrationnelles. Cette nouvelle politique législative permettra, selon Me Diallo, la conservation des valeurs culturelles tournées vers le progrès économique et en parfaite harmonie avec les principes humanitaires contenus dans les deux Déclarations des Droits de l'Homme.

En somme, le problème de qualification pénale qui se pose au juge face à de tels meurtres et la question de la responsabilité pénale toujours difficilement envisageable – dans la mesure où certains crimes rituels sont commis pour répondre à une obligation sociale – permettent de comprendre l'insuffisance de la réponse judiciaire apportée aux personnes atteintes d'albinisme victimes d'homicides (c).

c - Une réponse judiciaire insuffisante apportée aux personnes atteintes d'albinisme victimes d'atteintes volontaires à la vie

Des réponses nationales existent pour sanctionner les meurtres « muti » affectant les PVA. En Tanzanie, la répression se fait au niveau judiciaire. En effet, la justice mène la lutte contre ces pratiques criminelles. La répression des meurtres des PAA, notamment en termes de poursuite et de condamnation, est lente et, dans certains cas, inexistante sur le continent africain. A titre d'illustration, en 2012, seuls 5 sur 71 homicides firent l'objet de poursuites.

Pourtant, des poursuites judiciaires effectives permettent de prévenir d'éventuels crimes et les condamnations rendent ces poursuites efficaces. De plus, les poursuites permettent d'établir le mobile des meurtres puisque quelques rares cas – aboutissant à un procès – permirent d'obtenir de nombreuses explications sur la justification des meurtres et d'attester que les assassinats de PVA commis dans le but de récupérer les parties de leurs corps est une réalité basée sur les croyances et pratiques culturelles. A titre d'illustration, dans le procès de Matatizo Dunia, ce garçon de dix ans de la région de Shinyanga assassiné en 2008, la Haute Cour de Tanzanie révéla qu'il avait été assassiné pour ses parties corporelles sur la recommandation d'un sorcier (homme-guérisseur).

En juillet 2010, la Haute Cour de Mwanza, en Tanzanie reconnaît la culpabilité de Kazimiri Mashauri, un homme de cinquante ans, et le condamne à mort pour le meurtre d'une fillette albinos âgée de cinq ans. Le corps de la jeune fille présentait des mutilations. C'est dans le but d'assouvir, de répondre à des croyances liées au « Muti » que ces mutilations et son meurtre furent commis[754]. D'autres procès sont en cours en Tanzanie. Ainsi, le Président du Tribunal, Ramadhani, dans ses conclusions pour la Cour dans « Masumbako et al vs.

[754] NG'WANAKILALA Fumbuka, « Tanzania to Hang Blood-Drinking Killer of Albino Girl », Reuters (Dar es Salaam), 28 Juillet 2010, [En ligne : http://uk.reuters.com/article/idUKTRE66R3XF20100728].

République-Unie de Tanzanie[755] en 2010 confirma ces faits macabres[756]. Un procès similaire au Nigéria en 2005, « L'Etat vs. Sunday Onwochei et al[757] », confirmait déjà que les meurtres étaient perpétrés à des fins fétichistes sur demande d'un sorcier[758]. Au Burundi, en 2009, cinq hommes furent accusés de meurtre et de trafic de parties corporelles de personnes vivant avec l'albinisme. Un des présumés coupables fut condamné à la prison à la vie et reconnu coupable de préparation et perpétration de massacres. Les quatre autres furent condamnés, pour tentatives d'assassinat et d'enlèvement, de sept à quinze ans d'emprisonnement[759].

Par ailleurs, les rapports de condamnations de personnes reconnues coupables de meurtre de PAA restent souvent inaccessibles au public. Il est, par conséquent, impossible de savoir si ces condamnations ont été purgées ou bien si elles le seront. Cette incertitude liée au difficile accès à ces informations atténue l'effet des punitions et toute dissuasion conséquente. En effet, dans le cas de Matatizo Dunia, les trois accusés furent reconnus coupables et condamnés à mort en 2009. Pour autant, en 2012, cette peine n'avait pas été exécutée en raison du fait que la Tanzanie n'avait pas appliqué la peine de mort au cours des dix-sept dernières années. Dès lors, il est fort improbable qu'elle fasse exécuter sa décision. La peine de mort était aussi la sentence prononcée, en 2005, à l'encontre des trois accusés dans le cas du Nigéria. L'association UTSS ignore si cette peine fut exécutée. Au Burundi, un jugement de 2009, contre des personnes accusées de meurtres de plusieurs PVA à des fins de sorcellerie,

---

[755] *Masumbuko et al v. Republic of Tanzania, In the Court of Appeal of Tanzania, at Tabora, June 8 & 11, 2010 per Ramadhani, C.J.*

[756] Il déclara : « Puis les policiers ratissèrent la zone environnante et sont tombés sur un paquet qu'ils ont demandé au témoin à charge (PW2) de déballer. Le paquet contenait un sac en semi-nylon avec deux jambes de personnes albinos fraîchement coupées aux genoux, deux machettes, un couteau de brousse, un pantalon, une chemise et une paire de chaussures. Le témoin à charge (PW2) dit aux policiers que la brousse dans laquelle le paquet a été trouvé est l'endroit des rituels médicinaux de l'appelant (Appelant 1). L'appelant est un « homme-guérisseur » local ». Cf. *Masumbuko et al v. Republic of Tanzania, p. 4 in* « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS sur la Tanzanie avec des cas similaires dans d'autres parties en Afrique subsaharienne, 19 juin 2012, p. 39.

« […] Quiconque l'a tué l'a fait avec préméditation parce que l'objectif était d'obtenir des parties du corps de la personne décédée, dans ce cas, les deux jambes, en raison de la plus stupide et barbare méprise que les parties corporelles des personnes albinos sont des porte-bonheur ». Cf. *Masumbuko et al v. Republic of Tanzania, p. 36 in* « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS cité.

[757] *The State v. Sunday Onwochei et al* at the Hight Court of Justice, Delta State, Nigeria – Ogwashi-Uku Judicial Division, February 16, 2005 per Justice I.E Ogbodu.

[758] L'un des accusés en témoigna : « Je me suis allé chez Kingsley le barbier pour me raser les cheveux. Pendant que Kingsley… me rasait il m'a dit que Benco, un musicien, lui a dit qu'il y a une affaire. Je lui ai demandé quel type d'affaire était-ce ? Il a dit que Benco a dit qu'un Alhaji leur a demandé d'apporter la tête de quelqu'un pour faire un médicament pour gagner de l'argent. Je lui ai demandé comment Benco a-t-il eu connaissance d'une telle chose ? Il a dit que c'était Papa qui a informé Benco. Il a dit expressément que c'était un albinos (Anyari) qu'il fallait. C'est alors que je lui ai dit qu'il y a un albinos (Anyari) dans ma cour, ce qu'ils savaient aussi ». Cf. *The State v. Sunday Onwochei et al, p. 12 in* « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS cité.

« Sunday fit irruption dans la maison et emporta l'enfant [sic]… l'enfant s'est mis à pleurer alors Sunday a commencé à courir avec l'enfant. La mère de l'enfant est sortie et nous a poursuivis et j'ai couru vers une direction tandis que Sunday a couru vers une autre direction, mais quand j'ai rejoint plus tard Sunday à Azungwu, il avait déjà coupé la tête de l'enfant ». Cf. *The State v. Sunday Onwochei et al, p. 14 in* « Les enfants vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences », Rapport UTSS cité.

[759] Aljazeera, « Killers of Burundi Albinos Jailed », Aljazeera, 23 Juillet 2009, [En ligne : http://english.aljazeera.net/news/africa/2009/07/20097231380929658.html].

condamna à une peine d'emprisonnement à vie un des accusés et les huit autres à des peines allant de un à quinze ans d'emprisonnement. En 2009, tous ces condamnés s'évadèrent[760].

Par conséquent, le système juridique est un outil inadapté aux croyances et pratiques liées à la sorcellerie. En effet, le docteur Simeon Mesaki, spécialiste Tanzanien des questions de sorcellerie, releva que la loi est inadaptée pour traiter des questions liées à la sorcellerie[761]. Ceci est particulièrement le cas dans les pays comme la Tanzanie dans lequel les populations croient dans la sorcellerie depuis des siècles et continuent encore d'y croire. En outre, les lois tanzaniennes qui découlent, en très grande partie, de l'héritage colonial sont archaïques dans la mesure où elles ne se sont pas adaptées à l'évolution et à la vraie nature de la sorcellerie. Par ailleurs, la crainte que suscitent les sorciers entrave les enquêtes. La croyance, selon laquelle les sorciers possèdent réellement des pouvoirs surnaturels, a pour conséquence de terrifier les témoins au point qu'ils refusent de venir témoigner lors des procès par crainte de représailles. La Tanzanie est également confrontée à un manque de financement pour juger les criminels accusés. Ce manque de financement est palpable dans la mesure où en 2012, seuls 7% des meurtres enregistrés de PVA furent jugés. En effet, bien qu'il existe d'autres facteurs en cause pouvant expliquer la lenteur dans les procédures judiciaires et donc des jugements, le manque de moyens financiers suffisants demeure le principal obstacle. Ainsi, le financement suffisant du système judiciaire reste crucial pour mettre fin aux meurtres commis à des fins fétichistes des PAA. Cela permettrait de dissuader d'éventuels crimes mais surtout d'accélérer les procédures policières et judiciaires notamment dans les domaines de la recherche et de la collecte de preuves – pour faire face, par exemple, au coût de la médecine légale (tests ADN) particulièrement élevé mais approprié pour de tels crimes. Selon l'association UTSS, un financement adéquat aiderait également à protéger les informateurs en créant des programmes de protection des témoins mais aussi à les encourager à se manifester en offrant des récompenses pour toute piste correcte et utile.

L'ONG UTSS souhaite fortement que la législation tanzanienne sur le handicap reconnaisse les PVA comme un groupe de personnes en situation de handicap. En somme, qu'une protection juridique soit accordée aux PAA en tant que personnes handicapées. Le principal instrument juridique en la matière est une loi de 2010 intitulée « Persons With Disability Act of Tanzania (2010)[762] » qui définit le handicap comme « la perte ou la limitation des possibilités de participer à la vie normale… en raison de facteurs physiques, mentaux ou sociaux ». Les PVA sont limitées physiquement car ont une déficience visuelle et des problèmes cutanés qui entravent leurs possibilités de participer à une vie normale. En Afrique subsaharienne, la pauvreté et le manque d'informations aggravent les handicaps liés à l'albinisme. De ce fait, la définition de la loi inclut les PVA. Néanmoins, en dépit de la capacité de la loi à protéger les personnes albinos, cette protection supposée est rarement

---

[760] « Albino girl kidnapped and killed in Burundi » GhanaNation, [En ligne : http://news1.ghananation.com/vivvogeneral/253709-albino-girl-kidnapped-and-killed-in-burundi.html]; « 2009 Human Rights Report : Burundi » à la section « Respect for Human rights : arbitrary or Unlawful Deprivation of Life, US State Departement, [En ligne : http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2009/af/135941.htm].

[761] MESAKI Simeon, « Witchcraft and the Law in Tanzania », *International Journal of Sociology and Anthropology*, vol. 1(8), décembre 2009, p. 132-138.

[762] From the Parliament of Tanzania.

appliquée ou matérialisée. Il en est de même dans les autres pays de la région subsaharienne comme le Sénégal, le Ghana. En effet, les PVA, en Afrique subsaharienne, ne sont pas toujours considérés comme un groupe de personnes en situation de handicap. Le manque chronique de compréhension de la condition des PAA et le refus des prestataires de services délégués aux personnes handicapées de les accepter en tant que partie de la communauté des personnes handicapées constituent des obstacles majeurs pour les PVA dans le bénéfice des droits octroyés par la législation sur le handicap.

Cependant, face aux manquements des Etats à leurs obligations, les instruments juridiques internationaux semblent être l'ultime recours pour les PAA afin qu'ils bénéficient d'une protection pour leur vie. En effet, le protocole des Nations Unies sur la traite des personnes, signé en 2000, vise à prévenir, réprimer la traite des personnes. Ce protocole englobe la traite des organes humains. L'article 3 (a) dudit protocole définit la traite des personnes comme le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil des personnes, par la menace de recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, par l'enlèvement, fraude, tromperie, abus d'autorité ou d'une situation de vulnérabilité ou par l'offre ou l'acceptation de paiements ou d'avantages pour obtenir le consentement d'une personne ayant autorité sur une autre aux fins d'exploitation. L'exploitation comprend entre autres, l'exploitation de la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage, la servitude ou le prélèvement d'organes. Le protocole prévient donc la traite des êtres humains dans l'hypothèse où la victime est vivante. Le but du déplacement de la victime est de pouvoir prélever les parties de son corps. Cependant, ce protocole n'encadre pas la question du déplacement des parties du corps ayant été arrachées sans aucun recours à des moyens coercitifs évoqués dans son art 3 (a). Face à cette lacune, le droit national doit agir afin de compléter le droit international c'est-à-dire des réponses gouvernementales, législatives afin de condamner définitivement ces pratiques criminelles (Muti, Juju, crimes rituels) en Afrique australe, de l'ouest et centrale.

De nombreux pays africains ne possèdent pas de dispositif formel de Personnes Déplacées à l'Intérieur (PDI) de leur propre pays aussi important qu'en Tanzanie. Néanmoins, les PVA de ces pays ont requis la protection, le statut de réfugié et l'asile auprès des pays d'Europe, d'Amérique du nord, etc. L'article 1, A, 2 de la Convention de Genève de 1951 définit un réfugié comme une personne qui, « par suite d'évènements survenus avant le 1er janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou du fait de cette crainte ne veut se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels évènements ne peut ou en raison de ladite crainte ne veut retourner. » Chaque demande de protection au titre de la Convention de Genève, que ce soit le statut de réfugié ou la protection subsidiaire, était faite en raison de la crainte de persécutions dues à l'albinisme du requérant en cas de retour dans son pays d'origine. A titre d'illustrations, en 2009, Moszy, un jeune homme albinos de 18 ans en provenance du Bénin, pays d'Afrique de l'ouest, obtint l'asile en Espagne après avoir témoigné qu'il était exposé à un danger mortel dans son pays où la peau des PVA était

recherchée à des fins rituelles. En 2011, Franklin Ibeabuchi, une PVA du Nigéria fit l'objet d'une décision d'expulsion des États-Unis. Cette décision fut suspendue suite à son témoignage. Il était arrivé aux Etats-Unis après avoir survécu à une tentative d'enlèvement dans son pays. Le juge a sursoit à son expulsion après que l'association UTSS ait argué du fait que la persécution de PVA était légion au Nigéria et que la réponse du gouvernement à cette persécution était totalement insuffisante. De plus, en l'absence de protection du gouvernement, d'un noyau familial, le renvoi de Franklin équivaudrait à le soumettre à la persécution en raison de son albinisme. En 2012, une PVA du Zimbabwe obtint l'asile à Atlanta dans l'Etat de Géorgie grâce au soutien de l'UTSS. Elle déposa une demande d'asile et requis la suspension de la décision d'expulsion des Etats-Unis en justifiant des sévices dont elle fut victime du fait de son albinisme y compris de la part des autorités policières zimbabwéennes (sévices sexuels) lorsqu'elle tentait de demander l'asile en Afrique du Sud.

En somme, la maltraitance des PVA découle du fait qu'ils sont considérés comme des sous-hommes et des êtres magiques dont les organes sont très appréciés en matière de sorcellerie. Cette maltraitance donne lieu à une négligence généralisée aussi bien en Tanzanie que dans les autres pays d'Afrique subsaharienne comme le Sénégal. Bien que la plupart des pays africains aient signé les Conventions des Nations Unies relative aux droits de l'enfant (CDE) et celle des Nations Unies relative aux droits des personnes handicapées et la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant, ces instruments juridiques restent limités quant à leur application tant que des mesures immédiates ne sont pas prises aux niveaux national et international dans les domaines visés. Par conséquent, l'application du principe de répression restant difficile en matière d'atteintes volontaires à la vie, elle l'est tout aussi pour des délits de profanation de sépultures et de cadavres commis pour des actes de fétichisme (2).

2. La profanation de sépultures et de cadavres

Lors de l'élaboration du code pénal de 1963, le législateur gabonais prit en considération le contexte sociopolitique et culturel du pays et, dans cette optique, réprima le délit de sorcellerie, charlatanisme (art. 210 CP) et le crime d'anthropophagie (art. 211 CP) dans un chapitre XIX intitulé « De la sorcellerie, du charlatanisme et des actes d'anthropophagie » inséré dans le livre III « Des crimes et délits contre la chose publique » dudit code. Il sanctionna également le délit de violation des sépultures et profanation de cadavres (art. 291 CP) en son chapitre XIII intitulé « Des violations des sépultures et profanation des cadavres » inséré dans le livre III « Des crimes et délits contre les personnes ». En effet, le législateur sanctionne les violations de sépulture et profanation de cadavres en son article 291 al.1 CP qui dispose que « Quiconque se sera rendu coupable de violation de tombeaux ou de sépultures sera puni d'un emprisonnement de trois mois à un an et d'une amende de 24.000 à 120.000 francs sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits qui se seraient joints à celui-ci ». L'alinéa 2 punit des mêmes peines quiconque aura profané ou mutilé un cadavre, même non inhumé. Par conséquent, dégrader une sépulture et/ou ses ornements (croix, couronnes, dalle, etc.) constitue le délit de violation de tombeaux ou de sépultures puni d'une peine d'emprisonnement de trois mois à un an et d'une amende de 24.000 à 120.000 francs sans

préjudice des peines réprimant les crimes ou délits qui se seraient joints à celui-ci. De plus, la profanation ou la mutilation d'un cadavre, même non inhumé est puni des mêmes peines.

Le problème majeur reste celui de l'applicabilité et de l'effectivité de cette loi dans la pratique. En théorie, la loi prévoit d'adresser une plainte contre X au greffe correctionnel afin d'entamer des poursuites judicaires après le constat de profanation. La réalité est toute autre dans la mesure où les plaintes contre X n'ont jamais abouti pour certaines familles dont les caveaux et les cadavres de proches furent profanés. Le code pénal de 1963[763] comporte des sanctions qui ne sont que théoriques puisqu'elles ne sont pas, a priori, appliquées. Le chapitre XIX[764] portant sur la sorcellerie, le charlatanisme et des actes d'anthropophagie dispose en son article 210 CP que « sera puni d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 50.000 à 200.000 francs, ou l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction portant sur des restes humains ou ossements humains, ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ». Par conséquent, cette législation pénale, datant de 1963, contenait à travers ces deux chapitres les moyens répressifs nécessaires pour réprimer les différentes infractions susmentionnées dont les violations de sépultures et les profanations de cadavres. Les organes ou parties corporelles prélevés sur le cadavre lors de sa profanation ou sa mutilation serviront à des fins rituelles dans la préparation de nombreuses choses. Tout dépend de la requête formulée. Par ailleurs, ces organes sont des restes humains et toute transaction sur ces restes ou ossements humains est un délit puisqu'une fois prélevés sur la dépouille, ils sont destinés à être vendus. L'auteur du délit ne les soustrait pas dans le but de les conserver pour soi.

Pour autant, l'existence, notamment à Libreville, des profanations de tombes et de cadavres, des crimes rituels ou des autres actes de sorcellerie confirme que ces articles de loi sont inopérants dans la mesure où l'Etat est incapable de réagir – les autorités policières et judiciaires sont dépassées. D'où les interrogations quant à l'application du code pénal révisé du 17 janvier 2008 lors d'un conseil des ministres. Jean Elvis Ebang Ondo, président de l'ALCR, s'interrogeait également quant à la remise en question du terme « crimes rituels » et la durée des procédures avant le jugement des assassins présumés et leurs commanditaires. Une nouvelle réforme, en date du 5 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, vient abroger le code pénal de 1963. De ce fait, le législateur se veut plus sévère puisqu'il aggrave les peines prévues pour de nombreuses infractions dont le délit de violation de tombeaux ou de sépultures et celui de mutilation de cadavres. En effet, l'article 291 CP devient l'article 459 CP – en vertu de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 – et dispose dorénavant que « Quiconque se rend coupable de violation de tombeau ou de sépulture est puni d'un emprisonnement de trois ans au plus et d'une amende de 2.000.000 de francs au plus, sans préjudice des peines réprimant les crimes ou délits concomitamment commis. Est puni des mêmes peines quiconque a mutilé un cadavre même non inhumé. ». Par conséquent, la nouvelle disposition reprend l'ancienne formulation tout en apportant des modifications

[763] Loi n°21/63 du 31 mai 1963.
[764] Dans le Livre II portant sur les crimes et délits contre la chose publique.

mineures mais elle vient aggraver les peines encourues. Cette réforme souligne la volonté gouvernementale de prendre en considération les problèmes sociétaux contemporains et de les résoudre au moyen de mesures voire des sanctions pénales adaptées.

Par ailleurs, la loi de base n°65-60 du 21 juillet 1965 portant code pénal sénégalais prévoit en son article 354 CP, les profanations de sépultures et de cadavres. En effet, l'article 354 CP punit d'un emprisonnement de trois mois à un an, et de 50.000 à 180.000 francs d'amende, quiconque se sera rendu coupable de violation de tombeau ou de sépulture, sans préjudice des peines contre les crimes ou les délits qui seraient joints à celui-ci. Les mêmes peines seront applicables à quiconque aura profané ou mutilé un cadavre, même non inhumé. Au regard des violations de sépultures qui ont fréquemment lieu rien que dans la ville de Dakar – profanation fréquente du cimetière de Pikine, entre autres –, il serait plausible de penser que le code pénal sénégalais comporte, comme le code pénal gabonais, des sanctions qui ne sont que théoriques puisqu'elles ne sont pas, a priori, appliquées. Du moins, les mesures de rétorsion ne sont pas assez dissuasives. Ledit code proscrit également les faits de sorcellerie, de charlatanisme et des actes d'anthropophagie en son article 234 CP qui dispose que « sera puni de l'emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 20.000 à 100.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public et porter atteinte aux personnes ou à la propriété ». Cette législation pénale – loi n°65-60 du 21 juillet 1965 – dispose assurément de moyens répressifs nécessaires pour réprimer les différentes infractions susmentionnées dont les violations de sépultures et les profanations de cadavres. Pour autant, des profanations de tombes et de cadavres, des enlèvements d'enfants, des crimes rituels ou autre acte de sorcellerie ont lieu quotidiennement à Dakar, sans que l'Etat ne parvienne à endiguer ces différentes formes de délinquance et criminalité.

Par conséquent, il revient à l'Etat d'assurer la sécurité des biens et des personnes. Il se doit de faire appliquer la législation pénale en la matière. Cependant, face à un code pénal désuet et inefficace et un Etat incompétent qui ne réagit pas devant cette violence, il est légitime de penser que cette violence est légitimée par l'Etat lui-même puisqu'il est l'institution possédant, dans une collectivité donnée, le monopôle de la violence légitime. Le caractère sacré du corps humain est violé en raison des profanations de cadavres, des mutilations commises sur les corps retrouvés abandonnés – il s'agit des meurtres suivis de mutilations de cadavres – et du trafic des restes humains. Même si les auteurs sont identifiés, la procédure judiciaire aboutit rarement. La loi est difficilement appliquée. L'impunité entraînera forcément la vindicte populaire.

En définitive, la répression semble difficile en pratique alors qu'en théorie, les moyens légaux existent pour mettre un terme à l'ensemble des infractions que ce soit en matière d'homicide « rituel » ou d'accusations de sorcellerie (B).

B — En matière d'accusations de sorcellerie

En matière d'accusations de sorcellerie, les statistiques de certains pays soulignaient la prégnance des affaires de sorcellerie au sein des tribunaux (1). Ainsi, alors même que le crime d'infanticide « rituel » reste rarement sanctionné et jugé (2), les accusations d'enfants sorciers se multiplient en dépit des législations en vigueur (3).

1. La prégnance des affaires de sorcellerie devant des tribunaux

Dans les années 1970, les parquets de l'île de Madagascar traitaient entre 200 et 250 affaires correctionnelles de sorcellerie annuellement. Près de 45% d'entre elles faisaient l'objet de classement sans suite pour divers motifs : ordre public non intéressé, faits insuffisamment caractérisés. Compte tenu de nombreuses décisions de relaxe prononcées dans les procédures soumises à jugement, les affaires aboutissant à des condamnations pouvaient être estimées à 40%. La majorité des condamnations était des peines d'emprisonnement. Par conséquent, la dénonciation aux parquets des affaires de sorcellerie et les décisions de condamnation montrent que la justice restait très prudente et montrait une certaine réserve quant à la question du délit de sorcellerie. Les magistrats, procureur et juge donc parquet et tribunal, ne retenaient que les faits suffisamment prouvés parmi ceux que la population avait dénoncés par dépit, haine ou crainte. L'activité des juridictions en matière de délits de sorcellerie se résumaient ainsi de 1970 à 1975 :

Années	Affaires traitées par les Parquets	Affaires jugées	Classement sans suite	Soit en %
1970	265	173	92	35
1971	190	93	97	51
1972	237	110	127	50
1973	193	134	59	30
1974	304	98	206	67
1975	209	96	113	55

Par exemple, pour l'année 1973, sur 193 affaires traitées par les Parquets, 134 affaires firent l'objet d'un jugement dont 58 aboutirent à une relaxe ; 14 à une amende seule ; 11 à un emprisonnement de moins de trois mois ; 45 à une peine d'emprisonnement de un an ; 26 à

une peine de moins de cinq ans. Seulement 96 décisions firent l'objet de condamnation, soit 49% seulement des affaires enregistrés par les parquets cette année.

En Centrafrique, les affaires de sorcellerie représentent un nombre important d'affaires jugées au sein des tribunaux de Grande Instance du pays. Par conséquent, les enfants accusés de sorcellerie sont traduits en justice et comparaissent devant le juge. Avant d'en arriver à la procédure judiciaire, les enfants subissent un long parcours de guérison que ce soit auprès des tradipraticiens ou des églises. Ils subissent souvent des violences de la part de leur famille et de leur entourage. Les enfants doivent parfois être protégés de la violence de la population qui veut les contraindre à passer aux aveux. Une fois arrivés au commissariat de police ou à la gendarmerie, les enfants sont interrogés et contraints d'avouer leur activité sorcière et de dénoncer leur mentor – la personne qui les aurait initié à la sorcellerie ou plutôt transmis la sorcellerie – qui est également traduit devant la justice. L'enquête préliminaire peut durer plusieurs mois ou des années et pendant cette période les enfants sont généralement détenus en prison afin de les protéger de la violence populaire. Ils sont mis en détention avec des détenus majeurs en raison du manque d'infrastructures ou de maisons de détention pour les mineurs. Ce fut le cas de Sophie, jeune fille de 13 ans, orpheline de père et abandonnée par sa mère partie au Congo. Cette dernière la confia à la famille de son père. Elle fut accusée de sorcellerie par un membre de la communauté. Dès lors, elle fut battue, maltraitée par sa famille et par les membres de sa communauté. Puis, elle fut traduite en justice. Lors de sa comparution devant le TGI, elle avoua détenir de sa mère le pouvoir de sorcellerie et ne pas savoir s'en servir. Elle fut condamnée à plusieurs années de prison. Le Procureur général décida de la placer dans la maison d'un des gardiens de la prison. Très rapidement soupçonnée de sorcellerie, elle fut à nouveau transférée à la Mission catholique. Deux ans après son jugement, elle fut de nouveau accusée d'avoir « dévoré » le cœur d'une des novices de la mission. Finalement, elle fut placée dans une maison de détention.

Les enfants sont accusés sur de simples présomptions de la famille, du voisinage, des pasteurs. Ils sont jugés et condamnés sans preuves légales sur la base de l'intime conviction du juge et des témoignages – dont ceux des tradipraticiens – parfois, de preuves circonstancielles et de l'aveu. L'aveu est toujours la preuve la plus probante dans les affaires de sorcellerie. Les cas des enfants accusés de sorcellerie au sein de tribunaux centrafricains sont plutôt rares en raison de la méfiance générale envers le système judiciaire et par le choix de soumettre l'enfant à des traitements ou d'autres types de sanction. En revanche, les affaires de sorcellerie représentent près de 25% de toutes les affaires dans la capitale centrafricaine et 85 à 90% des affaires dans les tribunaux de province. La population carcérale de la maison d'arrêt centrale à Bangui est composée de 70% des prisonnières emprisonnées à la suite d'accusations de sorcellerie[765].

Par conséquent, en raison de sa vulnérabilité, sa dépendance par rapport au milieu social, son manque de maturité physique, intellectuelle et émotionnelle, l'enfant nécessite une attention

---

[765] E.V.O. Dankwa, *Les prisons en République centrafricaine*, Rapport de la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Séries IV, 7. Les données proviennent également des enquêtes menées dans les prisons centrafricaines de 2005-2009.

et une protection particulières. Ainsi, la condition de l'enfant dans le monde interpella la communauté internationale et nationale. Afin de trouver une solution durable à ce problème mondial, l'Assemblée générale des Nations Unies adopta, le 20 septembre 1989, la Convention relative aux droits de l'enfant. Elle fit ensuite une déclaration en faveur de la survie, de la protection, du développement de l'enfant au Sommet qui lui est consacré à New York du 28 au 30 septembre 1990. Elle réaffirma sa détermination à poursuivre ces efforts lors de sa session spéciale consacrée aux enfants du 5 au 10 mai 2002 à New York. Les Etats africains adoptèrent alors, à leur tour, la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant en juillet 1990. Cette charte est censée assurer une protection et porter une attention particulière sur la situation critique de nombreux enfants à travers le continent. Pour autant, en dépit de ces dispositifs mis en place pour sa protection, l'enfant reste victime d'infanticide « rituel », un crime rarement dénoncé en raison de son utilité sociale (2).

2. L'infanticide rituel : un crime jugé utile socialement

L'infanticide rituel est un crime – juridiquement – commis pour des raisons traditionnelles. Il s'agit d'une pratique traditionnelle séculaire aussi vieille que la culture du peuple Baatonu au Bénin. Elle est pratiquée dans les départements de Borgou, Alibori et Atacora au Benin. Selon l'UNICEF et l'ONG Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin, il existe huit catégories des bébés qui sont considérés comme porteurs de «mauvaise chance » à la communauté. Ces enfants sont considérés comme des enfants sorciers. La catégorie la plus redoutée est celle des enfants physiquement handicapés. Ce groupe « d'enfants sorciers » inclut les enfants nés avec des doigts, des orteils ou d'autres membres supplémentaires, y compris les jumeaux siamois. Une catégorie simplement considérée comme des enfants de « la mauvaise chance » est celle des enfants nés prématurément – avant le huitième mois et qui sont plus petits et plus faibles que des enfants nés de grossesses menées à terme –, et ceux dont la mère est morte des suites de l'accouchement. Les origines de la croyance selon laquelle les enfants handicapés et faibles, ou les nourrissons sans mères, sont « ensorcelés », ne peuvent pas être entièrement vérifiées. Chez les Baatonu, communément appelés Bariba, il s'agit simplement d'une croyance. La prise en charge de ces enfants spéciaux n'était pas envisageable dans la mesure où autrefois cette région ne disposait ni d'infrastructures sanitaires, ni de centre social. Ainsi, lorsqu'un enfant perd sa mère à l'accouchement, il est alors « un enfant de mauvaise chance » selon Makom, guérisseur traditionnel sexagénaire[766]. La pratique consiste à abandonner le nouveau-né hors du campement communautaire. Cette pratique condamnable persiste malgré les actions mises en œuvre. En effet, l'infanticide continue d'être une pratique au Bénin, en particulier dans les régions rurales à l'encontre des enfants handicapés et des nouveau-nés. La question des enfants dits "enfants sorciers" – enfants nés prématurément ou se présentant par le siège, etc. – demeure une question épineuse face à laquelle la société peine à trouver une solution adéquate.

[766] *Ibid*.

L'infanticide désigne simultanément le meurtre d'un enfant, particulièrement d'un nouveau-né, et l'auteur d'un tel acte. En Afrique subsaharienne, ce sont les pratiques relatives aux enfants mal-nés et celles liées à la naissance des jumeaux qui engendrent la pratique de l'infanticide. Bien qu'encore présente dans certaines régions, l'infanticide – pratique condamnée par les colonisateurs et les missionnaires – perd du terrain face à d'autres pratiques. Chez les Yoruba, par exemple, les rituels des jumeaux ou l'utilisation des amulettes se sont substitués à l'infanticide. L'infanticide est désormais considéré comme un meurtre. C'est le cas au sein des Bariba où la pratique de l'infanticide soit disparaît progressivement grâce à la création des maternités et des dispositifs judiciaires, soit est remplacée par une autre pratique, celle de l'abandon.

L'incrimination d'« infanticide » n'existe pas dans le code pénal gabonais, que ce soit dans l'ancien code de 1963 ou le nouveau de 2019. Il y est plutôt incriminé l'homicide volontaire (art.350 CP[767] nouveau) ou les coups et blessures volontaires portées à un mineur de moins de dix-huit ans ayant entrainé la mort (art.367 CP[768]). Le code pénal sénégalais définit, en son article 285 CP, l'infanticide comme étant le meurtre ou l'assassinat d'un enfant nouveau-né. Un crime punit de la peine de mort (art.287 CP). L'infanticide est, par conséquent, un homicide volontaire mais pour engager la responsabilité de l'auteur de l'acte, le juge doit-il prendre en considération la nature de l'infanticide à savoir rituel ? L'infanticide rituel est, certes, un meurtre volontaire mais les circonstances entourant cet acte sont plus complexes car cet acte est posé avec l'assentiment de la communauté ou de la famille. Dans ce cas, faut-il retenir la culpabilité de l'ensemble de la communauté, des parents ou seulement de l'auteur de l'acte ? Cette pratique traditionnelle devient illégale face au droit moderne puisqu'il est de suite proscrit en tant que crime. Le droit ne tient pas compte de toute la symbolique qui entoure l'acte, du contexte socioculturel. Seul le juge a cette faculté : il peut prendre en compte des circonstances atténuantes. Cependant, le juge n'a pas l'obligation de le faire dans la mesure où la pratique doit impérativement disparaître. Une autre pratique devant également disparaître est celle des accusations de sorcellerie portées à l'encontre des enfants qui se multiplient malgré les législations en vigueur (3).

3. L'accusation d'« enfants sorciers » : une violation flagrante des droits de l'enfant

En République démocratique du Congo (a) et au Benin (b), les enfants sont considérés tels des sorciers en violation flagrante de leurs droits.

---

[767] L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre. L'article 223 CP ancien est désormais article 350 CP nouveau.

[768] L'article 367 CP nouveau remplace l'article 235 CP qui punissait les coups et blessures volontaires commis sur un mineur de moins de quinze ans ayant entrainé la mort.

a - Une violation flagrante de leurs droits en pays congolais

En Afrique, notamment en République Démocratique du Congo (RDC), la population accorde une place centrale à l'enfant en tant que renouvellement de l'être et continuité de la vie. Par sa constitution du 18 février 2006 en son article 123, point 16, l'Etat congolais s'est résolu à assurer la protection de l'enfant en adhérant à la Convention n°138 relative à l'âge minimum d'admission à l'emploi et à la Convention 182 sur l'interdiction des pires formes de travail. Néanmoins, malgré ses efforts, de nombreux enfants sont encore victimes de maltraitance, de discrimination, d'accusation de sorcellerie, d'infection ou d'affection par le VIH-SIDA ou font l'objet de trafic. Ils restent privés de leur droit à la succession, aux soins de santé et à l'éducation. De plus, de nombreux enfants vivent dans la rue où elles sont victimes d'exclusion sociale, d'exploitation économique et sexuelle alors que d'autres sont embrigadés dans des forces ou groupes armés. Au regard de cette situation chaotique et de la critique internationale, le pays élabora une loi portant protection de l'enfant.

En effet, la loi du 10 janvier 2009, portant protection de l'enfant, apporte un large choix de solutions pénales aux infractions commises à l'encontre des enfants notamment en ce qui concerne les accusations de sorcellerie, les actes de tortures, l'abandon d'enfant, etc. L'article 151 de la loi dispose que « Le fait de soumettre un enfant à la torture est puni de un à cinq ans de servitude pénale principale et d'une amende de cinq cents mille à un million de francs congolais ». Cet article définit la torture comme « tout acte par lequel une douleur ou des souffrances aigués, physiques ou mentales, sont intentionnellement infligées à une personne aux fins notamment d'obtenir d'elle ou d'une tierce personne des renseignements ou des aveux ; de la punir d'un acte qu'elle ou une tierce personne a commis ou est soupçonnée d'avoir commis ; et enfin de l'intimider ou faire pression sur elle, intimider, faire pression sur une tierce personne, ou pour tout autre motif fondé sur une forme de discrimination quelle qu'elle soit, lorsqu'une telle douleur ou de telles souffrances sont infligées par un agent de la fonction publique ou toute autre personne agissant à titre officiel ou à son instigation ou avec son consentement exprès ou tacite. ». L'article 151 punit, ainsi, l'auteur de torture sur un enfant d'une peine de un à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 500.000 à 1.000.000 de francs congolais. Au regard de cet article, tout auteur d'actes de torture sur enfant sera pénalement responsable de son acte que ce soient les parents, les pseudo-pasteurs, les délivreurs des églises éveillées qui s'adonnent sur des enfants à des pratiques de délivrance douteuses très douloureuses afin d'obtenir des aveux de leur culpabilité ou des renseignements ou de les punir d'un acte présumé de sorcellerie qu'ils auraient commis ou soupçonnés d'avoir commis. En l'occurrence, en RDC, les enfants accusés à tort de sorcellerie ne sont pas présumés innocents. Ils sont accusés *ipso facto* d'avoir posé un acte de sorcellerie ou sont soupçonnés d'avoir commis cet acte. Dans tous les cas, ils sont coupables. En outre, cet article laisse suggérer que toute personne agissant à titre officiel ou tout agent de la fonction publique sera susceptible de poursuites en cas d'actes de torture intentionnellement infligés à des enfants à des fins d'intimidation. Ainsi, les forces de sécurité qui intimident, maltraitent physiquement les enfants des rues à des fins d'exploitation ou d'obtenir des renseignements sont susceptibles de poursuites. Le législateur pose tout de même la condition de l'intention. Il faudra donc déterminer si les actes commis ont été

volontaires ou involontaires. Le législateur érige les violences volontaires sur enfant en délit aggravé. L'article 152 de la présente loi dispose que « la peine encourue est la servitude pénale à perpétuité lorsque les tortures ou les actes de brutalité, de cruauté, d'odieuses souffrances, de privation ou de séquestration susceptibles de porter atteinte à sa santé physique ou mentale ainsi qu'à son équilibre affectif et psychologique ont entrainé la mort. » Par conséquent, lorsque les tortures ou les actes de brutalité, de cruauté, d'odieuses souffrances, de privation ou de séquestration susceptibles de porter atteinte à sa santé physique ou mentale ainsi qu'à son équilibre affectif et psychologique ont entrainé la mort, l'auteur de tels actes encourt une peine d'emprisonnement à perpétuité.

Par ailleurs, l'article 157 punit de un à deux ans de servitude pénale principale et d'une amende de 200.000 à 6000.000 francs congolais, l'auteur d'épreuves superstitieuses commises sur un enfant. Si les épreuves superstitieuses causent une maladie ou une incapacité, ou s'il en résulte la perte de l'usage absolu d'un organe ou une mutilation grave, l'auteur est puni de cinq à vingt ans de servitude pénale principale et d'une amende de 200.000 à 1.000.000 de francs congolais. Par épreuve superstitieuse, il faut entendre tout acte consistant à soumettre un enfant, de gré ou de force, à un mal physique réel ou supposé, en vue de déduire des effets produits, l'imputabilité d'un acte ou d'un événement ou toute autre conclusion. En effet, la soumission d'un enfant à des épreuves superstitieuses est qualifiée de délit. L'article 157 punit l'auteur d'épreuves superstitieuses commises sur un enfant. De ce fait, les pseudo-pasteurs, les désenvoûteurs, les charlatans qui soumettent les enfants, de gré ou de force, à de telles pratiques – mystiques le plus souvent – en vue d'obtenir des aveux de la part de l'enfant ou des accusations encourent une peine d'emprisonnement de un à deux ans et une amende de 200.000 à 600.000 francs congolais. La peine est portée jusqu'à vingt de réclusion et une amende de 200.000 à 1.000.000 francs congolais lorsque ces pratiques superstitieuses occasionnent une maladie, une incapacité, la perte absolue d'un organe ou une mutilation grave. Par conséquent, certains enfants soumis par leur parents ou sur décision unilatérale du pratiquant – pour les enfants des rues – à de telles épreuves se retrouvent handicapés ou mutilés. Et les conséquences physiques qui en découlent sont considérées comme une victoire sur le mal ou une réaction physique au mal.

L'article 160 de la loi de 2009 dispose que « Quiconque impute méchamment et publiquement à un enfant un fait précis qui est de nature à porter atteinte à son honneur et à sa dignité est puni de deux à douze mois de servitude pénale principale et d'une amende de deux cent mille à six cent mille francs congolais.
En cas d'accusation de sorcellerie à l'égard d'un enfant, l'auteur est puni d'un à trois ans de servitude pénale principale et d'une amende de deux cent mille à un million de francs congolais. ». L'alinéa 1 de cet article incrimine toute personne qui accuse publiquement un enfant d'un fait précis de nature à porter atteinte à son honneur et à sa dignité. Cet article viserait les parents, les pseudo-pasteurs et toute personne qui imputent des faits de sorcellerie à des enfants – faits constituant des faits graves en Afrique. Par conséquent, face à l'ampleur du phénomène des enfants accusés de sorcellerie en RDC, le législateur décida d'ériger en délit les accusations de sorcellerie portées contre un enfant (alinéa 2 de l'article 160). Des accusations portées en raison de divers facteurs considérés comme des causes réelles et

sérieuses par l'entourage de l'enfant comme la perte d'un(e) conjoint(e) – abandon de la famille ou décès de celui-ci par maladie ou cause naturelle –, la perte d'un emploi ou le chômage prolongé, la crainte éventuelle de la mère de perdre son nouveau foyer, l'échec d'un mariage, la maladie, la mort. En somme, tout malheur frappant la famille de l'enfant ou le milieu dans lequel il vit. Dans tous les cas, l'enfant sera sciemment tenu pour responsable de toute situation dramatique ou tragique. L'auteur encourt une peine de un à trois ans d'emprisonnement et une amende de 200.000 à 1.000.000 francs congolais.

Le délaissement d'un enfant est également sanctionné par la loi. En effet, l'article 190 de la présente loi dispose que « Le délaissement d'un enfant en un lieu quelconque est puni de un à cinq ans de servitude pénale principale et d'une amende de cent mille à deux cent cinquante mille francs congolais.
Lorsqu'il entraîne une mutilation ou une infirmité permanente, il est puni de cinq à dix ans de servitude pénale principale et d'une amende de deux cent mille à cinq cent mille francs congolais.
S'il entraîne la mort de l'enfant, il est puni de la servitude pénale à perpétuité et d'une amende de cinq cent mille à un million de francs congolais.
Par délaissement d'enfant, il faut entendre le fait pour le père ou la mère, le parâtre ou la marâtre, ou le tuteur, d'abandonner et ou rejeter un enfant sans s'être assuré qu'il sera en sécurité et protégé dans ses droits. ». Cette disposition répond à un autre fléau touchant la société congolaise qui est celui des enfants des rues. Lorsque les enfants sont jetés à la rue ou abandonnés par leur entourage – père, mère, belle-mère, beau-père ou par leur tuteur –, ils se retrouvent à errer dans la rue, sans défense, victimes d'exclusion sociale, d'exploitation économique et sexuelle. La rue devient leur nouveau toit. Un phénomène qui montre que la société africaine périclite et perd ses valeurs familiales, communautaires et de solidarité. Une situation inimaginable mais qui, pourtant, s'accentue en raison de l'extrême dénuement dans lequel de nombreux foyers vivent. L'enfant sera abandonné en raison du fait que la famille ne peut plus tout simplement subvenir à ses besoins – nourriture, santé, éducation –, il sera alors accusé de sorcellerie. Une accusation qui facilitera le processus d'abandon. Il sera jeté à la rue dans le cadre d'une famille recomposée ou d'un remariage car il représente une gêne dans la nouvelle conception de la famille. L'accusation de sorcellerie est désormais utilisée comme motif valise pour exclure un enfant de la sphère familiale. Les enfants sont abandonnés aussi bien dans la rue que dans un marché, etc.

Par définition, un enfant est toute personne âgée de moins de dix-huit ans au sens de ladite loi (article 2). L'abandon d'enfant est un délit puni d'une peine d'emprisonnement allant de un à cinq ans et d'une amende de 200.000 à 250.000 francs congolais. S'il entraîne une mutilation ou une infirmité permanente, la peine est aggravée en raison de la gravité du délit – cinq à dix ans d'emprisonnement et une amende de 200.000 à 500.000 francs congolais. Ainsi, si l'abandon de l'enfant entraine son décès, le délit est qualifié en crime qui est puni d'une peine d'emprisonnement à perpétuité et d'une amende de 500.000 à 1.000.000 de francs congolais. Par conséquent, bien que le gouvernement congolais ait élaboré un cadre législatif afin de protéger les enfants, il semble que celui-ci ne soit que théorique. Ce sont de nombreuses ONG qui compensent les défaillances de l'Etat. Pour autant, si de nombreuses ONG,

notamment internationales, interviennent sur cette thématique, elles abordent souvent la question des enfants sorciers comme un élément du problème des enfants des rues et négligent les implications culturelles de la question de la sorcellerie, point pourtant clé de la réinsertion de ces enfants dans leurs familles. L'article 41 de la Constitution congolaise ainsi que l'article 160 de la Loi sur la protection de l'enfant de 2009 et l'article 61 de la Loi spéciale portant protection de l'enfant disposent que porter des accusations de sorcellerie à l'égard d'un enfant est punissable par la loi[769]. Selon un fonctionnaire de Kinshasa, il est cependant « assez difficile d'avoir accès à ce genre de situation. Tout se passe entre la famille et l'Église »[770]. Pourtant, de nombreux cas d'abus, de vols, de menaces et de violences de la part des autorités étatiques sont recensés mais l'État n'intervient que rarement lors de violences à l'égard des enfants et n'applique guère de sanctions légales envers les auteurs de ces crimes.

Les enfants « dits sorciers » – une catégorie d'enfants très vulnérables – existent aussi au Bénin. Ces enfants – considérés comme porteurs de malheur par leurs parents, les familles et la société – sont des personnes à risque puisqu'elles sont victimes d'infanticide. Ce qui constitue une atteinte manifeste à leurs droits dont le droit à la vie (b).

b - Une atteinte manifeste à leurs droits en pays béninois

Certaines régions du Bénin, fortement influencées par la tradition animiste, considèrent encore une catégorie d'enfants comme « sorciers ». Selon cette tradition, les enfants nés avec une anomalie – dont la mère est morte en couche, se présentant par le siège lors de la naissance, dont les premières dents poussent sur la mâchoire supérieure, naissant prématurément ou ne criant pas à la naissance sont presque *ipso facto* condamnés à mort. Dès lors, dès qu'un enfant naît dans de telles conditions, il est jugé surnaturel ou anormal donc sorcier. Le chef de la collectivité remet le nourrisson à un bourreau. Les techniques alors pour tuer le nourrisson sont diverses et cruelles : le crâne de l'enfant peut être fracassé contre un arbre avant d'être enterré ou bien il est égorgé.

Néanmoins, certains de ces enfants ne sont pas tués. Ils sont généralement abandonnés ou vendus ou bien encore sont confiés à des familles réputées pour les accueillir. Ces familles les adoptent, non pas forcément pour des raisons charitables, mais pour servir d'échange plus tard ou de domestiques voire d'esclaves dans la maison d'accueil. Ils doivent généralement survivre grâce à la mendicité. La principale justification à ces infanticides rituels est la préservation de la paix et de la quiétude de la communauté fondée sur la superstition que ces bébés apportent le malheur. Par ailleurs, la situation économique difficile fait de certains

---

[769] OFPRA-CNDA, *Rapport de mission en République démocratique du Congo (RDC)* : 30 juin - 7 juillet 2013, 30/04/2014, [En ligne : https://www.ofpra.gouv.fr/sites/default/files/atoms/files/30._ofpra-cnda_rapport_de_mission_en_rdc_du_30_juin_au_7_juillet_2013.pdf].

[770] Pères blancs, « Enfants sorciers à Kinshasa », *Voix d'Afrique*, décembre 2011, n°93, [En ligne : http://peresblancs.org/enfants_sorciers.htm] *in* [http://peresblancs.org/lesder.htm].

enfants handicapés des charges pour leur famille dont il vaut mieux se « débarrasser » rapidement. Et dans la perspective où ils échappent à la condamnation sociétale, ils restent exclus. Ils sont discriminés dans les relations sociales et sont souvent abandonnés dans la rue. Selon le rapport de deux ONG, IIMA et VIDES International, publié en 2012[771], le département de l'Atacora enregistra le plus grand nombre d'enfant de cette catégorie : 75% étaient accusés de sorcellerie. Puis s'ensuit le département de l'Ouémé qui enregistra 13% d'enfants accusés. Ce phénomène est aussi présent dans les départements du Mono et du Borgou. Les enfants, dont les mères sont mortes en couches[772], sont considérés comme des « enfants sorciers » qui seront, ensuite, soit abandonnés soit tués par la famille. En somme, ils sont victimes d'infanticide ou risquent l'infanticide. Si la pratique de l'infanticide précisément n'est pas criminalisée au Bénin, le crime d'homicide peut, a contrario, être utilisé pour punir le ou les auteurs d'infanticide. Malheureusement, de tels cas ne sont que rarement dénoncés principalement en raison des croyances. Et dans les rares cas où l'acte est dénoncé, la poursuite des responsables n'a pas souvent lieu en raison de la difficulté à établir des preuves. Pour l'instant l'action contre ce phénomène est essentiellement menée par les ONG et les collectivités religieuses. Grâce à leur travail de sensibilisation et au nombre croissant de naissances dans les maternités, l'infanticide des enfants pour des raisons de croyance a baissé ces dernières années. Si assurément la mère était complice de ce phénomène par le passé, l'on peut désormais considérer que si un enfant est assassiné à sa naissance en raison de certaines croyances, cela se fait à l'insu de sa mère. Les ONG recommandent fortement à l'Etat béninois de prendre des mesures, législatives notamment, pour prévenir, faire cesser les infanticides, et traduire en justice les auteurs de tels actes.

La protection des enfants dits « sorciers » est liée directement à la problématique de l'infanticide rituel qui est une pratique récurrente au Bénin, surtout dans ses régions reculées du nord. La pratique est répandue particulièrement chez les Bariba ou Baatonou, Peulh et Gando. Elle couvre principalement les communes de Bembèrèkè, Sinendé, Kalalé, Nikki, N'dali, Parakou, Pèrèrè et Tchaourou dans le département du Borgou. L'infanticide rituel existe également dans les communes de Banikoara, Gogounou, Kandi, et Ségbana dans le département de l'Alibori dans l'extrême nord du pays. L'infanticide constitue une atteinte au droit à la vie et au développement des enfants. De ce fait, des mesures législatives furent prises afin de mettre fin aux infanticides, y compris ceux qui sont rituels. Ainsi, le Code de l'Enfant adopté par l'Assemblée Nationale, le 8 octobre 2015, donne une définition générique de l'infanticide comme « toutes pratiques malsaines qui causent ou donnent la mort à un nouveau-né » (article 3). Il fait explicitement référence à l'enfant accusé de sorcellerie ou l'enfant dit « sorcier » comme une catégorie d'enfant en situation difficile ayant besoin de mesures spéciales de protection[773]. Par ailleurs, il consacre en ses articles 339 à 341, un

[771] *La situation des droits de l'enfant au Benin*, Rapport des ONG IIMA et VIDES International, Avril 2012.
[772] La mort maternelle ou mortalité maternelle est le décès d'une femme qui survient durant la grossesse ou à la suite de l'accouchement donnant ainsi l'expression « morte en couches ». Selon la Classification internationale des maladies, la mortalité maternelle survient au cours de la grossesse ou dans un délai de 42 jours à un an après la fin de la grossesse.
[773] L'Article 169 du Code de l'Enfant dispose que « Est considéré comme enfant en situation difficile ayant besoin d'une protection spéciale : (...) l'enfant accusé de sorcellerie ou l'enfant dit sorcier (...). ».

régime spécial à l'infanticide en général et à l'infanticide rituel en particulier, en prévoyant des sanctions contre les pratiques traditionnelles néfastes à la santé et au moral des enfants. En effet, l'article 339 du code de l'Enfant dispose que « Est puni de cinq (5) à vingt (20) ans de réclusion et d'une amende de cinq cent mille (500.000) à un million (1.000.000) de francs CFA, quiconque est coupable de meurtre ou d'assassinat sur un nouveau-né. ». L'article 341[774] dudit code punit de cinq (5) à dix (10) ans d'emprisonnement et d'une amende de cent mille (100.000) à deux cent cinquante mille (250.000) francs CFA, le meurtre par négligence d'un nouveau-né. De même, ce code admet explicitement le crime de l'infanticide rituel en son article 340, qui dispose que « Est punie de cinq (5) à vingt (20) ans de réclusion et d'une amende de deux cent mille (200.000) à cinq cent mille (500.000) francs CFA, toute personne qui, par des rituels, des cérémonies dangereuses, des pratiques malsaines, donne la mort à un nouveau-né. ». La section III du nouveau Code de l'Enfant prévoit des peines contre les pratiques traditionnelles néfastes à la santé et au moral des enfants dont la définition est donnée à l'article 184 qui interdit les rituels et cérémonies dangereuses[775]. Par ailleurs, l'article 376 dudit code punit toute personne – dont les chefs traditionnels ou les chefs religieux – se livrant à des pratiques néfastes énumérées à l'article 184 sur un enfant[776]. En outre, l'article 377 sanctionne toute personne responsable d'épreuves superstitieuses dommageables commises sur un enfant[777].

Par ailleurs, le projet de loi portant modification au Code Pénal (datant de septembre 2013) prévoyait la répression de l'infanticide. En effet, l'article 234 dudit projet de loi disposait que « (...) Le meurtre est également puni de la réclusion criminelle à perpétuité lorsqu'il est commis sur un enfant nouveau-né. Il est qualifié d'infanticide (...). ». Le projet de loi prévoyait également, en son article 459, de sanctionner l'auteur d'accusation de sorcellerie portée contre un enfant[778]. De plus, cet article incrimine explicitement le meurtre rituel sur des enfants dits « sorciers » en prévoyant une peine allant de dix à vingt ans de réclusion

---

[774] L'article 341 du Code de l'Enfant dispose que « Quiconque, par négligence ou par manque de soins et d'hygiène, cause la mort d'un nouveau-né, est puni de cinq (5) à dix (10) ans d'emprisonnement et d'une amende de cent mille (100.000) à deux cent cinquante mille (250.000) francs CFA. ».

[775] L'article 184 du Code de l'Enfant dispose que « Est considéré comme rituel et cérémonie dangereuse, l'ensemble des règles et des habitudes fixées par la tradition qui, dans le but de purifier l'enfant, expose sa vie au danger, notamment les breuvages, les mixtures, l'ingurgitation forcée, le gavage traditionnel, l'abandon de l'enfant sous une température trop froide ou trop chaude, le traitement de l'enfant avec des objets traditionnels non stérilisés, l'assujettissement du sort de l'enfant aux pratiques divinatoires. ».

[776] L'article 184 du Code de l'Enfant dispose que « Quiconque s'adonne aux pratiques énumérées à l'article 184 de la présente loi, qu'il soit chef traditionnel ou chef religieux, est puni de six (06) mois à deux (02) ans d'emprisonnement et d'une amende de cent mille (100.000) à deux cent (200.000) francs CFA. »

[777] L'article 377 punit « d'une peine de un (01) an à cinq (05) ans d'emprisonnement et d'une amende de deux cent mille (200.000) à cinq cent mille (500.000) francs CFA, les auteurs d'épreuves superstitieuses dommageables commises sur un enfant. ».

[778] Plus précisément, l'article 459 du projet de loi punit d'une peine de trois ans d'emprisonnement et de 500.000 francs d'amende toute personne qui accuse un enfant de sorcellerie : « Quiconque, abusant des croyances superstitieuses de la population, aura publiquement et sans fondement réel, accusé un enfant de sorcellerie, sachant que cette accusation est de nature à exposer l'enfant au mépris du public, sera puni de trois ans d'emprisonnement et de 500.000 francs d'amende. ».

criminelle[779]. Pour autant, l'éradication de ce phénomène criminel nécessite un changement radical de mentalité qui doit se faire par le biais de la sensibilisation de la population sur le long terme et de manière régulière. Selon le rapport des ONG Franciscans International (FI) et son partenaire au Bénin, Franciscains Bénin (FB)[780], l'Etat a timidement mis l'accent sur cette stratégie au point que l'on dénombre très peu de campagnes de sensibilisation organisées sur ce sujet, mais, il s'est plutôt associé aux actions de sensibilisation entamées par les acteurs de la société civile. Contrairement à l'Etat, la société civile et surtout les organisations religieuses comme Franciscains Bénin, joue un rôle crucial dans la sensibilisation de la population à propos des effets néfastes de ces pratiques sur la vie, la santé et le développement des enfants. Dans le cadre de la lutte contre le phénomène d'infanticide rituel, Franciscans Benin a mis en place, conjointement avec d'autres acteurs, une série de campagnes de sensibilisation dans sa lutte pour le droit à la vie des enfants dits « sorciers ». Ces campagnes furent menées grâce à la collaboration de l'Ambassade de France au Bénin notamment à Brignamarou et Kerou en décembre 2012 et à Bori en janvier 2014. Des campagnes de sensibilisation furent également organisées dans quatre villages de la commune de Bembéréké – Bérouboué, Lili, Gamia et Saore – en décembre 2015. Ces initiatives permirent la réalisation d'un documentaire diffusé sur les chaines publiques, le rassemblement de nombreux acteurs dans le pays et des projections de films au grand public. Elles favorisèrent des prises de positions publiques des chefs traditionnels ainsi que des promesses d'accouchements dans les centres de santé par des personnes n'en n'ayant pas l'habitude.

Cependant, il reste impossible de disposer à ce jour de statistiques étatiques détaillées sur les cas d'infanticides rituels dont les enfants dits « sorciers » sont victimes, et ce, nonobstant la prévalence de ce phénomène. En effet, il est difficile de connaître les statistiques de personnes poursuivies en justice ainsi que les peines prononcées contre les responsables en la matière. Cette lacune dénote des difficultés pour endiguer ce phénomène étant donné qu'il se pratique dans la sphère familiale – où l'omerta et le secret prévalent en raison des pesanteurs culturelles – et favorise ainsi l'impunité et la prévalence du phénomène. Néanmoins, une étude réalisée entre octobre 2014 et octobre 2015 dans les communes de N'dali, Nikki, Bembéréke, et de Kerou par Franciscains Bénin avec le soutien de l'Ambassade de France, démontre l'ampleur du phénomène. Leur étude révéla que sur 52 enfants dits « sorciers » recensés, 8 trouvèrent la mort. De plus, une grande partie de ces enfants vivaient en dehors du cadre familial. Cela dénote clairement la prévalence de l'infanticide rituel parmi les enfants accusés de sorcellerie au Bénin et leur rejet par les familles du fait de leur stigmatisation par l'entière société.

Chaque année, des millions d'enfants sont encore les victimes de pratiques traditionnelles néfastes pour leur santé et leur développement comme l'excision en dépit de la législation en vigueur tant nationale qu'internationale (C).

---

[779] L'alinéa 2 de l'article 459 du projet de loi portant modification du Code pénal dispose que « La peine sera de dix à vingt ans de réclusion criminelle en cas de meurtre rituel sur des enfants dits « sorcier » au regard des croyances locales ou des conditions entourant leur naissance. ».

[780] « Comité des Droits de l'enfant des nations Unies. Examen de la République du Bénin, 71ème session, 11- 29 janvier 2016 », Rapport alternatif conjoint présenté par Franciscans International et Franciscans Bénin, décembre 2015, Genève.

C — En matière d'excision

L'excision est une pratique traditionnelle néfaste qui peut se définir comme le fait de suivre une règle d'action sur le plan moral ou social héritée du passé qui crée un préjudice à la santé morale et/ou physique de l'enfant et/ou qui met en danger son développement. En principe, cette pratique est considérée comme obligatoire dans le processus d'acceptation sociale de l'enfant et/ou des parents dans la communauté ; lui confère un statut[781] ou est considérée comme bénéfique pour l'enfant[782]. L'enfant ne peut s'y soustraire sauf dans de rares cas, sous peine d'exclusion sociale, familiale, voire d'atteinte à sa vie.

Au regard du droit international public et de la protection internationale des droits humains, il n'existe pas de justification valable à de telles pratiques (religion, coutume, culture, etc.). Ces pratiques ont des répercussions néfastes sur la santé pouvant conduire à la mort. En effet, « Les interventions traditionnelles qui portent atteinte à l'intégrité physique de l'enfant sont d'autant plus dangereuses pour sa santé qu'elles sont souvent pratiquées par des personnes n'ayant aucune formation médicale et sans précautions d'hygiène. Elles se font, en outre, sans anesthésie ce qui augmente la souffrance de l'enfant. »[783]. La législation nationale en matière d'excision existe dans différents pays africains mais elle ne reste parfois que théorique. Des exemples de ces quelques pays tels que le Gabon et le Sénégal (1), la République démocratique du Congo (2) puis le Bénin (3) en attestent.

1. Les mutilations sexuelles en territoires gabonais et sénégalais

N'étant pas une pratique culturelle au Gabon, les mutilations génitales ne se pratiquent pas au sein des populations gabonaises sauf dans les communautés d'expatriés africains – sénégalaise, malienne, nigériane, béninoise, togolaise, ghanéenne, nigérienne, etc. Les observations des rapports du département américain en attestent. Au sein de ces pays, toutes les ethnies ne se soumettent pas à cette pratique. En effet, c'est le cas des Wolofs qui ne pratiquent pas l'excision contrairement aux Peulh, Soninké, Bambara, Toucouleur.

Les instruments nationaux et internationaux ne définissent pas ce qu'est une pratique traditionnelle néfaste. Ils se limitent à définir les différentes mutilations génitales féminines –

---

[781] MABA Alban, *La lame sur la balance : La circoncision féminine devant les tribunaux français*, Mémoire de DEA, Université de Perpignan, 1996.

[782] Pour exemple, la pratique du « Coin Rubbing » (Cia gio) qui est une pratique de médecine traditionnelle chinoise réputée pour soigner plusieurs maladies. Elle consiste à frotter le corps – le dos généralement – des enfants afin de soigner de fortes fièvres ou autres. Le frottement se fait traditionnellement à l'aide de pièces de monnaie et le corps est enduit de produits à base de camphre (type huile de tigre). Néanmoins, à haute dose le camphre est un poison et plusieurs enfants sont déjà morts intoxiqués suite à cette pratique. De plus, celle-ci est extrêmement douloureuse et laisse d'énormes marques.

[783] UNICEF, *Manuel d'application de la Convention relative aux Droits de l'Enfant*, UNICEF 2002, p. 366.

la sunna ou clitoridectomie, l'excision et l'infibulation ou l'excision pharaonique –, pour les instruments internationaux. A contrario, les instruments nationaux définissent les mutilations sexuelles – comme le fait de porter atteinte à l'intégrité de l'organe génital d'une personne de sexe féminin par ablation totale ou partielle d'un ou plusieurs de ses éléments, par infibulation, par insensibilisation ou par un autre moyen – sans pour autant définir les typologies de mutilations génitales. En effet, l'article 299 bis[784] al. 1 CP sénégalais dispose que « Sera puni d'un emprisonnement de six mois à cinq ans quiconque aura porté ou tenté de porter atteinte à l'intégrité de l'organe génital d'une personne de sexe féminin par ablation totale ou partielle d'un ou plusieurs de ses éléments, par infibulation, par insensibilisation ou par un autre moyen. ». C'est la loi n°99-05 du 29 janvier 1999 qui interdit la pratique de l'excision sous toutes ses formes. Cette loi fait partie de tout un dispositif de renforcement de la protection légale par rapport aux abus et violences sexuels. Suite à l'adoption de cette loi, certaines condamnations furent prononcées. A titre d'illustration, en novembre 2001, trois personnes âgées de 55 à 75 ans furent interpellées dans le département de Vélingara mais furent graciées en avril de la même année. Ces condamnations – qui ne furent pas effectives mais servirent d'exemples d'application de la loi – eurent un effet dissuasif mais aussi pédagogique auprès de certaines populations. En effet, cette législation contre l'excision comporte un avantage non négligeable qui est la protection apportée aux filles et aux femmes et le découragement suscité au sein des exciseuses et des familles craignant des poursuites. Le Sénégal avait, préalablement à cette loi, ratifié la plupart des conventions internationales portant sur la protection des droits fondamentaux des femmes et des enfants.

A contrario, le législateur gabonais ne mentionne pas expressément les mutilations sexuelles en raison probablement du fait que cette pratique n'avait pas cours sur le territoire car n'étant pas une pratique culturelle – le code pénal gabonais datant de 1963. Néanmoins, elle se pratique, de nos jours, au sein des communautés étrangères – sénégalaise, malienne, nigériane, béninoise, togolaise, ghanéenne, nigérienne, etc. – résidant sur le territoire. Les conclusions des rapports du département d'Etat américain en attestent. Le code pénal de 1963 ne mentionne que les violences ayant entraîné une mutilation ou une infirmité permanente – la mutilation étant entendue, au sens général, comme une circonstance aggravante des coups, blessures et violences volontaires commises à l'encontre des personnes (articles 230 et 231 CP ancien[785]) – alors qu'il se révèle impérieux d'insérer les mutilations sexuelles comme infraction spéciale dans le code étant donné que ces infractions sont commises sur le territoire gabonais même s'il est vrai que ces pratiques sont dissimulées. Les mutilations sont insérées

---

[784] L'article 299 bis al.2 CP dispose que « Sera puni d'un emprisonnement de six mois à cinq ans quiconque aura porté ou tenté de porter atteinte à l'intégrité de l'organe génital d'une personne de sexe féminin par ablation totale ou partielle d'un ou plusieurs de ses éléments, par infibulation, par insensibilisation ou par un autre moyen.
La peine maximum sera appliquée lorsque ces mutilations sexuelles auront été réalisées ou favorisées par une personne relevant du corps médical ou paramédical.
Lorsqu'elles auront entraîné la mort, la peine des travaux forcés à perpétuité sera toujours prononcée.
Sera punie des mêmes peines toute personne qui aura, par des dons, promesses, influences, menaces, intimidations, abus d'autorité ou de pouvoir, provoqué ces mutilations sexuelles ou donné les instructions pour les commettre. »

[785] Désormais articles 362 et 363 CP nouveau.

au chapitre II : Des coups et blessures volontaires et autres violences et voies de fait commises contre les personnes. L'article 230 CP[786] disposait que « Quiconque aura volontairement porté des coups ou fait des blessures ou commis toute autre violence ou voie de fait sur une personne sera puni d'un emprisonnement de deux mois à cinq ans et d'une amende de 24 000 à 240 000 francs. ». Et l'article 231 CP[787] ancien prévoyait que lorsque ces violences auront été suivies de mutilation, amputation ou privation de l'usage d'un membre, cécité, perte d'un œil ou autre infirmité permanente, le coupable sera puni d'un emprisonnement de deux à dix ans et d'une amende de 24 000 à 500 000 francs. Ces dispositions n'envisageaient pas les mutilations sexuelles que ce soit l'art. 230 CP – qui envisageait les coups, blessures ou violences volontaires même si l'excision est une violence faite aux personnes de sexe féminin – ou l'art. 231 CP qui sanctionnait les violences suivies d'une infirmité permanente quand bien même la mutilation sexuelle entraîne une infirmité permanente au niveau de l'organe génital féminin.

Même la réforme pénale du 5 juillet 2019 n'inclut pas cette incrimination dans le nouveau code pénal. Cette absence souligne que les mutilations sexuelles ne constituent pas une infraction. Du moins, elle n'existe pas en territoire gabonais selon les autorités alors qu'elle est bien pratiquée au sein des autres communautés africaines. De plus, même si cette pratique est opérée de manière discrète, une législation en la matière est nécessaire afin d'endiguer cette pratique néfaste commise dans le pays et de dissuader les adeptes de ce rituel. En somme, la législation nationale en matière d'excision est inexistante en territoire gabonais et difficilement mise en œuvre au Sénégal. La République démocratique du Congo (RDC) décide également, à son tour, d'incriminer cette pratique en 2009 (2).

---

[786] L'article 362 CP remplace l'article 230 CP sur le délit de coups et blessures volontaires, violences et voies de fait. En effet, il dispose désormais que « Quiconque a volontairement porté des coups ou commis toute autre violence ou voie de fait sur une personne ayant entraîné des blessures, est puni d'un emprisonnement de cinq ans au plus et d'une amende de 1.000.000 de francs au moins ».
Les peines sont aggravées notamment la peine d'amende qui est désormais fixée à 1.000.000 de francs au moins contre 240.000 francs au plus dans l'ancienne disposition. Quant à la peine d'emprisonnement, elle reste inchangée puisqu'elle est fixée à cinq ans maximum. La nouvelle disposition (art. 362 CP) ne fixe pas de peine minimum comme dans l'art. 230 CP qui fixait une peine de deux mois à cinq ans.

[787] L'article 231 CP devient l'article 363 CP nouveau. La lettre de la disposition reste la même. Seules les peines sont aggravées notamment la peine d'amende qui est réévaluée et fixée à 10.000.000 de francs au plus contre 500 000 francs au plus (dans l'ancienne disposition). La peine d'emprisonnement reste inchangée puisqu'elle est fixée à dix ans au plus. L'article 363 CP ne fixe pas de peine minimum contrairement à l'art. 231 CP qui fixait une peine de deux à dix ans. L'absence de peine minimum fixée par la disposition laisse toute latitude au juge de fixer n'importe quelle peine dans la mesure où elle ne dépasse pas la peine maximum prévue par la loi. Mais encore, par cette absence de peine minimum prévue par la loi, le législateur ne contraint t-il pas le juge à se calquer sur l'ancienne disposition fixant un minimum de deux ans d'emprisonnement ? Ce nouveau code pénal semble explicite sur certaines dispositions et confus sur d'autres points. Dans tous les cas, le législateur fit l'effort de définir les infractions afin de les rendre plus compréhensibles et accessibles.

2. La législation congolaise et les mutilations sexuelles

Dans le Kasaï oriental, il existe une autre forme traditionnelle d'atteinte au sexe féminin qui est celle de l'allongement des grandes lèvres par traction. Cette pratique persiste surtout chez les Pygmées et les populations peu instruites.

En République démocratique du Congo (RDC), l'article 153 de la loi n°09/001 du 10 janvier 2009, portant protection de l'enfant, dispose que « la mutilation sexuelle d'un enfant est punie de deux à cinq ans de peine de servitude pénale principale et d'une amende de deux cents mille à un million de francs congolais ». L'alinéa 2 punit l'auteur de l'acte, de dix à vingt ans de servitude pénale principale, si la mutilation sexuelle a entraîné la mort de l'enfant sans intention de la donner. La mutilation sexuelle est définie comme un acte portant atteinte à l'intégrité physique ou fonctionnelle de l'organe génital (art.153 al.3). En outre, cette disposition opère une distinction entre l'excision et la circoncision qu'elle définit comme n'étant pas une mutilation sexuelle ni une atteinte à l'intégrité physique (art.153 al 4).

Ainsi, le législateur reconnaît et définit la mutilation sexuelle comme un acte portant atteinte à l'intégrité physique ou fonctionnelle de l'organe génital contrairement à la circoncision qu'il ne considère pas comme une mutilation sexuelle ou une atteinte à l'intégrité physique du garçon ou de l'homme. Il distingue ainsi l'excision de la circoncision. La mutilation sexuelle, communément appelée excision, est un délit aggravé punit d'une peine de deux à cinq ans d'emprisonnement et d'une amende de 200.000 à 1.000.000 de francs congolais. La peine a été révisée puisque le législateur en 2006 portait l'amende seulement à 200.000 francs congolais. La mutilation sexuelle est érigée en homicide involontaire lorsque l'acte pratiqué entraîne la mort de la victime sans que l'auteur ait eu l'intention de la donner. Dans la loi du 20 juillet 2006 sur les violences sexuelles, le législateur ne tenait pas compte de l'intention puisque le crime suppose l'intention. La mutilation sexuelle était érigée en homicide volontaire et condamnée à une peine d'emprisonnement à perpétuité lorsqu'elle entraînait la mort de l'enfant. A contrario, dans la loi de 2009 portant protection de l'enfant, la peine est portée entre dix à vingt ans d'emprisonnement puisque l'infraction est considérée involontaire.

Par conséquent, le décès d'un enfant découlant d'un rituel d'excision constitue un homicide involontaire donc un meurtre dans la législation congolaise et est condamné à une peine d'emprisonnement. Pour autant, cette loi est t-elle effective afin de punir les populations autochtones tels que les Pygmées qui continuent de pratiquer les mutilations génitales ? De plus, est t-elle efficiente comme mesure dissuasive auprès de ces derniers dans la mesure où les mutilations représentent une pratique traditionnelle pour ces derniers ? La République démocratique du Congo n'est pas le seul pays à avoir incriminé les mutilations sexuelles par le biais d'une loi en 2009. Le Benin inscrivit également cette pratique dans la loi car la femme béninoise reste encore victime de mutilations génitales féminines (3).

3. Les mutilations génitales féminines et la législation béninoise

Au Bénin, La position de la femme béninoise dans la société s'est relativement améliorée et, tout particulièrement, au niveau législatif au cours des années. Néanmoins, les femmes béninoises sont toujours victimes de graves atteintes à leurs droits. En effet, les femmes sont toujours sujettes à maintes formes de violence – violence domestique, viol conjugal, mariage forcé, mutilation génitale féminine, avortement forcé, exploitation et discrimination dans la vie publique et privée –, principalement dans le Nord du pays et dans les zones rurales. L'explication à cette situation est la prévalence de la société patriarcale au Bénin. La structure patriarcale de la société entretient la position d'infériorité dans laquelle la femme est toujours placée et l'expose ainsi à de graves atteintes à son intégrité physique et psychologique. La situation réelle demeure préoccupante, et ce, malgré l'existence de lois protégeant la femme contre les différents types d'abus. L'Etat est responsable indirectement du fait de son inaction dans les violences infligées par des individus aux femmes qui sont reconnus comme des actes de torture. En effet, les autorités ne veillent pas à l'application effective ou au contrôle du respect de la législation existante, et ce, parfois délibérément sur la base de motivations dites culturelles.

La Constitution béninoise affirme que le pays est déterminé à « créer un Etat de droit et de démocratie pluraliste, dans lequel les droits fondamentaux de l'Homme, les libertés publiques, la dignité de la personne humaine et la justice sont garantis, protégés et promus comme la condition nécessaire au développement véritable et harmonieux de chaque béninois tant dans sa dimension temporelle, culturelle que spirituelle... ». La Constitution du 11 décembre 1990 prévoit ainsi dans diverses dispositions la protection de la femme contre toute forme d'inégalité. En effet, l'article 26 affirme, de manière générale, le principe de l'égalité entre l'homme et la femme et la protection due par l'Etat à la mère et à l'enfant. L'article 6 prévoit l'égalité des nationaux béninois des deux sexes. L'article 8 dispose que la personne humaine est sacrée et inviolable. L'article 9 prévoit le droit de tout être humain au développement et au plein épanouissement de sa personne dans toutes ses dimensions – matérielle, temporelle, intellectuelle et spirituelle. L'article 15 garantit le droit à la vie, à la liberté, à la sécurité et à l'intégrité de la personne. Quant à l'article 18 de la Constitution, il prévoit l'interdiction de la torture et de toutes peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants. Le Benin est doté d'un Code pénal, le Code Bouvenet, datant de 1877. En dépit du fait que de nombreuses lois en faveur de la femme soient actuellement adoptées par le Bénin, plusieurs dispositions actuelles du Code pénal, toujours en vigueur, relatives à la violence faites aux femmes, sont peu adaptées au contexte actuel. De plus, le législateur béninois intégra dans le Code des Personnes et de la Famille (CPF), les principes égalitaires prévus par la Constitution du 11 décembre 1990 en son article 26[788]. Le code vient réduire sensiblement et du point de vue

[788] Celui-ci dispose que « L'État assure à tous l'égalité devant la loi sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion, d'opinion politique ou de position sociale. L'homme et la femme sont égaux en droit. L'État protège la famille et particulièrement la mère et l'enfant. Il veille sur les handicapés et les personnes âgées.» Dans son article premier qui dispose que « toute personne humaine, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de religion, de langue, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation, est sujet de droit, de sa naissance à son décès».

juridique les discriminations à l'égard des femmes. Il met aussi l'accent sur l'égalité entre l'homme et la femme sur divers points.

Cependant, en dépit de l'adoption et de la promulgation de cette panoplie de mesures juridiques, les droits des femmes restent encore essentiellement tributaires des pratiques socioculturelles qui perdurent à cause de la résistance des coutumes. La femme béninoise reste encore victime de mutilations génitales féminines (MGF). Selon le rapport de la société civile produit en 2014[789], la pratique a sensiblement diminué avec l'adoption de la loi n° 2003-03 du 03 mars 2003 portant répression de la pratique des Mutilations Génitales Féminines (MGF). L'article 3 de la Loi sur la *Répression de la Pratique des Mutilations Génitales Féminines* dispose que : « les mutilations génitales féminines s'entendent de toute ablation partielle ou totale des organes génitaux externes des personnes de sexe féminin et/ou toutes autres opérations concernant ces organes.
Sont exclues de cette catégorie, les opérations chirurgicales des organes génitaux effectuées sur prescription médicale. »

L'article 4 de ladite loi dispose que « Quiconque aura pratiqué sur une personne de sexe féminin une mutilation génitale sous quelque forme que ce soit, sera puni d'une peine d'emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de cent mille (100.000) à deux millions (2.000.000) de francs »[790]. Néanmoins, l'interprétation de l'article 3 suscite des réserves quant à l'autorisation légale relative aux « opérations chirurgicales des organes génitaux effectuées sur prescription médicale ». Si de telles opérations sont autorisées sur prescription médicale, il faudrait alors se demander s'il existe réellement en matière médicale des améliorations à la santé de la femme par la pratique de la mutilation de son organe génital. Il faudrait alors une surveillance de telles prescriptions pour éviter des abus.

L'infibulation est également interdite et punie sur la base de la *Loi relative à la Santé sexuelle et à la Reproduction* en ses articles 2 et 9. L'article 2 dispose que « Tous les individus sont égaux en droit et en dignité en matière de santé de la reproduction. Le droit à la santé de la

---

[789] *Rapport de la société civile sur la mise en œuvre du Pacte Internationale relatif aux Droits et Politiques (PIDCP) en vue de l'adoption de la liste de point à traiter se rapportant au second examen du Bénin (CCPR/C/BEN/2)*, rapp. cité. Publié en décembre 2014, ce rapport est le fruit du travail de diverses organisations telles que la Fondation Joseph the Worker (JW), la Maison de la Société Civile (MdSC), Amnesty International Bénin (AIB), entre autres.

[790] L'article 5 prévoit une peine d'emprisonnement de trois (03) à cinq (05) ans et une amende allant jusqu'à trois millions (3.000.000) de francs lorsque la mutilation génitale est pratiquée sur une mineure de moins de 18 ans. Le décès de la victime entrainera des peines de travaux forcés pour le coupable de cinq (05) à vingt (20) ans et une amende allant de trois millions (3.000.000) à six millions (6.000.000) de francs (article 6).
Par ailleurs, le complice de l'exciseur ou l'exciseuse sera condamné aux peines encourues par l'auteur principal (article 7). De plus, toute personne informée de la préparation d'une mutilation génitale féminine qui n'aurait pas agi pour empêcher sa commission sera poursuivie pour non-assistance à personne en danger et punie des peines prévues au code pénal (article 9). En effet, la loi enjoint expressément toute personne qui a connaissance d'une mutilation génitale féminine d'en informer immédiatement le procureur de la République ou l'officier de police judiciaire le plus proche. Enfin, il pèse, sur les responsables de structures sanitaires, tant publiques que privées, la responsabilité d'accueillir les victimes des mutilations génitales féminines et de leur assurer les soins les plus appropriés. Ils doivent également en informer le procureur de la République ou l'officier de police judiciaire le plus proche aux fins de droit.

reproduction est un droit universel fondamental garanti à tout être humain, tout au long de sa vie, en toute situation et en tout lieu.
Aucun individu ne peut être privé de ce droit dont il bénéficie sans aucune discrimination fondée sur l'âge, le sexe, la fortune, la religion, l'ethnie, la situation matrimoniale. » L'article 9 dispose que « Toute personne a le droit de ne pas être soumise à la torture, ou à des peines ou aux traitements cruels, inhumains ou dégradants sur son corps en général et ses organes de reproduction en particulier. Toutes les formes de violences et de sévices sexuels sur la personne humaine sont interdites. ». L'article 19 de la *Loi sur la Santé*, intitulé « Dispositions pénales », qualifie d'« actes attentatoires aux droits de la santé sexuelle et reproductive » et qui doivent être « incriminés et réprimés conformément aux lois pénales de l'Etat », toutes les formes de violence sexuelle dont les femmes et les enfants sont généralement victimes, les mutilations génitales féminines, la pédophilie, la transmission volontaire du VIH/SIDA, l'exploitation sous toutes ses formes, la prostitution forcée des femmes et des enfants et le mariage forcé. La législation béninoise va plus loin que la loi congolaise de 2006 puisqu'elle envisage des poursuites à l'encontre des complices de l'exciseuse ou l'exciseur (art. 7 de la loi 2003-03 du 03 mars 2003 portant répression de la pratique des mutilations génitales féminines en République du Bénin) ou à l'encontre de toute personne pour non-assistance à une personne en danger (art. 9 de ladite loi). De plus, les professionnels de la santé, aussi bien des structures publiques que privées, ont l'obligation d'accueillir les victimes des MGF afin de leur assurer les soins les plus appropriés et d'en informer le procureur de la République ou l'officier de police judiciaire (OPJ) le plus proche.

Nonobstant la législation réprimant les mutilations génitales féminines (MGF), cette pratique sévit toujours dans certains villages du département de l'Atacora, et ce, en dépit de l'engagement des 1292 comités locaux, regroupant environ 5000 personnes, œuvrant à l'éradication des MGF dans les villages du Nord. Lors d'une enquête menée en 2007 par un Cabinet d'Etude (RIAH), – pour le compte du Ministère de la famille et de l'enfant, dans le cadre d'un plan de sensibilisation visant à améliorer l'accès aux Lois sur les MGF, sur la Santé sexuelle et de la Reproduction, sur le VIH/SIDA et au Code des personnes et de la famille –, le Responsable du Centre de Promotion Sociale de Natitingou rapporta qu'à Kouarfa, dans l'Atacora, quarante fillettes furent excisées en juillet 2007. De même, le Préfet de l'Atacora-Donga affirma que trois femmes furent victimes de MGF à Tora (toujours dans le département de l'Atacora). Les MGF persistent toujours dans certaines régions notamment la région septentrionale du Bénin ainsi que dans le département du Plateau. La proportion des femmes excisées dans ces régions est estimée à 17%. Le Borgou et l'Atacora restent le siège de la pratique des MGF au Bénin. Les Peulh – représentant 6,1% de la population béninoise – constituent l'ethnie majoritaire avec 88% de femmes excisées suivie des Baatombu avec 77%, des Yom et Lokpa avec 72%, les Bêtammaribé avec 7%. Des programmes et des plans d'action furent mis en place par le Ministère de la justice et le Ministère de la famille et de l'enfant pour vulgariser les textes de loi et lutter contre les violences faites aux femmes. De plus, des formations sont dispensées au personnel chargé de l'application des lois. En septembre 2006, des séminaires-ateliers furent organisés à Porto-Novo et à Parakou dans le cadre du lancement du projet de diffusion des lois sur les MGF, sur la Santé Sexuelle et de la Reproduction, sur le VIH-SIDA et sur le Code des personnes et de la famille. Le Ministère de

la famille mit en œuvre plusieurs projets de formation et de sensibilisation des cadres et agents du ministère ainsi que des relais locaux.

Toute personne victime d'actes discriminatoires dispose de plusieurs recours tels que le recours à la Cour Constitutionnelle qui statue sur la constitutionnalité ou non de l'acte ; le recours juridictionnel, avec toutes les garanties de procédure devant les Tribunaux de Première Instance, la Cour d'Appel, et la Cour Suprême ainsi que le recours aux diverses institutions des droits de l'Homme. Les autorités administratives du Bénin peuvent également connaître des faits relatifs à la violation des droits de l'homme tels que le Ministère de la justice, pour tous les faits de violation des droits de l'homme, de la femme et de l'enfant et la Présidence de la République pour toute violation commise sur un citoyen en matière de droits de l'homme. Tout citoyen engageant un recours devant une des institutions susmentionnée est toujours convoqué par la suite. La procédure devant ces institutions est parfois longue mais les dossiers ne sont pas souvent rejetés. Le citoyen peut ne pas être satisfait de la décision rendue. Si l'institution saisie se considère être incompétente en la matière ou si le délai dans lequel elle devait être saisie est forclos, elle le notifie dans sa décision. Cependant, malgré le travail de sensibilisation assuré par les ONG de défense des droits humains, la plupart des citoyens ignorent à quelle institution ils doivent avoir recours en cas de violation de leurs droits ou hésitent soit à faire un recours soit à se manifester. De nombreux cas témoignent de la réticence des autorités à intervenir lorsque des femmes sont victimes de violence au sein de la famille, de mariages forcés, d'excision ou autres actes perçus comme relevant de la sphère familiale ou privée. Mais la loi sur les Mutilations Génitales Féminines du 03 mars 2003 prévoit en son article 10 que les responsables de structures sanitaires, tant publiques que privées, sont tenus d'accueillir les victimes de mutilations génitales féminines et de leur assurer les soins les plus appropriés.

Conformément aux instruments de droits humains ratifiés, les gouvernements de certains pays africains ont adopté des lois interdisant les MGF dont la Guinée qui adopta une loi spécifique contre les MGF promulguée en 1965 ; le Burkina Faso (loi contre les MGF du 13 novembre 1996) ; le Tchad (loi contre les MGF promulguée en 2003), L'Ethiopie (promulgation d'une loi spécifique en 2004), l'Érythrée (adoption d'une loi spécifique contre le MGF en mars 2007) ; L'Egypte (adoption d'une loi en juin 2008 interdisant les MGF). Une quinzaine de pays interdirent officiellement l'excision mais ces interdictions restent trop souvent théoriques. C'est le cas du Soudan qui interdit l'infibulation en 1946. En Sierra-Léone, en 1953, plusieurs femmes de la société secrète Bundu furent condamnées à des peines d'emprisonnement pour avoir pratiqué une initiation – excision – forcée. Il y a ensuite la Centrafrique qui interdit la pratique en 1966, la Somalie en 1978, le Kenya en 1982. Le Liberia qui, en 1994, condamna une exciseuse et des membres de la société secrète Vai Sande à verser 500$ à la famille d'une jeune fille excisée, pour blessures infligées de force et contre sa volonté. Le Burkina Faso interdit l'excision en 1987 – le 14 août 1995, à Ouagadougou, une exciseuse, les parents de la fillette excisée ainsi que tous ceux qui participèrent à la cérémonie furent interpellés et conduits à la maison d'arrêt – et le Ghana en 1994 – l'exciseuse et les parents d'un bébé de huit jours furent arrêtés et inculpés en mars 1995. La fillette fut sauvée, in extremis à l'hôpital, d'une hémorragie à la suite de son excision.

S'ensuivent Djibouti en 1995 – l'article 333 du code pénal interdit la pratique de l'excision –, l'Egypte en 1997 ; la Côte d'Ivoire, le Togo et la Tanzanie en 1998. Il y a également le Sénégal en 1999 (cf. supra), le Guinée Conakry en 2001 et le Bénin en 2003 (cf. supra).

Pour autant, de nombreux pays tel que le Mali[791], la Somalie ou la Guinée-Bissau ne possèdent pas de législation spécifique condamnant les MGF. Ces mutilations devraient être réprimée en tant que lésions corporelles pour autant que l'excision soit reconnue en tant que telles par les tribunaux. Cependant, la tradition apparaît souvent comme un fait justificatif dans ces systèmes juridiques encore très coutumiers. En 1998, le parlement tanzanien modifia le code pénal afin d'interdire explicitement les MSF. Cependant, elles sont toujours pratiquées ouvertement et en toute impunité. En effet, dans certaines régions du pays, les excisions de milliers de filles sont collectives, en ce sens qu'elles sont mutilées toutes à la fois. En décembre 1996, 5000 filles furent excisées et 20 en seraient mortes. En juin 2001, aucune poursuite judiciaire n'eut lieu.

En somme, la tradition est présentée comme un fait justificatif à l'ensemble de ces pratiques néfastes et criminelles qui restent peu décriées par la société en raison de leur considération en tant que pratiques culturelles anciennes pour certaines. Par conséquent, étant peu dénoncés, les crimes rituels restent donc peu jugés à tel point qu'il est difficile d'obtenir des condamnations (D). En outre, il est difficile pour le juge répressif de se baser sur un fondement juridique pour apprécier les affaires liées à la sorcellerie ou à des pratiques culturelles anciennes portées par des communautés.

D — Une faible jurisprudence en la matière

Le juge pénal doit, pour retenir la culpabilité d'un prévenu, fonder sa décision. Mais au regard de la jurisprudence qui s'ensuit, le juge se fonde sur son intime conviction plutôt que sur un fondement juridique pour déclarer la culpabilité ou la non culpabilité d'un prévenu surtout lorsque les affaires sont en rapport avec la sorcellerie (1). Une analyse de l'arrêt rendu par la Cour criminelle de Libreville le 03 juin 2014 (3), atteste du fait que la justice reste décriée (2).

[791] En effet, l'article 166 alinéa 3 CP sanctionne les violences, les blessures ou les coups qui auront été suivis de mutilation, amputation, privation de l'usage d'un membre ou d'un sens, cécité, perte d'un œil ou autres, infirmité ou maladie, d'une peine de cinq à dix ans de travaux forcés. Le code pénal malien ne possède pas de législation spécifique sur les mutilations génitales.

1. Le juge face à la question de la sorcellerie : entre appropriation et esquive

Dans un arrêt rendu par le tribunal correctionnel de Boué, le 22 avril 1964[792]. Le juge se fonde sur son intime conviction pour relaxer le prévenu. Il s'agit d'une décision d'espèce rendue par le tribunal correctionnel de Boué. Le tribunal relaxa le prévenu au motif de pratiques magiques et sorcières car la victime était transformée au moment des faits. Le juge y fait une appréciation particulière du cas et rend une décision originale pour ne pas dire étonnante. En effet, il prend en considération le contexte social et les pratiques en vigueur, le statut du prévenu, et, se base sur son intime conviction pour déterminer la culpabilité du prévenu. Par cette décision, le juge condamne les pratiques de sorcellerie – dont est accusée la victime – au lieu de condamner l'homicide involontaire commis par le prévenu.

En l'espèce, le prévenu est accusé d'homicide involontaire par imprudence, maladresse, négligence, inattention ou inobservation des règlements. Le 13 septembre 1963, à Bissolam, disctric de Boué, le prévenu, M. B.E, se rendit à la chasse dans l'après-midi. Il se posta, en entendant des cris de singe, entre la grande forêt et les vieilles plantations. Il espérait, ainsi, que les singes allaient passer desdites plantations à la forêt. En s'apercevant que ceux-ci s'éloignaient de son poste de guet, M. B.E décida de les suivre lorsque soudainement un chimpanzé se rua vers lui en hurlant. Le chasseur n'eût d'autre choix que de tirer sur l'animal pour écarter le danger. Le projectile atteignit l'animal à la tête qui s'écroula et poussa un cri d'homme. L'animal se redressa, transformé en homme, et put encore parcourir plus de 1.000 mètres en courant. Dame Eloumé Elisabeth rencontra la victime qui s'affaissa et mourut. Elle sollicita de l'aide et les villageois, qui accoururent pour l'aider, reconnurent et transportèrent au village la dépouille de la victime, M. A.J. M. B.E est cité alors à comparaitre devant le tribunal correctionnel de Boué pour les faits d'homicide involontaire par imprudence, maladresse, négligence, inattention ou inobservation des règlements. Le prévenu soutint que sa vision était excellente lorsqu'il tira sur la victime qui était bien un chimpanzé au moment des faits. Il est un chasseur averti ayant déjà capturé quatre depuis qu'il pratique la chasse.

Par conséquent, le Tribunal considère avoir l'intime conviction que la victime, Akoué Joseph, s'est transformée en chimpanzé en forêt où il aurait été en chasse sans arme et à l'insu de personne, et que le prévenu, Biyeke Etienne, notable, ancien combattant, largement décoré, plusieurs fois « vainqueur des chimpanzés », ne pouvait pas tirer en plein jour sur un homme contre lequel il n'avait aucun antécédent défavorable. De ce fait, la juridiction déclare le prévenu non coupable des faits d'homicide involontaire et prononce sa relaxe. Le tribunal parvient à cette conclusion aux motifs qu'un homicide involontaire n'est punissable que si c'est bien un homme qui est tué par maladresse, imprudence ou négligence. Dans le cas d'espèce, le prévenu chassait en plein jour et tira sur un chimpanzé et non sur un homme. Le tribunal estime que si l'animal s'est transformé en homme après le coup de feu, le prévenu ne peut plus être poursuivi pour homicide involontaire. De plus, il est de notoriété publique au

---

[792] Tribunal correctionnel de Boué (Gabon), 22 avril 1964, *Recueil Penant*, 2001, n°837, 111ème année, III, p. 357-358.

Gabon que les hommes se transforment soit en panthère, soit en gorille, soit en éléphant, etc., pour accomplir des exploits, éliminer les ennemis ou attirer sur eux de lourdes responsabilités, défendre leurs plantations et ravager celles des voisins et amis. Le tribunal précise, en outre, que ce sont des faits méconnus du droit occidental et dont le juge gabonais doit tenir compte car il est inconcevable à l'esprit européen qu'un homme puisse faire plus de 400 km en 27 heures à pied alors qu'un Bakoto de Makokou et Boué l'accomplissait.

Le juge gabonais souligne qu'un individu, ayant reçu une charge de plomb dans la tête, ne peut se relever après être tombé et parvenir encore à effectuer plus de 1.000 mètres en forêt en courant. Tel fut le cas de la victime. Il précise que ces transformations des hommes en animaux féroces se font également dans le but de ne pas effrayer le gibier afin de chasser plus aisément. Ainsi, la victime, en partant chasser sans armes, n'en avait donc pas la nécessité puisqu'il pouvait prendre du gibier autrement qu'avec une arme. Enfin, il estime que la répression des homicides involontaires de chasse nécessite de prendre en considération les cas et de sévir contre ces pratiques magiques et sorcières qui peuplent le Gabon, surtout en matière d'opérations en forêt, et qui retardent énormément l'évolution de notre peuple.

Manifestement, les motifs de la cour sortent du raisonnement juridique attendu même s'il faut reconnaître que le contexte influe parfois et peut servir de circonstances atténuantes. Il ne s'appuie sur aucun fondement juridique pour écarter la culpabilité du prévenu mais se fonde sur son intime conviction. Les motifs du juge soulignent son indignation face à l'inculpation dont fait l'objet le prévenu et son manque d'empathie à l'égard de la victime décédée. Il s'agit incontestablement d'une solution d'espèce ou extra-juridique qui montre que le juge, confronté à des pratiques de sorcellerie ou apparentées avérées ou supposées, se trouve dans une position inconfortable. Il lui est difficile d'appréhender l'infraction sans prendre en considération le contexte.

D'ailleurs, un autre arrêt rendu par la Cour suprême de justice du Zaïre (actuellement République démocratique du Congo) dans les années 1970, portant sur la sorcellerie, montre que celle-ci était une réalité judiciaire et sociologique en Afrique. Dénommée, *l'affaire du chat noir*, celle-ci a longtemps secoué le milieu judiciaire. Un exposé des faits s'impose.

En l'espèce, messieurs A, B et C sont des fonctionnaires de douane. M.A, chef de service, vient d'être muté. M.D, venu le suppléer, constate des irrégularités financières commises par son prédécesseur, M.A, avec la complicité des sieurs B et C, ses anciens collaborateurs restés en poste sur place. Ces derniers alertent M. A du contrôle financier effectué par M.D, contrôle qui risquerait d'avoir des conséquences fâcheuses pour leurs personnes. M.A décide en conséquence l'élimination physique de M.D mais par des moyens magiques et soumet le projet criminel aux sieurs B et C. Ces derniers acceptent la proposition et contactent M.E, un féticheur très puissant. M.E donne son accord pour l'exécution de la besogne moyennant une contrepartie financière à hauteur de mille (1000) zaïres et la vente de la Mercedes de M.A. M.E, contracté pour le faire, essaye de tuer M.D au moyen d'un chat noir, fourni par sieurs B et C, sur lequel il pratique des incantations mais en vain. L'opération ne fut pas une réussite. M.E, le féticheur, décide alors d'effectuer une mission auprès d'un confrère plus puissant qui doit renforcer ses pouvoirs magiques. Pourtant, au retour de mission, il ne réussit toujours pas

à éliminer M.D par les fétiches. Par conséquent, de guerre lasse, M.E utilise son fusil et tue M.D. La cour d'appel retint alors contre le prévenu M.E, le féticheur, deux préventions, celle de l'assassinat de M.D au moyen du fusil et celle de tentative d'assassinat par des moyens magiques. Les deux préventions étant l'exécution d'une seule et même résolution criminelle. La cour considéra donc M.A comme coauteur de la tentative d'assassinat au moyen de fétiches car il provoqua directement cette tentative d'assassinat. Les sieurs B et C furent condamnés pour complicité de tentative d'assassinat par des moyens magiques parce qu'ils persuadèrent M.E d'accepter le marché proposé par M.A et lui fournirent le chat noir sur lequel il exerça ses puissances de féticheur.

Ainsi, les juges prirent clairement position entre la doctrine objective qui prônait l'impunité de la tentative impossible par des moyens magiques et celle subjective qui soutenait la thèse de la nécessité de sanctionner la tentative impossible. La cour d'appel de Kinshasa opta pour la théorie subjective, considérée comme la plus logique par celle-ci, car elle « est celle qui convient le mieux à une jeune nation en voie de développement »[793]. A, B, C et E, condamnés en appel, se pourvurent en cassation devant la Cour suprême de justice contre l'arrêt rendu par la cour d'appel de Kinshasa. Leur moyen de cassation reposait principalement sur la tentative impossible. Ils reprochèrent à la cour d'appel d'avoir fait application « de la doctrine inadmissible du caractère infractionnel de la tentative impossible ». Les prévenus ne pouvaient de toute façon, quelle que soit leur adresse, leur détermination, atteindre le résultat souhaité parce que le résultat était irréalisable ou du moins n'a pu être atteint par des moyens magiques. La Cour suprême de justice, dans l'examen de ce moyen fondamental, réexamina entièrement la qualification des faits et considéra que « la provocation criminelle par offre, dons et promesses est à retenir comme lien nécessaire et déterminant de l'assassinat quand bien même l'exécutant a modifié les modalités d'exécution prévues, étant donné qu'il n'y eut pas, par celles-ci, de modification par voie d'aggravation du résultat criminel concerté »[794]. En somme, la Cour suprême statua, le 2 juin 1971, que le but criminel poursuivi par les quatre prévenus A, B, C et E avait été atteint et que les modalités d'exécution n'étaient que des éléments nécessaires et circonstanciels indifférents à l'application de la coparticipation criminelle réalisée entre les quatre personnes poursuivies judiciairement. Pour Bayona-ba-Meya Muna Kimvimba[795], la Cour rendit une solution d'esquive face à la complexité du problème de la tentative impossible.

L'infraction impossible ou tentative impossible est défini comme le fait constitué par tous les actes extérieurs nécessaires à l'exécution d'une infraction projetée mais qui n'ont pas eu l'effet antisocial poursuivi en raison soit de l'inexistence de l'objet ou du corps du délit soit de l'insuffisance des moyens mis en œuvre, circonstances qu'ignorait l'auteur des actes[796].

---

[793] Arrêt de la Cour d'appel de Kinshasa, inédit, 4e feuillet, rendu le 8 janvier1970, en cause M.P. c/Matutu, Nganga, Mavungu, Bunga et Bongo, rôle 8415 *in* BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, « Le juge zaïrois et la sorcellerie », *Recueil Penant* (Revue de droit des pays d'Afrique), édition Ediéna, 1978, n°761, I, p. 304.
[794] Arrêt de la Cour suprême de Justice du Zaïre, inédit, rendu le 2 juin 1971, rôle pénal 24, 5e feuillet *in* BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, art. cité, p. 304.
[795] BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, « Le juge zaïrois et la sorcellerie », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°761, I, p. 303-313.
[796] *Novelles*, Droit pénal, t. I, vol. I, Bruxelles, 1956, n°2310.

L'impossibilité d'atteindre le résultat antisocial peut être due à l'insuffisance des moyens ou à la façon erronée ou maladroite dont ils ont été employés. Elle peut aussi découler de l'absence ou de l'inexistence de l'objet. Cette impossibilité peut être absolue ou relative, soit quant au moyen utilisé soit quant à l'objet. L'impossibilité peut être de fait ou de droit, impossibilité totale, accidentelle, temporaire ou permanente. L'infraction sera irréalisable, par exemple, du fait de l'inexistence de l'objet de l'infraction – telle que la tentative d'homicide volontaire sur une personne qui est déjà décédée ou le fait de pratiquer des manœuvres abortives sur une femme que l'on croit enceinte mais qui ne l'est pas réalité – ou de l'inefficacité des moyens employés – telle que la tentative d'homicide avec une arme non chargée ou le fait de se glisser la nuit dans une chambre, de décharger en direction du lit plusieurs balles, convaincu d'avoir tué la personne que l'on y croit endormie, alors que celle-ci venait de quitter le lit quelques instants auparavant. Cette hypothèse rejoint celle de l'infraction manquée mais sauf que dans cette dernière le résultat recherché aurait pu être obtenu. Dans certaines matières, le législateur a tranché le caractère punissable lui-même. C'est le cas de l'empoisonnement. Mais avant son intervention, une longue discussion doctrinale s'en est suivie. Deux grandes thèses se sont clairement détachées : celle de l'impunité dite théorie objective soutenue par des auteurs libéraux comme Feuerbach, Rossi. Dans cette hypothèse, la sanction de l'infraction impossible est inutile car il n'existe pas de trouble causé à l'ordre social ou public. Pour qu'une tentative soit réalisée il faut que l'agent commette une action en rapport direct avec la consommation de l'infraction, ce qui n'est pas le cas en matière d'infraction impossible. Le problème est la confusion entre exécution et résultat. La seconde thèse est celle de la répression systématique soutenue par des auteurs comme Saleille, Garofalo, de Vabre. Cette théorie est subjective parce que bien que le délit soit impossible à atteindre dans son résultat, l'exécution d'un acte constitue une véritable dangerosité sociale, un état d'esprit hostile aux valeurs de la société. La volonté criminelle et un commencement d'exécution de l'acte criminel projeté sont les deux seuls éléments constitutifs de la tentative et qu'il y a tentative punissable chaque fois que cette intention criminelle et ce commencement d'exécution existent, et sans qu'il y ait lieu de rechercher si, en raison de l'objet ou des moyens utilisé, le crime était possible ou impossible. L'intention coupable est plus forte pour celui qui tente de manière infructueuse que pour celui qui tente mais s'interrompt. Le problème est la question de la corrélation entre l'état d'esprit et l'infraction. Il existe, cependant, des thèses intermédiaires qui souhaitent réprimer les cas d'impossibilité par une disposition spéciale en les considérant comme des délits « sui generis ». Elles sont défendues par Ortolan, Garçon qui opèrent une distinction entre impossibilité relative et absolue. Ils soutiennent qu'il faut réprimer en cas d'impossibilité relative mais pas dans l'autre cas. Celle-ci tient, par exemple, à l'inexistence de la chose à voler, l'inefficacité des moyens employés… L'impossibilité relative correspond à l'hypothèse où l'objet de l'infraction est censé se trouver à un endroit mais qu'il ne s'y trouve pas. Pour Ortolan, l'infraction impossible absolue correspond au cas où la victime se trouve en situation de parfaite sécurité. Il écarte l'idée selon laquelle il faut absolument réprimer toute infraction contrairement à Kant qui parle d'un « impératif catégorique ». Les auteurs Garraud et Roux distinguent impossibilité de droit et de fait. Il y a impossibilité de droit quand il y a absence d'élément légal constitutif de l'infraction, par exemple : tuer un mort. On ne peut alors pas réprimer l'agent au motif du principe de légalité des délits et des peines car tous les éléments

constitutifs de l'infraction ne sont pas réalisés. En cas d'impossibilité de fait, cette impossibilité n'est que momentanée. Les éléments constitutifs de l'infraction sont donc réunis et on peut envisager de punir les auteurs.

Les juridictions françaises se sont prononcées pour la répression du délit impossible quelle que soit la nature de l'impossibilité. Ainsi l'infraction impossible expose t-il son auteur aux peines du délit tenté ? S'agissant de l'impossibilité de fait, la jurisprudence est favorable pour une impunité du délit impossible en cas d'impossibilité de fait (en ce sens l'arrêt de la Cour d'appel de Montpellier du 26 février 1852 : coup de feu tiré dans une pièce vide). Il existe une différence entre impossibilité absolue et relative : lorsque le délit est impossible de manière relative, il est possible de le réprimer au titre de la tentative (en ce sens les arrêts rendus respectivement par la Cour de cassation du 4 novembre 1876 et du 18 avril 1877 qui condamnent la tentative de vol d'un tronc d'église vide ou le coup de feu tiré dans une pièce momentanément vide. La jurisprudence évolue et tend vers une répression systématique. Dans la décision Fleury de 1928, la Cour de cassation admet que l'administration de substances, y compris quand elles ne sont pas de nature abortive revient à une tentative d'avortement. Le fait que les manœuvres aient été impuissantes à produire le résultat recherché n'est qu'une circonstance indépendante de la volonté de l'auteur[797]. Cette tendance jurisprudentielle s'est renforcée. La cour réprime le fait de pénétrer dans une maison par effraction, malgré l'inexistence dans les lieux de tout objet de valeur, circonstance indépendante de la volonté de son auteur, par suite de laquelle la tentative de vol a manqué son effet[798]. La seule tolérance concerne les infractions « surnaturelles » comme le chamanisme, vaudou. S'agissant de l'impossibilité de droit c'est-à-dire les infractions putatives/imaginaires qui n'existent que dans l'esprit de ceux qui pensent les commettre, le juge va regarder si objectivement les conditions (notamment préalables) de commission de l'infraction sont réunies. L'élément matériel requis par la loi pour la qualification juridique de l'infraction fait défaut dans cette hypothèse comme le meurtre d'un cadavre, la tentative d'avortement d'une femme qui n'est pas enceinte. Au départ, la Cour de cassation adoptait une position d'impunité de l'auteur qui a perduré jusqu'en 1956. En 1942, la chambre criminelle de la Cour de cassation française admettait que le délit impossible n'était pas punissable lorsque les moyens employés révélaient chez l'agent une absence de volonté criminelle. La tentative était punissable en cas de provocation par un agent de l'autorité à commettre un délit[799]. Puis la cour opéra un revirement de jurisprudence avec l'arrêt Perdreau, rendu le 16 janvier 1986 par la chambre criminelle, qui condamne pour tentative d'homicide volontaire celui qui, croyant une personne encore en vie, exerce sur celle-ci des violences dans l'intention de lui donner la mort. Le décès de la victime, antérieur auxdites violences, constituant une circonstance indépendante de la volonté de l'auteur. Dans cet arrêt, les juges de fond estimèrent que même si la victime était décédée du fait de violences commises antérieurement par un tiers, l'auteur de la tentative frappa la victime à terre avec une telle violence qu'il avait l'intention de la tuer[800]. La Cour considère que porter des coups

---

[797] Crim. 9 nov. 1928 : *DH 1928. 577 ; DP 1929. 1. 97, note Henry ; JCP 1929 ; 239, note Garraud*.
[798] Crim. 15 mars 1994 : *Dr pénal 1994. 153*.
[799] Cass. Crim. 28 octobre 1942 : *DC 1943. 89, note Donnedieu de Vabres*.
[800] Cass. Crim. 16 janvier 1986 : *Bull. crim. n°25 ; D. 1986, 265, note Mayer et Gazounaud, et note Pradel*.

et tenter d'étrangler un cadavre constitue une tentative d'exécution. « Le fait que la victime soit déjà morte constitue une circonstance indépendante de la volonté de l'auteur ». Par conséquent, la répression est systématique pour les tentatives de crimes. Elle est impossible pour les contraventions et spéciale pour les délits. Les infractions manquée et impossible sont punissables, au même titre que l'infraction interrompue aux termes de l'article 121-4 CP.

Il existe toutefois un domaine particulier de la tentative impossible dans lequel, en droit positif actuel, tous les pays partageant le même système juridique sont unanimes quant à son impunité : l'infraction absurde. Elle consiste à extérioriser une pensée criminelle par des actes absurdes. Ainsi, est considérée comme une infraction absurde, le fait de recourir à des incantations ou des sortilèges pour faire périr une personne. Par conséquent, le recours au fétichisme, à la sorcellerie et à l'envoûtement pour nuire à autrui n'est pas punissable puisqu'il s'agit d'une tentative absurde. La cour d'appel de Kinshasa, en condamnant A, B, C et E pour tentative d'assassinat au moyen de fétiches, se serait donc trompée dans son appréciation des faits.

La Cour suprême de Justice du Zaïre a refusé, quant à elle, de prendre position sur la problématique d'une éventuelle conception en droit zaïrois des poursuites judiciaires pour des faits de fétichisme, de sorcellerie ou d'envoûtement[801]. Pourtant, la Cour devait se positionner clairement pour des raisons non seulement judiciaires mais également pour des raisons de politique sociale car la vie quotidienne d'un Africain – en l'occurrence d'un zaïrois – est faite des faits de fétichisme et de sorcellerie qui perturbent dangereusement la paix sociale. L'Africain est influencé au long de sa vie par un faisceau de facteurs d'ordre climatique, psychologique, moral et spirituel. Il est entouré par le culte du mystère, du surnaturel et du sacré. Il connaît la richesse incommensurable des vertus des plantes. L'Homme africain croit en la possibilité de l'action à distance par la parole et par la pensée. A titre d'illustration, dans les sociétés traditionnelles africaines, lorsqu'un grand conflit éclate entre les membres du clan ou lorsqu'un membre de la famille souffre d'une potentielle maladie due à la « pollution morale et spirituelle » de l'ambiance familiale – c'est-à-dire due à la jalousie, la haine, à des paroles de malédiction, etc. –, le groupe social concerné organise une séance de purification collective. Tous les membres de la famille se rassemblent et chacun, à tour de rôle, confesse ses pensées intimes négatives, retire ses paroles néfastes prononcées et demande pardon. A la fin de la séance, de l'eau est apportée – une eau avec laquelle tous les membres présents se lavent les mains. Cette cérémonie de purification ne peut se comprendre que par la prise de conscience du pouvoir néfaste et destructeur des pensées et paroles de haine, de jalousie. Des pensées et des paroles qui, se communiquant entre membres de la famille, ont un effet multiplicateur susceptible de détruire toute la famille. Conscients de ce risque, les membres de la famille procèdent en groupe à une confession publique qui aura pour effet d'annihiler l'ambiance négative créée par les mauvaises pensées et paroles. Par conséquent, si la confession a été sincère, l'atmosphère est dépolluée. Le conflit familial se résorbe et le malade guérit. Manifestement, les ancêtres savaient à l'avance qu'il existe une solidarité de pensées, de paroles et d'actions au point de

[801] BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, art. cité.

considérer que les maladies du corps physique ne pouvaient être soignées qu'après avoir supprimé les causes se situant au niveau de la pensée ou de la parole. Ainsi, peut-on parler dans ces conditions de délit absurde ? Dans le contexte zaïrois, ce qui était absurde, selon Bayona-ba-Meya Muna Kimvimba – rejoignant ainsi la doctrine subjective –, c'était le fait de nier l'influence du fétichisme et de la sorcellerie qui sont des phénomènes sociaux du vécu quotidien au Zaïre (actuel RDC). Il fallait repenser la manière de juger l'homme zaïrois, à la lumière de tout son environnement spatio-temporel, moral, psychologique et spirituel.

Dans la pratique, les tribunaux coutumiers ont constamment jugé des infractions relatives au fétichisme, à la sorcellerie et à l'envoûtement. Il était habituel que certains juges coutumiers ordonnent de véritables expertises spiritualistes, en commettant des voyants connus dans la région pour leur compétence. Les parties au procès, accompagnées d'un membre du tribunal et de quelques témoins, se rendaient ensuite à la consultation spiritualiste. Enfin, ce sont les conclusions concordantes recueillies auprès de deux ou trois experts ainsi désignés par le tribunal qui éclairaient le tribunal dans la décision à prendre. Les tribunaux coutumiers englobaient également les tribunaux de la ville de Kinshasa. Ceux-ci, appliquant la coutume, jugeaient des infractions que le droit positif qualifie d'infractions absurdes. De ce fait, même les tribunaux de la ville étaient qualifiés de tribunaux coutumiers. Les infractions à base de sorcellerie étaient une réalité judiciaire. A titre d'exemples, en octobre 1976, le tribunal coutumier de Matete est saisi pour une demande en réparation du préjudice moral qu'a occasionné une perte. En effet, à la mort de son époux, une femme est informée par les membres de la famille du défunt que l'oncle de ce dernier est l'auteur de sa mort. Celle-ci traduira cet oncle en justice et exigera une somme de 37000 zaïres à titre de dommages-intérêts. Le tribunal interrogera les deux parties avant de délibérer. Dans une autre affaire, le tribunal de ville du pont Kasa-Vubu est saisi également pour des faits de sorcellerie. En l'espèce, une épouse, lasse de voir son mari lui payer une dette qu'il lui devait, décide de le tuer par sorcellerie. Le tribunal de la collectivité de Luila, dans la zone de Kasangulu, est saisi de l'affaire. Le tribunal interroge la femme qui reconnaît les faits qui lui sont reprochés. Le 10 septembre 1975, le tribunal de Luila condamne l'épouse à 175 zaïres de dommages-intérêts. Puis, le tribunal de ville du pont Kasa-Vubu est saisi par le frère du défunt qui réclame à sa belle-soeur la réparation du préjudice moral subi par le décès de son grand frère. En audience du 30 décembre 1975, la belle-sœur reconnaît les faits devant le tribunal qui rendra sa décision ultime le 26 février 1976.

Pour autant, à l'époque coloniale, l'autorité estimait que même les tribunaux coutumiers ne pouvaient juger des infractions coutumières de sorcellerie ou d'envoûtement. Le ministère public saisissait le tribunal de sous-région pour réclamer l'annulation des jugements coutumiers ayant prononcé des condamnations pour sorcellerie. La raison fondamentale invoquée à l'appui de la requête en annulation était que les coutumes fondées sur la divination étaient contraires à l'ordre public. Dans une note d'observation publiée dans le J.T.O.[802] 1951-51, G. Mineur explique que l'ordre public signifie l'ordre public colonial constitué par un ensemble de règles que le colonisateur juge essentielles au succès de l'œuvre

[802] Journal des territoires d'Outre-mer.

colonisatrice[803]. Il reconnaît, par ailleurs, que le législateur n'avait pas défini sa pensée sur ce qu'il fallait entendre par « ordre public ». Celui-ci laissa le soin à la jurisprudence et à la doctrine de définir cette notion d'ordre public colonial qui n'est pas immuable afin d'éviter de l'enfermer dans des limites trop rigides. Une fois leur indépendance acquise, une question subsistait : celle de la conception, par les anciennes colonies, de l'ordre public dans le domaine particulier des actions judiciaires fondées sur le fétichisme, la sorcellerie ou l'envoûtement. Un juriste belge, dénommé E.R., observait que « De nombreuses coutumes accordent un crédit aux déclaration des sorciers et devins, notamment lorsqu'ils attribuent la survenance de tel événement aux manœuvres d'une personne déterminée. Ces déclarations donnent naissance sur le plan coutumier à des actions en dommages-intérêts ». Par ailleurs, il indiquait que ces « croyances superstitieuses ont une base essentiellement coutumière ; elles entretiennent néanmoins un malaise profond dans la société indigène ; elles troublent la tranquillité publique par les représailles et vengeances qu'elles provoquent »[804]. Par conséquent, quelle politique jurisprudentielle les cours et tribunaux africains devaient-elles adopter ? Fallait-il laisser les cours et tribunaux continuer à agir, comme sous la période coloniale, lorsqu'ils étaient saisis de plaintes fondées sur des croyances magiques ? Ou a contrario, prenant en compte la dimension sociologique et la jurisprudence coutumière, permettre aux cours et tribunaux de pouvoir aussi juger des infractions basées sur le fétichisme et la sorcellerie ? Dans son mémoire de licence en 1964, Bayona-ba-Meya Muna Kimvimba concluait que « le délit absurde réclame une intervention répressive du législateur parce que les deux motifs de la répression de la tentative se trouvent réunis, à savoir la volonté criminelle et le commencement d'exécution ; à ces motifs d'ordre juridique vient s'ajouter un argument sociologique ». Selon ce dernier, la mentalité des milieux sociaux congolais réclamait cette répression. En somme, il n'est pas plus nécessaire de punir le délit que l'agent a cru pouvoir réaliser, bien qu'irréalisable, et le délit que l'agent a voulu réaliser mais n'a pu commettre par suite des causes fortuites car dans les deux cas ce n'est pas le résultat dommageable que le législateur doit prendre en considération. Il doit exclusivement prendre en considération l'intention de l'agent manifestant sa perversité criminelle car la perversité peut être aussi grande que dans l'infraction manquée. L'expérience judiciaire prouva que le problème de la répression des délits absurdes, infractions basées sur le fétichisme et la sorcellerie, ne requérait pas une intervention particulière du législateur. Ce problème requérait de la création jurisprudentielle. Une initiative que prit la cour d'appel de Kinshasa dans son arrêt rendu, le 8 janvier 1970, arrêt qui ne viole, par ailleurs, aucun principe de droit. Cependant, avant de consacrer de manières jurisprudentielle et unanime la théorie subjective de la répression du délit absurde, les cours et tribunaux devraient prendre en considération le climat politique sur ce problème dont l'impact politique et social a de l'importance. Les cours et tribunaux de droit écrit ne peuvent plus ignorer les réalités sociologiques des infractions de sorcellerie car elles représentent des attitudes sociales dangereuses causant de véritables troubles sociaux. Ces délits qualifiés d'absurdes ne comportent rien d'absurde dans le contexte sociologique de l'Afrique puisque les deux éléments de la répression de la tentative sont réunis à savoir l'intention criminelle et le

---

[803] BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, art. cité, p. 309.
[804] BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, *Ibid.*, p.309-310.

commencement d'exécution. Les mêmes faits, qualifiés de délits absurdes, donc non punissables lorsqu'ils étaient portés à la connaissance des tribunaux de droit écrit, étaient déclarés infractionnels et punissables par les juridictions coutumières. Une telle contradiction dans la qualification et la sanction de l'infraction de fétichisme et de sorcellerie par les cours et tribunaux ne pouvait favoriser l'instauration de la paix sociale par le droit.

Par ailleurs, la philosophie sociale – consistant à croire à la puissance d'action de la pensée et de la parole à distance contre une personne – qui a cours dans les coutumes africaines n'est pas une philosophie surréaliste, fumeuse, dénuée de sens. En ce sens que même dans la science moderne, une pareille conception de la chose est vérifiable sur le plan de la science officielle. En effet, des savants et des hommes de pensées, comme Alexis Carrel, Louis Pauwels et Jacques Berger, prirent conscience de la réalité de l'univers parapsychologique[805]. Des laboratoires d'étude de science de parapsychologie existent dans la plupart des pays développés afin d'analyser les phénomènes de clairvoyance et de télépathie[806]. En France, les premiers crédits officiels universitaires pour la recherche en parapsychologie furent versés en 1975 à l'U.E.R. des mathématiques et des sciences expérimentales du Mirail à Toulouse[807]. Néanmoins, l'Afrique noire, assimilée à une réserve de phénomènes mystiques, ne considère pas important d'étudier, pour des besoins d'évolution, des phénomènes paranormaux qui constituent en eux-mêmes la trame quotidienne de la vie de l'homme noir. En outre, les intellectuels africains ont été formés dans le moule occidental officiel avec des œillères qui ne permettaient nullement de développer une curiosité scientifique selon Bayona-ba-Meya Muna Kimvimba[808]. C'est en ce sens que l'assemblée générale du Conseil judiciaire constitua une

---

[805] CARREL Alexis, *L'homme cet inconnu*, édition Plon, 1935, p. 172-173 ; PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le matin des magiciens*, coll. de poche, éd. Gallimard, 1960, Paris, p. 485.

[806] CARREL Alexis, *op. cit. idem* ; PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *op. cit.*, p. 491-492.

[807] GARRIL Daniel, « Les sorciers dans le laboratoire », in revue *Le point* (hebdomadaire français d'information), 8 décembre 1975, n°168, p. 113.

[808] Il confirme son propos par cette anecdote :

« Les faits se sont déroulés à Kisangani où les auditeurs de la première session de l'Institut Makanda Kabobi étaient partis en week-end pour prendre contact avec la réalité de cette région. A table, un auditeur, Commissaire de région, nous parla d'un cas étrange qu'il a vécu dans le Kasaï oriental. Une localité était souvent le lieu de prédilection où régulièrement la foudre éclatait et tuait des citoyens ; les citoyens vivaient dans une peur constante de la foudre ; alerté, le commissaire de région convoqua une réunion des chefs traditionnels à qui il soumit la situation et réclama des solutions ; les chefs coutumiers, après s'être concertés, lui demandèrent d'enterrer au milieu de la localité un chien vivant. Ce qui fut fait et comme par enchantement la foudre ne tomba plus, jusqu'à ce jour.

Un collègue, professeur des sciences, éclata de rire et pontifia que c'était de la stupidité intellectuelle.

Je vous avoue que j'étais fort peiné. Je lui dis que ce n'est pas là, à mon avis, l'attitude d'un homme de science qui doit normalement avoir pour conduite l'observation, la curiosité. Je lui décrivis l'hypothèse suivante : la région du Kasaï oriental est particulièrement énergétique en raison des irradiations émanant du sous-sol plein de minerais ; il y a donc sur le plan de la science officielle une explication à la fréquence de la foudre car l'électricité du sous-sol, disons mieux, le magnétisme attire la foudre.

Est-il impossible de croire que nos ancêtres du Kasaï, qui ont toujours vécu dans cette atmosphère électrique, aient fini par découvrir un système qui peut aboutir à annihiler sur un certain rayon le magnétisme du sous-sol, de façon à supprimer l'attirance magnétique ?…Est-ce absurde de penser que le corps vivant d'un chien puisse constituer un isolant puissant, à même de jouer le rôle d'un véritable écran ?…

Mon collègue, professeur de science aurait pu trouver là matière à réflexion et à recherche, notamment sur les propriétés électro-magnétiques éventuelles du corps vivant d'un chien enterré !… Il a préféré la solution du ricanement. Demain peut-être, dans les pays où l'on se préoccupe de cultiver à fond l'imagination créative, un

commission ad hoc au Zaïre, dans les années 1970, chargée d'approfondir l'étude de la connaissance, par les cours et tribunaux, des infractions relatives au fétichisme et à la sorcellerie. Le Conseil estima que si la Cour suprême de justice, avec l'arrêt dit du « chat noir », put sortir de l'impasse en éludant, de manière habile, le problème posé de manière nette au sujet de la répression des infractions dits absurdes, les juridictions devront sans équivoque se prononcer sur la question.

Le 23 juillet 2009, le Tribunal de grande Instance de Ruyigi – au Burundi – condamna huit accusés sur les onze accusés d'être responsables de plusieurs meurtres d'albinos dans cette province de l'est du Burundi. Le principal accusé est condamné à perpétuité, trois autres écopent de quinze ans d'emprisonnement chacun pour tentative d'assassinat. Le tribunal condamne également un autre prévenu à sept ans d'emprisonnement pour complicité. Deux autres en sont quittes pour une peine de deux ans d'emprisonnement chacun et le dernier à un an ferme. Les trois autres accusés sont acquittés. Le juge fonda sa décision en se basant sur l'acte matériel réalisé – les meurtres volontairement commis – et ne prit pas en considération le mobile du meurtre qui est de récupérer les organes et membres de personnes albinos à des fins fétichistes. Le code pénal, révisé en 2009 – Loi n°1/05 du 22 avril 2009 portant révision du code pénal –, ne comporte pas de dispositions sur les pratiques de sorcellerie ou de charlatanisme. Du moins, le code fait référence à des épreuves superstitieuses qui porteraient atteinte aux seules personnes – maladie, incapacité de travail personnel, perte de l'usage absolu d'un organe, mutilation grave ou mort de la victime – (art.229 CP). Ledit code n'envisage pas l'atteinte aux biens ou le trouble à l'ordre public que l'épreuve superstitieuse serait susceptible de provoquer. Il envisage, encore moins, les meurtres commis à des fins fétichistes ou rituelles. La seule éventualité du fétichisme porte sur le recel de cadavre d'une personne. La législation pénale burundaise réprime, entre autres, ce qu'elle nomme les pratiques barbares telles que la mutilation de cadavre (art.234), la profanation des cimetières (art.236 CP), l'anthropophagie (art.237 CP). Le législateur n'envisage pas le trafic de restes humains – transaction portant sur des restes ou ossements humains – mais punit le délit de recel de cadavre d'une personne, à des fins de fétichisme, tuée par homicide ou morte des suites de coups et blessures (art.390 CP). Au regard de ces dispositions, le législateur burundais – à l'instar des autres législations africaines évoquées notamment gabonaise et sénégalaise – ne considère pas les crimes commis à des fins fétichistes comme un fait social criminel. Encore moins le trafic de restes humains. Par conséquent, le juge répressif se réfère aux fondements juridiques existants pour punir les infractions, en l'occurrence les meurtres de personnes.

Ainsi, le législateur, en ne tenant pas compte du contexte social dans l'élaboration d'une politique de répression pénale, contraint le juge à se fonder soit sur son intime conviction pour rendre ses décisions – devenant des décisions d'espèce – afin de les adapter à son environnement, soit sur des fondements juridiques certains mais parfois inadaptés. Une

---

chercheur à l'esprit plus ouvert viendra au Zaïre ; observera ce phénomène et fera une découverte scientifique de première importance !… ».
Cf. BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, art. cité, p. 312.

situation donnant le sentiment d'obtenir des condamnations peu sévères ou inadaptées – lorsqu'elles sont prononcées – ou ôtant toute confiance en la justice (2).

2. Une justice décriée

L'impunité des commanditaires et de certains auteurs de crimes et délits afférents à cette pratique fétichiste, l'acquittement ou la libération pour faute de preuves suffisantes ainsi que le prononcé de condamnations jugées peu suffisantes par la société ôtent toute confiance en la justice. Le sentiment d'une justice à double vitesse reste palpable. Plusieurs illustrations en attestent.

En juin 2012, un comité du Sénat (au Gabon) fut formé pour envisager la levée d'immunité du Sénateur de Kango, Gabriel Eyeghe Ekomie, après que l'auteur du crime l'eût impliqué dans le meurtre d'une adolescente de 12 ans supposément victime d'un meurtre rituel. Le 24 décembre 2012, le Sénat leva l'immunité du sénateur Ekomie. Aucune nouvelle mesure ne fut prise à l'encontre de l'ancien sénateur jusqu'à la fin de l'année. Cependant, l'auteur du crime, Aristide Pambo Moussounda, fut reconnu coupable du meurtre de l'adolescente, Beverly Bilemba Mouenguela, et condamné à perpétuité. Le code pénal gabonais de 1963 en vigueur, en 2012, lors de la commission des faits sanctionnait les crimes de sang. Un nouveau code pénal devant introduire les « crimes rituels » était prévu en 2015. L'absence de ratification de l'ordonnance n°16/PR/2015 du 11 août 2015, portant code pénal gabonais, pendant la session parlementaire de 2015 (ayant eu lieu du 1er septembre 2015 au 31 décembre 2015) entraina la caducité de l'ordonnance donc son inexistence juridique. Elle ne pouvait donc plus s'appliquer. De ce fait, le nouveau code pénal ne fut pas adopté. Dans les affaires criminelles, les chefs d'accusations ne portent aucunement sur les crimes rituels et les procès aboutissent souvent à une condamnation pour assassinat. Il faudra attendre la refonte du code pénal en 2019 pour que le législateur incrimine dorénavant les « crimes rituels » par le biais de la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais. Toutefois, lors de son audition devant la cour, l'auteur du crime prétendit avoir assassiné la victime à la demande du sénateur Ekomie. Le 10 juin 2013, les autorités interpellèrent l'ancien sénateur pour défaut de comparution devant un juge après qu'il eût reçu une convocation de la cour pour répondre aux questions sur sa participation présumée dans le meurtre de la victime. En l'espèce, l'auteur de l'accusation n'avait pas assez d'éléments à charge contre la personne du sénateur. D'une part, ce dernier lui aurait demandé de prélever des organes génitaux en échange d'une contrepartie financière conséquente (20 millions de FCFA). D'autre part, il lui aurait également donné sa carte de visite. Un argument qu'écarta le juge d'instruction dans la mesure où le sénateur distribuait cette carte aisément. En outre, le magistrat considéra qu'il y avait absence de commanditaire dans la mesure où le cadavre de la victime ne présentait aucune trace de mutilation alors que l'auteur de l'acte disposait du temps nécessaire pour le faire. Ce dernier prit, plutôt, l'initiative d'attendre, au côté de la famille, l'hypothétique retour de la victime, et ce, jusqu'au soir. En effet, l'auteur du crime ne fut pas pris en flagrant délit. Il participa aux recherches de l'adolescente portée disparue – le jour même – au côté des parents de cette dernière. Les soupçons ne se portèrent sur lui qu'en raison du fait que

son tee-shirt fut retrouvé accroché à un arbre situé près du cadavre de la victime. Le corps n'étant pas mutilé, comptait-il revenir achever sa basse besogne ? Dans tous les cas, l'ancien sénateur fut placé en détention provisoire (pendant près d'un an) – pour défaut de comparution – jusqu'au 1er mars 2014 lorsque la cour le libéra pour manque de preuves. Ce dernier bénéficiera d'un non-lieu devant le juge d'instruction. Il décèdera 6 mois, après sa sortie de détention, de « causes naturelles ».

Le 13 juin 2014, la session criminelle de la Cour d'appel judiciaire de Libreville, tenue à Lambaréné, condamna à vingt-deux ans de réclusion criminelle Jolvy Sembé Hindzé, 21 ans, pour l'assassinat d'un transporteur camerounais de 46 ans, M. Amadou Yogno, près de Ndjolé, le chef-lieu du département de l'Abanga-Bigne, dans la province du Moyen-Ogooué. La Cour lui reconnut des circonstances atténuantes en dépit des réquisitions du Ministère public pour la réclusion criminelle à perpétuité. Dans cette affaire, la victime, transporteur d'origine camerounaise âgé de 46 ans et père de 17 enfants, fut froidement assassinée, le 21 janvier 2013, aux environs de Ndjolé dans la province du Moyen-Ogooué. En l'espèce, l'accusé prit une course depuis Libreville à bord du véhicule de la victime, transporteur suburbain, prétextant se rendre à un mariage dans la région. La victime fut ensuite assassinée et mutilée du côté de Ndjolé à l'issue d'un traquenard tendu par une bande organisée. Cette affaire choqua profondément le pays et continue de hanter les esprits. Des questions restent en suspens. Les proches de la victime (famille et amis) et même la société civile estiment que l'affaire fut rapidement classée en présentant le jeune Jolvy Sembé Hindzé, 21 ans au moment des faits, comme l'assassin. Ce jeune homme frêle, dont la corpulence fit douter de sa capacité à terrasser un homme de la trempe de la victime, écopa, seul, d'une peine de 22 ans d'emprisonnement. Cette affaire fut le déclencheur d'une des plus grandes vagues d'indignation contre les crimes dits rituels. Deux ans après le verdict, le flou resta intact en dépit de la condamnation d'un suspect. L'affaire défraya la chronique et salit l'honneur du directeur général de l'Office des ports et rades du Gabon (Oprag), M. Rigobert Ikambouayat Ndeka, et de toute sa famille. Celui-ci fut accusé à tort par l'accusé. Ce dernier reconnaissant devant la cour avoir agi seul dans le but de s'enrichir pour ne plus avoir à souffrir. Il avait décidé de braquer un chauffeur afin de lui dérober son véhicule.

Dans une autre affaire, le 6 octobre 2015, le juge d'instruction près du tribunal de première instance de Mouila, en charge du 2e cabinet suppléant le premier juge d'instruction, rendit une ordonnance de non-lieu jugée intrigante par la famille de la victime, Indra Birondou Niebana, 21 ans, crapuleusement assassinée, le 7 décembre 2013. Les principaux suspects de l'assassinat, Cédric Moukagni, 28 ans, et Herbain Asseko Eyimi, 21 ans, inculpés et placés sous mandat de dépôt, le 21 novembre 2014, furent alors relaxés au motif « (…) *Que les inculpés sont restés constants à toutes les étapes de la procédure en déliant dans chacune toutes les implications dans les faits ; que mieux, aucun témoin n'a pu être entendu en vue de mettre en échec la version des faits présentée par les coinculpés ; que dès lors, un doute subsiste quant à l'imputabilité des faits dénoncés à leur encontre et qu'il y a lieu de dire non suffisamment établi ce crime à leur endroit* ». La famille de la victime assure que cette décision de non-lieu ne lui aurait jamais été notifiée comme le prévoient les usages en la matière. Elle l'aurait apprise de manière officieuse « par du bouche à oreille ». Une attitude

laissant présager, pour les proches, que l'intention dans la manœuvre visait à reléguer ledit dossier aux oubliettes. La famille saisit alors le doyen des juges chargé du premier cabinet d'instruction près du tribunal de première instance de Mouila, le 7 décembre 2015. Dès lors, leur saisine resta sans suite. Dans les faits, le corps en putréfaction – présenté comme étant celui de la victime – fut découvert, le 10 décembre 2013, à Moukoumounabouala, un quartier du 1er arrondissement de Mouila. En raison de son état de décomposition avancée, les autorités judiciaires locales procédèrent à l'inhumation du corps avant l'identification formelle de la victime. Des amies de la victime l'identifièrent grâce à un tatouage, du vernis sur les doigts et orteils et un vêtement. La famille de la jeune fille se montra dubitative en raison de l'état de décomposition avancée du corps alors que la disparition de la lycéenne datait de moins d'une semaine. La dépouille gisait dans l'herbe avec un pieu enfoncé dans le sexe. Elle avait été délestée de certaines parties de son corps notamment les seins, la peau de la tête et les organes génitaux. L'une des cuisses portait une inscription « *V Mad* », le pseudonyme d'Alfred Edmond Nziengui Madoungou, conseiller du président de la République, dont les proches furent cités, à tort ou à raison dans un trafic d'organes humains. Depuis lors, aucun suspect ne fut interpellé pour fournir la moindre explication. Or, il existait un faisceau d'indices portant les soupçons sur certaines personnes connues dans la localité.

Au Gabon, la justice est faite par et pour les gouvernants. Cette main-mise sur la justice prouve l'absence de séparation des pouvoirs.

C'est l'hypothèse soulevée dans le cas de M. Roland Makaya Moulinot, étudiant lors des faits, censé être en détention préventive à la maison d'arrêt de Lambaréné où il fut placé en même temps que ses complices d'un réseau criminel. Pourtant, il jouit de sa liberté. Une incompréhension permettant de se demander si sa liberté ne résultait pas de l'immixtion des gouvernants dans cette affaire judiciaire. Sa liberté fut interprétée comme une récompense des basses besognes accomplies. Moulinot Makaya fut, par la suite, admis au concours d'entrée à l'Ecole de préparation aux carrières administratives (EPCA), organisé en décembre 2016. Le 13 juin 2013, le réseau dont il faisait partie fut démantelé par la section recherche de la gendarmerie du Moyen-Ogooué. Assisté de ses complices dont faisait partie un marabout – Mohamed Walid Adama, David Kouanga, Hervé Nazaire Nzougou, Mamadou Obiang, Cherone Ibinga, Marie-Ange Ngossou et Diallo Mamadou – ils opéraient dans cette province et dans celle de l'Estuaire. Pourtant inculpés pour association de malfaiteurs et assassinat avec prélèvements d'organes, leur procès ne s'est jamais tenu. Même l'assurance formelle des autorités judiciaires n'y a rien fait et ce, nonobstant un faisceau d'indices accablant les prévenus. Le réseau était composé de commanditaires, démarcheurs, lampistes et de livreurs qui assuraient la vente. Dans la province du Moyen-Ogooué, la zone appelée Montagne-Tchad servait de camp de déportation, de dépeçage et d'inhumation des victimes, après prélèvement d'organes, pour dissimuler les traces. Une fois les corps décomposés, les criminels retournaient au camp de dépeçage pour exhumer les dépouilles et prendre les ossements. Ils les livraient ensuite aux fabricants d'amulettes avec lesquels ils étaient liés par un contrat. Les victimes étaient pour la plupart âgées entre 18 et 22 ans. La stratégie du réseau était bien rôdée. Ainsi, deux jeunes femmes – Marie-Agnès Ngossou et Cherone Ibinga – ainsi que Roland Makaya Moulinot étaient commis à la tâche de démarcheurs et

d'appât. Ils étaient chargés de séduire les proies à Libreville et de les emmener, par la suite, à Lambaréné ou au Cap-Esterias, prétextant une escapade à leurs frais. Une fois à destination, ils s'installaient dans une structure hôtelière pour un séjour macabre au détriment des invités. A Lambaréné, c'est dans un motel situé au quartier Isaac que les malfaiteurs prenaient leur quartier. La nuit tombée, ils invitaient leur proie à dîner dans un restaurant, avant de les abreuver de boisson. C'est au terme de leurs virées nocturnes qu'ils déportaient leurs cibles à Montagne-Tchad. Les présumés criminels recouraient à un produit hypnotisant pour neutraliser leurs proies avant de les transporter vers les lieux de dépeçage. A Libreville, certains corps mutilés étaient abandonnés sur le front de mer par les lampistes.

En définitive, la justice est décriée par les populations, notamment les proches des victimes, qui ne placent plus leur confiance dans les autorités policières et judiciaires du Gabon. Elles considèrent que la justice est inéquitable et politisée. Celle-ci appartient aux puissants d'où la difficulté d'obtenir des procès et, encore moins, des condamnations si ces puissants se sentent impliqués d'une manière ou d'une autre. De ce fait, il est ardu d'avoir accès à des décisions judiciaires et encore moins à des décisions portant sur un sujet brûlant tel que les « crimes rituels ». L'arrêt de la Cour criminelle de Libreville du 03 juin 2014 fait partie de ces décisions (3).

3. L'arrêt de la Cour criminelle de Libreville, 03 juin 2014, *MP et la partie civile C/Bitsi Jacques Alain*

Il s'agit d'un commentaire d'arrêt. Il ne fait l'apologie d'aucune des parties. Il ne consiste pas à défendre l'une ou l'autre des parties mais consiste à commenter l'arrêt rendu par la juridiction tout en restant du moins objectif.

En l'espèce, le 17 décembre 2011, la victime, Mlle MM., quitta le domicile familial, vers dix-neuf heures trente, afin d'honorer un rendez-vous prévu avec son ancien professeur de psychologie, M. B. Elle en informa sa mère et confirma qu'elle ne tarderait pas à rentrer. Malheureusement, cette dernière ne regagnera pas le domicile familial. En effet, aux alentours de vingt-deux heures, les parents furent informés que leur fille fut victime d'un accident de la circulation. Arrivés sur les lieux, ils constatèrent le décès de leur enfant conjointement avec les sapeurs-pompiers. Le corps de la victime portait des traces de lésions corporelles d'une extrême gravité. Son compagnon, M. B., s'en sortit avec une fracture de la jambe. Une autopsie fut pratiquée, le 30 décembre 2011, par la Société gabonaise de sépulture (GABOSEP).

Le 20 décembre 2011, la famille de la victime déposa une plainte contre M. B pour meurtre. Suite à l'enquête préliminaire, le procureur ouvrit une information judicaire et l'inculpa pour le chef de meurtre. L'information judiciaire, pendant lequel l'accusé ne reconnut pas les faits portés contre lui, prit fin par une décision de transmission des pièces au Parquet général. Le parquet de la République et l'accusé firent appel de la décision. La Chambre d'accusation rejeta les recours formés par les deux parties et renvoya l'accusé devant la Cour criminelle.

Lors du procès, l'accusé ne reconnut pas les faits de meurtre qui lui étaient imputés et soutint que la victime était décédé suite à l'accident de circulation dont ils furent victimes tous les deux alors qu'ils marchaient sur le front de mer après avoir dîné dans un restaurant. Elle fut percutée par un véhicule non identifié. En outre, lors de l'audience, les témoignages des témoins divergèrent sur le déroulé des faits, ce qui ne facilita pas la compréhension des faits et la manifestation de la vérité. Certains affirmaient la survenance de l'accident ayant provoqué le décès de la victime mais sans pouvoir attester de l'existence d'un véhicule – les termes « sans véhicule prouvé et identifié » sont mentionnés dans la décision. D'autres, encore, soutenaient l'inexistence de l'accident mais reconnaissait la commission du meurtre de la victime par l'accusé, son compagnon.

Les juges se référèrent aux conclusions de l'expert pour connaître la ou les causes de la mort de la victime. Celles-ci firent état d'un meurtre. La partie civile sollicita une condamnation à une peine d'emprisonnement et une amende de cent millions (100.000.000) de Francs CFA à titre de dommages et intérêts. Le Ministère public requit la peine de réclusion criminelle à perpétuité à l'encontre de l'accusé pour le chef de meurtre conformément à la loi en vigueur au moment des faits (art. 229 CP[809] ancien). L'accusé plaida non coupable soutenant que le décès de la victime résultait de l'accident de circulation et sollicita son acquittement même au bénéfice du doute. Une fois le moyen de la défense exposé par l'accusé, la cour prononça l'arrêt et déclara la culpabilité de l'accusé pour meurtre. Au regard des dépositions des témoins obtenues lors de l'instruction et leur audition lors du procès, du rapport de l'expert et des conclusions de l'enquête préliminaire, la cour a su vraisemblablement se prononcer. L'on présume qu'elle a suivi la procédure. Néanmoins, le déroulé de la procédure pénale évoquée dans la décision est trop lapidaire (a) pour une bonne appréhension par les non avertis. De plus, la décision de la cour n'est pas motivée ou du moins est insuffisamment motivée (b).

a - Une procédure lapidaire mais respectée

L'arrêt rendu par la Cour criminelle de Libreville est concis, très succinct dans la mesure où la procédure et les faits sont évacués. La cour se borne à présenter sommairement les faits et la procédure même si celle-ci est respectée dans la forme et le fond. En effet, la procédure se doit de respecter la législation en vigueur (Loi n°043/2018 du 05 juillet 2019 portant Code de Procédure pénale gabonais) et doit être respectée lors de l'instruction du dossier et du procès. Le respect de la procédure et le bon déroulement du procès se présente comme suit dans l'arrêt : l'audition de l'accusé lors du procès expliquant les faits et avançant ses moyens de défense, la lecture des dépositions des témoins obtenus au cours de l'instruction et leur audition[810], l'audition de l'expert en qualité de témoin[811], l'audition de la partie civile lors du

[809] L'article 229 alinéa 2 CP ancien gabonais (Loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal gabonais) prévoyait que le coupable de meurtre serait puni de la réclusion criminelle à perpétuité.

[810] Lors de l'instruction, le Juge d'Instruction fait citer à comparaître devant lui, par un huissier ou un agent de la force publique, toute personne dont l'audition paraît utile à la manifestation de la vérité. Les témoins peuvent aussi être convoqués par lettre recommandée ou par la voie administrative. Ils peuvent également comparaître

procès présentant leur demande, la requête du conseil de la partie civile, la présentation des réquisitions du Ministère public, la présentation de la défense par le conseil de l'accusé et la parole accordée en dernier lieu à l'accusé qui présenta, en l'espèce, ses condoléances à la famille de la victime tout en clamant son innocence. La compréhension, d'un point de vue procédurale, de la décision de la cour nécessite de s'immerger dans la procédure pénale gabonaise.

En effet, en théorie, la procédure pénale prévoit qu'en cas de crime flagrant, le Procureur peut, suite à l'enquête préliminaire, inculper et placer l'inculpé sous mandat de dépôt, après l'avoir interrogé sur son identité et sur les faits qui lui sont reprochés (art. 62 al.1 CPP ancien désormais art. 67 al.1 CPP nouveau). En l'espèce, l'accusé, M. B., est présenté au Procureur de la République suite à l'enquête préliminaire. Ce dernier peut requérir l'ouverture d'une information judiciaire auprès du Juge d'instruction[812] mais cette faculté de saisine du juge d'instruction n'est pas obligatoire en cas de crime flagrant (art. 74 CPP ancien[813]). En effet, l'instruction préparatoire est obligatoire pour les crimes, sous réserve des dispositions des articles 60 à 72 CPP relatives à la procédure accélérée en cas de crimes flagrants (art. 74 CPP ancien). La procédure accélérée prévue par les articles 61 et suivants pouvait être suivie en matière de crimes qualifiés flagrants ou assimilés, tels que définis par l'article 45 ainsi qu'aux délits connexes à ces crimes (art. 60 CPP ancien). Dans le cas d'espèce, le Procureur considère les faits comme étant un crime flagrant et ouvre lui même une information judiciaire contre le suspect, M. B., pour le crime d'homicide volontaire. Il opte donc pour une procédure accélérée qui a cours lors des sessions criminelles. Le suspect est inculpé puis interrogé. Ce dernier clamant son innocence.

---

volontairement [arts 90 CPP ancien désormais art.108 CPP nouveau (Loi n°043/2018 du 05 juillet 2019 portant Code de Procédure pénale gabonais)].
En outre, toute personne citée à comparaître devant le Juge d'Instruction et qui, sans motif légitime, ne défère pas, est passible d'une amende de 20.000 à 100.000 francs CFA. Cette décision n'est pas susceptible d'appel. Le Juge d'Instruction pourra, en outre, sur conclusion du Ministère Public, décerner contre elle un mandat d'amener pour la contraindre à venir témoigner. La même amende sera prononcée à l'encontre du témoin qui refusera de prêter serment ou de déposer (art.91 CPP ancien devient art.109 CPP nouveau). Cette nouvelle disposition, renvoyant à l'art.274 CP nouveau, prévoit une peine de six mois d'emprisonnement maximum et de 500.000 francs au plus.
Par conséquent, le témoin prête serment de dire toute la vérité (art.94 CPP ancien désormais art.111 CPP). A contrario, les mineurs, jusqu'à quinze ans révolus, sont entendus sans prestation de serment. Il en est de même des ascendants ou descendants de l'inculpé, de ses frères, sœurs ou alliés en pareil degré, du conjoint même après le divorce (art.96 CPP ancien devient art.113 CPP nouveau).
Les témoins ainsi appelés à la barre ne prêtent pas serment et leurs déclarations ne sont enregistrées qu'à titre de simples renseignements. En effet, le Président de la Cour Criminelle est investi d'un pouvoir discrétionnaire en vertu duquel il peut, en son âme et conscience, prendre toutes mesures qu'il croit utiles à la manifestation de la vérité. Il peut, au cours des débats, appeler au besoin par mandat d'amener et entendre toute personne ou se faire apporter toute nouvelle pièce qui lui paraisse utile pour découvrir la vérité (art.226 CPP ancien désormais art.242 CPP nouveau).

811 L'audition de l'expert n'est pas obligatoire lors de l'audience. En effet, les experts dont l'intervention fut requise au cours de la procédure d'instruction seront entendus si nécessaire à l'audience en qualité de témoins (art.137 CPP ancien désormais art.154 CPP nouveau).

812 Article 40 CPP ancien devenu art.43 CPP nouveau.

813 L'article 90 CPP remplace l'article 74 CPP ancien.

Dans le cadre de cette procédure accélérée, l'inculpé doit être informé que le Procureur général peut le faire traduire devant la Cour criminelle, à la prochaine session. L'inculpé est interpellé sur le point de savoir s'il s'oppose à cette procédure et s'il demande l'ouverture d'une information. La réponse sera alors consignée sur le procès-verbal d'interrogatoire établi par le Procureur de la République (art. 62 al 3 CPP[814]). Dans le cas d'espèce, le Procureur ouvre l'information judiciaire puis inculpe le présumé coupable.

Si l'inculpé accepte la procédure, le dossier est transmis au Procureur général qui fait notifier à l'accusé sa décision le renvoyant devant la Cour criminelle. Celle-ci porte mention, à peine de nullité, des faits reprochés à l'accusé ainsi que des textes prévoyant et réprimant les infractions poursuivies. L'inculpé est transféré sans délai au siège de la Cour Criminelle (art. 63 CPP devenu art. 68 CPP nouveau[815]). En l'espèce, l'information prend fin par la transmission du dossier au Procureur général. Cette décision de transmission des pièces suppose donc l'acceptation de la procédure par l'inculpé mais cette décision est ensuite frappée d'appel par le parquet de la République et les avocats de l'accusé. Des recours qui sous-tendent un désaccord avec la procédure enclenchée. De plus, les motifs des recours en appel ne sont pas évoqués dans la décision ni la date des recours formés.

Par conséquent, dans le cadre de la procédure accélérée, l'accusé peut, dans les quarante huit heures après cette notification, par déclaration au Greffe du tribunal du lieu où il est détenu, interjeter appel de la décision le renvoyant devant la Cour criminelle. L'appel est jugé par la Chambre d'accusation, suivant la procédure prévue aux articles 158 à 165 du présent code (art. 64 CPP[816]). Toutefois, l'appel du Procureur de la République n'est pas prévu contre la décision du Procureur général dans le cadre de procédure accélérée alors pourquoi interjette t-il appel ? Il dispose seulement de cette faculté, conjointement avec le Procureur Général, l'accusé et la partie civile, dans le cadre d'un recours contre les ordonnances du juge d'instruction porté devant la Chambre d'accusation (arts. 152[817] et 153[818] CPP ancien) et en dehors de la procédure accélérée.

Si la Chambre d'accusation reçoit l'appel au fond, une information est ouverte conformément aux dispositions des articles 74 et suivants CPP. Ainsi, si la Chambre reconnaît le bien-fondé du recours, la procédure est renvoyée au Procureur de la République compétent afin qu'il ouvre une information. Si l'appel est rejeté, l'accusé est traduit devant la Cour criminelle. Sachant que les décisions rendues en la matière par la Chambre d'accusation ne sont pas

---

814 Cette disposition devient l'article 67 al.3 CPP nouveau.

815 Suite à la récente réforme du code de procédure pénale, l'inculpé est désormais transféré au siège delà Cour d'Appel (art.68 al.3 CPP nouveau).

816 L'article 64 CPP devient l'article 69 CPP nouveau qui dispose désormais que « Dans les quarante-huit heures de cette notification, l'accusé peut, par déclaration au greffe du tribunal du lieu de détention ou à celui de son lieu de résidence, interjeter appel de la décision le renvoyant devant la cour criminelle.
La chambre d'accusation statue sur ce recours dans un délai de quinze jours à compter de sa saisine ».

817 Le Procureur de la République a le droit d'interjeter appel devant la Chambre d'Accusation de toute ordonnance du Juge d'Instruction (art. 152 CPP).

818 L'article 153 CPP dispose que « Le droit d'appel appartient également à l'inculpé et à son conseil à l'encontre des ordonnances rendues en vertu des articles 78, 119 et 123 alinéa 1er ci-dessus ».

susceptibles de pourvoi en cassation (article 65 CPP ancien[819]). La comparution de l'accusé devant la Cour criminelle siégeant en session ordinaire obéit aux règles de procédure prévues aux articles 225 à 232 dudit code (article 70 CPP ancien). Ce qui est le cas en l'espèce : la Chambre d'accusation statuant sur les recours formés contre la décision du Parquet général rejette les appels et ordonne le renvoi de l'accusé devant la Cour criminelle afin qu'il soit jugé.

Un problème de qualification se pose alors. En effet, la procédure accélérée porte sur les crimes flagrants mais comment le procureur a-t-il pu qualifier le crime commis de « flagrant » ? Certes, Mlle MM. fut victime d'un meurtre, pour autant comment celui-ci peut-il retenir la qualification de « crime flagrant » ? Le meurtre a-t-il été commis de manière flagrante ? L'accusé a-t-il été pris sur les faits ? L'arrêt précise seulement que l'accusé fut conduit au centre hospitalier universitaire de Libreville (CHUL) pour y subir des soins suite à une fracture de la jambe puisque l'accusé soutint que victime et lui furent victimes d'un accident de la circulation. Le Ministère public retient la qualification de meurtre sans expliquer si l'auteur commit le meurtre de manière flagrante c'est-à-dire fut pris sur le fait ou trouvé en possession d'objets ou poursuivi par la clameur publique. Ce qui n'est pas le cas en l'espèce. Il ressort des auditions des témoins des contradictions puisque certains affirmèrent la survenance de l'accident ayant provoqué le décès de la victime mais sans pouvoir attester de l'existence d'un véhicule : « sans véhicule prouvé et identifié ». D'autres encore soutinrent l'inexistence de l'accident mais bien le meurtre de la victime par l'accusé. Mais encore, l'accusé présentait-il des traces, des indices ou a-t-il laissé des traces ou indices donnant à penser qu'il a participé au crime. Ou du moins, le crime a-t-il été établi, par tous moyens, à son encontre[820] ?

Dans tous les cas, en cas de crime ou délit flagrant, c'est l'Officier de police judiciaire saisi de l'infraction qui en informe le Procureur de la République et procède à toutes les constatations utiles (art. 46 al 1 CPP[821]). C'est, ensuite, à l'issue de l'enquête préliminaire que le Procureur de la République décide ou non d'ouvrir une information judiciaire à l'encontre du suspect. A l'issue de l'information judiciaire, le juge d'instruction – ou le procureur dans le cas de procédure accélérée – a le pouvoir d'inculper toute personne à l'encontre de laquelle il existe des indices laissant présumer qu'elle a pris part comme auteur ou complice aux faits qui lui sont déférés (art. 76 al.2 CPP[822]). Enfin en décidant de poursuivre, le Ministère public considère que les charges sont suffisantes.

---

[819] Cet article est désormais l'article 70 CPP nouveau.

[820] D'après la définition donnée par le code de procédure pénale, le crime flagrant est celui qui se commet actuellement ou qui vient de se commettre notamment, lorsque dans un temps très voisin de l'action, la personne soupçonnée est, soit poursuivie par la clameur publique, soit trouvée en possession d'objets, présente des traces, indices ou a laissé des traces ou indices, donnant à penser qu'elle a participé au crime ou au délit. Il en est de même lorsque, dans le délai de trente jours depuis la commission de l'infraction, le crime ou délit paraît établi, par tous moyens, à la charge d'une personne (art. 45 CPP désormais art. 51 CPP nouveau).

[821] L'article 52 CPP nouveau vient remplacer l'art. 46 CPP.

[822] L'article 76 CPP devient l'article 93 CPP nouveau. L'alinéa 2 de l'article 93 CPP précise dorénavant «…indices graves ou concordants laissant présumer qu'elle a pris part comme auteur ou complice aux faits qui lui sont déférés. ».

Cependant, dans la décision d'espèce, les réquisitions du Ministère public ne sont pas étayées pour comprendre le choix de la qualification retenue. Et la cour, en se basant sur les réquisitions du Ministère public, reconnaît la culpabilité de l'accusé. Les faits de l'espèce repris dans la décision ne permettent pas de déduire, de ces faits, la qualification de meurtre qui est le fait de donner volontairement la mort. Au regard des faits présentés, le Ministère public aurait pu retenir la qualification d'homicide involontaire ou, du moins, la cour aurait pu requalifier les faits. Mais encore une fois, la décision rendue par la Cour criminelle, le 03 juin 2014, ne permet pas de comprendre manifestement son verdict. Même en essayant de clarifier la procédure accélérée afin de comprendre comment l'accusé est traduit devant la Cour criminelle, la procédure devant ladite cour reste confuse puisqu'elle est présentée de manière succincte sans chronologie et sans être explicite.

Par ailleurs, la cour informe, dans sa décision, l'accusé de son droit à se pourvoir en cassation dans le délai légal de trois jours à compter du prononcé de l'arrêt. En effet, l'accusé dispose d'un délai de trois jours pour se pourvoir en cassation après le prononcé de l'arrêt sous peine d'irrecevabilité de son recours. Ce dont la cour l'informe. Elle respecte ainsi la règle de procédure pénale notamment l'article 238 CPP[823] ancien. Cet article enjoint le Président, après le prononcé de l'arrêt, d'informer le condamné de son droit de se pourvoir en cassation. Il a donc l'obligation de l'informer qu'il dispose d'un délai légal de trois jours francs après le prononcé de l'arrêt pour se pourvoir et que, passé ce délai, il n'y sera plus recevable.

Enfin, après s'être prononcée sur l'action publique, la Cour criminelle statue sur les demandes des dommages-intérêts réclamés soit par la partie civile contre l'accusé, soit par l'accusé contre la partie civile, les parties et le Ministère public ayant été entendus (article 239 CPP[824]). En l'espèce, la cour reçoit la constitution de partie civile[825] de la famille de la victime – réclamant à titre de dommages et intérêts la somme de 100.000.000 Francs CFA – et condamne l'accusé à leur verser la somme de 50.000.000 Francs CFA à titre de dommages et intérêts ; le condamne également aux dépens.

En définitive, dans cet arrêt rendu par la Cour criminelle, la procédure est expéditive et la décision ne comporte pas de chronologie quant au déroulé des faits procéduraux. De plus, la décision est peu motivée (b).

b - Une décision insuffisamment motivée

Après avoir, vraisemblablement, veillé au respect de la procédure et au bon déroulement du procès, la cour se prononce sur la culpabilité ou non de l'accusé. En l'occurrence, elle

---

[823] L'article 238 CPP est remplacé par l'article 251 CPP nouveau qui fixe le délai du pourvoi en cassation à cinq jours à près le prononcé de l'arrêt.
[824] L'article 239 CPP est désormais l'article 252 CPP nouveau qui exclut dorénavant des demandes de dommages-intérets : celle de l'accusé contre la partie civile.
[825] L'article 80 CPP (désormais art.98 CPP nouveau) permet à toute personne se prétendant lésée par un crime ou un délit, de se constituer partie civile devant le magistrat instructeur, en portant plainte.

prononce sa culpabilité. La cour se fonde ainsi sur l'article 223 CP[826] ancien gabonais pour définir le meurtre comme le fait de donner volontairement la mort à autrui et pour reconnaître la culpabilité de l'accusé. Elle se contente de citer sommairement le fondement et de l'appliquer au cas d'espèce. En effet, après avoir cité le fondement sur lequel elle s'appuie, la Cour criminelle rappelle le chef d'accusation porté contre l'accusé, M. B. – ce dernier étant accusé d'avoir donné volontairement la mort à la victime. Elle reprend ensuite l'unique moyen de la défense consistant à soutenir que la victime et l'accusé furent victimes d'un accident de la circulation ayant causé la mort de celle-ci. Puis, elle conclut immédiatement à la culpabilité de l'accusé sur les réquisitions du Ministère public conformément au code de procédure pénale[827]. La cour lui reconnaît, toutefois, des circonstances atténuantes mais celles-ci ne sont pas évoquées dans la décision. Pour conclure, la cour criminelle condamne l'accusé à une peine de vingt-deux ans de réclusion criminelle dont cinq avec sursis assortie d'une amende de cinquante millions (50.000.000) de Francs CFA au titre de dommages et intérêts.

S'agissant de la peine prononcée contre l'accusé, la cour ne suit pas les réquisitions du Ministère public. La peine doit résulter vraisemblablement des circonstances atténuantes qui lui ont été reconnues par la cour. Des circonstances connues de la cour seule. En outre, les juges s'attellent à reconnaître la culpabilité de l'accusé pour le meurtre de Mlle MM. – en ce sens qu'il lui a volontairement donné la mort – sans étayer leur décision ni justifier les circonstances atténuantes qu'ils lui reconnaissent par la suite.

Par conséquent, bien que tout arrêt de la Cour criminelle doive être motivé (article 242 CPP[828]), la cour ne motive pas suffisamment cette décision. Elle se borne simplement à citer le fondement juridique sans démonter les moyens de la défense. La décision de la Cour criminelle ne détaille pas les circonstances de la mort de la victime et la transcription, bâclée, de l'expertise ordonnée par la juridiction[829] fait seulement état d'un homicide : « L'Expert entendu a soutenu expressément que la victime a été homicidiée ».

Il s'agit, en l'occurrence, d'une décision lapidaire dans laquelle ni les moyens de la défense ni les arguments du procureur de la République pour obtenir la condamnation de l'accusé ne sont mentionnés. En effet, les faits et la procédure sont succincts y compris les réquisitions du ministère public. Les moyens de la défense inexistants mis à part l'argument soutenu du décès accidentel de la victime. C'est le seul moyen de défense avancé par l'accusé et son conseil. Les réquisitions du ministère public restent pauvres puisqu'il requiert une peine de

---

[826] L'article 223 CP ancien dispose que « L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre. »
[827] Aux termes de l'article 232 CPP (art.245 CPP nouveau), le Ministère Public peut prendre au cours des débats des réquisitions orales ou écrites sur lesquelles la Cour statue immédiatement.
[828] L'article 242 CPP ancien est désormais l'article 255 CPP nouveau.
[829] L'on suppose que c'est à la demande soit du juge d'instruction soit de la juridiction de jugement puisqu'il n'est pas fait mention de l'expertise dans les pièces du dossier ni de la juridiction qui l'a ordonnée soit d'office soit à la demande du Ministère Public, de l'inculpé ou de la partie civile. Dans tous les cas, l'expert exécute sa mission sous le contrôle du juge d'instruction ou du magistrat désigné par la juridiction ordonnant l'expertise. En tout état de cause, l'article, 134 CPP (art.151 CPP nouveau) dispose que « Toute juridiction d'instruction ou de Jugement peut, soit d'office, soit à la demande du Ministère Public, de l'inculpé ou de la partie civile, ordonner une expertise ».

réclusion criminelle à perpétuité pour le meurtre de la victime sans s'étendre sur les circonstances du crime. Il conclut manifestement au regard des dépositions recueillies – témoins, expert – et de l'enquête préliminaire mais sans présenter de pièces à conviction ou apporter des preuves accablantes. Au regard de l'arrêt ou de la retranscription qui en est faite, l'absence de preuves accablantes semble certaine. Une situation qui profite à la partie défenderesse puisqu'en raison probablement de la discordance des témoignages recueillis et l'absence de preuves matérielles incriminant directement l'accusé, le doute lui profite. C'est dans cette logique que l'accusé sollicite son acquittement « même au bénéfice du doute ».

En somme, cette audience fait partie des sessions criminelles organisées annuellement dans le pays, plus précisément de la deuxième session criminelle ordinaire pour l'année 2013-2014[830]. Ce fait expliquerait la raison pour laquelle la décision est si concise – procédure et procès évacués. Du moins, c'est ce que reflète les minutes du procès : un procès éclair. Il s'agirait d'une procédure accélérée puisqu'il est fait, vraisemblablement, application des articles 60 à 72 CPP relatives à la procédure accélérée en cas de crimes flagrants (art. 74 CPP ancien). Cette incertitude résulte du fait que la décision ne comporte qu'une seule disposition visée (art. 223 CP ancien) permettant de reconnaître la culpabilité de l'accusé et de le condamner.

Par ailleurs, disposant d'un délai de trois jours pour se pourvoir en cassation après le prononcé de l'arrêt sous peine d'irrecevabilité de son recours (cf. art. 238 CPP ancien), l'accusé use de son droit de recours contre l'arrêt de la Cour criminelle du 03 juin 2014 et forme un pourvoi en cassation, le 04 juin 2014, soit le lendemain du prononcé l'arrêt de condamnation par la Cour criminelle. Le 12 décembre 2014, la Chambre pénale de la Cour de cassation statue sur la requête présentée par l'accusé, M. B., aux fins de surseoir à l'exécution de l'arrêt rendu le 03 juin 2014 par la Cour criminelle de Libreville. Le demandeur soutient au moyen de sa demande que l'article 373 alinéa 4 du Code d'instruction criminelle prévoit qu'en cas de recours, jusqu'à la décision de la Cour de cassation, il sera sursis, sauf en ce qui concerne les condamnations civiles, à l'exécution de l'arrêt attaqué. En outre, la jurisprudence constante de la Cour de cassation gabonaise (arrêt n°1/2009-2010 du 20/01/2010 et arrêt n°2/2009-2010, Bulletin des arrêts de la Cour de cassation gabonaise n°4 janvier-février-mars 2014) admet qu'en matière pénale pendant les délais de recours en cassation jusqu'au prononcé de la décision, il est sursis automatiquement à l'exécution de la décision querellée, sauf en ce qui concerne les condamnations civiles dont l'exécution peut être poursuivie à la diligence de la partie civile à moins que la Cour en décide autrement à la requête du condamné. Le juge de fond rappelle au demandeur que la loi n°036/2010 du 25

---

[830] L'article 192 CPP (art. 210 CPP nouveau) fixe l'organisation des sessions de la Cour criminelle. Aux termes de cet article, « Chaque session de la Cour Criminelle est fixée tous les trois mois de l'année judiciaire par ordonnance du Premier Président de la Cour d'Appel Judiciaire, sur proposition du Procureur Général. Cette ordonnance fixe également la date d'ouverture de la session. En cas de nécessité, la Cour Criminelle peut siéger en session extraordinaire fixée dans les mêmes conditions. Le rôle de la session est arrêté par le Président de la Cour d'Appel sur proposition du Ministère Public ».
La Cour Criminelle est composée de Magistrats et d'Assesseurs (art.193 CPP ancien).

novembre 2010 portant Code de procédure pénale en ses articles 628 et 629 abroge toutes les dispositions antérieures y compris celles de la loi n°35/61 du 5 juin 1961 ainsi que les textes modificatifs subséquents et les rend inopérants. Par conséquent, le Code d'instruction criminelle – invoqué comme moyen de défense – applicable avant cette loi se trouve abrogé depuis la promulgation de cette loi par le décret n°0805 du 25 novembre 2010. De plus, la jurisprudence de la Cour de cassation utilisée à l'appui de sa demande est devenue *ipso facto* inappropriée. La Cour de cassation considère que l'abrogation des dispositions invoquées et le silence observé sur la question par le nouveau Code de procédure pénale ne permettent de faire droit à la demande. De ce fait, le, 12 décembre 2014, la Cour de cassation rejette le sursis à l'exécution de l'arrêt de la Cour criminelle du 3 juin 2014.

Le 4 mars 2016, la Chambre pénale de la Cour de cassation statue sur le pourvoi formé, le 4 juin 2014[831], par l'accusé, M. B., en cassation de l'arrêt contradictoire rendu par la Chambre criminelle de Libreville, le 03 juin 2014. La Cour criminelle le condamna pour meurtre avec circonstances atténuantes à 22 ans de réclusion criminelle dont 5 ans avec sursis ainsi qu'au paiement de dommages et intérêts, 50.000.000 de Francs CFA, à la partie civile. Cet arrêt de cassation apporte des informations plus claires, absentes dans l'arrêt attaqué, quant aux faits et à la procédure – les motifs de la cour criminelle pour entrer en voie de condamnation.

En l'espèce, le 17 décembre 2011[832], Mlle MM. répondit à une invitation de son professeur d'université, M. B., lui demandant de le rejoindre du côté de l'ancienne fondation Jeanne Ebori sis au quartier Louis à Libreville. Celle-ci sera retrouvée morte, aux environs de 22 heures, à la plage attenante au lieu dit. Son corps portant des blessures d'une extrême gravité. Considérant la mort de sa fille suspecte, la mère de la victime, dame M.H. réfuta la thèse de l'accident avancée par M. B. et déposa plainte contre ce dernier pour meurtre. M. B. sera inculpé de ce chef par le Magistrat instructeur et renvoyé par ce dernier devant la Cour criminelle de Libreville qui déclarera sa culpabilité.

L'accusé soulève trois moyens de cassation portant sur la violation de l'article 231 CP ancien par absence de motifs, la violation de la loi par fausse interprétation des articles 231 et 223 CP et la violation de la loi par excès de pouvoir. L'accusé reproche à la Cour criminelle d'être entrée en voie de condamnation au motif qu'en quittant son domicile jusqu'à l'heure de son décès, la victime était en compagnie de l'accusé alors que ce motif n'est qu'une indication purement formelle qui ne renseigne ni sur l'imputabilité de sa responsabilité, ni sur la justification du dispositif. Il souligne que la motivation de pure forme est assimilée à un défaut de motifs. Pour déterminer la culpabilité de l'accusé et le crime de meurtre, l'arrêt attaqué considéra qu'aucun témoin ni l'accusé ne démontrait avec certitude l'existence d'un accident de circulation dont ils furent victimes et qui occasionna le décès de la victime. De

[831] Les différents arrêts rendus dans cette affaire comportent de nombreuses erreurs. En effet, l'arrêt de la Cour de cassation rendu, le 12 décembre 2014, évoque le pourvoi en cassation formé, le 4 juin 2014, contre l'arrêt de la Cour criminelle de Libreville du 03 juin 2014 tandis que l'arrêt de la Cour de cassation, en date du 04 mars 2016, évoque un pourvoi formé, le 05 juin 2014 contre le même arrêt de la Cour criminelle.

[832] L'arrêt de la Cour de cassation du 04 mars 2016 établit les faits de l'espèce au 17 décembre 2014 donc soit après l'arrêt rendu le 03 juin 2014 par la Cour criminelle établissant la culpabilité de l'accusé.

plus, l'arrêt considéra qu'au regard du faisceau d'indices constants et concordants, seul l'accusé en l'absence de toute preuve contraire était à l'origine du décès de la victime.

La Cour de cassation reconnaît qu'il revenait, d'une part, aux juges de faire la démonstration de la culpabilité de l'accusé et non à ce dernier de rapporter la preuve de son innocence. D'autre part, les juges avaient l'obligation d'indiquer dans leur décision la nature des indices sur lesquels ils se sont référés pour rendre l'arrêt critiqué. Enfin, il est fait mention au dossier de l'hospitalisation de l'accusé, de la production d'un certificat médical y afférent inhérent à l'accident de circulation évoqué et de la présence sur les lieux du sinistre d'une partie de la calendre et d'un phare du véhicule mis en cause. Au regard de ces éléments, le juge de fond considère que la Cour criminelle n'a pas suffisamment motivé sa décision en se déterminant de la sorte. Le moyen est donc fondé. Sans qu'il soit nécessaire d'examiner les autres moyens soulevés, la Cour de cassation, le 04 mars 2016, casse et annule l'arrêt rendu par la Cour criminelle de Libreville, le 03 juin 2014 et renvoie les parties devant la même Cour autrement composée[833].

En définitive, ces différents arrêts comportent des vices de forme. Des irrégularités de procédure liées à l'insuffisance de motivation par les juges de la décision de la Cour criminelle. Mais également, des irrégularités quant aux dispositions citées par les juges de fond. En effet, l'arrêt du 12 décembre 2014 de la Cour de cassation comporte un vice de forme dans la mesure où les juges de fond invoquent des dispositions erronées afin d'écarter les moyens de défense de l'accusé. La cour rappelle au demandeur que la loi n°036/2010 du 25 novembre 2010, portant Code de procédure pénale en ses articles 628 et 629, abroge toutes les dispositions antérieures y compris celles de la loi n°35/61 du 5 juin 1961 ainsi que les textes modificatifs subséquents et les rend inopérants. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, des articles 628 et 629 CPP mais de l'article 640 CPP. En outre, dans l'arrêt de la Cour de cassation du 04 mars 2016 – cassant et annulant l'arrêt rendu par la Cour criminelle de Libreville, le 03 juin 2014 – les juges soulèvent les moyens de cassation invoqués dans le pourvoi formé par l'accusé. Les dispositions citées, invoquées dans les moyens, sont erronées puisque l'arrêt cite les articles 231 CPP et 223 CPP au lieu des articles 223 et 231 CP respectivement sur le meurtre et les violences volontaires. Les arrêts de la Cour de cassation comportent également des erreurs dans la date du pourvoi formé contre l'arrêt rendu par la Cour criminelle du 03 juin 2014 – l'un évoque le 04 juin 2014 et l'autre le 05 juin 2014. Mais encore, un autre élément erroné portant sur la date des faits. L'arrêt de la Cour de cassation du 04 mars 2016 établit les faits de l'espèce au 17 décembre 2014 bien après l'arrêt rendu, le 03 juin 2014, par la Cour criminelle établissant la culpabilité de l'accusé. Par conséquent, ces erreurs ne peuvent être imputables au seul greffier lors de la transcription. La responsabilité

---

[833] En effet, l'article 470 CPP (désormais art.484 CPP nouveau) dispose que « Lorsque la Cour de Cassation annule un arrêt rendu en matière criminelle, elle prononce le renvoi du procès :
- devant la Chambre d'Accusation d'une autre Cour d'Appel, si l'arrêt est annulé pour une des causes prévues aux articles 456 et 457 ci-dessus ;
- devant une Cour Criminelle siégeant dans une autre Cour d'Appel, si l'arrêt est annulé pour cause de nullité commise par la Cour Criminelle. »

du greffier peut porter sur des erreurs de date lors de la retranscription du procès mais concernant les dispositions erronées susvisées et l'insuffisance de motivation – ayant conduit à l'annulation de l'arrêt de la Cour criminelle et au renvoi des partie devant cette même cour formée autrement –, la responsabilité incombe aux magistrats.

Par ailleurs, dans d'autres pays, la justice suit son cours et a une longueur d'avance sur le Gabon. En effet, la Haute cour de Tanzanie condamna, en 2009, quatre Tanzaniens à la pendaison pour avoir assassiné et mutilé un homme albinos âgé de 50 ans. En janvier 2015, des arrestations furent menées, par les forces de police, dans le cadre d'une opération visant à mettre fin aux mutilations et meurtres de personnes atteintes d'albinisme. Cette opération était la réponse à l'interdiction, faite par le gouvernement en janvier, de pratiquer la sorcellerie afin de permettre d'endiguer le phénomène. En mars 2015, l'ancien président tanzanien, Jakaya Kikwete promettait de prendre « toutes les mesures pour protéger les albinos ». La police tanzanienne comptait étendre cette opération à l'ensemble du territoire puisque les attaques ne cessent de proliférer. Le 05 mars 2015, un tribunal du nord de la Tanzanie condamna à la peine de mort quatre individus pour le meurtre d'une femme albinos perpétré en 2008. Il s'agit d'un pas effectué vers la fin de l'impunité dont bénéficiaient les criminels. Cependant, d'autres mesures sont nécessaires. Les pays d'Afrique subsaharienne se doivent d'agir – à l'instar de la Tanzanie qui initia la répression de ces actes criminels – et innover juridiquement afin de créer des mesures répressive efficaces puisque l'impunité sévit depuis près d'un demi siècle (pour les crimes commis à des fins rituels) voire des siècles (pour l'infanticide rituel, par exemple). Pour cela, le législateur doit prendre ses responsabilités. Le juge tanzanien ouvre une brèche pour ses homologues africains mais dans de nombreux Etats, les enquêteurs rechignent à mener de véritables enquêtes ou sont entravés dans leur travail. Un homme politique impliqué dans une affaire criminelle de cette nature ne craindra pas le joug de la justice puisque ses pairs ne lèveront pas son immunité – parlementaire, pour exemple. Dans le cas contraire, la boîte de Pandore serait ouverte. Dans tous les cas, la procédure judiciaire est difficilement déclenchée. Le Gabon n'est pas connu pour la célérité de ses procédures judiciaires. Bien au contraire, la lenteur les caractérise. Des sessions criminelles ordinaires furent ouvertes à Libreville, Oyem, Lambaréné etc. sous la pression de la société civile. Des réseaux de jeunes assassins furent démantelés à Lambaréné, Mayumba et à Booué. Ils se livraient au meurtre, « dépeçage » et prélèvement d'organes de leurs victimes – organes requis par les donneurs d'ordre – avant d'enterrer ou plonger les corps dans de l'acide, une contre-mesure médicale appréciée par les criminels afin d'effacer toute preuve. Une preuve matérielle que doivent justement rapporter les plaignants (parents des victimes). En effet, ces derniers se retrouvent dans l'incapacité totale d'en apporter lors de la tenue des sessions criminelles. Le doute subsistant à l'accusé donc il revient à la partie adverse – l'accusation ou le ministère public – de rapporter la preuve de la culpabilité de l'accusé. Le problème réside dans le fait que les enquêtes sont souvent bâclées d'où des éléments de preuve insuffisants. Il ne revient pas au plaignant, partie civile, de rapporter la preuve d'un crime. C'est à l'OPJ de mener une enquête en bonne et due forme et au ministère public de rapporter la preuve matérielle du crime. Par conséquent, cette situation s'avère favorable aux présumés coupables – auteurs et instigateurs – puisque même les témoignages de témoins se révèlent être insuffisants car ils ne sont pas assez probants. Ainsi, faute de

preuves matérielles, les présumés coupables sont acquittés puisque les charges se révèlent insuffisantes ou qu'il subsiste un doute. Ils peuvent bénéficier d'un non-lieu c'est-à-dire l'abandon d'une action judiciaire en cours de procédure. Le juge d'instruction rendra alors une ordonnance de non-lieu car il considère les charges insuffisantes. Dans tous les cas, la justice gabonaise ne veut créer véritablement aucun précédent.

Les intentions politiques sont certes bonnes mais sur le plan judiciaire, la procédure reste lente. Un état de fait se traduisant par l'impunité des coupables. Cette inefficacité de la justice résulte t-elle, comme le souligne également l'ALCR, de l'incompétence des enquêteurs, leur manque de volonté ou l'insuffisance de moyens matériels ? Les grèves du personnel de la Justice permettront t-elle de rendre plus efficace la justice au Gabon? L'ensemble de la société y compris la société civile a retiré sa confiance que ce soit en la police ou en la justice en matière de crimes à caractère rituel. D'une part, des suspects sont continuellement dénoncés et il n'existe aucune garantie que la police fasse réellement son travail d'investigation. D'autre part, les lenteurs de la justice ou l'absence de celle-ci sont constatées. Cette perte de confiance se traduira par la mise en place de vengeances personnelles si les populations se sentent toujours autant abandonnées par l'Etat. Dans tous les cas, il existe une volonté sociale d'innover juridiquement afin que la répression soit adaptée à la nature des meurtres commis (Section 2). De ce fait, pourrait-on qualifier les crimes rituels de crimes contre l'humanité ?

Section 2 — Vers une innovation législative ?

Une nouvelle politique législative dans le domaine des crimes rituels serait ainsi opportune. Elle permettrait de créer une jurisprudence *in fine* même si la situation contraire est désormais attendue : une jurisprudence qui aurait force de loi. Ainsi, dans la mesure où le législateur ne considérerait pas la nécessité de mettre en place une nouvelle législation, c'est le juge qui devrait l'inciter à abonder dans ce sens car la jurisprudence – créatrice de loi – devrait créer un précédent et forcer le législateur à prendre en compte la réalité des faits. Par conséquent, le gouvernement gabonais prit, enfin, l'initiative louable, bien que tardive, de faire adopter une loi incluant la répression des « crimes rituels » (§1) mais cette tentative s'avérera incertaine (§2).

§1 — Une initiative gouvernementale louable

En 2014, l'ancien Premier ministre gabonais, Daniel Ona Ondo, annonçait l'organisation, par le gouvernement, d'une session judiciaire pénale spéciale pour juger des affaires de crimes

rituels en instance, y compris des homicides rituels. Bien que de telles sessions n'eurent pas lieu ladite année, l'ALCR formula des recommandations à l'intention du gouvernement sur les moyens de lutter contre les crimes rituels. Parmi ces recommandations, figuraient l'addition du terme « crime rituel » au sein du Code pénal, l'établissement d'une unité spécialisée de réponse aux crimes rituels et la formation de juges sur le traitement des dossiers en la matière. Au cours de la même année, une loi alourdissant les peines encourues par les auteurs de crimes rituels fut adoptée par l'Assemblée nationale et le Sénat.

En 2015, le gouvernement offrit enfin des perspectives pour combattre l'impunité dont bénéficiaient les auteurs et complices des crimes « rituels », et cela, après des années d'attente d'une répression effective – des auteurs de « crimes rituels », des donneurs d'ordre, des profanateurs de tombes et même des féticheurs – et de fausses promesses politiques. Même s'il faut reconnaître que les juges peuvent agir avec l'arsenal juridique déjà existant. Le gouvernement gabonais semblait vraisemblablement vouloir se saisir de ce problème et remplir le vide juridique sur cette question des « crimes rituels » en suspend depuis des décennies. Le conseil des ministres annonça la fin de l'impunité des crimes « rituels » et tenait, de ce fait, à lancer un signal fort contre la criminalité. Lors de sa session du 11 août 2015, il adopta la peine à perpétuité pour les crimes de sang, les prélèvements d'organes, les mutilations et autres actes barbares portant atteinte à la vie humaine pour des raisons rituelles. C'est une avancée juridique dans ce domaine. Etant confronté à l'ampleur de la criminalité dans le pays, le gouvernement décida de prendre une décision lourde de sens afin de punir les criminels au sens large. Le conseil des ministres adopta – lors de cette session à Libreville – trois projets d'ordonnance concernant l'organisation et le fonctionnement de la justice, le Code pénal et le Code de procédure pénale. Ainsi, l'organisation de la procédure pénale crée, entre autres, un tribunal spécial et une cour d'appel spéciale, chargée de la répression de la délinquance financière et économique ainsi que des grands trafics ; des nouvelles formes de criminalité et des crimes de sang aggravés des prélèvements d'organes et autres mutilations de victimes ou tout autre acte de barbarie « moyenâgeuse ». De même, « les crimes de sang avec prélèvement d'organes et autres mutilations des victimes sont désormais condamnés à la perpétuité et sont imprescriptibles », selon le nouveau Code pénal. Une décision saluée par la masse populaire qui, dans l'attente des premières condamnations dans ce sens, n'en demeura pas moins sceptique. Une attitude d'autant plus justifiée qu'il est de notoriété publique que les auteurs, mieux les donneurs d'ordre des ces « crimes de sang » sont des personnalités publiques proches ou ancrées dans le pouvoir. L'Etat se doit de trancher et s'extirper du dilemme juge et partie. En outre, les présumés coupables doivent être inquiétés car de nombreux cas de crimes dits « rituels » ne sont toujours pas élucidés à ce jour. Cette décision du conseil des ministres affichait la résolution gouvernementale d'en finir avec l'impunité des criminels conformément à la déclaration faite en 2013 par Ali Bongo, alors chef de l'Etat[834]. Par conséquent, le gouvernement décide enfin de s'engager dans une vaste campagne contre les diverses formes de criminalité. Celui-ci indique également que les viols et toutes formes d'agressions sexuelles aggravées sur mineurs et même sur des adultes seront désormais

[834] « Il n'est pas admissible de voir croupir en prison des voleurs de poules tandis que les vrais délinquants et criminels jouissent cyniquement de leur liberté ».

passibles de réclusion criminelle. Le délai de prescription de ces crimes – viols et autres agressions sexuelles – commencerait désormais à l'âge de la majorité et non plus à la date de la commission de l'acte. Ces mesures pourraient ainsi marquer une avancée notoire dans l'histoire du pays où certains auteurs de crimes profitent d'un vide juridique pour s'en tirer au détriment de leurs victimes.

Le passage d'un vide juridique à une législation pénale résulte d'une volonté de création législative, la première en matière de crimes dits « rituels ». Mais cette loi répondra-elle aux exigences du progrès avec le maintien de certaines valeurs ? Ces nouvelles dispositions seront-elles conformes à la Constitution ? Et en cas de conformité, les juges rendront-ils justice ? Par conséquent, deux impératifs doivent guider la nouvelle politique législative dans ce domaine : allier les exigences du progrès avec le maintien de certaines valeurs culturelles et préciser le rôle de la justice et le contenu de la loi en la matière. Il faut repenser le code pénal en l'adaptant au contexte social africain comme le fit le législateur en 1963 lors de l'élaboration du code pénal gabonais. Il maintint les préventions de sorcellerie, magie ou charlatanisme (art. 210 CP et 234 CP précités) et d'anthropophagie (art. 229 CP gabonais) existant dans le code pénal indigène sous la période coloniale. Le législateur colonial ne put intégralement calquer la législation française dans ledit code. Il dut s'adapter à des pratiques qui lui étaient totalement étrangères et qu'il considérait inadaptées pour des colonies censées refléter le rayonnement de la France. Il érigea en infraction des actes pratiqués librement par les populations africaines – les pratiques animistes étant assimilées à de la sorcellerie ou charlatanisme. Pour cela, il adapta la répression. Le juge se confronta alors à des infractions d'une autre nature commises par les indigènes.

Pour autant, le législateur et les juges contemporains ont des réticences à envisager la qualification de « crime rituel » puisqu'il s'agit d'un crime de sang donc un meurtre. Par conséquent une requalification pénale de ces crimes, qui tendrait à innover juridiquement, semble inutile puisque le juge dispose de l'arsenal juridique nécessaire pour agir. Un ressenti que ne partage pas la société, y compris la société civile, dans la mesure où de nombreux crimes restent non élucidés ou encore ne sont pas jugés. Il est nécessaire de prendre en considération les spécificités de ce type de crimes plus précisément ses caractéristiques : meurtre suivi de mutilations avec prélèvement d'organes. La requalification pénale de ce crime spécifique est nécessaire peut-être pas en terme de « crime rituel » ou « crime à caractère rituel » mais un meurtre suivi de mutilations dans un but précis : le prélèvement d'organes ou le trafic d'organes. Le meurtre commis dans le but de prélever des organes humains devrait être pris en considération par le juge pénal et le législateur. Il peut être admis, d'un point de vue juridique, que la répression soit suffisante pour ces crimes de sang. Néanmoins, comme le législateur le fit pour le crime commis dans un but anthropophagique, il peut également envisager le crime commis dans le but d'un prélèvement d'organes. Le prélèvement d'organes serait une circonstance aggravante comme l'est l'acte anthropophagique.

La pratique des crimes rituels résulterait d'un besoin de sécurité et d'équilibre spirituel chez l'homme africain. Ressentant un sentiment d'insécurité, les adeptes de telles pratiques pensent que la société moderne ne peut garantir leurs attentes. Ce sentiment se reflète par un

climat de suspicion rendant utopique la réalisation de certains programmes politiques. Par conséquent, cette situation rend difficile la cohabitation entre les croyances traditionnelles et les idées modernes. Par ailleurs, si le sacrifice humain se révèle nécessaire dans certaines régions du Sénégal ou dans certaines croyances africaines, ce besoin doit se réaliser de manière objective et publiquement – sachant que les adeptes de la pratique travaillent dans l'ombre. Les sorciers, intermédiaires entre les hommes et les génies protecteurs, rétorqueront que la révélation de ces secrets entraînerait très souvent un très grand malheur dans le pays. Pour éviter toutes réponses ambigües ou menaces déguisées, la création d'une commission spéciale destinée à recueillir des renseignements concernant ces pratiques occultes – dont la préparation de gris-gris, les éléments servant à sa composition, leurs effets et leur origine, les formules incantatoires, etc. – serait une solution selon M. Boukounta Diallo. Une proposition constructive dans la mesure où elle permettrait d'éviter ou de limiter les dérives même s'il est pertinemment connu que les anciens, détenteurs du savoir et des pratiques culturelles ancestrales, ne partagent pas cette passion pour la divulgation puisque certaines pratiques restent secrètes et propres aux ethnies. Il propose même que ces renseignements fassent l'objet d'une étude scientifique. Une ultime proposition qui fera des sceptiques pour la raison précédemment évoquée. Un appel devrait alors être lancé sur l'ensemble du territoire à tous les détenteurs des secrets de la nature, mineurs comme adultes, afin de faire connaître à ladite commission leur pratique en vue d'une étude approfondie. Il propose, en outre, une rétribution financière en échange de ces informations car sans argent, personne ne se portera volontaire. A titre d'illustration, certains pays, notamment le Gabon, procédèrent – avec le soutien de l'UNESCO – à un recensement en 2008 de la pharmacopée et médecines traditionnelles chez les Pygmées du Gabon, un peuple de la forêt maîtrisant au mieux la pharmacopée et la médecine traditionnelles[835]. Cette étude ne porte pas sur les pratiques surnaturelles ou occultes des Pygmées mais sur la collecte d'informations sur la pharmacopée et la médicine traditionnelle. Elle déboucha sur la classification de 117 plantes illustrant autant d'espèces végétales utilisées par les tradipraticiens pygmées que leurs multiples modes d'emploi. Ces derniers prodiguent des soins traditionnels et les pratiques de la médecine traditionnelle peuvent être enseignées mais elles sont rarement dévoilées aux personnes étrangères à la communauté surtout dans un but de recensement ou d'étude scientifique. Et encore moins les pratiques occultes qui sont tenues secrètes. Il est impératif de faire le bilan de toutes ces connaissances avant la disparition des Anciens donc des Sages. Pour cela, le concours de différents acteurs est nécessaire tels que les sorciers, les féticheurs, les *nganga*, les charlatans, les grands maîtres de gris-gris, les fonctionnaires, les ethnologues, les sociologues, les herboristes, les médecins, les pharmaciens et même les juristes qui devront

[835] Cette étude est l'aboutissement du Projet sur "La Pharmacopée et Médecine Traditionnelles Chez les Pygmées du Gabon" élaboré en 2008 par l'UNESCO en partenariat avec une équipe de chercheurs gabonais du CENAREST et avec la Chaire UNESCO/UOB (Université Omar Bongo) sur l'inter-culturalité, dans le cadre de son programme : Société-Nature chez les Pygmées du Gabon. Une équipe de recherche, menée par le Professeur Jérôme KWENZI-MIKALA et le Dr Samuel MBADINGA, rencontra, entre décembre 2007 et mars 2008, plusieurs communautés pygmées dans différentes provinces dont celles des Barimba et Baghama dans la province de la Nyanga, des Babongo dans les provinces de la Ngounié, Ogooué-Lolo et Haut-Ogooué et des Bakoya dans l'Ogooué-Ivindo.

étudier chacune de ces connaissances. Il faut, cependant, se montrer prudent car de telles pratiques sont considérées comme un élément précieux de notre patrimoine.

Toutefois, il règne une confusion, dans l'esprit des populations, quant à l'applicabilité de la loi. Elles ne savent plus en qui/quoi placer leur confiance. Certains se préoccupant plus des esprits et des génies protecteurs que de la religion. C'est le cas chez les *Sérères* et les *Diolas* de la Casamance où certains féticheurs adoptèrent une posture, pour prouver leur efficacité, consistant à défier Dieu : « qu'il plaise ou qu'il déplaise à Dieu, leur objectif est toujours atteint ». De tels charlatans sûrs d'eux sont les plus recherchés de nos jours. L'ensemble des difficultés et questionnements soulevés souligne la nécessité d'élaborer une nouvelle politique législative. Une telle législation nécessite que le rôle de la justice et le contenu de la loi se précisent davantage. Les jurisprudences constantes zaïroise depuis la colonisation, d'une part, et, gabonaise depuis l'indépendance nationale, d'autre part, condamnent l'exercice de pouvoirs surnaturels non caractérisés par des faits matériels, et ce, malgré l'absence de textes pénaux. A titre d'exemple, le Tribunal de Grande Instance de Lambaréné – en République gabonaise – reconnut, le 22 avril 1964, une personne coupable des pratiques de sorcellerie qui lui étaient reprochées sur la base d'une appréciation subjective des faits en méconnaissant les principes fondamentaux de droit pénal selon lesquels nul ne peut être poursuivi pour un crime ou un délit sans que celui-ci ne soit prévu par la loi au préalable. Le juge ne fit qu'adopter la pratique courante dans le milieu judiciaire en raison de la carence caractérisée des législateurs africains qui devaient sans cesse compléter le droit colonial qu'ils ont adopté. Une décision critiquable étant donné que la condamnation ne repose pas sur une incrimination spécifique mais sur une appréciation subjective des faits.

Par ailleurs, en cas de carence législative, le juge doit compléter la loi ou créer le droit. En effet, lorsque les faits délictueux sont spécifiques à une société donnée qui doit évoluer, une innovation jurisprudentielle est nécessaire. La jurisprudence prétorienne s'impose et le juge doit parfois jouer le rôle du législateur sans pour autant porter atteinte aux libertés individuelles des citoyens. En matière de faits délictueux spécifiques aux sociétés africaines comme les pratiques de sorcellerie, les colonisateurs belges et français prirent des dispositions légales pour contrer la sorcellerie et la superstition. Par conséquent, ils réprimèrent le trafic d'ossements humains et la pratique de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme toutes les fois qu'il ressortait des faits la preuve que l'intéressé avait troublé l'ordre public et porté atteinte à la propriété privée. Cependant, ces mesures légales se révélèrent insuffisantes. Il faudrait alors envisager de donner une plus grande latitude d'action au juge en prévoyant un cadre légal beaucoup plus large. Ainsi, une loi spéciale pourrait prévoir que, suivant le contexte social, le juge doit sévir contre les pratiques des crimes rituels et aussi contre les pratiques de sorcellerie, de charlatanisme et de magie qui tendent toutes vers ce but : les crimes rituels. Il faudrait, pour ce faire, réviser le contenu des articles 234 CP[836] et 210 CP[837] ou compléter ces articles par une autre disposition légale qui devra définir sur le plan

[836] Code pénal sénégalais
[837] Code pénal gabonais

juridique les termes sorcellerie et charlatanisme. Ce qui faciliterait la tâche du juge car en définissant un concept, il lui sera plus aisé de le cerner et de l'appliquer.

D'ailleurs, les sacrifices humains faits aux génies protecteurs peuvent-ils être envisagés comme rentrant dans le cadre de l'exercice du culte des ancêtres ? Les articles 230 CP sénégalais et 220 CP[838] gabonais (désormais art.319 CP nouveau) réprime l'entrave au libre exercice des cultes autorisés dans ces pays. Néanmoins, ces articles ne fournissent pas, d'une part, la liste des cultes autorisés et, d'autre part, ne renvoient à aucun autre article susceptible de donner la liste exhaustive des cultes autorisés. Le Sénégal et le Gabon étant des Etats laïcs, ainsi tout culte est autorisé que ce soit le culte religieux ou celui des ancêtres. La liberté de culte est donc un principe. Cependant, ce principe aura son exception qui veut que soient écartés dudit principe tous les cultes contraires à la loi. De ce fait, même les crimes rituels – dans le sens de sacrifices humains nécessaires – considérés comme rentrant dans le cadre de l'exercice du culte des ancêtres comme au Sénégal sont contraires à la loi car la loi pénale s'oppose à l'atteinte à la vie des personnes. Ainsi, à titre d'illustration, les crimes rituels accomplis par la dynastie royale des *Guélowars* ne peuvent être considérés comme faisant partie de l'exercice d'un culte puisque les crimes étaient une arme sollicitée pour assurer leur victoire dans la conquête du pouvoir temporel. Par contre, la situation diffère pour les *Sérères* qui sacrifiaient dans le secret des femmes pour les génies des eaux. Ils offraient ce sacrifice au pangol féminin « kangner » de souche royale. Ceci afin d'éviter que les marigots se vident de leur eau.

En définitive, l'initiative de créer une législation apportant une solution pénale au problème des crimes rituels est louable même si elle intervient tardivement. Toutefois, cette initiative s'avérera incertaine (§2).

§2 — Une tentative de création législative incertaine

Cette initiative législative s'avérera être une tentative incertaine de la part du législateur gabonais puisqu'elle sera avortée (A) puis aboutira, partiellement, à la surprise générale (B).

A — Une tentative avortée

Dans tous les cas, si le législateur reste craintif quant à l'adoption de nouveaux dispositifs législatifs, le juge peut agir de façon prétorienne et faire œuvre créatrice. Certes, il doit

[838] Suite à la réforme pénale du 5 juillet 2019, l'article 319 CP remplace l'article 220 CP. La disposition reste la même dans son contenu excepté les peines qui sont aggravées. Le délit d'entrave au libre exercice d'un culte est désormais puni d'une peine de six mois au plus d'emprisonnement et de 1.000.000 de francs maximum d'amende ou de l'une de ces deux peines seulement.

interpréter la loi et dire le droit afin de ne pas rendre des solutions d'espèce basée sur son entière conviction – comme le fit le juge gabonais dans l'arrêt du 22 avril 1964 rendu par le tribunal correctionnel de Boué – ou des décisions insuffisamment motivées comme c'est le cas de l'arrêt susmentionné de la Cour criminelle de Libreville rendu le 03 juin 2014. Cependant, il doit le faire en prenant en considération le contexte sociétal et les pratiques en vigueur dans son pays comme le fit le gouvernement français en tentant de faire du devoir de solidarité un délit. Un délit de solidarité envisagé – allant à l'encontre des principes et des valeurs des droits de l'Homme et reconnu par la République – qui tient compte du contexte social. En effet, le gouvernement français pensa créer le délit, invraisemblable, de solidarité en raison de l'expansion de l'immigration – fortement accentuée depuis la guerre en Libye en 2011 menée par la coalition franco-anglo-américaine sous l'égide de l'ONU – qui déferle en Europe. Des individus abandonnant un pan entier de leur vie pour se reconstruire ailleurs dans l'espoir d'une vie meilleure. Ces personnes risquent alors leur vie, en masse, en traversant la méditerranée afin de pouvoir passer les frontières.

Pour autant, ce délit ou plutôt cette notion reste toujours controversée. En effet, l'expression « délit de solidarité » apparaît en 1995, à l'initiative du Groupe d'information et de soutien des immigrés (GISTI). Elle n'a aucune existence juridique mais est utilisée pour dénoncer les poursuites et les condamnations de toute personne venant en aide à des personnes étrangères en situation irrégulière en France. En somme, le délit de solidarité désigne le risque pour les militants des associations d'aide aux immigrés ou pour les particuliers de se voir mis en examen et condamnés pour aide au séjour irrégulier, au même titre que les organisateurs de filières d'immigration clandestine. La loi du 10 septembre 2018 – pour une immigration maîtrisée, un droit d'asile effectif et une intégration réussie – consacra le principe de fraternité qu'elle oppose au délit de solidarité. Toutefois, cette loi ne mit pas fin aux débats sur ces notions. En effet, l'enjeu du problème est de savoir si ce « délit » peut viser des militants associatifs dans le cadre de l'aide humanitaire qu'ils apportent de façon désintéressée aux étrangers en situation irrégulière. Depuis 1996, des cas d'exemption de poursuites existent.

La loi française[839] réprime l'entrée, le séjour et la circulation des personnes étrangères en situation irrégulière. Ainsi, l'aide apportée à une personne en situation irrégulière constitue

[839] Le décret-loi du 2 mai 1938 sur la police des étrangers crée l'infraction d'aide à l'entrée, à la circulation ou au séjour irrégulier d'un migrant. L'objectif du décret étant de sanctionner « toutes les officines louches, tous les individus qui, gravitant autour des étrangers indésirables, font un trafic honteux de fausses pièces, de faux passeports ». Par conséquent, il cible les réseaux organisés (passeurs, transporteurs, employeurs, etc.) qui profitent, à des fins lucratives, de la détresse des migrants. En effet, l'article 4 dudit décret dispose ainsi que « tout individu qui, par aide directe ou indirecte, aura facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers d'un étranger » sera passible d'une peine d'emprisonnement d'un mois à un an. L'article 21 de l'ordonnance du 2 novembre 1945 relative aux conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France, correspondant à l'article L.622-1 du code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile (CESEDA), reprend ce texte. Il dispose que « toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers d'un étranger en France sera punie d'un emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 30.000 euros ». Des lois ultérieures (en 1976, 1991 et 1993) ont aggravé les sanctions et ajouté des peines complémentaires.

également une infraction pénale. Pour autant, la loi ne prévoit aucune poursuite à l'encontre d'une personne pour l'aide qu'elle apporte, à deux conditions : si elle a fourni des conseils juridiques, des prestations de restauration, d'hébergement ou de soins médicaux pour assurer des conditions de vie dignes et décentes ou si elle a fourni toute autre aide visant à préserver la dignité ou l'intégrité physique ; et, si son aide n'a pas donné lieu à une contrepartie directe ou indirecte. La loi du 31 décembre 2012, relative à la retenue pour vérification du droit au séjour et modifiant le délit d'aide au séjour irrégulier pour en exclure les actions humanitaires et désintéressées, protège davantage le travail des humanitaires et des bénévoles. Pourtant, ces derniers ont, depuis, fait l'objet de poursuites judiciaires. A titre d'exemples, Cédric Herrou, un agriculteur militant des Alpes-Maritimes, est interpellé à quatre reprises entre 2016 et 2017 pour avoir facilité l'entrée en France et la circulation de migrants. Le 8 août 2017, il est condamné en appel[840] à quatre mois d'emprisonnement avec sursis pour avoir aidé près de 200 migrants à traverser la frontière italienne. Le 31 mars 2021, la Cour de cassation, se fondant sur une décision du Conseil constitutionnel, relaxe définitivement Cédric Herrou. Relaxé par le TGI de Nice en janvier 2017, la Cour d'appel d'Aix-en-Provence condamne Pierre-Alain Mannoni, un enseignant-chercheur à deux mois d'emprisonnement avec sursis pour avoir transporté, le 18 octobre 2016, trois jeunes Érythréennes venues d'Italie, blessées après dix heures de marche. La haute juridiction[841] annula sa condamnation, le 12 décembre 2018, après la reconnaissance du « principe de fraternité » par le Conseil constitutionnel, et renvoya l'affaire devant la Cour d'appel de Lyon. Cette dernière le relaxa définitivement de toutes les poursuites engagées contre sa personne, le 28 octobre 2020.

Dans son avis du 18 mai 2017, « Mettre fin au délit de solidarité », La Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH) souligne la recrudescence des poursuites visant

---

Pour autant, l'article L.622-1 du CESEDA, initialement prévu pour lutter contre les réseaux clandestins de passeurs et de trafic humain, a pu être aussi invoqué à l'encontre de particuliers et d'associations aidant des migrants. Le législateur créa, ensuite, des motifs d'exemptions pénales en introduisant progressivement des immunités pour exempter de poursuites certaines personnes. En effet, la loi du 22 juillet 1996 tendant à la répression du terrorisme institua une immunité familiale au profit des ascendants, descendants et du conjoint de l'étranger. Puis la loi du 11 mai 1998 dite « loi RESEDA » (Loi n° 98-349 du 11 mai 1998 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France et au droit d'asile) étendit l'immunité aux conjoints des ascendants et descendants ainsi qu'aux frères et sœurs du migrant et à leurs conjoints. La loi du 26 novembre 2003 relative à la maîtrise de l'immigration, au séjour des étrangers en France et à la nationalité vient aggraver les peines encourues pour délit de solidarité et va, en outre, proposer les contours d'une immunité "humanitaire" visant à exonérer de poursuites l'aide prodiguée à des migrants dont la vie ou l'intégrité physique est menacée par un "danger actuel ou imminent". C'est la loi du 31 décembre 2012 (Loi n° 2012-1560 relative à la retenue pour vérification du droit au séjour et modifiant le délit d'aide au séjour irrégulier pour en exclure les actions humanitaires et désintéressées), en son article 12, qui viendra définir que l'immunité humanitaire concerne « toute personne physique ou morale, lorsque l'acte reproché n'a donné lieu à aucune contrepartie directe ou indirecte et consistait à fournir des conseils juridiques ou des prestations de restauration, d'hébergement ou de soins médicaux destinées à assurer des conditions de vie dignes et décentes à l'étranger, ou bien toute autre aide visant à préserver la dignité ou l'intégrité physique de celui-ci ». Les exemptions au délit de solidarité sont mentionnées à l'article L.622-4 du CESEDA. Elles ne portent que sur l'aide au séjour irrégulier, mais pas sur l'aide à l'entrée ou à la circulation en France.

840 CA Aix-en-Provence, 8 août 2017 : Condamnation à 4 mois d'emprisonnement avec sursis. En première instance, condamnation de Cédric Herrou au paiement d'une amende de 3000€ pour aide à l'entrée, à la circulation et au séjour irréguliers d'un étranger en France. La Cour avait reconnu que l'immunité prévue par l'article L.622-4 du CESEDA s'appliquait à son aide aux migrants pris en charge sur le sol français. TGI de Nice, 10 février 2017, n°16298000008.

841 Cass.crim. 12 décembre 2018, Arrêt n°2923, pourvoi n° 17-85.736.

à empêcher l'expression de la solidarité envers les personnes migrantes. Elle considère la formulation des dispositions de l'article 622-4 du code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile (CESEDA) si imprécise qu'elle peut donner lieu à des interprétations jurisprudentielles contradictoires en fonction de la nature des actes de solidarité incriminé. La modification de l'article L.622-1 du CESEDA devient alors impérieuse dans la mesure où l'aide humanitaire apportée à titre individuel ou par des associations et l'activité de ceux qui exploitent les sans-papiers en échange d'une contrepartie financière (passeurs, trafiquants de main-d'œuvre, marchands de sommeil, etc.) sont assimilées. Les partisans de cette modification s'appuient notamment sur le fait que la législation française est beaucoup plus restrictive que le droit européen puisque la nécessité de l'existence d'une contrepartie pécuniaire n'y figure pas. En outre, la CNCDH souligne que « les restrictions apportées par la France aux actions de solidarité sont de surcroît en contradiction flagrante avec de multiples engagements internationaux dont la directive européenne 2002-90 (Directive 2002/90/CE du Conseil du 28 novembre 2002 définissant l'aide à l'entrée, au transit et au séjour irréguliers), la résolution du Conseil de l'Europe, les recommandations de la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI), la Déclaration des Nations unies sur les défenseurs des droits de l'homme de 1998 ». Enfin, la CNCDH, dans son avis du 2 mai 2018 sur le projet de « loi asile et immigration », encourage « le gouvernement et les parlementaires à compléter ce projet de loi afin de mettre en œuvre le principe de fraternité et se conformer au droit européen en mettant fin aux poursuites sur le fondement de l'article L.6221-1 du CESEDA ». Elle souligne le fait que ce sont les passeurs et les réseaux de traite qui devraient être poursuivis et réprimés et non celles et ceux qui apportent leur aide aux personnes migrantes.

En mai 2018, la Cour de cassation saisit le Conseil constitutionnel d'une question prioritaire de constitutionnalité relative à la conformité des articles L.622-1 et L.622-4 du CESEDA aux droits et libertés garantis par la Constitution. Le Conseil constitutionnel rendit sa décision, le 6 juillet 2018[842], dans laquelle il considéra la fraternité comme un principe à valeur constitutionnelle, en se fondant sur les articles 2 et 72-3 et le préambule de la Constitution. Il découle de ce principe, la liberté d'aider autrui dans un but humanitaire sans considération de la régularité de son séjour sur le territoire national. Pour autant, le Conseil estima que le principe de fraternité devait néanmoins être concilié avec la sauvegarde de l'ordre public : « l'objectif de lutte contre l'immigration irrégulière participe de la sauvegarde de l'ordre public, qui constitue un objectif de valeur constitutionnelle". Le Conseil considéra que « en réprimant toute aide apportée à la circulation de l'étranger en situation irrégulière […], le législateur n'a pas assuré une conciliation équilibrée entre le principe de fraternité et l'objectif de valeur constitutionnelle de sauvegarde de l'ordre public ». Ainsi, il déclara contraires à la Constitution les mots "au séjour irrégulier" figurant au premier alinéa de l'article L.622-4 du CESEDA et abrogea ces dispositions à compter du 1er décembre 2018. Le Conseil étendit cette exemption de peine à l'aide à la circulation. Par contre, l'aide à l'entrée irrégulière sur le territoire fait toujours naître une situation illicite.

---

[842] Cons. const., QPC, 6 juillet 2018, n°2018-717/718 - M. Cédric H. et autre [Délit d'aide à l'entrée, à la circulation ou au séjour irréguliers d'un étranger] - Non conformité partielle - effet différé - réserve.

La Cour de cassation se fonda sur cette décision du Conseil constitutionnel pour prononcer l'annulation de la condamnation de Cédric Herrou. Elle renvoya l'affaire devant la cour d'appel de Lyon, qui relaxa l'agriculteur, le 13 mai 2020. Estimant que le but poursuivi était idéologique et non humanitaire, le parquet général de Lyon s'était pourvu en cassation. Le 31 mars 2021, la Cour de cassation[843] prononça la relaxe définitive de Cédric Herrou. Le législateur (loi du 10 septembre 2018) prit en compte la décision du Conseil constitutionnel et élargit le champ des immunités à l'aide au séjour et à la circulation et à tout acte n'ayant donné lieu à "aucune contrepartie directe ou indirecte" et accompli "dans un but exclusivement humanitaire". La formule restrictive "but exclusivement humanitaire", contenue dans cette loi, ne figurait pas dans la décision du Conseil. Elle sous-entend donc qu'une action réalisée dans un objectif militant ne pourrait pas relever du champ d'application de l'immunité humanitaire. Le 25 juin 2017, Raphaël Faye-Prio, membre de l'association Roya citoyenne, transporta quatre demandeurs d'asile sans hébergement chez Cédric Herrou afin de les mettre à l'abri. Intercepté lors d'un contrôle routier, il est placé en garde à vue puis condamné, le 2 octobre 2017, à trois mois d'emprisonnement avec sursis par le TGI de Nice. Celui-ci considéra qu'il n'y avait aucune contrepartie financière à ce transport. Le 16 janvier 2019, la cour d'appel d'Aix-en-Provence réduisit sa peine à deux mois avec sursis et lui refusa le bénéfice de l'immunité humanitaire, aux motifs que : « celui-ci n'avait pas connaissance de l'éventuelle situation de détresse des migrants » ; que « son action était dépourvue de toute spontanéité et n'était pas purement individuelle » et que « cet acte s'est inscrit dans le cadre d'une démarche d'action militante ». Le 26 février 2020, la Cour de cassation[844] annula cette condamnation. En définitive, dans cet arrêt, la juridiction de fond clarifia l'interprétation de la loi en tranchant le débat entre acte humanitaire et acte militant. Elle estima que la protection des actes solidaires ne se limitait pas aux actions purement individuelles et pouvait s'appliquer également aux actes militants accomplis au sein d'associations. Ainsi, le Conseil constitutionnel français a aboli le délit de solidarité et a conforté le principe de fraternité si l'aide apportée était désintéressée. Pour autant, l'aide à l'entrée irrégulière sur le territoire français reste toujours punissable.

Manifestement, le législateur gabonais reste timoré dans la mesure où il se démarque par des tentatives avortées du fait de son laxisme ou de son inaction comme le démontre la décision de la Cour constitutionnelle gabonaise, du 31 décembre 2015, reconnaissant la caducité des ordonnances – portant réforme des code pénal et de procédure pénale gabonais –, et non leur inconstitutionnalité, en raison de la non ratification dans les délais impartis de ces ordonnances tendant à devenir des lois qui devraient comporter la répression des crimes rituels. Cette attitude du gouvernement ne peut être considérée comme un oubli ou de l'inexpérience dudit gouvernement. Ce serait trop grossier de le penser et surtout de le faire croire aux gouvernés qui attendaient cette adoption avec anxiété – du fait du rétropédalage incessant du gouvernement et des autorités policières et judiciaires en la matière – et

[843] Cass.crim, 31 mars 2021, Pourvoi n° 20-84.112. Décision non publiée au Journal officiel mais présente sur le site de la Cour de cassation.
[844] Cass.crim. 26 février 2020, Pourvoi n°19-81.561, Publié au bulletin officiel.

euphorie. Cette tentative avortée de création législative conforta la thèse du refus volontaire du gouvernement de sanctionner les crimes dits rituels. Et que cette tentative relevait plus du bluff politique pour redorer son image et séduire l'électorat avant l'élection présidentielle de 2016.

La décision de la Cour constitutionnelle du 31 décembre 2015 le confirme. Une décision tendant au contrôle de constitutionnalité des ordonnances du 11 août 2015 portant code pénal et du 11 août 2015 portant code de procédure pénale[845]. En l'espèce, le Barreau du Gabon saisit la Cour constitutionnelle aux fins de contrôle de constitutionnalité des deux ordonnances. En effet, le requérant déféra les deux ordonnances en vue d'un contrôle de constitutionnalité. Il considérait que l'ordonnance n°16/PR/2015 portant code pénal comportait, en toutes ses dispositions, des mentions contraires à la Constitution contrairement à celle n°17/PR/2015 portant code de procédure pénale (CPP) qui ne comportait que quelques dispositions contraires. Il souligne que bien que l'article 52 de la Constitution offre la faculté au Gouvernement, en cas d'urgence et pour les nécessités de son programme, de demander au Parlement l'autorisation de faire prendre par ordonnances, pendant l'intersession parlementaire, les mesures qui relèvent normalement du domaine la loi – les ordonnances ainsi prises en Conseil des Ministres, après avis du Conseil d'Etat, entrant en vigueur dès leur publication –, le Parlement doit les ratifier au cours de sa prochaine session afin qu'elles deviennent des lois et soient applicables. Par conséquent, en l'absence d'une loi de ratification pendant cette session parlementaire, les ordonnances deviennent caduques en ce sens qu'elles n'ont plus d'existence juridique et ne peuvent donc plus s'appliquer. En l'espèce, conformément à la loi d'habilitation n°10/2015 du 14 juillet 2015[846], le Parlement autorisa le Gouvernement à légiférer par ordonnances pendant la durée de l'intersession, du 1er juillet au 31 août 2015. Les ordonnances critiquées soumises au contrôle de la Cour furent prises lors de cette période. Et en application de la loi – article 52 de la Constitution –, lesdites ordonnances devaient être ratifiées lors de la session parlementaire ouverte du 1er septembre au 31 décembre 2015 afin qu'elles deviennent des lois et soient applicables. Ce qui ne fut pas le cas en l'espèce puisque le Parlement ne les ratifia pas lors de la session. De ce fait, ces deux ordonnances devinrent automatiquement caduques.

Par conséquent, la Cour constitutionnelle considéra que les deux ordonnances critiquées, – portant code pénal et code de procédure pénale – prises pendant l'intersession parlementaire du 1er juillet au 31 août 2015, n'ayant pas été ratifiées au cours de la session suivante courant du 1er septembre au 31 décembre 2015, devinrent de ce fait caduques. Cette caducité les rendit inexistantes. Dès lors, la requête tendant au contrôle de constitutionnalité devint sans objet puisque les ordonnances, objet de la requête, furent anéanties pour cause de caducité. Ainsi, du fait de leur caducité, – les ordonnances ayant abrogées dans leurs dispositions finales la loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal, modifiée par la loi n°19/93 du 27

---

[845] Cour constitutionnelle, décision n°047/CC du 31 décembre 2015 relative aux requêtes présentées par le Barreau du Gabon tendant au contrôle de constitutionnalité des ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant code pénal et n°17/PR/2015 du 11 août portant code de procédure pénale.

[846] Loi d'habilitation n°10/2015 du 14 juillet 2015 autorisant le Président de la République à légiférer par ordonnance pendant l'intersession parlementaire.

août 1993, et celle n°036/2010 du 25 novembre 2010 portant Code de procédure pénale – les lois précitées recouvrirent naturellement leur validité. Les juridictions de l'ordre judiciaire continuant alors d'exercer la plénitude de leurs compétences telles que les lois en vigueur les leur attribuaient.

Cette décision, un camouflet donné par la Cour constitutionnelle, fit perdre espoir quant à la possible répression des « crimes rituels » en tant que tel. Même s'il est possible d'arguer du fait que le juge ne nécessite pas forcément de nouveaux outils pour punir les auteurs de crime mais encore faut-il que les enquêtes avancent et que la justice veuille faire son travail en respectant le droit. Ces ordonnances présidentielles – dont notamment une portant création d'un tribunal et d'une cour d'appel chargés de réprimer la délinquance financière et économique, les grands trafics, les crimes de sang aggravés avec prélèvement d'organes et autres mutilations des victimes – sont par conséquent nulles. La législation sur les crimes rituels est donc avortée. Ainsi, la Cour constitutionnelle affirma son indépendance sur ce point contrairement à d'autres sujets tout aussi importants comme les contentieux électoraux. Par conséquent, la qualification de crime rituel n'existe pas, dans la législation gabonaise. Du moins, pas avant la récente réforme pénale du 5 juillet 2019 (Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais). Le législateur le reconnaît désormais comme homicide volontaire (B).

B — Une tentative partiellement aboutie

Il fallut attendre 2019 pour que le législateur gabonais insère, entre autres, les incriminations d'homicide volontaire à des fins de prélèvement d'organes (art.355 al.1 CP nouveau) et à des fins mercantiles ou rituelles (art.355 al.2 CP nouveau). Pour ce faire, le législateur vint abroger le code pénal de 1963 (créée par la loi n°21/63 du 31 mai 1963) et adopta, de manière inopinée, un nouveau code créé par la loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais. Cette initiative découlerait de la volonté gouvernementale d'adapter le code pénal à la société contemporaine et au contexte africain. Et ainsi, mettre en adéquation le code pénal avec les infractions contemporaines prises dans le contexte africain. Par la même occasion, il réactualise le code pénal en remplaçant la peine de mort prononcée en cas de meurtre par une peine de réclusion criminelle.

Par conséquent, la création de cet article (art.355 CP) démontre la reconnaissance, par le législateur et le gouvernement, de l'infraction d'homicide volontaire à des fins rituelles donc le crime à caractère rituel. En effet, l'article 355 al.1 CP réprime l'homicide volontaire commis à des fins de prélèvement d'organes. Il dispose que « Est puni de la peine de la réclusion criminelle à perpétuité, le coupable de meurtre commis à des fins de prélèvements d'organes, de tissus, de sang ou de tout autre élément ou produit du corps de la victime ». Il est manifeste, afin que l'infraction soit constituée, que les trois éléments généraux – légal, matériel et moral – puissent être réunis. Il s'agit des données matérielles ou psychologiques, prévues par un texte d'incrimination dont la réunion constitue l'infraction. Cependant,

l'élément légal est caractérisé dès lors que le texte d'incrimination (art.355 al.1 CP) prévoit l'infraction d'homicide volontaire commis à des fins de prélèvement d'organes. L'élément matériel se caractérise par la commission du meurtre. Le but étant de procéder à des prélèvements d'organes ou tout autre élément du corps de la victime, ce qui montre l'intention de l'auteur de l'acte donc l'élément moral. Quant à l'alinéa 2 dudit article qui punit l'homicide volontaire suivi d'un tel prélèvement à des fins mercantiles ou rituelles. Il dispose que « Le meurtre suivi d'un tel prélèvement à des fins mercantiles ou rituelles est puni de la même peine ». L'élément légal se voit caractériser par l'existence de l'infraction prévue par le texte d'incrimination (art.355 al.2 CP). Le meurtre suivi d'un prélèvement caractérise présentement l'élément matériel dont la finalité rituelle ou mercantile représente l'intention de l'auteur de l'acte. Un élément moral qui sera difficile à identifier « fins mercantiles ou rituelles ».

En outre, le législateur opère, au sein du même article, une distinction entre le meurtre commis à des fins de prélèvement d'organes (art.355 al.1 CP) et le meurtre commis à des fins rituelles ou mercantiles (art.355 al.2 CP). Toutefois, il punit ces crimes de le même peine : la réclusion criminelle à perpétuité. De ce fait, l'alinéa 2 de l'article 355 vient compléter l'alinéa 1 en définissant le but d'un tel prélèvement. L'alinéa 1 de l'art.355 CP devient une sorte de condition préalable à la constitution de l'infraction prévue à l'alinéa 2 : il faut ainsi, au préalable, la commission d'un meurtre suivi d'un prélèvement d'organes pour déterminer l'intention mercantile ou rituelle de l'auteur de l'acte. Cet alinéa 2 pourrait constituer une circonstance aggravante de l'article 355 al.1 et, de ce fait, la peine prévue devrait être plus lourde – « Le meurtre suivi d'un tel prélèvement à des fins mercantiles ou rituelles est puni de la même peine » – que la sanction normalement encourue. En l'espèce, l'alinéa 2 prévoit la même peine que l'alinéa 1 c'est-à-dire une peine d'emprisonnement à perpétuité qui est la peine maximale pouvant être prononcée puisque la peine de mort vient d'être supprimée du code pénal par le législateur.

Par ailleurs, le nouveau code pénal considère désormais comme infraction tout prélèvement ou toute tentative de prélèvements d'organes effectués sur une personne vivante sans autorisation médicale mais également tout autre acte de barbarie commis aux mêmes fins (art.356 al.1 CP). Mais encore, tout trafic d'organes humains ou de produits du corps humains (art.356 al.2 CP). L'infraction prévue par le texte d'incrimination (art.356 al.1 CP) caractérise l'élément légal. L'élément matériel est caractérisé par tout acte ou tentative de prélèvement ou tout acte de barbarie sur une personne vivante. Le prélèvement illégal d'organes, sans justification médicale, caractérise l'intention de l'auteur de l'acte. L'article 356 al.2 CP prévoyant le trafic d'organes humains caractérise l'élément légal. L'élément matériel est caractérisé par la commission de l'acte criminel : la vente illégale d'organes humains. L'élément moral est l'intention d'en tirer un profit. Ces infractions sont qualifiées de criminelles puisque les actes de prélèvement d'organes ou toute tentative de prélèvement sans justification médicale sont punis d'une peine d'emprisonnement à perpétuité (art.356 al.1

CP[847]) et les actes de trafic d'organes humains ou de produits de corps humain sont punis de trente ans de réclusion criminelle (art.356 al.2 CP[848)]. Ils sont classifiés sous le Titre VI intitulé « Homicides volontaires ». Indépendamment des meurtres commis en vertu de l'article 355 alinéas 1 et 2 – soit à des fins de prélèvement d'organes, de tissus, de sang ou de tout autre élément ou produit du corps de la victime, soit suivi d'un tel prélèvement à des fins mercantiles ou rituelles – le législateur fait du prélèvement illégal d'organes sur une personne vivante et du trafic d'organes humains des infractions à part entière. Ainsi, le simple prélèvement illégal d'organes sur une personne vivante et le trafic d'organes humains sans meurtre préalablement commis ou établis sont des crimes punissables.

Ces crimes sont rendus imprescriptibles ainsi l'action publique ne pourra s'éteindre (art.357 CP). En effet, l'alinéa 1 de cet article prévoit que l'action publique relative aux crimes prévus par les articles 355 et 356 ainsi que les peines prononcées sont imprescriptibles. Dans tous les cas, les peines prononcées ne pourront être frappées d'un délai de prescription. La peine de sûreté, prévue à l'article 128 CP peut, en cas de condamnation à la réclusion criminelle à perpétuité, être portée à trente ans (art.357 al.2 CP[849]) par décision motivée de la Cour criminelle (art.128 al.3 CP[850]).

En définitive, l'adoption de ce nouveau code pénal en 2019 et l'insertion des articles 355 et 356 CP découle de la crise de légitimité à laquelle doit faire face le Président de la République, Ali Bongo Ondimba, suite aux élections présidentielles controversées d'août 2016 – qui était un coup d'Etat militaro-électoral donnant lieu à des massacres de la population civile – et à une forte demande tendant à la déclaration de la vacance du pouvoir en raison des problèmes de santé de ce dernier survenus le 24 octobre 2018 à Ryiad en Arabie Saoudite. L'idée étant d'apaiser la colère de la société et de répondre partiellement à ses attentes relativement aux crimes considérés à caractère rituel, et ce, afin de détourner l'attention de la société des problèmes de souveraineté qui frappent le Gabon. En effet, cette nouvelle loi pénale, inopinée, est adoptée et publiée selon la procédure d'urgence (art. 647 CP[851] nouveau). Les délits de sorcellerie et de charlatanisme, de transaction sur les restes ou ossements humains (art.311 CP nouveau), celui de profanation de sépultures et de cadavres (art.459 CP nouveau) et le crime d'anthropophagie (art.312 CP nouveau) sont complétés par les articles 355 et suivants CP portant sur le meurtre commis à des fins de prélèvement

---

[847] Cet alinéa dispose que « Tout prélèvement ou toute tentative de prélèvement d'organe sur une personne vivante, sans autorisation ou justification médicale, ou tout autre acte de barbarie aux mêmes fins sera puni de la réclusion criminelle à perpétuité ».

[848] Cet alinéa dispose que « Le trafic d'organes humains ou d'éléments ou de produits du corps humain est puni de trente ans de réclusion criminelle ».

[849] Cet alinéa dispose que « La peine de sûreté prévue à l'article 128 du présent Code peut, en cas de condamnation à la réclusion criminelle à perpétuité, être portée à trente ans dans les conditions du dernier alinéa du même article ».

[850] L'alinéa 3 de l'art.128 CP dispose que « Pour certains crimes d'une particulière gravité et en cas de condamnation à la réclusion criminelle à perpétuité, la Cour criminelle peut porter à trente ans par décision motivée la peine de sûreté qui sera prononcée ».

[851] L'article 647 CP dispose que « La présente loi, qui abroge toutes dispositions antérieures contraires, notamment la loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code Pénal, sera enregistrée, publiée selon la procédure d'urgence et exécutée comme loi de l'Etat. »

d'organes (art.355 al 1 CP nouveau) ; sur le meurtre suivi d'un tel prélèvement à des fins mercantiles ou rituelles (art.355 al 2 CP nouveau) ; sur les crimes de prélèvement d'organes sur toute personne vivante (art. 356 al 1 CP nouveau) et de trafic d'organes humains (art.356 al 2 CP nouveau) et sur le meurtre commis à des fins anthropophagiques (art.358 CP nouveau). Ce nouveau code pénal comporte manifestement moins d'erreurs orthographiques et apporte plus de clarté dans sa rédaction – en se calquant sur celle de la loi pénale française. Les peines sont, certes, aggravées pour les anciennes infractions – en raison de la réforme – mais seule la numérotation des dispositions pénales change. Ces dernières sont les mêmes en ce sens que leur contenu reste inchangé. Pour autant, le nouveau code pénal ne définit toujours pas de nombreux termes dont la sorcellerie et charlatanisme, l'anthropophagie mais également de nouveaux termes sur le plan juridique comme « fins rituelles », « trafic d'organes » ou « prélèvement d'organes ». Cette absence de définitions ne facilitera pas la tâche du juge répressif qui devra appréhender des concepts nouveaux. En effet, la législation nouvelle est calquée sur celle de 1963 en ne définissant pas de nombreuses infractions. Le législateur s'est contenté d'aggraver les peines des infractions déjà existantes dans le code pénal de 1963 et d'en créer de nouvelles – désespérément sollicitées – sans pour autant les définir.

Le législateur sénégalais ne crée aucune nouvelle incrimination relative aux crimes rituels mais modifie le code pénal de 1965 par la loi n°2016-29 du 08 novembre 2016 afin de mettre en conformité la loi pénale avec les traités ratifiés par le Sénégal et de sanctionner des faits répréhensibles non pris en compte par le code pénal en vigueur de 1965. De ce fait, le législateur crée de nouvelles incriminations venant modifier le code – telles que la mise en danger d'autrui, la fausse alerte, l'atteinte à la vie privée et à la représentation de la personne par captation d'image ou de son. De nouvelles incriminations venant, entre autres, renforcer la lutte contre le terrorisme et le cyber terrorisme et offrant la possibilité au juge de substituer aux courtes peines d'emprisonnement, le travail au bénéfice de la société – le travail d'intérêt général.

Cependant, en dépit de l'existence de ce nouveau code pénal gabonais, ces infractions criminelles restent impunies et les auteurs de tels actes ne sont nullement inquiétés puisqu'ils continuent de procéder à des enlèvements et de commettre des meurtres, et ce, afin de prélever des organes ou des produits du corps humain. Au Gabon, le non-respect du droit à la vie fait partie du quotidien de la population. Celle-ci vit dans la peur car tout individu a désormais le droit de vie et de mort sur toute personne. De nombreuses personnes sont assassinées et les autorités compétentes ouvrent des enquêtes qui aboutissent rarement puisque, souvent, les auteurs des crimes sont libérés par la suite pour de nombreux motifs dont le plus récurrent : le manque de preuves. Et les complices de tels crimes ne sont ni inquiétés ni appréhendés. Les actions concrètes se font toujours attendre. Pourtant, des conseils de ministres sont réunis dans le but d'enrayer ce phénomène criminel et d'en finir avec l'impunité des auteurs des crimes. Ils restent, toutefois, impunis en dépit des preuves, des accusations portées à leur encontre et la nouvelle législation en vigueur depuis juillet 2019 – qui ne peut manifestement être rétroactive. La répression pénale internationale doit alors être envisagée même si elle s'avère balbutiante (Chapitre 2).

Chapitre 2 — Une réponse pénale balbutiante au niveau international

Les associations nationales comptent sur la communauté internationale pour faire pression sur les Etats afin qu'il respecte les conventions, protocoles et Chartes signées et/ou ratifiées pour que la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales soient effective. Il est impératif d'éliminer les pratiques occultes barbares, la sorcellerie, les crimes rituels, « l'incroyance » et la dépravation des mœurs car ces pratiques font de nombreuses victimes auxquelles justice n'est pas rendue. Sur ce point, les instruments internationaux offre une protection aux individus (Section 1) tout en ne contrariant pas la répression effective au niveau régional (Section 2).

Section 1 — La protection offerte aux individus par les instruments internationaux

La recrudescence des crimes commis à des fins rituelles notamment les sacrifices de toute personne, d'enfants et de personnes atteintes d'albinisme dans de nombreux pays africains tels que le Gabon, le Sénégal, la Tanzanie, la Côte d'Ivoire, le Cameroun, le Benin, etc. contraint la société civile à agir face au manque de mesures gouvernementales visant à éradiquer ces pratiques d'un autre âge. Ainsi, de nombreuses associations virent le jour afin de lutter contre ces pratiques néfastes telles que l'association de lutte contre les crimes rituels (ALCR), SACRI International qui est une association de solidarité internationale de défense des droits humains en Afrique[852] et Under The Same Sun qui est une ONG de défense des droits des albinos. Cette présence importante des associations sur le terrain résulte du fait que les protections offertes au niveau international sont critiquées (§1) et que les particuliers doutent de l'efficacité de la justice en la matière que ce soit au niveau du juge français (§2) ou de la justice pénale internationale (§3).

[852] Les membres fondateurs décidèrent en vertu de la loi française du 1er Juillet 1901 et du décret du 16 Août 1901, de la création d'une association de solidarité internationale de défense des droits humains en Afrique ayant pour titre SACRI International – en abrégée SACRI.

§1 — Une protection offerte par les conventions internationales décriée

La protection offerte aux individus par les conventions internationales est décriée dans la mesure où elle est imperceptible au niveau régional (A) d'où le relai pris par des ONG pour pallier (C) aux carences graves des Etats dans la garantie des droits de l'homme à ses administrés (B).

A — Une protection imperceptible au niveau régional

Cette protection est imperceptible dans la mesure où, d'une part, la convention européenne des droits de l'Homme n'offre qu'une protection par ricochet (1) et d'autre part, les textes internationaux sont appliqués de manière approximative (2).

1. La protection par ricochet de la Convention européenne des droits de l'Homme

Le droit de la Convention européenne des droits de l'Homme (CEDH) est susceptible d'assurer une protection par ricochet. Cependant, cette protection est à sens unique. Ce mécanisme ne permet pas de mettre en cause la responsabilité des Etats sur le territoire duquel sont « tolérés » les crimes rituels. Il permet uniquement d'engager la responsabilité d'un Etat européen qui entendrait renvoyer une personne vers un tel territoire.

Par conséquent, les Etats gabonais et sénégalais ou tout autre Etat africain ne seraient pas inquiétés par le droit européen et surtout par la Cour européenne des droits de l'Homme. La perpétration de tels crimes n'est pas, le plus souvent, suivie de sanctions effectives dans ces territoires. Il est donc plausible de supposer que ces actes sont tolérés par les Etats concernés. La législation de ces pays étant défaillante, le droit européen ne peut agir. Il interviendrait seulement si, par exemple, la France pays européen, décidait d'extrader un individu vers ces Etats. L'énorme difficulté porte sur le fait que la convention européenne ne peut sanctionner des pays africains non signataires de ladite convention.

En somme, cette protection semble efficace même si elle ne permet pas, certes, de sanctionner les Etats violant les droits de l'homme. Elle permet d'assurer, néanmoins, la protection de toute personne se sentant menacée ou en danger de mort en cas de déplacement ou de rapatriement vers des territoires insécurisés. Cette protection est individuelle. Cependant, la personne en danger devra au préalable en rapporter la preuve. Outre cette protection par ricochet offerte par la convention, les textes internationaux offrent également une protection mais dont l'application reste approximative (2).

2. Une application approximative des textes internationaux

Le Gabon et le Sénégal sont parties à de nombreuses conventions dont :

- la Charte des Nations Unies ratifiée en 1960 ; la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ratifiée également en 1960 ; la Convention sur les droits politiques de la femme dont la ratification a été faite le 19 avril 1967 ; la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes ratifiée le 21 janvier 1983 ; la Convention pour la prévention et la répression du crime du génocide dont l'adhésion a été faite le 21 janvier 1983 ; la Convention relative aux droits de l'enfant ratifiée le 9 février 1994 ; le Statut de Rome de la Cour pénale internationale dont la ratification eut lieu le 20 septembre 2000 ; la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants dont l'adhésion a été faite le 8 septembre 2000 ;

- le Pacte International relatif aux droits civils et politiques auquel l'adhésion est faite le 21 janvier 1983 ; la Convention des Nations Unies contre la Corruption ratifiée le 13 septembre 2004 ; le Protocole facultatif à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes dont l'adhésion est faite le 5 novembre 2004 ; la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée à laquelle l'adhésion est faite le 10 décembre 2004 ; le Protocole facultatif à la Convention relative aux droits de l'enfant concernant la vente d'enfants, la prostitution des enfants et la pornographie mettant en scène des enfants dont ratification a été faite le 10 septembre 2007.

De ce fait, ces deux Etats s'engagent à respecter et à faire respecter les droits basiques qui y sont contenus. Cependant, les populations africaines opprimées ou victimes d'infractions ne peuvent compter sur le soutien de leur gouvernement par le biais de ces nombreux textes internationaux. Elles mettent rarement leur confiance dans les autorités policières et judiciaires et encore moins dans le gouvernement. Très peu d'individus connaissent leurs droits donc, en cas de violation manifeste de ces droits même par l'Etat, elles subissent simplement cette violation et l'Etat n'en est pas inquiété. Le recours à une juridiction pénale internationale est impossible car il ne concernait que les grands criminels de guerre allemands et japonais – et non les Etats – jugés par les tribunaux de Nuremberg et de Tokyo, respectivement établis par la Convention de Londres du 8 août 1945. Il en est de même pour le TPI créé par le Conseil de sécurité, par sa Résolution 808 du 22 février 1993 pour connaître des « violations graves du droit international humanitaires commises sur le territoire de l'Ex-Yougoslavie depuis 1991 » et du TPI pour le Rwanda, créé par la Résolution 955 du conseil de sécurité du 8 novembre 1994.

En vertu de l'article 3 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne ». Le REDHAC (Réseau des Défenseurs des Droits Humains en Afrique Centrale) exige de l'Etat une meilleure défense des Droits de l'homme qui sont bafoués au Gabon. Il souhaite prévenir les violations des Droits de l'homme et des libertés fondamentales. Le 23 août 1960, le Gabon devient membre signataire de l'Organisation des Nations Unies (ONU). De ce fait, il affirme sa volonté de respecter les Droits de 1'Homme et les Libertés Fondamentales en les inscrivant dans sa première constitution de février 1961. Néanmoins, malgré son adhésion à l'ONU et

l'inscription des droits fondamentaux dans sa constitution, le Gabon connaît de graves violations des droits de l'homme. Les droits de 1'Homme sont sérieusement bafoués dans le pays à travers le phénomène des « crimes rituels ». Le droit à la vie est banalisé car les atteintes volontaires à la vie sont perpétrées depuis des décennies notamment les meurtres suivis de mutilations. Ce sont de graves manquements à la législation et aux instruments internationaux (B).

B — La violation des droits de l'Homme par l'Etat : une violation de ses obligations étatiques

La violation des droits de l'Homme est manifeste aussi bien au Gabon (1) qu'au Sénégal (2) pourtant parties à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

1. Une violation manifeste de ses obligations étatiques : le cas du Gabon

L'Etat respecte les droits de ses citoyens dans quelques domaines, cependant, des violations des droits de l'homme perdurent. En dépit de certaines améliorations dans certains domaines, de graves abus continuent d'être commis tels que les homicides dits rituels restant impunis. Les forces de sécurité commettent des exécutions extrajudiciaires, des actes dissimulés ne faisant pas l'objet de répression. Ces meurtres arbitraires ne sont pas résolus et, par conséquent, demeurent impunis tout comme le sont les meurtres « rituels ». En outre, les forces de l'ordre battent et torturent les détenus. Les conditions carcérales restent difficiles et mettent en péril la santé et la vie des détenus. De plus, les arrestations et détentions arbitraires continuent d'être pratiquées ; De surcroît, le pouvoir judiciaire reste soumis à l'influence gouvernementale et la corruption est largement répandue. Les autorités ne respectent pas le droit à la vie privée et continuent de restreindre la liberté de parole, de presse, d'association et de mouvement en dépit de quelques améliorations. La police use d'une force excessive pour disperser les manifestations, harcèle et extorque la population civile, les immigrants et réfugiés. En dépit de toutes ces violations manifestes, la capacité des citoyens à pouvoir changer leur gouvernement est restreinte. La violence et la discrimination sociale à l'égard des femmes, des personnes séropositives, des populations autochtones tels que les Pygmées, des expatriés africains ainsi que le travail forcé des enfants étrangers en tant que travailleurs agricoles et domestiques ou vendeurs sont problématiques. D'autres problèmes majeurs persistent notamment le trafic et le travail d'enfants. Le gouvernement gabonais conduisait une campagne agressive en 2005 pour combattre la traite des personnes.

En 2011, le pays connaît comme problèmes manifestes la perpétration des meurtres rituels, des conditions carcérales difficiles, de longues détentions provisoires et des arrestations arbitraires notamment depuis l'élection contestée du 27 août 2016. Les autres problèmes de droits de l'homme susmentionnés restent tout aussi importants. Le gouvernement restreint désormais l'accès à internet depuis cette dernière échéance électorale. En 2017, les

principaux problèmes en matière de droits de l'homme restent les mêmes, à savoir : des conditions carcérales très difficiles, un appareil judiciaire inefficace soumis à l'influence du gouvernement, des atteintes à la liberté de réunion, la corruption au sein du gouvernement et la traite des personnes notamment des enfants et le travail des enfants. En outre, bien que la Constitution interdise toute forme de discrimination – basée sur la nationalité, la race, le sexe, le handicap, la religion, la langue, le statut social ou l'opinion – le Gouvernement ne fait pas respecter de manière uniforme et systématique ces dispositions constitutionnelles et tolère un certain degré de discrimination contre des femmes, particulièrement dans des affaires domestiques. En effet, les femmes subissent une discrimination importante surtout dans ce domaine. Le gouvernement fournit, par ailleurs, des soins médicaux et des services éducatifs moindres aux enfants étrangers africains que ceux fournis à ses propres citoyens, et encore ! De plus, les forces de l'ordre agissent aussi de manière discriminante envers les étrangers. De nombreux cas manifestes de violation des droits de l'homme à travers, entre autres, la torture et autres châtiments ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (a), les atteintes volontaires à la vie, en particulier, les crimes rituels (b) et les mutilations génitales féminines (c) sont à déplorer.

a - En matière de torture et autres châtiments ou traitements cruels, inhumains ou dégradants

En raison de l'absence de statistiques étatiques sur ces cas manifestes de violation des droits de l'homme, le travail associatif ou celui d'institutions ou d'organisations internationales permet de pallier ce manque cruel d'informations. Des statistiques étatiques fiables, si elles existent, ne sont pas mises à disposition du public. Du moins, elles ne sont pas aisément accessibles. D'où le recours au travail d'autres organes.

Par conséquent, de 1999 à 2002, selon le rapport des droits humains du département d'Etat américain sur le Gabon, il eut des incidents occasionnels de violence impliquant des praticiens de quelques religions indigènes traditionnelles. Ces tradipraticiens infligèrent des blessures corporelles à autrui. Cependant, les détails de ces incidents sont restés incertains. Le Ministère de l'Intérieur maintenait que cette violence et les coups et blessures infligées aux victimes lors de la pratique d'une « religion traditionnelle » constituaient un délit poursuivi vigoureusement bien que la plupart des incidents signalés n'ait abouti ni à des arrestations ni à des poursuites. Les médias confirmaient l'existence de ces violences mais très peu d'informations sur d'éventuelles poursuites et les résultats des enquêtes se révélaient indisponibles.

De 2003 à 2005, des signalements sont toujours effectués à propos de tradipraticiens de pratiques indigènes qui infligèrent des lésions corporelles à autrui. Contrairement aux années précédentes, il n'eut, en 2006, aucun signalement de blessures ou lésions corporelles infligés à autrui par des praticiens. Cependant, de 2007 à 2009, il eut, de nouveau, des cas isolés de praticiens qui infligèrent des lésions corporelles et commirent des meurtres. En avril 2007, plusieurs femmes auraient agressé sexuellement un adolescent de 14 ans afin de recueillir des

fluides corporels et des cheveux à des fins ritualistes manifestes. En outre, des atteintes volontaires à la vie, en particulier, les crimes rituels, sont légions (b).

b - En matière de crimes rituels : des atteintes volontaires à la vie

En 2001, des meurtres « rituels » auraient été commis en prévision des élections législatives de Décembre de la même année. Pour autant, aucun lien avec les meurtres « rituels » ne fut établi officiellement mais le gouvernement critiqua publiquement de telles pratiques. Aucune enquête ne fut menée et aucun suspect ne fut identifié à la fin de l'année. De 2002 à 2019, des meurtres « rituels » furent commis mais ces crimes ne furent pas qualifiés de « crimes rituels » ou d'homicides à caractère rituel. En effet, aucun lien avec les meurtres « rituels » ne fut établi officiellement mais le gouvernement critiqua, une énième fois, publiquement ces pratiques. A titre d'illustrations, en février 2002, un adolescent de 17 ans fut mutilé et assassiné par neuf connaissances pendant un voyage de chasse à Tchibanga. Les neuf suspects furent arrêtés et accusèrent un député de l'Assemblée nationale de les avoir payé afin de lui obtenir des parties du corps de la victime à des fins ritualistes pour une éventuelle réussite lors des élections législatives d'avril 2002. Les suspects furent reconnus coupables et incarcérés. Aucune preuve ne fut rapportée contre le député. En avril 2003, c'est un étudiant qui fut assassiné et mutilé. Ce meurtre fut qualifié de meurtre rituel. En mai de la même année, six étudiants organisèrent une marche en direction du cabinet du Premier Ministre pour faire pression sur les autorités afin qu'elles agissent contre les criminels. Pour autant, l'enquête n'aboutit sur aucune arrestation et personne n'en espérait.

En février 2005, les corps de deux garçons[853] portant des signes de mutilations – prélèvement d'organes et exsanguination – furent trouvés à Libreville. Le gouvernement ne fit pas de déclaration officielle sur une telle pratique et ne prit aucune mesure dans cette affaire. Le 15 décembre 2006, le corps de Mathieu Moundounga, portant des signes de mutilation avec des organes en moins, fut découvert. L'enquête sur ce crime n'aboutit à aucune arrestation à la fin de l'année. En avril 2007, ce fut le corps de Richepin Eyogo Edzang, âgé de trois ans, portant des signes de mutilations et des organes prélevés, qui fut trouvé près de son domicile. L'un des trois auteurs présumés du crime fut tué par le voisinage de la victime tandis que les deux autres furent interpellés mais ils ne firent pas fait l'objet de poursuites. Les autorités condamnèrent ce meurtre et recommandèrent vivement à la population de ne pas recourir à la vengeance. En février 2008, le corps mutilé d'un homme de 30 ans fut retrouvé à Tchibanga. En mars de la même année, il s'agissait d'une lycéenne retrouvée morte et mutilée sur une plage de Libreville près de son établissement. Les deux cadavres présentaient des marques suggérant que les meurtres avaient été commis à des fins ritualistes. Les autorités condamnèrent les meurtres mais personne ne fut interpellé pour ces crimes.

Des meurtres dits rituels sont constamment commis et sont généralement restés impunis. Pour exemple, en juin 2009, le cadavre d'une fillette de six ans est retrouvé mutilé dans le

[853] Les victimes sont le fils de Jean-Elvis Ebang Ondo, président de l'association de lutte contre les crimes rituels (ALCR) et son ami.

quartier de Petit Paris à Libreville. Par ailleurs, deux corps mutilés sont découverts sur la plage de Libreville : une fillette de 10 ans trouvée en mars et dont le clitoris et les seins avaient été amputés et un homme de 37 ans découvert mutilée en octobre 2009. Les autorités condamnèrent les meurtres qui ne firent l'objet d'aucune arrestation. L'Association de lutte contre les Crimes Rituels (ALCR), une organisation non gouvernementale locale consacrée à combattre les crimes rituels, rapporta que 11 victimes de crimes « rituels » furent clairement recensées comme telles dont les trois cas décrits ci-dessus. Huit autres cas probables de victimes de meurtres « rituels » ne furent pas confirmés. L'ALCR estimait au moins au double l'estimation de ces crimes particuliers perpétrés dans le pays, en 2009, en raison du fait qu'ils ne furent pas rapportés ou furent inexactement qualifiés. Des crimes à caractère rituel visant des enfants se produisent et conduisent souvent à l'amputation de membres, et/ou des organes génitaux. La croyance en cette pratique veut que les meurtres soient liés aux pratiques traditionnelles. Le Ministère de la Justice mena une enquête sur des crimes dits rituels mais dans la plupart des cas, ils étaient considérés comme de simples meurtres donc comme une infraction de droit commun au lieu d'une infraction spécifique. En 2010, des meurtres rituels sont toujours commis et restent impunis. Les autorités condamnent les meurtres mais aucune enquête ou arrestation n'est faite pendant l'année. L'ALCR soulignait que 34 personnes furent recensées comme victimes de crimes rituels durant l'année. Elle estimait que le double, au moins, de ces crimes particuliers furent perpétrés dans le pays en raison du fait qu'ils ne furent pas tous signalés ou furent inexactement qualifiés, encore une fois. Des enfants furent, à nouveau, assassinés et mutilés par les adeptes de crimes rituels : leurs membres et/ou des organes génitaux furent amputés. Des poursuites n'eurent pas lieu cette année. En 2011, des meurtres rituels, dans lesquels les membres et/ou les organes génitaux des victimes furent amputés, sont encore commis. La plupart des victimes étaient des enfants. Bien que les autorités aient condamné les meurtres, ils sont restés impunis. Il n'eut aucune enquête connue ou poursuites de ces affaires. L'ALCR recensait, de nouveau, 62 victimes de meurtres rituels pendant ladite année. Le nombre réel de victimes étant probablement plus élevé selon l'association qui remarqua que plusieurs crimes rituels ne furent pas signalés ou furent encore caractérisés de manière inexacte. Le gouvernement mit en place une ligne d'appel anonyme pour signaler des crimes rituels éventuels.

De 2012 à 2017, des enfants furent de nouveau victimes de mutilations. Ces meurtres, aussi bien d'adultes que d'enfants mais principalement d'enfants – dans lesquels les membres, les organes génitaux ou d'autres organes ainsi que du sang sont prélevés – sont souvent restés impunis. La pratique repose sur la croyance selon laquelle certaines parties du corps humain auraient des pouvoirs magiques et accroîtraient certaines forces. Le sang est utilisé dans des rituels. Les personnes atteintes d'albinisme ne furent pas prises pour cible. L'ALCR recensa, malheureusement, 55 victimes de meurtres rituels pendant la première moitié de l'année 2012 et 36 victimes de meurtres rituels de janvier à octobre 2013. Le nombre réel de victimes étant probablement plus élevé, selon l'association, qui constate régulièrement que plusieurs crimes rituels ne sont pas signalés ou sont qualifiés de manière inexacte. Des poursuites eurent lieu mais les meurtres « rituels » furent qualifiés en simples homicides. Les autorités gouvernementales et des chefs religieux condamnèrent les meurtres. Le Président de la République et le Premier ministre invitèrent publiquement le Ministre de la Justice à accélérer

les poursuites dans ces affaires de meurtres. Le président encouragea également la population à s'abstenir de s'adonner à de telles pratiques « culturelles » inhumaines. En juin 2012, un comité du Sénat fut constitué afin d'évaluer la demande de levée d'immunité du Sénateur Gabriel Eyeghe Ekomie après que l'auteur d'un crime l'eût impliqué dans le meurtre d'une jeune fille de 12 ans supposée avoir été victime d'un meurtre rituel. Le 24 décembre 2012, le Sénat leva l'immunité du sénateur Ekomie. Nulle autre mesure ne fut prise à l'encontre de l'ancien sénateur à la fin de l'année. Aristide Pambo Moussounda, l'auteur présumé, fut reconnu coupable du meurtre de Beverly Bilemba Mouenguela et fut condamné à la réclusion à la perpétuité par la Cour criminelle. Lors de l'audience, il clama avoir assassiné la jeune fille à la demande du sénateur. En mai 2013, la Première dame, Sylvia Bongo Ondimba, sensibilisa même l'opinion publique aux préoccupations du gouvernement en participant à une marche organisée par l'ALCR contre ces crimes rituels. Le 10 juin 2013, les autorités interpellèrent l'ancien sénateur pour défaut de comparution devant un juge après qu'il eût reçu une convocation de la cour pour répondre aux questions sur sa participation présumée dans le meurtre de la jeune fille. Il fut placé en détention dans l'attente de son procès en fin d'année. Pourtant, l'ancien énarque fut placé en détention provisoire jusqu'au 1er mars 2014, date de sa libération pour manque de preuve. Il mourut dans l'année de « causes naturelles ».

En 2014, l'association recensa 17 meurtres rituels de janvier à octobre soulignant que le nombre des victimes étant manifestement en deçà de la réalité. Pendant l'année, des poursuites eurent lieu et les meurtres furent qualifiés en simples homicides. Les autorités procédèrent à l'arrestation de suspects de meurtres. En juin, la Cour criminelle de Libreville reconnut Jacques Bitsi coupable de meurtre dans un cas lié à la criminalité rituelle – la victime Lena Marcelle Mouketou fut assassinée et mutilée : son cœur et ses poumons prélevés. La cour condamna le présumé coupable à 22 ans d'emprisonnement et à une amende de 50 millions de francs CFA pour meurtre sans motiver sa décision. La même année, un politicien de l'opposition accusa les membres du gouvernement d'être à l'origine dudit phénomène criminel. Daniel Ona Ondo, alors Premier Ministre, rétorqua que le gouvernement organiserait une session criminelle spéciale pour essayer d'instruire des affaires d'homicide liées à la criminalité rituelle. L'ALCR organisa, quant à elle, un atelier à l'issue duquel des recommandations furent formulées au gouvernement en vue de lutter contre les crimes rituels. Ces recommandations incluait l'ajout du terme "crime rituel" au code pénal, l'établissement d'une unité d'intervention spécialisée dans les crimes rituels et une formation au profit des juges sur la manière de traiter les affaires de crimes rituels. Le Ministère des Droits de l'homme, nouvellement créé en 2014, participa à l'atelier. En outre, de janvier à octobre 2015, l'ALCR recensa approximativement 30 homicides. Au cours de l'année, ces crimes ne donnèrent lieu à aucune arrestation. Le Premier ministre, Daniel Ona Ondo, annonçait, en 2014, que le gouvernement organiserait une session judiciaire pénale spéciale pour juger des affaires de crimes rituels en instance, y compris des homicides « rituels ». Lesdites sessions n'eurent, cependant, pas lieu pendant l'année 2015. La même année, une loi alourdissant les peines encourues par les auteurs de « crimes rituels » fut adoptée par l'Assemblée nationale et le Sénat mais la Cour constitutionnelle rendit caduques les ordonnances portant réforme du code pénal et, par conséquent, cette loi fut abrogée. De janvier à octobre 2016, L'association signala 17 crimes « rituels » sachant que cette

estimation ne reflète pas la réalité. La police ne procéda à aucune arrestation pour des homicides « rituels » durant l'année.

En 2017, la police ne procéda à aucune arrestation pour des homicides « rituels » alors même que l'association signala 14 meurtres de cette nature et six disparitions de janvier à octobre. En 2018, le même scénario se reproduisit. Des meurtres « rituels » furent commis mais ne furent pas jugés dans la mesure où aucune interpellation n'eut lieu. L'association signala près de 24 homicides « rituels » et cinq disparitions de janvier à octobre. Des meurtres dits rituels – dans lesquels des personnes assassinées sont privées de leurs membres, organes génitaux ou autres organes – furent encore commis en 2019 mais sont restés impunis. Le 5 juillet 2019, les dispositions du code pénal révisé sur la traite des personnes incriminent désormais le prélèvement d'organes ou trafic d'organes. Au cours de l'année, les autorités ne firent procéder à aucune arrestation des auteurs présumés de meurtre rituel. Cependant, en janvier 2019, deux accusés furent reconnus coupables de meurtre dans le cadre d'un crime rituel commis en 2012. L'ONG locale dénombra 11 victimes de meurtres rituels et trois disparitions entre janvier et septembre 2019. Le nombre réel de victimes étant sous-estimé en raison du fait que nombreux meurtres dits rituels n'étaient pas signalés ou étaient qualifiés autrement. En outre, les ONG soutinrent que les autorités avaient découragé les journalistes de rapporter de tels faits. D'ailleurs, en plus des atteintes à la vie, des mutilations génitales sont commises sur le territoire gabonais (c).

c - En matière de mutilations génitales féminines

De 1999 à 2002, la pratique de mutilation génitale féminine (MGF), condamnée largement par les experts de santé internationaux comme pratique nuisible aussi bien pour la santé physique que psychologique, est surtout opérée au sein des familles expatriées africaines résidant au Gabon. Cette pratique est importée au Gabon avec l'installation d'expatriés africains notamment d'Afrique de l'Ouest. Pour autant, il n'existe aucune disposition pénale réprimant les mutilations génitales féminines au Gabon et selon des groupes féminins locaux, elles ne furent pas pratiquées sur des filles gabonaises.

Selon les rapports des droits humains du département d'Etat américain sur le Gabon, de 2001 à 2003 et de 2010 à 2013, Les mutilations génitales féminines dont l'excision sont constamment pratiquées sur des filles de familles expatriées africaines résidant sur le territoire gabonais bien que ce soit une pratique illégale en droit international. Il n'eut aucun signalement précis de cette pratique de 2003 à 2009. En 2014, des MGF sont pratiquées sur des femmes de 18 ans et plus. Il n'eut aucune dénonciation de cette pratique de 2016 à 2019 au Gabon mais elle reste toujours prégnante au Sénégal (2).

2. Une violation flagrante des droits au Sénégal

Le gouvernement respecte de manière générale les droits des citoyens cependant, certains problèmes subsistent en matière des droits de l'homme. L'impunité dans les cas de violence

domestique et les discriminations faites aux femmes et aux enfants y compris les mutilations génitales subies par les femmes, le travail forcé des enfants sont des problèmes majeurs dans la société sénégalaise bien que le gouvernement adopta d'importantes réformes, en 1999, pour apporter une meilleure protection pour les femmes et les enfants. La violence collective pose également un problème. En avril 2000, le gouvernement annonça la création d'un Bureau des droits de l'Homme au sein du cabinet présidentiel pour enquêter sur les plaintes déposées par des particuliers au sujet des violations des droits de l'Homme. En septembre 2001, le Gouvernement nomma une Commissaire des Droits de l'homme pour diriger le nouveau bureau. Cependant, le décret la nommant ne fut pas signé. De plus, le gouvernement restreint la liberté d'expression et de presse et parfois celle de réunion.

Par ailleurs, la violence domestique et les discriminations contre les femmes, les mutilations génitales subies par les femmes répandues dans le pays, le travail des enfants restent des problèmes récurrents dans la société sénégalaise au même titre que le viol et le harcèlement sexuel, la maltraitance des enfants, le mariage forcé et précoce des enfants et l'infanticide. Il eut des signalements concernant le trafic d'êtres humains de 2001 à 2002. C'est en avril 2005 que l'Assemblée Nationale adopta une loi interdisant le trafic d'êtres humains. En 2012, les principaux problèmes de droits de l'homme furent les abus physiques et la torture; la restriction de la liberté de parole, de presse et de réunion et la corruption. Mais de 2013 à 2015, les problèmes de droits de l'homme les plus significatifs furent les longues détentions provisoires, la surpopulation carcérale et la corruption. Il y avait également le manque d'indépendance judiciaire et la discrimination contre les personnes ayant le VIH/SIDA. En 2016, les principaux problèmes en matière des droits de l'homme étaient les dures conditions de détention, les longues détentions provisoires et les discriminations et violence contre les femmes incluant le viol et les MGF auxquels s'ajoutaient les autres violations des droits humains précitées.

La Constitution sénégalaise dispose que « les hommes et les femmes devraient être égaux en droit » et interdit toute forme de discrimination basée sur la race, la religion, le sexe, la nationalité, la catégorie sociale, l'opinion, la langue ou le handicap. Cependant, les discriminations envers les femmes sont omniprésentes et le gouvernement, la plupart du temps, ne met pas en place des lois anti-discrimination ou ne les fait pas souvent respecter. La loi accorde le même statut légal et les mêmes droits aussi bien pour les hommes que pour les femmes, y compris dans la famille, le travail, la propriété, la nationalité et les lois d'héritage. Toutefois, les femmes font face à une discrimination systématique, plus particulièrement, dans les zones rurales où les coutumes notamment la polygamie et les règles sur l'héritage sont les plus fortes. Les discriminations sont répandues et les lois anti-discrimination, en particulier, les lois contre les violences faites aux femmes et aux enfants, ne sont généralement pas appliquées. Les femmes restent sujettes aux mutilations génitales féminines (a) au Sénégal. Le pays connaît, entre autres, le trafic d'êtres humains et le trafic d'organes (b) ainsi que la pratique de l'infanticide (c).

a - En matière de mutilations génitales féminines

Les mutilations génitales ne sont pas souvent infligées aux femmes adultes mais sont essentiellement pratiquées sur les filles. Les mutilations des femmes ne sont pas pratiquées par le plus grand groupe ethnique du pays, les Wolofs – représentant 43% de la population – mais elles sont effectuées sur les filles appartenant à d'autres groupes ethniques. L'infibulation avec scellement, une des formes les plus extrêmes et dangereuses de mutilations, est parfois pratiquée par les groupes ethniques Toucouleur, Mandinka, Soninke, Bambara et Peulh, plus particulièrement dans les zones rurales et dans certaines zones urbaines. La pratique s'étant étendue aux zones urbaines en raison d'une migration rurale importante. En effet, de plus en plus de villageois migrent pour les villes. Selon l'ONG Société allemande pour la Coopération Internationale, l'excision de type II, était la forme de MGF la plus constamment pratiquée. En 1999, des études non approuvées estimaient qu'entre 5 et 20% des filles subissaient cette procédure. Dans les régions de l'Est – Saint-Louis, Matam, Tambacounda, Zinguichor et Kolda – où cette pratique est la plus répandue, il était estimé que 40% des filles subissaient des mutilations génitales, avec des estimations dans la région Kolda qui s'élevaient à 88% en 2002. Les plus récentes études de l'Unicef estimaient qu'entre 1997 et 2007, près de 28% de femmes entre 15 et 49 ans firent l'objet de mutilations et 20% de ces femmes eurent au moins une fille qui fut aussi victime de mutilations. La prévalence de la pratique sur les personnes de plus de 10 ans est de l'ordre de 6% tout au plus. Selon, une étude sur la santé et la démographie par l'Institut National pour les Statistiques de 2012-2013, la pratique des mutilations baissa légèrement de 28% en 2005 à 26% en 2011 et les mutilations furent effectuées sur 18% des filles de moins de 14 ans.

En janvier 1999, le gouvernement adopta une législation bannissant la pratique des mutilations génitales féminines (MGF), largement condamnée par les experts de santé internationaux puisque elles sont nuisibles à la fois pour la santé physique et psychologique. La loi fait des mutilations génitales féminines une infraction pénale portant la peine d'emprisonnement de six mois à cinq ans pour les personnes directement impliquées – celles pratiquant les mutilations donc les exciseuses qui en tirent profit – ou pour celles demandant qu'une telle procédure soit effectuée sur une tierce personne. La plupart des organisations de défense des droits de l'Homme considèrent la loi comme une étape décisive vers une meilleure protection des femmes. Cependant, quelques activistes défendant le droit des femmes critiquèrent cette nouvelle législation parce qu'ils la percevaient comme une loi imposée par les donateurs occidentaux. Quelques chefs religieux musulmans critiquèrent également la loi considérant les mutilations génitales comme une pratique religieuse. Ainsi, pendant que le gouvernement faisait la promotion de programmes favorisant l'information des femmes quant aux dangers que représente cette mutilation, d'autres détracteurs soutenaient l'idée que ces programmes devraient, d' abord, être répandus avant de mettre en place de cette interdiction.

Les mutilations génitales sont désormais un délit depuis 1999, conformément à la loi (art. 299 bis CP)[854], passible d'une peine d'emprisonnement allant de six mois à cinq ans pour les personnes pratiquant les mutilations ou ceux demandant l'exécution d'une telle pratique sur un tiers. Cette loi répressive a pour but de prévenir donc d'empêcher et de sanctionner toutes mutilations sexuelles féminines. D'ailleurs, en ce sens, le 27 juillet 1999, le Ministère public à Tambacounda ordonna l'arrestation de la grand-mère et de la mère d'une fillette de cinq ans suite à la plainte déposée par le père de celle-ci qui prétextait que les deux femmes avaient pratiqué une mutilation sur sa fille. La personne en charge de l'opération fut mise également en examen. Par conséquent, la sanction pénale est, certes, nécessaire mais elle n'est pas, toutefois, efficace dans le cadre des mutilations dans la mesure où elle n'intervient qu'une fois l'infraction déjà commise – la victime ayant déjà été mutilée. La prévention doit alors intervenir en amont par un travail de sensibilisation des femmes et faite par les femmes puisqu'elles en sont les victimes. Un travail de sensibilisation qui impliquerait également les praticiennes – pour lesquelles une reconversion est nécessaire – et permettrait de leur proposer une alternative. Ainsi, le 7 avril 2000, les habitants de 26 villages sur le Sinus des Îles Saloum annoncèrent publiquement leur décision d'interdire la pratique des MGF dans leurs communautés. La décision résultait d'une campagne éducative amorcée par le Gouvernement avec l'aide d'un certain nombre d'ONG internationales et nationales. Cette campagne de sensibilisation fut initiée en 1997 par l'ONG TOSTAN en collaboration avec le gouvernement. Depuis juillet 1997, environ 172 villages dans le pays interdirent les MGF parmi leurs habitants. En 2001, ce sont près de 400 villages, depuis juillet 1997, qui interdirent cette pratique auprès de leurs habitants. Le 31 octobre 2001, dans le village de Dabo dans la région de Kolda, huit personnes furent reconnues coupables et condamnées à 4 mois d'emprisonnement pour l'excision de 18 filles âgées de deux et cinq ans. Le 24 novembre 2001, à Velingara également dans la région de Kolda, une mère de deux enfants et une exciseuse sont arrêtées pour l'excision en octobre des deux filles. Les procès pour les deux femmes étaient en suspens à la fin de l'année 2001. En octobre 2001, avec les financements de l'OMS, le gouvernement lança son plan national d'action contre les mutilations génitales féminines. Les plans locaux d'action furent menés dans les départements de Velingara et Kolda dans la région de Kolda. Fin 2001, le gouvernement se focalisa sur la mise en œuvre de ces plans et développa des plans d'actions locaux pour trois départements dans la région de Tambacounda. Plusieurs ONG nationales et étrangères (TOSTAN) travaillèrent en collaboration avec le gouvernement sur le problème des mutilations féminines.

Le 5 juin 2002, les habitants de 285 villages dans la région de Kolda annoncèrent publiquement leur décision de bannir la pratique des mutilations dans leurs communautés. Depuis juillet 1997, ce sont près de 708 villages à travers le pays qui bannirent les mutilations au sein de leurs communautés. Cela représente près de 12% sur environ 5500 villages qui

[854] Loi n° 99-05 du 29 janvier 1999 modifiant certaines dispositions du Code pénal relative à l'interdiction des mutilations génitales féminines.

pratiquent la mutilation. Le 18 octobre 2002, un juge d'une cour régionale de Dakar inculpa formellement six femmes – dont la praticienne, la mère et les tantes des victimes – qui pratiquèrent l'excision sur cinq filles âgées de neuf à quinze ans dans la banlieue de Malika à Dakar. Les six inculpées furent libérées sous caution et attendaient le procès à la fin de l'année. En 2004, L'ONG Tostan estimait que les MGF étaient toujours pratiquées dans des milliers de villages à travers le pays, particulièrement dans le nord, le nord-est et le sud-est. En juin 2004, le Ministère de la Famille estimait que près de 100% des filles dans la région Fouta au nord du pays étaient victimes de mutilations avant l'âge adulte et étaient entre 60 à 70% de filles dans le sud et le sud-est du pays. Certaines filles n'étant âgées que de un an quand les MGF furent pratiquées sur elles. De plus, de nombreux citoyens sénégalais ignoraient encore l'existence de la loi contre les MGF. Cependant, le Gouvernement s'efforce d'en finir avec la pratique. A titre d'illustration, en avril 2004, les autorités reconnurent coupables et condamnèrent les parents de onze jeunes filles pour les avoir forcé à se soumettre aux MGF. Un praticien étranger fut reconnu coupable et condamné pour avoir exécuté le rituel. Les victimes étaient âgées entre un et sept ans.

Par ailleurs, le Gouvernement sénégalais mit en place des programmes pour instruire des femmes sur les dangers des MGF ainsi que des plans d'action gouvernementaux nationaux et locaux contre les MGF, piloté par le Ministère de la famille et du Développement Social et de la Solidarité. Malgré la persistance des MGF, il eut une baisse de la pratique en 2004. Depuis 1997, 1367 communautés, plus d'un quart de tous les villages exerçant cette pratique renoncèrent officiellement aux mutilations. Les villages annoncèrent eux-mêmes s'opposer aux mutilations. Ils menèrent des activités de mobilisation sociale et des vastes campagnes de sensibilisation – des campagnes de sensibilisation inter-village et intergénérationnelles. Le gouvernement traduisit en justice les personnes impliquées dans cette pratique et se bat pour arrêter cette pratique en collaborant avec l'ONG Tostan et d'autres groupes pour informer l'opinion publique sur les dangers inhérents de cette pratique. En 2005, 140 villages de plus renoncèrent à la pratique des mutilations. Au cours de l'année 2006, 120 villages supplémentaires prohibèrent la pratique des mutilations. Selon le Ministère de Femmes, du Développement Familial, Social et de l'Entreprenariat féminin, 1679 villages sur près de 5000 communautés abandonnèrent formellement la pratique. Tostan recensa, en 2007, 2336 villages sur près de 5000 communautés qui cessèrent de pratiquer formellement les MGF. Selon l'ONG, le mouvement d'abandon des mutilations et le mariage forcé d'enfant s'accéléra avec 40% des communautés pratiquant auparavant les MGF qui arrêtèrent la pratique. En fin 2008, 3307 sur environ 5000 communautés avaient formellement abandonné la pratique selon l'ONG Tostan qui estima que le mouvement pour abandonner les mutilations et le mariage forcé d'enfant s'était accéléré avec 60% des communautés pratiquant les MGF qui mirent un terme à cette pratique nuisible. L'ONG recensa, ensuite, 3791 sur près de 5000 communautés qui abandonnèrent la pratique à la fin de l'année 2009. Pour l'association, le mouvement d'abandon des mutilations touchait 60% des communautés pratiquant les mutilations dans le pays et ayant arrêté. Le gouvernement adopta le modèle et la démarche de Tostan sur l'éradication des mutilations. L'ONG travailla avec 522 villages dans le but de mettre complètement un terme aux mutilations en 2015. Le 28 mai 2009, la Cour de Matam condamna une femme qui avait pratiqué une mutilation sur un bébé de 16 mois. La cour

prononça également la même sentence pour la grand-mère du nourrisson qui avait requis l'opération. Les parents du bébé furent condamnés à une peine avec sursis. Dans cette affaire, après avoir perdu tout espoir de faire pression sur le gouvernement pour l'abandon des charges, les groupes religieux locaux influencèrent les personnes locales afin qu'elles lapident les membres des forces de sécurité. Ce sont 4183 villages sur près de 5000 communautés qui abandonnèrent la pratique en 2010. Le mouvement d'abandon des mutilations prit de l'ampleur avec 70% des communautés, pratiquant les MGF, ayant mis un terme à cette pratique nuisible. Il n'eut pas de réelle amélioration au cours de l'année 2010 avec 817 communautés pratiquant toujours les MGF selon l'ONG Tostan.

Selon un rapport de l'UNFPA de 2011 sur les mutilations, le gouvernement intégra un cours sur les mutilations dans les programmes d'étude des lycées et des universités. Pour faire face à la faible application de la loi, le Ministère de la justice mit en œuvre un plan de travail pour informer le public et mieux faire appliquer la loi en collaboration avec des actionnaires principaux à travers 14 régions. Le Ministère de la condition féminine, du Développement Familial, Social et de l'Entreprenariat Féminin organisa des séminaires à travers le pays pour encourager à l'application de la loi. Les autorités administratives, les représentants élus locaux et les représentants d'organisations locales (communautaires) assistèrent à ces séminaires. Au niveau communautaire, Tostan continua de mettre en œuvre un programme de trois ans d'autonomisation communautaire contre les mutilations dans 176 collectivités de 10 régions. Un programme qui influença 760 villages dans leur décision d'abandonner les MGF. Dans les villages qui participèrent au programme Tostan et déclarèrent l'abandon des mutilations, les comités d'application furent formés pour s'assurer que les familles se conformeraient à cette déclaration.

Toutefois, de nombreuses personnes pratiquent toujours ouvertement et en toute impunité les mutilations. Selon les données recueillies par une institution gouvernementale étrangère, en 2014, 17% de filles de moins de 15 ans furent victimes de mutilation mais la pratique tend à diminuer. Elle n'est pas généralisée ou répandue dans l'ensemble du pays. La loi prévoit des sanctions pénales pour les auteurs de MGF infligées aux femmes ou aux filles mais aucune poursuite judiciaire n'eut lieu de 2016 à 2019. Par ailleurs, le Sénégal doit affronter le trafic d'êtres humains et le trafic d'organes (b).

b - En matière de trafic d'êtres humains et de trafic d'organes

La loi interdit le trafic d'êtres humains, cependant, il existe des trafics organisés directement dans le pays profitant au pays ; puis du Sénégal vers l'étranger et de l'étranger vers le Sénégal. En avril 2005, l'Assemblée Nationale adopta unanimement une loi interdisant le trafic humain. Les lois plus anciennes interdisant le proxénétisme et le kidnapping pouvaient être appliquées dans quelques cas de trafic. Conformément à la nouvelle loi, ceux qui recrutent, transportent, transfèrent ou hébergent des personnes, que ce soit aux moyens de violence, fraude, abus d'autorité ou autrement à des fins d'exploitation sexuelle, travail, servitude ou esclavage sont passibles d'une peine de cinq à dix ans d'emprisonnement et d'une amende entre 5 à 20 millions FCFA. Néanmoins, lorsque l'infraction implique de la

torture, de la barbarie, l'ablation ou le prélèvement d'organes humains ou expose la victime à un risque de mort ou de blessure, la peine peut aller de 10 à 30 ans d'emprisonnement.

En 2005, le gouvernement sénégalais poursuivit et déclara coupable des trafiquants. Des procès pour viol, pédophilie, prostitution et abus sur des enfants talibé sont tenus la même année. Cependant, il n'existe pas de système pour collecter de manière régulière des données statistiques sur ces cas. Le commissaire des droits de l'Homme et le Ministère de la famille sont les coordinateurs du gouvernement sur les problèmes de trafics humains. Par conséquent, des données fiables sur l'ampleur du trafic ne sont pas mises à disposition. La plupart des efforts du gouvernement pour combattre le trafic, plus particulièrement le trafic d'êtres humains, sont centrés sur le Ministère de la condition féminine, de la famille et du développement social, qui mit en place, le centre Ginddi, un centre pour enfants où plus de 4000 victimes de trafic humains reçoivent de l'assistance au niveau nutritionnel, médical et autres sur une période de deux ans et demi. Le centre reçoit des enfants de Gambie, du Mali, de Guinée-Bissau et de Guinée. Ce ministère travailla également avec d'autres ministères pour combattre les pires formes de travail des enfants. Avec l'assistance de gouvernements étrangers, la police établit une base de données du trafic humain. Il n'existe, cependant, aucun programme gouvernemental pour protéger ou aider les femmes victimes de trafic. De plus, le gouvernement ne faisant pas respecter la loi de manière efficace, il n'y a donc aucune donnée disponible quant à l'identité des principaux trafiquants.

Par ailleurs, même s'il n'existe pas de rapport sur les discriminations subies par les personnes souffrant d'albinisme, nombreuses d'entre elles souffrent et meurent en raison de problèmes de santé. En outre, le pays est également confronté à la pratique massive de l'infanticide (c).

c - En matière d'infanticide

L'infanticide reste un problème majeur au Sénégal. Il ne s'agit pas du crime commis en vertu de la coutume donc d'un infanticide rituel mais de l'infanticide habituellement commis en raison de la pauvreté ou d'un sentiment de honte. De nombreuses travailleuses domestiques ou des femmes issues des zones rurales, travaillant dans les villes, tuent parfois leurs nouveau-nés parce qu'elles ne peuvent s'en occuper. D'autres femmes, mariées à des salariés expatriés, donnant naissance à des enfants illégitimes ou adultérins, assassinent leurs nouveau-nés pour échapper à la honte. Selon l'Assemblée africaine pour la Défense de Droits de l'homme (RADDHO), les infanticides se produisent souvent lorsqu'une femme tombe enceinte d'un homme appartenant à une caste professionnelle interdite. Dans certains cas, ce sont les familles de ces femmes qui les poussent à assassiner leur bébé en les indexant (en leur faisant honte). Ces femmes emploient alors diverses méthodes : elles peuvent soit les enterrer vivants, soit les jeter dans des fosses septiques, soit les abandonner tout simplement le long de la route. Si l'identité de la mère est découverte, la police procède à son arrestation et elle sera ensuite poursuivie pour infanticide. Selon un rapport de l'ONU de 2015, près de 16 % des femmes détenues, en 2013, étaient incarcérées pour infanticide. De plus, l'infanticide constituait 64 % des causes d'emprisonnement des jeunes filles de 13 à 18 ans.

En somme, à défaut d'enquêtes ou de poursuites judiciaires ou dans la mesure où ces dernières n'aboutissent nullement, les seuls outils de lutte contre ces crimes restent encore les initiatives personnelles qui permettent d'éveiller les consciences, de sensibiliser et de mobiliser. Avec le système de répression en place, le principe même de la répression est d'application difficile ou non appliqué. De fait, les mesures de répression ne sont pas à mettre en cause en tant que tel puisqu'il suffit de les appliquer pour punir les auteurs de ces crimes. Le véritable problème est l'absence de justice indépendante. La lenteur des procédures judiciaires pose problème pour les traitements des affaires. Plusieurs familles de victimes sont toujours dans l'attente d'un éventuel procès. Deux sessions criminelles de quelques semaines par an sont organisées au Gabon et les dossiers y sont tirés au sort. Face à cette incongruité d'Etats se qualifiant de démocratiques mais dont tous les pouvoirs sont détenus par l'Exécutif, la société se sent lésée et semble aspirer à se faire justice. L'idée même d'une justice privée émerge à nouveau dans les mentalités face à l'inaction voire l'inefficacité de l'Etat qui ne remplit pas son obligation de défense de la société contre les périls extérieurs. La société aspirerait à de la vengeance collective. Ce serait un retour vers des procédés archaïques qui ont jadis fonctionné à l'époque médiévale. En effet, dans les cités médiévales, lorsque le corps social ressentait que la justice étatique n'était pas suffisamment répressive ou protectrice, il pouvait se substituer occasionnellement à cette dernière jugée défaillante. Ainsi la justice populaire côtoyait la justice institutionnelle. Le lynchage[855] était la pratique couramment usitée car elle représentait une réponse de la société à une situation réelle où la justice étatique faisait défaut ou était insuffisamment efficace, que cette situation soit le fait d'un Etat en voie d'organisation – comme c'était le cas du Far West américain au XIXème siècle – ou de désorganisation. Au XVIème siècle, troublée par des dissensions religieuses, la France voit sa répression pénale renforcée sur demande expresse des états généraux, et ce, jusqu'au milieu du XVIIème siècle. Les juges se livraient désormais à la chasse aux sorcières sans en être convaincus mais dans le but de satisfaire les exigences du peuple et d'éviter tout éclat de violence.

Par conséquent, face à l'impunité et à l'impérieuse exigence de l'accomplissement par l'Etat de son devoir, – les acteurs politiques se montrant peu capables de résoudre par eux-mêmes l'ensemble des problèmes sociaux dont ces pratiques criminelles qui sont un fléau –, la tendance désormais est de s'orienter vers la compétence de l'ensemble des citoyens. La notion de Société civile prend ainsi toute sa valeur dans un tel contexte. Il s'agit d'un partenariat ouvert à tous puisque les pouvoirs publics se révèlent être inefficaces ou son action reste inadaptée au contexte. Les organisations non gouvernementales viennent alors en appui aux structures sociales afin de pallier les manquements de l'Etat (C).

---

[855] La « loi de Lynch » sévit dans le Far West américain pendant la conquête coloniale. La procédure doit son nom à Charles Lynch, un juge de l'Etat de Virginie, qui jugeait, condamnait et exécutait séance tenante les criminels pris en flagrant délit. Une loi non écrite qui consistait à exécuter sommairement presque sans jugement, le plus souvent la peine de mort par pendaison et plus forcément des criminels. Cette pratique s'est répandu et est devenue, au XIXème siècle, une quasi-institution dans le sud des Etats-Unis, particulièrement applicable aux personnes noires.

C — Une action palliative des organisations non gouvernementales

Les ONG accompagnent les familles endeuillées afin de leur apporter un soutien psychologique et parfois matériel, à la hauteur de leurs moyens, – moyens qu'elles ne reçoivent pas des gouvernants. Elles suppléent les Etats défaillants dont l'une des obligations fondamentales est de garantir la protection de leurs populations et ainsi leur garantir le droit à la vie et veiller à l'élimination de toutes formes de discrimination. Des Etats devant sanctionner toute atteinte à la vie, à leur intégrité physique et morale. L'action des associations apporte bien plus que les promesses gouvernementales faites inlassablement en vain. Bien évidemment, leur action atténue les symptômes d'une société malade à la dérive mais sans pouvoir agir réellement sur les causes de ces symptômes surtout sans appui des autorités gouvernementales disposant des moyens conséquents pour éviter une pandémie et dissuader tout éventuel acte criminel de caractère rituel. L'action des associations n'est qu'une action palliative insuffisante dans la mesure où elle ne fait que colmater les brèches et retarde une crise humanitaire de plus sur le continent car nombreux pays sont touchés par le phénomène des crimes rituels. Ce phénomène prend des proportions plus qu'alarmantes et s'est répandu dans la quasi-totalité des pays subsahariens.

Ce sont alors les associations ou ONG – telles que l'ALCR (1), SACRI International (2), Under The Same Sun (3), Les associations Espoir sans Frontières et Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin (4), Save the Children (6), Bureau International Catholique de l'Enfance (7), Les actions du Comité pour la protection de l'enfant de province de Zaïre en Angola (8) – qui prennent le relai. Il y a, entre autres, une politique de protection des enfants accusés de sorcellerie qui est menée (5).

1. L'Association de Lutte contre les Crimes Rituels (ALCR)

Depuis sa reconnaissance juridique, le 16 juin 2006, l'ALCR n'a cessé de poursuivre ses objectifs. Concrètement, elle déposa des plaintes contre X, pour plusieurs assassinats à caractère rituel, restée sans suite judiciaire avec comme résultats l'impunité des présumés coupables. Elle mena une étude sur le phénomène des crimes rituels au Gabon grâce au soutien de l'Ambassade des USA au Gabon de 2011 à 2012. Elle participa comme personne ressource aux études suivantes réalisées par le gouvernement et l'UNICEF : Etude sur toutes les formes de violences faites aux enfants, Etude sur les Enfants des rues au Gabon. Elle participa également comme conseil à la mise en œuvre du projet de réinsertion sociale des enfants incarcérés dans les prisons du Gabon.

Elle participe au dialogue culturel et social en partenariat avec les communautés religieuses chrétiennes et musulmanes, ponctué par des messes et des cultes dans des mosquées à la mémoire des enfants et femmes assassinés ou disparus à des fins fétichistes. Par ailleurs, elle organisa la première journée Gabonaise de lutte contre les crimes rituels avec le soutien de

l'Ambassade des Etats-Unis d'Amérique, le 2 février 2007, au Centre Culturel Français de Libreville. Elle organisa également des travaux de recensement des crimes rituels de 2007 à 2012 à Libreville et dans la province de l'Ogooué Ivindo (443 cas identifiés) ; des conférences débats dans les écoles, les lycées et à l'Université Omar Bongo de Libreville, à la Mairie du 1ère Arrondissement, dans les couvents de Ste Marie et Sœurs Bleues de Libreville sur « le respect du droit à la vie, la protection et la promotion des droits de l'homme dans un pays démocratique ». L'ALCR organisa des marches pacifiques et œcuméniques en 2005, 2008, 2012 et 2013 à Libreville ainsi qu'une grande marche pacifique avec les confessions religieuses (catholiques, protestants et musulmans), hommes politiques, artistes et la première Dame Sylvia Bongo Ondimba, le 11 mai 2013 à Libreville et remise du mémorandum au Chef de l'Etat Ali Bongo. Elle organisa aussi la tenue de la 2ème édition du colloque sur « les crimes rituels au Gabon », le 18 Juillet 2014, à Libreville. Elle participa à plusieurs séminaires, ateliers, et forums au Gabon, dans la sous-région d'Afrique, en Irlande, en France et aux USA sur les droits de l'homme mais aussi au colloque organisé par l'UNESCO, l'UNICEF, le PNUD et la Banque Mondiale sur les « causes et moyens de prévention des crimes rituels et les conflits en Afrique Centrale » en 2005.

L'ALCR reçut une distinction nationale du Vice Premier Ministre Gabonais en charge des Droits de l'Homme pour « Son action en faveur de la protection des personnes vulnérables » le 30 Mai 2007. Cette distinction souligne la reconnaissance par l'Etat de ses défaillances auprès de ses administrés. L'ALCR, membre actif du REDDHGA continue sa lutte contre les crimes rituels et organisa une deuxième édition du colloque sur la persistance et les moyens de lutte contre les crimes rituels au Gabon, le 18 juillet 2014, à Libreville avec le soutien d'Agir ensemble pour les droits de l'homme, membre Centre des Nations Unies de Yaoundé. Ce colloque suscita l'intérêt de nombreux organismes partenaires dont les Parents des victimes des « crimes rituels », des Agences du Système des Nations Unies (UNICEF, UNESCO, PNUD, UNOCA), de l'Union Européenne, des Ambassades (France, Guinée Equatoriale), de l'Organisation Internationale de la Francophonie, du Réseau Gabonais de défense des droits de l'homme, des ONG et Associations (Association d'amitié Arabie Saoudite au Gabon, la SOGEVAL, de l'Association des Femmes Catholiques du Gabon, l'Association TUMANGUIANU, l'Association Enfants du bonheur), des Syndicats et autres mouvements, de l'Observatoire nationale de la démocratie, des universitaires, du SAEG, de la CONASYCED, du conseil supérieur des Affaires Islamique du Gabon, de l'église évangélique du Gabon, l'église nouvelle Jérusalem, la Fondation Sylvia Bongo, des hommes politiques (Ministère des droits de l'homme, Gouvernorat et parlementaires), de la presse nationale et internationale.

Depuis sa création en 2005, l'ALCR mène une lutte acharnée contre ce phénomène criminel au Gabon. L'association interpelle constamment l'Etat sur la nécessité de veiller au respect de la vie humaine en raison de la recrudescence de ces crimes, non seulement au Gabon mais au delà de ses frontières. En ce sens que ces crimes prennent de l'ampleur aussi bien au niveau national qu'international ou sous-régional (comme il est souvent fait référence). La tenue de ce colloque avait pour but de mobiliser la communauté internationale, la société civile mais surtout le gouvernement et de faire un suivi des recommandations que

l'association présenta au Gouvernement et autres partenaires au développement. Par le biais de ce colloque, l'association rappelle que la vie humaine est sacrée et qu'il n'est pas envisageable de laisser des marchands d'organes humains et leurs instigateurs « consommer » du sang et de la chair humaine sans que ces actes criminels n'émeuvent personne – le Gouvernement et la société civile – ou aucune institution internationale. La population gabonaise vit dans la paranoïa de peur d'en être victime car elle est traumatisée psychologiquement. Ce colloque mobilisa aussi bien des personnes morales que physiques sur la question des crimes dits rituels. Il se poursuivra afin de mener à bien ce combat humanitaire commencé en 2005. Les participants proposèrent plusieurs recommandations au Gouvernement et aux institutions internationales face à la gravité et à la persistance de ce phénomène criminel. L'ALCR participa à un séminaire de formation de 12 membres en 2016 à Libreville. Ce séminaire portait sur la formation-accompagnement en gestion de projet et fut mis en œuvre par AEDH (Agir Ensemble pour les Droits de l'Homme) avec l'appui du projet DEFI « Développer et Favoriser les Initiatives des Organisations de défense des droits humains en Afrique centrale ». Cette formation visait à soutenir des organisations émergentes ou de taille modeste ainsi qu'à renforcer leurs capacités d'action, de gestion et d'influence. Dans le cadre du projet DEFI, l'Association de Lutte contre les Crimes Rituels (ALCR) s'est vue proposer de bénéficier d'une prestation de formation-accompagnement destinée à renforcer les compétences de son équipe (connaissances et aptitudes) dans le domaine de la gestion de projet : élaboration d'un projet de défense des droits de l'Homme et suivi de son avancement.

Par son combat, l'ALCR suscita de nombreux partenariats dont celui avec l'Eglise. L'Eglise catholique mit à la disposition des fidèles une prière de lutte contre les crimes rituels, récitée officiellement dans plusieurs églises au Gabon, le 28 décembre 2014. Ainsi l'Eglise créa une prière spéciale pour ce combat probablement avec l'autorisation du Vatican puisqu'elle est adoptée officiellement. L'ALCR plaida en faveur de la révision législative et pour un suivi de la proposition de la loi faite sur les crimes rituels auprès de l'ancien Président de l'Assemblée Nationale, Guy Nzouba Ndama. Toutefois, l'association n'a pas accès aux données officielles de la police et des parquets car cet accès lui est refusée. Elle ne dispose pas de moyens logistiques lui permettant de couvrir le territoire national afin de réaliser pleinement ses objectifs. Néanmoins, l'association réussit à réunir quelques statistiques des cas de crimes rituels. Elle se base pour cela sur des données telles que l'identité de la victime, l'âge, le sexe, la date et le lieu du crime, la source de l'information – la presse ou les parents courageux – et la nationalité. Cette méthode lui permet de collecter de données et d'enregistrer les cas. L'association, reconnue officiellement le 16 juin 2006, fut exclue de la Commission Nationale des Droits de l'Homme alors qu'elle avait œuvré pour sa mise en place avec le Premier ministre chargé des Droits de l'Homme en 2008. Elle fut même élue le 9 septembre 2010 par les ONG et Associations de défense des droits de l'Homme, lors d'une assemblée générale au secrétariat à la Commission, afin de siéger à ladite commission. Elle fut réélue comme membre du bureau de la Commission, le 12 septembre 2011 avec les fonctions de Rapporteur adjoint. Elle avait alors été exclue sans qu'aucune faute ne lui ait été signifiée. En faisant son travail de dénonciation des violations du droit à la vie, l'association dérange le pouvoir. Cependant, elle continue à faire campagne pour la protection scrupuleuse

des droits de tous au Gabon. L'association est confrontée à diverses difficultés dont : l'affaiblissement de ses troupes (intimidation, menaces, persécutions et mutations) ; le coût des autopsies trop élevés 300.000 fcfa pour les nationaux et 500.000 fcfa pour les expatriés avec des médecins légistes insuffisants et parfois une ignorance des procédures judiciaires ; l'absence de financement des personnes spécialisées capables de soutenir cette lutte ; l'absence de matériels logistiques pour bien mener la campagne à l'intérieur du pays ; l'abandon des enquêtes en cours (la corruption, la disparition des pièces dans les dossiers). Lors des sessions criminelles à travers le pays, les plaignants sont toujours chargés de rapporter les preuves (matériels et témoignages). Cette situation demeure favorable aux présumés coupables et aux donneurs d'ordre. Les coupables restent ainsi impunis. L'association déplore l'insuffisance de soutien de la part des partenaires extérieures neutres et indépendants capables d'accompagner les actions prévues pour instaurer une véritable Paix dans le pays. La reprise de la tenue des sessions criminelles à travers le pays permit de rassurer les populations et de désengorger les prisons. L'association poursuit la campagne de lutte contre les crimes rituels dans les neuf provinces du Gabon et sollicite un soutien officiel de tous pour atteindre ces objectifs. Elle a, en outre, pour objectif d'installer des antennes de l'ALCR à l'intérieur du pays.

Par ailleurs, le gouvernement mena quelques actions pour montrer son implication dans la lutte contre ce phénomène criminel. Il mit en place une tenue annuelle des sessions criminelles et mena des campagnes de sensibilisation de lutte contre les crimes rituels dans les médias publics, même si le gouvernement peinait à reconnaître l'existence de tels crimes à « caractère rituel », car ces crimes restent des crimes de sang. Le 13 aout 2016, lors de l'ouverture de la campagne électorale au Gabon, Monsieur Jean Ping, candidat à la présidentielle, expliquait son projet de société dans lequel les citoyens gabonais seraient à l'abri de la peur et des crimes rituels. Il souhaitait un pays où l'ensemble des citoyens seraient à l'abri du besoin. Depuis plus de quarante ans, le Gabon connait un phénomène macabre : les « crimes rituels ». Des être humains sont assassinées avec une cruauté inouïe et leurs organes sont prélevés pour assurer aux commanditaires pouvoir et richesse. Maintes fois dénoncée, la course aux « organes du pouvoir » s'emballe. La disparition de 8 personnes en un mois, au mois de mars 2016, dans la ville de Fougamou atteste de la vivacité de la pratique. Les populations sont à la fois apeurées et exaspérées par cette criminalité grimpante. La recrudescence de ce phénomène dans la province de la Ngounié contraignit l'ancien ministre de la Justice, Séraphin Moundounga, à initier une séance d'information et de sensibilisation. Suite à sa rencontre avec les parents des victimes et les autorités administratives et judiciaires de la province de la Ngounié, l'ancien ministre de la Justice a entretenu les populations de Mouila et Fougamou sur les crimes rituels. Il rappelait que le Code pénal était en révision afin de durcir les sanctions applicables. Cette loi devait permettre de rendre les crimes rituels imprescriptibles et veillerait à ce que leurs auteurs et

commanditaires écopent de peines pouvant aller jusqu'à la perpétuité, avec une période de sureté de trente ans au minimum[856]. Un projet de loi qui sera avorté par la suite.

En somme, l'ALCR recommande au gouvernement gabonais de mettre en application les recommandations du Conseil des Droits de l'Homme des Nations Unies au Gabon sur les crimes rituels. Il doit rendre effectif le fonctionnement de la Commission nationale des droits de l'homme, en application des principes de Paris dont les recommandations ont été approuvées par ladite Commission en mars 1992 et par l'Assemblée générale du 20 décembre 1993 (Résolution A/RES/48/134). L'association propose la mise en place de fonds de soutien aux parents de victimes de crimes rituels après un « recensement national par l'ALCR ». Elle demande au gouvernement de reconnaître officiellement des ONG, fondations et réseaux ; une assistance financière de toute famille victime de crimes rituels pour la prise en charge des autopsies des corps ramassés à travers le territoire national, une assistance psychologique des proches parents des victimes ; une révision de la loi 35/62 de 1962 sur la création et la reconnaissance des associations au Gabon pour intégrer la reconnaissance des ONG, réseaux, fondations officiellement par une nouvelle loi ; le renforcement du financement des projets des organisations de la société civile indépendantes reconnues d'utilité publique en vue de la lutte contre la traite et l'exploitation des enfants ; le renforcement des programmes de formation et de sensibilisation de tous les acteurs impliqués dans la promotion et la protection des Droits de l'Homme.

L'association recommandait, entre autres, une assistance policière et juridique internationale c'est-à-dire la possibilité pour les victimes des crimes rituels de porter plainte contre les auteurs présumés hors des juridictions nationales ; d'adopter des lois qualifiant explicitement et sanctionnant les crimes rituels afin de mettre fin à l'impunité dans les Etats ; de censurer la production et la diffusion par les médias de programmes valorisant le viol, la violence, les pratiques mystiques et religieuses néfastes aux valeurs de paix et de respect de la personne humaine ; mettre en place des groupes d'alerte communautaires, et une police spécialisée disposant de moyens appropriés pour enquêter sur les auteurs et les commanditaires des crimes rituels ; mettre en place un observatoire national démocratique des droits de l'homme dans chaque pays de l'Afrique Centrale ; effectuer des recherches approfondies sur les crimes rituels dans les autres Etats de l'Afrique Centrale afin d'en apprécier l'ampleur ; appuyer financièrement l'action des ONG et associations en faveur du suivi, de l'évaluation et de la documentation (système d'information, banque de données) sur les cas de crimes rituels dans les pays de la sous-région ; un renforcement des capacités opérationnelles de l'ONG ALCR ; appuyer la publication d'un bulletin sur les violations des droits de l'homme en général et sur les crimes rituels en particulier dans les pays de la sous-région.

Ces recommandations sont, certes, judicieuses mais le problème auquel les associations sont toutes confrontées est le financement. C'est le cas de SACRI International (2) comme celui de l'ALCR, UTSS, etc.

---

[856] MOUNOMBOU, Stevie, « La réclusion à perpétuité pour le criminels rituels », *Gabon Review*, 13 août 2015, [En ligne: http://gabonreview.com/blog/justice-la-reclusion-a-perpetuite-pour-les-criminels- rituels/].

2. SACRI International

SACRI International se définit comme une association apolitique de solidarité internationale. Elle se donne pour mission de lutter contre les crimes à caractère rituel notamment les sacrifices humains des enfants et des albinos en Afrique. Elle développe des actions de sensibilisation et d'information pour lutter contre les crimes à caractères rituels. Elle œuvre, entre autres, pour l'établissement, par les instances nationales et internationales, des critères de reconnaissance des crimes à caractère rituel et la reconnaissance desdits crimes comme crimes contre l'humanité par ces mêmes instances, aussi bien nationales qu'internationales. Elle souhaite initier des poursuites contre les auteurs et les commanditaires des crimes devant les juridictions nationales et internationales. L'association mobilise des moyens humains et financiers pour apporter un soutien moral, juridique et financier aux personnes à risques et aux familles des victimes. L'association souhaite s'attaquer aux causes pouvant favoriser les crimes à caractère rituel tels que la défaillance du système éducatif, le chômage, les fausses croyances, l'ambition démesurée, etc. En définitive, elle lutte pour la défense et la promotion des droits humains dans les pays africains.

L'association organise des campagnes d'information et de sensibilisation sur la lutte contre les crimes à caractère rituel des enfants et des personnes albinos commis en Afrique. Elle organise également des séminaires, ateliers, colloques, conférences, tables rondes sur le sujet. Elle met un point d'honneur à collaborer avec les autorités locales et les associations des différents pays touchés par lesdits crimes. L'association peut saisir les juridictions nationales et internationales pour poursuivre les auteurs et commanditaires des crimes à caractère rituel. Elle se donne pour mission de rédiger et publier un rapport annuel sur les crimes à caractère rituel commis en Afrique. Elle organise différentes activités dans le but de collecter des fonds. L'association dispose comme ressources le montant des cotisations ; des subventions publiques provenant de l'Etat et des collectivités publiques ; des dons reconnus par la loi ; des recettes des manifestations et autres activités exceptionnelles ainsi que de toutes les ressources autorisées par la loi. L'association promeut la dignité humaine et apporte son soutien aux victimes. Elle lutte également contre la pauvreté et la déscolarisation.

Les crimes à caractère rituel résultent du dévoiement des croyances ancestrales telles que le *Byeri* ou le *Bwiti*, le *Juju*, le *Vaudou*, etc. En effet, certains individus sont persuadés que la réussite sous toutes ses formes repose sur l'intervention des forces surnaturelles et que certaines catégories d'individus comme les personnes albinos et les enfants impubères possèdent une énergie capable d'être récupéré pour influencer le destin. Afin de lutter contre ces fausses croyances et rééduquer les populations sur le fait que le travail est la seule condition pour réussir et que la réussite ne s'obtient pas par des pratiques occultes, SACRI International mène en partenariat avec d'autres acteurs des campagnes de sensibilisation auprès des populations où ces croyances restent fortement ancrées. Entre 2008 et 2013, les organisations de défense des droits de l'Homme estimaient à plus de 500 le nombre des victimes de crimes à caractère rituel et à plusieurs centaines les disparitions suspectes. Les pays comme le Gabon, la Tanzanie, le Nigéria ou la Côte d'Ivoire connaissent une criminalité

constante de ce type puisqu'un corps mutilé est découvert chaque mois. Ces crimes constituent une violation du droit à la vie – qui est un droit sacré, inaliénable – et de la dignité humaine. Ce sont des violations flagrantes des droits de l'homme puisque ces actes sont des assassinats suivis d'actes de torture sur une catégorie de personnes vulnérables comme les personnes atteintes d'albinisme et celles incapables de se défendre tels que les enfants. A cet effet, SACRI International organise des campagnes pour demander à la Cour Pénale Internationale et aux Nations Unis, la reconnaissance des crimes à caractère rituel en crime contre l'humanité afin de contraindre les gouvernements africains à prendre des mesures adéquates visant à la protection de ces populations.

En raison de leur statut politique et social – Ministre, Directeurs Généraux, Chef d'entreprise, grands commis de l'état, etc. – les commanditaires et leurs hommes de main sont si peu inquiétés par la justice, et ce, même s'il existe des indices matériels et aveux selon l'association. Cette injustice renforce la détresse des familles qui ne peuvent véritablement faire leurs deuils. L'association lutte contre l'impunité de ces actes odieux en se portant partie civile dans les pays ayant des lois à compétence universelle comme en Allemagne, Belgique, Canada, Espagne et France. La majorité des familles des victimes souvent défavorisées ne connaissent pas les procédures pénales. Ainsi, lorsqu'elles perdent un membre de leur famille dans un tel contexte – un crime à caractère rituel – elles se retrouvent livrées à elles-mêmes. Elles ne peuvent compter sur un soutien judiciaire, psychologique et matériel de la part de l'Etat. A l'instar des autres associations, SACRI se substitue alors à l'Etat pour apporter une aide psychologique et un accompagnement judiciaire par des psychologues et avocats bénévoles aux familles endeuillées ainsi qu'une aide matérielle et financière aux familles défavorisées. En outre, l'association mène des campagnes de prévention – sur le respect de certaines règles de sécurité – à destination des jeunes enfants et des personnes atteintes d'albinisme qui constituent les potentielles victimes des crimes à caractère rituel.

Dans des pays où la majorité de la population vit en dessous du seuil de pauvreté avec moins d'un euro par jour, les sommes de 2000 euros pour des organes génitaux d'un enfant ou de 70.000 euros pour le corps d'un albinos sont très alléchantes puisqu'elles représentent une véritable fortune pour des individus en situation précaire, déscolarisés et dépendants aux drogues et à l'alcool. Pour enrayer cet engouement pour l'argent facile – l'argent du crime – l'association, en partenariat avec des associations locales initie des projets éducatifs, de lutte contre la pauvreté, l'alcoolisme et la toxicomanie à destination notamment des jeunes au chômage. L'objectif étant d'éviter que ces jeunes chômeurs ou désœuvrés ne servent d'hommes de main aux commanditaires des crimes à caractère rituel. D'ailleurs, l'ONG Under The Same Sun mène le même combat pour les personnes atteintes d'albinisme (3).

3. L'ONG Under The Same Sun (UTSS)

Under the Same Sun condamne l'utilisation des parties du corps humain à des fins de « Muti ». En particulier le meurtre d'un être humain qu'elle soit atteinte d'albinisme ou non. L'organisation mène une lutte acharnée sur le terrain que ce soit en Afrique de l'Est ou en

Amérique du Nord pour assurer la sécurité et le bien-être des personnes vivant avec l'albinisme en Afrique subsaharienne. Leur travail consiste en programmes d'éducation, de santé et d'éducation de public. Il sollicite les gouvernements à condamner les crimes liés au « Muti » tout en demandant aux autorités des pays de l'Afrique de l'Est de mener des enquêtes, de juger et de punir les commanditaires de ce commerce macabre.

Les associations Espoir sans Frontières et Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin luttent quant à elles, contre l'infanticide au Bénin comme l'indique leur dénomination (4).

4. Les associations Espoir sans Frontières et Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin

La maternité de Sekogourou[857], au Nord du Bénin, reconnue officiellement par les Pouvoirs Publics, fut créée sur l'initiative du prêtre Bio Sanou en partenariat avec les associations Espoir sans Frontières et Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin dans le but d'éviter ou, du moins, de faire reculer l'infanticide rituel, pratique ancestrale. La construction de la maternité s'est faite avec le soutien de la population locale dans le but de préserver la vie des nouveaux-nés jusqu'alors menacés et exécutés. Il s'agit d'une structure de défense de la vie. Elle permet aux femmes d'y accoucher sereinement, dans l'intimité, sans avoir à subir ni pression ni jugement familial. Sages-femmes et aides-soignantes furent formées dans le but de venir en aide à ces femmes et surtout à ces enfants stigmatisés.

En 1997, un Centre de santé est créé, sur pression de la population locale, sur le même site que la maternité. Il répond aux mêmes objectifs que la maternité mais, outre le fait de lutter contre les exécutions de nouveaux-nés, il doit également lutter contre celles d'enfants ayant de mauvaises poussées dentaires ou marchant précocement ou présentant des anomalies selon les villageois. Ce centre comporte un Centre de protection maternelle infantile (PMI) pour le suivi de jeunes enfants. Ces consultations sont l'occasion de vérifier leur poussée dentaire car des enfants dont les incisives supérieures poussent avant les inférieures sont porteurs de malheur et sont potentiellement en danger. Une aide-soignante créa un registre de chaque naissance afin de faire un bilan en fin d'année. Les aides-soignantes tiennent donc secret le déroulement de chaque naissance, par le siège ou prématurément (par exemple, à huit mois de grossesse). A titre d'illustration, en 2007, une des aides-soignantes procéda à l'accouchement d'un enfant né avec deux germes de dents. Elle informa la mère que son bébé était malade et qu'elle ne pourrait le lui remettre avant une semaine. Ayant un problème à la bouche, elle l'emmènera à l'hôpital. La mère donna son accord. L'aide-soignante prit le nouveau-né et l'emmena auprès du prêtre Bio Sanou. Ce dernier prit le relais en conduisant le nouveau-né chez un médecin afin de lui ôter ses deux dents. Après cette petite opération, ils rendirent le nouveau-né à sa mère sans qu'elle n'en soit informée. Ceci est un exemple parmi tant d'autres. Cette aide-soignante géra la maternité toute seule pendant 7 ans sans l'aide d'aucune sage-femme. Elle procédait, simultanément, aux accouchements (30 accouchements

---

[857] *Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier"*, Johanna Bedeau, Rafik Zénine et Nicholas Mathias, documentaire, France Culture, 22 avril 2013.

environ par mois) puis conduisait les enfants considérés comme « mal nés » auprès du prêtre Bio Sanou. Concernant les femmes ayant accouché en brousse car se trouvant dans l'incapacité de se déplacer, les aides-soignantes faisaient le trajet de la maternité à la brousse pour récupérer les enfants. De nombreux enfants ainsi récupérés furent déposés à la mission Akoualé. En effet, une fois la maternité ayant rempli son rôle, le relais est pris par une mission qui recueille ces enfants. Ces derniers y suivent une scolarité et sont suivis psychologiquement. Néanmoins, bien que de nombreux enfants furent sauvés d'une mort prématurée, nombreux sont encore exécutés. C'est le cas des bébés naissant à domicile sous la surveillance d'une matrone au sein des villages où des bourreaux sont encore actifs. La maternité de Sekogourou, est devenue l'emblème de la lutte contre l'infanticide rituel au Bénin. Le Père Bio-Sanou fut décoré de la plus haute distinction nationale pour son engagement.

En définitive, l'infanticide désigne simultanément le meurtre d'un enfant, particulièrement d'un nouveau-né, et l'auteur d'un tel acte. En Afrique subsaharienne, ce sont les pratiques relatives aux enfants mal-nés et celles liées à la naissance des jumeaux qui engendrent la pratique de l'infanticide. Bien qu'encore présente dans certaines régions, l'infanticide, pratique condamnée par les colonisateurs et les missionnaires, perd du terrain face à d'autres pratiques. Chez les *Yoruba*, par exemple, les rituels des jumeaux ou l'utilisation des amulettes se sont substitués à l'infanticide. L'infanticide est désormais considéré comme un meurtre. C'est le cas chez les *Bariba* où la pratique de l'infanticide soit disparaît progressivement grâce à la création des maternités et des dispositions judiciaires, soit est remplacée par une autre pratique, celle de l'abandon. Par conséquent, une politique de protection des enfants accusés de sorcellerie est mise en place (5).

5. La politique de protection des enfants accusés de sorcellerie

Les autorités étatiques et les ONG se sentent davantage interpellés face à la recrudescence des violences faites aux personnes accusées de sorcellerie. Tous les comportements violents adoptés à l'encontre des enfants – maltraitance, traitements spirituels et traditionnels, abandon, rejet, vindicte populaire, infanticide – violent les Droits fondamentaux de l'Homme et de l'Enfant. La montée de la violence dans les affaires de sorcellerie inquiète désormais les Nations-Unies. Le rapporteur spécial des affaires extrajudiciaires, Philip Alston, rappela au Haut Commissariat aux Droits de l'Homme l'importance de cette problématique.

Plusieurs rapports rédigés par UNICEF, – notamment en Angola[858], au Nigéria[859] et au Bénin – et le rapport de l'UNHCR de 2009 expliquent la problématique de la violence dans les accusations de sorcellerie en étroite relation avec la violation des Droits de l'Homme. Toutes ces études, ainsi que celle de l'UNICEF de 2010[860], montrent la faiblesse des organisations et

[858] *The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective*, rapp. cité.
[859] *The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State*, rapp. cité.
[860] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité.

des services sociaux gouvernementaux à protéger et à assister les enfants victimes d'accusations de sorcellerie. En RDC, par exemple, le gouvernement mit en place un cadre législatif concernant la justice de l'Enfant et envisagea des actions de lutte contre le pouvoir « spirituel » des pasteurs. Mais cette initiative n'en reste pas moins purement théorique[861]. C'est face à la multiplication des dénonciations accusant les dirigeants des Eglises, les pasteurs et certains tradi-praticiens de maltraitance que l'aide internationale et des ONG se mobilisèrent contre la marginalisation des enfants. Pour autant, dans le contexte kinois, certaines organisations internationales abordent le phénomène des enfants sorciers à Kinshasa comme un élément du problème humanitaire des enfants des rues et font totalement abstraction des implications culturelles de la question de la sorcellerie[862]. Les violences extrêmes commises à l'encontre des enfants semblent désormais heurter la conscience collective car elles sont de plus en plus décriées par les médias. Pourtant, les gouvernements et les ONG locales et internationales restent démunis face à cette problématique faute de connaissances profondes. C'est aussi surtout lié au fait que les gouvernements ne recherchent pas les causes profondes de ce mal ou ne veulent pas le faire pour en éradiquer la source. Les populations pauvres, représentant la masse la plus importante, sont en quête d'un meilleur avenir. Et tout aspect négatif ou malheur dans leur vie, toute entrave à leur réussite serait la cause d'un acte malveillant d'un parent sorcier. Accuser un individu, en l'occurrence un enfant dans le contexte kinois, de sorcellerie serait la solution trouvée ces dernières décennies pour occire le malheur. Une attitude fortement encouragée par les pseudo pasteurs des églises de Réveil et certains tradipraticiens. Ces croyances et pratiques locales sont une entrave aux droits de l'Homme. Il va de soi qu'un manque cruel de moyens financiers empêche de mettre en place des programmes et des actions durables même si l'on relève quelques programmes semblant présenter des résultats positifs. L'ONG Save the Children mène également le même travail (6).

6. Le travail d'ONG Save the Children

Cette ONG travaille en partenariat avec d'autres ONG locales réunies au sein du Réseau des Educateurs des Enfants et Jeunes de la Rue (REEJER) afin de plaider la cause des enfants maltraités et de les réintégrer au sein de leurs familles. Les quartiers pauvres de la capitale – abritant ces sectes religieuses, des parasites poussant à chaque coin de rue – regorgent de ces milliers d'enfants accusés ainsi chaque jour de sorcellerie. Charles Bivula, chef de projet pour la protection à Save the Children (une ONG de protection de l'enfance) estimait, en 2007, dans la seule ville de Kinshasa, à 80% les gamins des rues livrés à eux même pour cette raison. D'après le rapport du REEJER, publié la même année, 18.000 personnes vivaient dans la rue à Kinshasa, dont près de 13.700 enfants de moins de 18 ans. L'ONG réussit ainsi, à Kinshasa et à Mbuji-Mayi, à réintégrer 8000 enfants en rupture avec leurs familles entre

[861] WADDINGTON Mark, rapp. cité.
[862] DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, p. 41.

2006 et 2010. Cette ONG ainsi que l'ONG War Child souhaitent changer les comportements envers les enfants accusés de sorcellerie. Elles essaient d'empêcher principalement les accusations de sorcellerie. Le Bureau International Catholique de l'Enfance combat aussi les accusations de sorcellerie affectant les enfants (7).

7. Bureau International Catholique de l'Enfance (BICE), RDC

Dans le cadre d'un vaste projet intitulé « Renforcement des capacités et création de Synergies entre les Opérateurs de la Société Civile, les Services de l'Etat et les Médias, les Communautés et les Enfants pour contribuer à la Mise en place d'une Culture des Droits de l'Enfant et d'un Etat de Droits en RDC », le BICE mène des activités sur le terrain relatives aux accusations de sorcellerie affectant les enfants. Leurs activités portent sur la mise en place d'un programme d'identification, de réhabilitation physique, psychologique et sociale, d'accompagnement, de réinsertion sociale et communautaire, de l'assistance juridique et l'éducation des enfants dits sorciers. Ils ont pour objectif de sensibiliser les populations, définir des zones susceptibles de faciliter la réinsertion sociale des enfants identifiés ainsi que travailler avec les pasteurs. Par conséquent, le travail mené en amont par les institutions et associations permit au Comité pour la protection de l'enfant de province de Zaïre en Angola de mettre en place des actions (8).

8. Les actions du Comité pour la protection de l'enfant de province de Zaïre en Angola

Les actions du Comité pour la protection de l'enfant semblent porter quelques résultats dans la province de Zaïre en Angola. Et ceci grâce à l'engagement des institutions et des ONG tels que Save the Children. Ce comité identifia plusieurs méthodes destinées à mieux protéger les enfants victimes de violence, de stigmatisation et d'abandon. Il s'attache principalement à détecter les accusations portées envers les enfants et à sensibiliser les familles quant à leur réintégration et veille au respect des Droits de l'enfant. En conséquence, 11 églises fermèrent suite aux abus des pasteurs. Le comité se charge également de fournir des certificats de naissance aux enfants qui n'en possèdent pas. Des réunions de sensibilisation – regroupant les communautés et les autorités locales, les tradipraticiens et les dirigeants des églises – furent mises en place afin d'insister sur le développement social de l'enfant et sur ses droits. De ce fait, certaines personnes furent choisies afin de former et sensibiliser au sein des communautés villageoises dont le but est de permettre l'identification rapide des cas d'accusations de sorcellerie et de trouver des solutions de réconciliation. Si la réussite de ces actions n'est pas totale, elles produisent tout de même des résultats avérés comme les 380 enfants sur les 423 amenés dans le centre qui furent réintégrés dans leurs familles. Les actions proposées par ce comité, consistant en la sensibilisation des familles et des communautés, portent à la fois sur les accusations de sorcellerie et les violations des Droits de l'enfant. Elles réunissent les acteurs politiques et sociaux : les autorités locales, les tradipraticiens et les leaders des églises. En procédant à la fermeture des églises, ces actions

contribuent au contrôle de leur travail. Ceci peut servir de modèle pour d'autres régions d'Afrique.

D'autres programmes furent créés. Cependant, il n'existe aucun programme structuré et spécifique, à l'heure actuelle, dans les pays les plus touchés par ce phénomène disposant de moyens financiers nécessaires[863]. Il n'existe pas de leadership politique spécifique dans le traitement et la prise en charge des enfants de la rue. Certains hommes politiques interrogés par l'APPG (All Party Parliamentary Group) signifièrent qu'ils ne chercheraient pas à condamner les pasteurs au nom des enfants vulnérables[864]. La société civile est impuissante face à la prise en charge des enfants accusés de sorcellerie car elle possède des services très limités. Des ONG locales tentent de mettre en place des programmes de protection et d'assistance pour les enfants accusés de sorcellerie, des enfants albinos et des jumeaux mais elles manquent considérablement de moyens et de plans d'action efficaces. La difficulté de mettre en place ces plans d'action vient de la persistance des croyances à la sorcellerie et aux difficultés d'appréhension des représentations locales.

D'ailleurs, certaines pratiques en Afrique, telles que les mutilations sexuelles féminines, se pratiquent également en Europe au sein des communautés africaines expatriées. Face à des pratiques coutumières – importées par des individus d'origine africaine en Europe – constituant des violations flagrantes des droits de l'homme et incriminées sur le territoire français, le juge français ne peut qu'agir une fois ces faits portés à sa connaissance (§2).

§2 — La réponse du juge français

Les mutilations génitales féminines (MGF) ou mutilations sexuelles, pratiquées au sein de la communauté africaine, sont parfois portées à la connaissance de juge (A) qui ne peut ignorer les violations flagrantes des droits de l'homme (B).

A — Les mutilations sexuelles féminines portées devant le juge pénal

Le juge doit appliquer la législation en matière de mutilations génitales féminines (1) et également se référer à la jurisprudence en la matière (2).

[863] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité, p. 55.
[864] WADDINGTON Mark, rapp. cité.

1. La législation en la matière

Dans plusieurs pays concernés, des législations nationales furent promulguées pour combattre certaines pratiques traditionnelles préjudiciables mais l'application de la loi reste généralement théorique. Cela résulte parfois du fait que de certaines pratiques restent ignorées des parlements et/ou gouvernements. Néanmoins, les mutilations sexuelles féminines sont punies par la loi. Il s'agit de toute intervention pratiquée sur les organes sexuels féminins sans raison médicale notamment l'excision qui est l'ablation totale ou partielle du clitoris et des petites lèvres ; l'infibulation qui est l'ablation totale ou partielle du clitoris, des petites lèvres et des grandes lèvres – les deux côtés de la vulve sont alors cousus bord à bord ou accolés, de telle façon qu'il ne subsiste qu'une minuscule ouverture pour l'écoulement des urines et des règles. La vulve laisse place à une cicatrice très dure, qu'il faudra inciser au moment du mariage ou de la naissance d'un enfant. Les mutilations sexuelles féminines (MSF) sont pratiquées par différentes ethnies dans de nombreux pays africains. L'excision est surtout pratiquée en Afrique de l'Ouest et en Afrique du nord notamment en Égypte tandis que l'infibulation est plus courante en Afrique de l'Est. Ces mutilations sexuelles sont également observées dans la péninsule arabique, notamment au Yémen et à Oman, ainsi qu'en Malaisie et en Indonésie. Avec les flux migratoires, les populations pratiquant les MSF vivent dorénavant dans plusieurs pays européens. En France, près de 55.000 femmes mutilées vivent sur le territoire. En outre, de nombreuses fillettes et jeunes filles sont toujours menacées de l'être. Elles sont notamment originaires du Sénégal, de la Côte d'Ivoire, de l'Égypte, de la Gambie, de la Guinée Conakry, du Mali, de la Mauritanie et de la Somalie.

Cette pratique entraîne de graves conséquences physiques, psychologiques et peut provoquer la mort de la victime. Aucune religion n'imposerait les mutilations sexuelles féminines. Il s'agirait d'une très ancienne pratique coutumière ne correspondant aux préceptes d'aucune religion. Pour autant, ces pratiques sont souvent observées dans les pays de confession musulmane ou les pays arabisés. Puis, elles sont importées ailleurs avec les déplacements de populations. Les MGF peuvent rendre stérile ou générer, lors des accouchements, des complications majeures risquant d'entraîner la mort du nouveau-né et/ou de sa mère. Elles ont de graves conséquences sur la santé physique et mentale. Elles représentent de graves atteintes à la dignité, à l'intégrité et à la vie des femmes. Les conséquences immédiates résultant des MGF sont un saignement pouvant être hémorragique et entraîner la mort. En effet, des fillettes sont décédées à la suite d'une excision : une douleur intense, intolérable, accompagnée de peur, d'angoisse et souvent d'un grave état de choc, des brûlures à l'émission des urines. De ce fait, les conséquences se répercutent sur le long terme donc à tout moment de la vie de la fillette, de la jeune fille ou de la femme mutilée. Les conséquences peuvent être des infections vulvaires, urinaires, gynécologiques pouvant évoluer en septicémies et provoquer la mort ou entraîner une stérilité ; des accouchements difficiles – une femme mutilée est menacée bien plus souvent qu'une autre de déchirure du périnée – ; un risque élevé de mort pour son enfant à naître ; des rapports sexuels très douloureux ; de graves répercussions sur la santé mentale : anxiété, angoisse, dépression pouvant conduire au suicide.

Par conséquent, une femme sur trois est concernée sur le continent Africain, soit près de 130 millions de femmes et filles. Elles représentent près de 3 millions de nouveaux cas par an. La plupart des filles et des femmes qui sont excisées vivent dans 28 pays d'Afrique, même s'il est avéré que certaines vivent en Asie. Par ailleurs, la problématique des MGF ne touche plus uniquement les Etats africains ou asiatiques. L'augmentation des populations expatriées concernées par cette pratique occasionne le risque non négligeable d'excision sur les terres d'accueil. Les victimes se chiffrent à près de 55 000 femmes mutilées vivant en France. De ce fait, la loi française est applicable (a) indépendamment des législations des Etats africains (b), dont sont ressortissants les auteurs de telles pratiques, et de la législation internationale (c).

a - La loi française applicable en la matière

La législation protège tous les enfants vivant en France, quelle que soit leur nationalité. Elle s'applique pour les mutilations commises en France comme à l'étranger. Les peines prévues pour l'auteur de mutilations et pour le(s) responsable(s) de l'enfant mutilée sont définies par le code pénal notamment les violences ayant entraîné une mutilation ou une infirmité permanente qui sont punies de dix ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende (article 222-9 CP). Cependant, si la mutilation est commise sur une mineure de quinze ans par un ascendant légitime, naturel ou adoptif, ou par toute autre personne ayant autorité sur la mineure, la peine encourue est de vingt ans de réclusion criminelle (article 222-10 CP). En outre, la peine est portée à trente ans de réclusion criminelle si les violences – commises par ces derniers – entraînèrent la mort sans intention de la donner (art. 222-8 CP). C'est ainsi que de nombreux parents et des exciseuses furent condamnés en Assises, certains à des peines d'emprisonnement ferme. Une action en justice peut être engagée vingt ans après la majorité de la victime, c'est-à-dire jusqu'à ses 38 ans. L'auteur, qu'il soit français ou étranger, d'une mutilation commise à l'étranger peut être poursuivi en France si la victime est de nationalité française ou si elle est de nationalité étrangère mais réside habituellement en France (article 222-16-2 CP).

Toute personne, professionnel de santé ou simple citoyen, ayant connaissance d'un tel risque a pour obligation de le signaler (art. 226-14 CP). L'abstention constitue une infraction pour non-assistance à personne en danger sanctionnée par l'article 223-6 CP de cinq ans d'emprisonnement et 75 000 euros d'amende. Il faut, ainsi, en informer soit le Procureur de la République du tribunal de grande instance du lieu de résidence soit les services sociaux et médico-sociaux notamment le service départemental de Protection Maternelle et Infantile (PMI) et le service départemental de l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE) afin de procéder au placement du mineur décidé par le juge des enfants. La loi du 10 juillet 1989 sur la protection de l'enfance rappelle l'obligation de signalement faite aux personnels ayant connaissance de violences exercées à l'encontre des mineurs de moins de 15 ans. La loi française protège toutes les femmes et jeunes filles vivant sur le territoire, quelle que soit leur nationalité. En Europe, de nombreux pays prirent des dispositions pour interdire la pratique des mutilations sexuelles féminines. En France, les premières mesures de rapprochement familial des

immigrés date des années 1970. Dès lors, des cas d'excision et de mutilation sexuelle féminine apparaissent pour la première en France. Les pratiques d'excision sur le territoire français furent révélées à la suite de décès de nourrissons qui donnèrent lieu à des procès. Les débuts de la lutte contre l'excision en France, à la fin des années 1970, se heurtèrent au rejet des populations africaines considérant cette lutte comme étant une atteinte culturelle.

Par ailleurs, maints pays européens possèdent des lois spécifiques criminalisant les mutilations génitales féminines, comme par exemple la Norvège, la Belgique ou la Suède[865]. Pour les autres pays, ces mutilations sont qualifiées de lésion corporelle ou violence volontaire par le code pénal. Cependant, l'application de la loi fait défaut par manque de dénonciation. Une situation entraînant alors un défaut de jurisprudence sur des délits avérés de mutilation. En Allemagne, l'excision tombe sous le coup des articles 223 et suivant du code pénal. Des doutes subsistent quant au fait de savoir s'il faut considérer l'excision comme une simple blessure ou comme une atteinte grave à l'intégrité physique. Théoriquement, la peine encourue peut aller jusqu'à 10 ans d'emprisonnement. En mars 1999, les noms de médecins à Berlin qui auraient mutilé des fillettes ou assisté à l'opération furent rendus publics. Cette affaire donna lieu à une inculpation mais les poursuites furent rapidement arrêtées. Les législations africaines ne sont pas, pour autant, plus efficaces (b)

b - Des législations africaines quasi inopérantes

En Afrique, des lois interdisent les mutilations sexuelles féminines notamment dans les pays suivants : Sénégal (Loi n°99-05 du 29 janvier 1999 relative à l'interdiction des mutilations génitales féminines au Sénégal) ; Bénin (Loi n°2003-03 du 3 mars 2003 portant répression de la pratique des mutilations génitales féminines en République du Bénin) ; RDC (Les lois sur les violences sexuelles en RDC : Loi n°06/018 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal congolais et Loi n°06/019 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le décret du 06 août 1959 portant Code de Procédure pénale congolais) ; Burkina-Faso ; Centrafrique ; Côte d'Ivoire ; Djibouti ; Égypte ; Ghana ; Guinée Conakry ; Kenya ; Liberia ; Sierra Leone ; Somalie ; Soudan ; Togo ; Tanzanie, etc.

Nonobstant, les lois interdisant les mutilations génitales féminines restent, dans de nombreux cas, inopérantes mais quelques Etats répriment tout de même. Pour exemple, au Burkina-Faso, le 7 mai 2008, une exciseuse fut condamnée à vingt-quatre mois d'emprisonnement ferme conjointement à quatorze mères de fillettes excisées qui furent condamnées à douze mois d'emprisonnement avec sursis. La répression est menée également au niveau du droit international puisque de nombreux outils existent pour dénoncer ces pratiques discriminantes (c).

[865] La loi sur la « tranquillité de la femme » oblige au signalement des MGF.

c - L'applicabilité de la législation internationale

Différentes conventions internationales dénoncent les pratiques discriminantes à l'égard des femmes et des enfants notamment la Convention internationale sur les droits de l'enfant de 1989, entrée en vigueur le 06 septembre 1990 (article 24). Lors de la rédaction de la Convention relative aux droits de l'enfant, les rédacteurs n'avaient à l'esprit que la pratique des mutilations génitales féminines (MGF) comme principale pratique néfaste à la santé de l'enfant. Il s'agit de l'une des pratiques traditionnelles préjudiciables la plus répandue dans le monde : 130 millions de femmes sont excisée et toutes les 15 secondes une nouvelle fille est mutilée. Pour autant, des enfants sont, chaque jour, soumis à de nombreuses autres pratiques[866], et ce, souvent impunément. L'article 24-3 de la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant (CIDE) de 1989 enjoint expressément les Etats parties[867] de prendre « toutes les mesures efficaces appropriées en vue d'abolir les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants ». La protection garantie par cet article est renforcée par les articles 19 CIDE (protection contre toute forme de violence physique et mentale) et 2 CIDE (non discrimination).

En outre, il existe deux conventions portant sur l'élimination des discriminations à l'encontre des femmes. La Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes – entrée en vigueur le 13 janvier 1984 (article 2[868]) – et la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 (CEDAW) prévoyant en son article 5.a que les Etats parties « prennent toutes les mesures appropriées pour modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes »[869]. Ces deux conventions furent ratifiées par la France et près de 50 pays africains.

Il y a également la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples de 1981, entrée en vigueur le 21 octobre 1986, qui dispose en son article 4 que : « La personne humaine est inviolable. Tout être humain est inviolable. Tout être humain a droit au respect de sa vie et à l'intégrité physique et morale de sa personne. Nul ne peut être privé arbitrairement de ce

---

866 Des pratiques traditionnelles préjudiciables affectant la santé des femmes et des enfants telles que les mutilations génitales féminines, le gavage des femmes, le mariage précoce, les pratiques et tabous pour contrôler la fertilité des femmes, les tabous alimentaires, les pratiques obstétricales traditionnelles, la préférence des garçons, l'infanticide féminin, les grossesses précoces et la dot. Cf. fiche d'information n°23 sur les pratiques traditionnelles préjudiciables affectant la santé des femmes et des enfants du Haut commissariat aux droits de l'homme (fact sheet no.23 : *Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children, HCDH*).

867 Cette convention fut ratifiée par tous les Etats à l'exception des Etats-Unis et la Somalie.

868 L'article 2 dispose que « Les Etats parties s'engagent à prendre toutes les mesures appropriées, y compris les dispositions législatives, pour modifier ou abroger toute loi, disposition règlementaire, coutume ou pratique qui constitue une discrimination à l'égard des femmes. »
Cette convention a été ratifiée par la France et par de nombreux pays africains dont le Sénégal, le Gabon, le Bénin, le Burkina Faso, l'Egypte, l'Ethiopie, la Gambie, le Ghana, la Guinée, le Kenya, le Liberia, le Mali, le Nigeria, la République Centrafricaine, la Tanzanie.

869 L'art.16 CEDAW enjoint également les Etats parties à incriminer la pratique des mariages forcés.

droit »[870]. De plus, l'article 21 de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant de 1990 assure la protection de l'enfant contre les pratiques négatives sociales et culturelles[871]. Le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes (dit Protocole de Maputo) de 2003[872], entré en vigueur le 26 septembre 2005, notamment son article 5[873] assure l'élimination des pratiques néfastes et l'article 6[874] porte sur le mariage. L'article 3 de la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 interdit la torture : « Nul ne peut être soumis à la torture ni à des peines ou traitements inhumains ou dégradants. ». Enfin, la Convention interaméricaine pour la prévention, la sanction et l'élimination de la violence contre la femme de 1994. Parallèlement à ces outils législatifs, il existe une jurisprudence en matière de mutilations génitales féminines (2).

2. La jurisprudence en la matière

Dans différents pays, des cas de MGF – pratiquées hors du pays d'origine – furent révélés. Désormais, un risque indéniable existe à envoyer des fillettes dans leur pays d'origine pour des vacances estivales afin qu'elles s'y fassent exciser. Ce sont les raisons pour lesquelles les pays ne connaissant pas la pratique des MGF doivent également être sensibles à cette problématique, notamment en légiférant et en réprimant de tels actes. Les MGF furent longtemps considérés comme une pratique faisant partie de la sphère privée et culturelle des familles, sphère dans laquelle l'Etat ne devait s'immiscer. Suite à la médiatisation de plusieurs cas et face à la nécessité de protéger des jeunes filles, les Etats d'accueils décidèrent de réagir – notamment en édictant des lois spécifiques interdisant de telles pratiques – en sensibilisant et en mettant sur pied des programmes de prévention dans les communautés concernées.

---

[870] Plus de cinquante Etats africains ont adhéré à cette charte dont le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, Djibouti, l'Egypte, le Gabon, la Gambie, le Ghana, la Guinée, le Kenya, le Mali, le Nigeria, le Sénégal, la Somalie, le Soudan, le Tchad, le Togo.

[871] Elle dispose dans son article 21 que : « Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour abolir les coutumes et les pratiques négatives, culturelles et sociales qui sont au détriment du bien-être, de la dignité, de la croissance et du développement normal de l'enfant, en particulier :
Les coutumes et pratiques préjudiciables à la santé, voire à la vie de l'enfant. »

[872] Protocole adopté par l'Union Africaine le 11 juillet 2003. Aujourd'hui, plus de 50 États africains ont ratifié cette charte.

[873] L'article 5 dispose que « Les Etats interdisent et condamnent toutes les formes de pratiques néfastes qui affectent négativement les droits humains des femmes et qui sont contraires aux normes internationales. Les Etats prennent toutes les mesures législatives et autres mesures afin d'éradiquer ces pratiques et notamment : a) sensibiliser tous les secteurs de la société sur les pratiques néfastes par des campagnes et programmes d'information, d'éducation formelle et informelle et de communication ;
b) interdire par des mesures législatives assorties de sanctions, toutes formes de mutilation génitale féminine, la scarification, la médicalisation et la paramédicalisation des mutilations génitales féminines et toutes les autres pratiques néfastes ;
c) apporter le soutien nécessaire aux victimes des pratiques néfastes en leur assurant les services de base, tels que les services de santé, l'assistance juridique et judiciaire, les conseils, l'encadrement adéquat ainsi que la formation professionnelle pour leur permettre de se prendre en charge ;
d) protéger les femmes qui courent le risque de subir les pratiques néfastes ou toutes autres formes de violence, d'abus et d'intolérance. »

[874] Dans son article 6 b (mariage), le Protocole déclare que : « l'âge minimum de mariage pour la fille est de 18 ans ».

En Europe, la France fut le premier pays européen à avoir rendu des jugements à l'égard d'exciseuses et de parents de fillettes excisées et ce, depuis 1979. Plus d'une trentaine de procès eurent lieu en France pour mutilations génitales féminines commises surtout par des expatriés d'Afrique de l'Ouest. La jurisprudence française condamne la pratique d'excision. En effet, la cour de cassation admit que constitue une mutilation : l'ablation du clitoris[875]. De plus, l'hypothèse selon laquelle les hommes ne sont pas informés de la pratique est erronée puisque certains d'entre eux furent directement impliqués dans les procès (2ème, 3ème, 4ème, 6ème, 7ème, 11ème, 13ème, 15ème, 17ème, 18ème, 20ème, 22ème, 23ème, 24ème et 26ème procès). Ces derniers estiment, de manière générale, que l'excision est un impératif mais c'est aux femmes qu'en revient l'exécution. Ainsi, il incombe au juge la tâche de sanctionner cette pratique. Les mutilations génitales peuvent alors être appréciée aussi bien par le juge répressif (a) que par le juge administratif (b).

a - Devant la juridiction pénale

Depuis plusieurs années, la justice française doit se confronter à l'excision à travers des actions pénales intentées contre des parents d'origine africaine qui soumirent leurs filles à ce rite, le plus souvent dans des conditions terribles et parfois au détriment de leur vie. Néanmoins, ces parents considèrent qu'ils obéissent à une pratique ancestrale représentant un rite social obligatoire. De ce fait, les tribunaux prirent l'habitude dans un premier temps de correctionnaliser l'infraction et même si son caractère criminel est désormais reconnu, les peines prononcées restent souvent très inférieures au maximum prévu par le code pénal aux articles 222-9 CP et 312-3 CP. En effet, certaines mutilations occasionneront la mort de la victime : elles seront qualifiées d'homicide involontaire et seront portées devant le tribunal correctionnel (TGI Paris, décembre 1979[876] : les faits d'homicide involontaire furent correctionnalisés et la peine prononcée très inférieure au maximum légal et inadaptée). Il est donc plausible d'évoquer un crime rituel puisque c'est suite à une opération rituelle (excision) que la victime perdra la vie même si ce meurtre reste involontaire.

Le premier procès pour homicide involontaire consécutif à une excision eut lieu en 1979 (TGI Paris, 1979 cf. supra). Puis, d'autres suivirent, en 1984[877], devant les tribunaux

---

[875] Crim. 20 août 1983 : *Bull. crim. n° 229* ; Crim. 9 mai 1990 : *Dr. pénal 1990. 291* ; Paris, 10 juill. 1987 : *D 1987. IR 197 ; RSC 1989. 108, obs. Levasseur*.

[876] En décembre 1979, la XVIème Chambre correctionnelle du Tribunal de Grande Instance (TGI) de Paris jugea des faits d'homicide involontaire remontant au 24 juin 1978. En l'espèce, il s'agissait d'une excision ayant entraîné la mort de Doua, un bébé de sexe féminin âgé alors de trois mois et demi. Seule l'exciseuse fut inculpée pour homicide involontaire et condamnée à un an d'emprisonnement avec sursis. Les parents ne furent pas poursuivis.

[877] En effet, le 27 janvier 1984, la XVème Chambre correctionnelle du TGI de Paris condamna M. F. Doukara, d'origine malienne, qui revendiqua la responsabilité de l'excision, à un an d'emprisonnement avec sursis pour coups et blessures volontaires infligés à un enfant de moins de 15 ans. En l'espèce, il s'agissait de l'excision de sa fille Bintou, âgée alors de trois mois et demi. Cette dernière fut sauvée in extremis à l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul (Paris XIIIème) où elle arriva, déjà très anémiée, le 28 septembre 1980. Dans cette affaire, le juge prit le temps de la réflexion avant de pouvoir se prononcer. En effet, le 6 octobre 1982, l'inculpé comparut pour la première fois devant la XVème Chambre correctionnelle de Paris. Puis, le tribunal se donna un délai de

correctionnels. La première affaire d'excision traitée aux Assises, compte tenu de la qualification criminelle de l'acte désormais retenue, eut lieu en 1988. Le 9 mai 1986, le tribunal correctionnel de Paris se déclare incompétente pour juger les époux Coulibaly qui firent exciser leurs six filles (Trib. corr. Paris, 9 mai 1986). La Cour d'Appel confirmera ce jugement et les époux Coulibaly seront jugés par la Cour d'Assises de Paris, le 8 mars 1991, conjointement à l'exciseuse[878]. Néanmoins, c'est le 28 mai 1988, que la première affaire en matière d'excision sera directement instruite au criminel devant la Cour d'assises à la suite du décès d'un bébé (C.assises Pontoise, 28 mai 1988[879]).

En effet, les premières affaires furent portées devant le tribunal correctionnel sous des qualifications diverses – homicide involontaire, non assistance à personne en danger, coups et blessures volontaires –, avant d'être toutes jugées par la Cour d'Assises. Depuis ce premier arrêt rendu, en 1988, par la Cour d'assises de Pontoise, toutes les autres affaires en matière d'excision furent désormais rendues par cette juridiction de 1991 à 2004[880]. Les peines prononcées sont toujours plus ou moins assorties de sursis, peu importe le degré de juridiction. En effet, le Tribunal correctionnel de Reims condamna, le 20 octobre 1997, des parents sénégalais à trois années d'emprisonnement avec sursis et à verser une amende de dix mille francs à chacune des filles pour avoir fait exciser leurs deux filles. Les deux dernières décisions rendues en 2004 par la cour d'assises, en la matière, condamnèrent les deux mères pour excision à cinq ans d'emprisonnement avec sursis et des dommages et intérêts pour les

---

réflexion jusqu'au 19 du même mois, puis jusqu'au 11 janvier 1983. Enfin, l'inculpé comparut une seconde fois, le 13 janvier 1984, toujours devant la même Chambre mais sa condamnation ne fut effectivement prononcée qu'après une ultime période de réflexion.

878 La Cour d'assises de Paris condamna le couple Coulibaly à une peine de cinq ans d'emprisonnement avec sursis, assortie d'une mise à l'épreuve de deux ans. L'exciseuse Mme Keita, fut également condamnée à cinq ans de réclusion criminelle pour l'excision des six filles Coulibaly entre 1982 et 1983. Il s'agissait de la seconde exciseuse condamnée en France, après la première affaire de 1979. De plus, dans la première affaire en 1979, l'exciseuse fut condamnée à une peine avec sursis alors que dans cette affaire pour la première fois, celle-ci est condamnée à une peine ferme. Ce procès fit suite à l'arrêt rendu, le vendredi 10 juillet 1987, par la XIe Chambre de la Cour d'Appel de Paris. Celle-ci confirma un jugement par lequel la XVème Chambre du tribunal correctionnel de Paris se déclarait incompétente.

879 La Cour d'Assises de Pontoise jugea la première affaire directement instruite au criminel à la suite du décès d'un nourrisson. Les parents, M. Baradji et ses deux épouses, d'origine Malienne, furent condamnés à trois ans d'emprisonnement avec sursis, pour coups et blessures volontaires ayant entraîné la mort sans intention de la donner sur un enfant de moins de 15 ans, commis par ses père et mère. Il s'agissait de l'excision de leur bébé Mantessa, âgée alors de six semaines. Cette dernière mourut à son arrivée à l'hôpital de Saint-Denis, le 3 avril 1983. L'excision avait été pratiquée la veille et la fillette décéda d'une anémie aiguë, conséquence de l'hémorragie qui suivit l'opération.

880 La jurisprudence reste constante en la matière et les parents sont souvent condamnés à une peine avec du sursis et le paiement de dommages et intérêts pour les victimes : C.assises de Bobigny, 27 juin 1991 ; C.assises de Paris, 8 janvier 1993 et Cass.crim, 29 septembre 1993 ; C.assises Bobigny, 15 janvier 1993 ; C.assises Bobigny, 2 février 1993 ; C.assises Bobigny, 9 février 1993 ; C.assises Bobigny, 7 avril 1993 ; C.assises Paris, 4 juin 1993 ; C.assises Paris, 13 septembre 1993 ; C.assises Paris, 20 octobre 1993 ; C.assises Bobigny, 10 novembre 1993 ; C.assises Bobigny, 5 janvier 1994 ; C.assises Bobigny, 13 mai 1994 ; C.assises Bobigny, 4 octobre 1996 ; C.assises Paris, 15 mai 1997 ; C.assises Créteil, 25 février 1998 ; C.assises Créteil, 18 mars 1998 ; C.assises Bobigny, 15 mars 1999 ; C.assises Bobigny, 15 mars 2002 ; C.assises Paris, 10 janvier 2003 et C.assises Paris, 5 mars 2003 : la cour condamna deux mères à cinq et trois ans d'emprisonnement avec sursis respectivement ainsi que trois ans de mise à l'épreuve et des dommages-intérêts pour les deux pour avoir fait exciser leurs filles.

victimes (C.assises Paris, 13 janvier 2004[881] ; C.assises Paris, 30 janvier 2004[882]). Dans ces deux affaires, le père était « opportunément » absent au moment des faits et ne fut pas poursuivi. La jurisprudence reste constante dans la mesure où les parents sont souvent condamnés à une peine avec du sursis et le paiement de dommages et intérêts pour les victimes. C'est l'exciseuse, donc l'auteur de l'acte, qui est souvent la plus sévèrement punie comme ce fut le cas de Mme Hawa Gréou, ancienne exciseuse malienne. La Cour d'assises de Paris la condamna à huit ans d'emprisonnement ainsi que Mme Koïta – mère de Mariatou qui porta plainte contre l'exciseuse – à deux ans d'emprisonnement, et les vingt-cinq autres parents à cinq ans d'emprisonnement avec sursis pour vingt-deux d'entre eux et trois ans avec sursis pour les trois autres. La Cour accorda aussi la somme de 13000 euros à chacune des 48 victimes au titre des dommages et intérêts (C.assises Paris, 16 février 1999). Il eut tout de même des exceptions. En effet, le Tribunal correctionnel de Compiègne condamna un père de famille d'origine sénégalaise à quinze mois d'emprisonnement ferme. Sa fille A., âgée de 11 ans, fut excisée au Sénégal malgré la mise en garde donnée par deux éducateurs de l'Aide sociale à l'enfance qui suivaient la famille (Trib. corr. Compiègne, 13 octobre 1995). Dans l'arrêt rendu par la Cour d'assises de Paris, le 15 septembre 1994, le juge opère un revirement de jurisprudence en allant à l'opposé de ses précédentes décisions puisqu'il acquitta Mme A.Traoré, Malienne, et M. S.Diarra, Mauritanien, qui avaient reconnu avoir fait exciser leurs filles respectives en 1984. Mme Hawa Gréou, une malienne de 48 ans, considérée comme l'exciseuse ayant pratiqué l'excision sur les enfants, fut condamnée à un an d'emprisonnement avec sursis pour « coups et blessures volontaires sur enfants de moins de quinze ans ayant entraîné une mutilation ». Dans deux autres cas de mutilations sexuelles, la Cour d'assises de Bobigny condamna les parents a de la prison avec sursis dont un an ferme (24 octobre 1996 et 7 février 1997[883]).

Par conséquent, le tribunal correctionnel prononçait en matière d'excision – peu importe les faits d'homicide involontaire, coups et blessures volontaires ou non assistance à personne en danger – une peine d'emprisonnement avec sursis. Une peine bien en deçà du maximum légal même pour l'exciseuse qui pratiqua la mutilation. Les associations, s'étant constituées partie civile en vertu de l'article 2.3 du Code de Procédure pénale, créé par la loi « Sécurité et Liberté » du 2 février 1981, soulevèrent le caractère criminel de l'excision et l'incompétence du Tribunal Correctionnel au profit de la Cour d'Assises (Trib. corr. Créteil, 1er mars 1984[884]). En effet, l'excision constitue une mutilation et les auteurs ou complices de

---

[881] La Cour d'assises de Paris condamna Mme Sall à 5 ans d'emprisonnement avec sursis et 3 ans de mise à l'épreuve pour l'excision de ses trois filles en 1991 et 1995, et à 15000 euros de dommages et intérêts pour chaque victime. L'exciseuse ne fut identifiée et serait morte au Mali...

[882] La Cour d'assises de Paris condamna Mme Dembelé à 5 ans d'emprisonnement avec sursis pour l'excision de sa fille, née en France, pratiquée au pays en 1995, et à 25000 euros de dommages et intérêts au profit de cette dernière.

[883] La Cour d'assises de Bobigny condamna, le 24 octobre 1996, la mère d'origine sénégalaise à trois ans d'emprisonnement dont un an ferme. Elle comparut pour avoir fait exciser, sur le territoire français, ses cinq filles (en 1987, 1992 et 1993). Le 7 février 1997, la cour condamna les parents d'origine sénégalaise à cinq ans d'emprisonnement avec sursis, dont un an ferme pour le père pour l'excision de leur deux filles en France en 1991 et 1994.

[884] M. et Mme Traoré, un couple de nationalité malienne est poursuivi pour non-assistance à personne en danger suite au décès de leur fille survenue le 13 juillet 1982. En l'espèce, leur fille Bobo, âgée de trois mois est

mutilations sont passibles de peines criminelles (C.assises Paris, 4 octobre 1989[885], C. assises Bobigny, 22 juin 1990[886]). L'argument des associations représentées par Me Linda Weil-Curiel fut conforté par l'arrêt rendu par la Chambre criminelle de la Cour de cassation du 20 août 1983 jugeant que : « Le clitoris et les lèvres de la vulve sont des organes érectiles féminins, que leur absence à la suite de violence constitue une mutilation au sens de l'article 312-3° du Code Pénal[887] ». En 1996, le tribunal administratif de Lyon annule l'arrêté d'expulsion pris à l'encontre d'une femme guinéenne en raison de la crainte d'excision de ses enfants en cas de retour dans son pays. Ainsi, le juge administratif peut aussi être compétent en la matière (b).

b - Devant le juge administratif

Le 12 juin 1996, le tribunal administratif de Lyon annula une interdiction de séjour sur le territoire français infligée à une femme guinéenne pour usage de faux papiers. Le tribunal estima que l'excision constituait un « traitement cruel, inhumain et dégradant» au sens de l'article 3 de la Convention européenne des droits de l'Homme[888]. Il s'agit du 22ème procès en matière d'excision. Le tribunal administratif reconnut que l'excision constitue un traitement inhumain et dégradant au sens de l'article 3 de la Convention EDH et annula une décision d'éloignement. Dans cette affaire jugée par le TA de Lyon, le 12 juin 1996, le problème de l'excision se présentait sous un nouvel angle. En effet, Mme X…Mariana, mère de deux fillettes, fit l'objet d'une décision d'éloignement du territoire français à destination de la Guinée. Les deux fillettes devaient rentrer avec leur mère compte tenu de leur jeune âge. Mais la mère argua du fait que ce retour en Guinée comportait de graves risques pour ses enfants car elles ne pourraient pas échapper à l'excision dans leur pays. La mère invoqua l'article 22 bis in fine de l'ordonnance du 2 novembre 1945 relative à l'enfance délinquante qui disposait que « un étranger ne peut être éloigné à destination d'un pays s'il établit que sa

---

mutilée par une exciseuse traditionnelle, dont l'identité ne fut pas révélée par le père. La XIVème chambre correctionnelle de Créteil constata que les faits qui lui étaient déférés sous la qualification de non-assistance à personne en danger étaient de nature à entraîner une peine criminelle et s'est déclarée incompétente le jeudi 1er mars 1984. Cette décision d'incompétence sera confirmée par la XIème chambre de la Cour d'Appel de Paris, le 6 novembre 1984. Pourtant, le 22 avril 1986, la Chambre criminelle de la Cour de Cassation cassera l'arrêt de la Cour d'appel au motif que les époux Traoré poursuivis pour s'être abstenus d'avoir porté secours à leur enfant ne pouvaient être jugés pour d'autres faits (complicité de mutilation). L'affaire sera renvoyée devant la Cour d'Appel d'Amiens qui prononcera une peine de six mois d'emprisonnement avec sursis pour non-assistance à personne en danger, le 2 juin 1987. Le 3 mai 1988, la Chambre criminelle rejeta le pourvoir formé par des associations, parties civiles, contre l'arrêt rendu par la cour d'appel d'Amiens, le 2 juin 1987, qui, sur renvoi après cassation, s'est déclarée compétente pour se prononcer sur les poursuites exercées contre les inculpés.

885 La Cour d'Assises de Paris condamna Mme D.Fofana, épouse Traoré, à trois ans d'emprisonnement avec sursis pour complicité de coups et blessures volontaires ayant entraîné une mutilation. Sa fille Assa, alors âgée d'une semaine, fut excisée en juin 1984.

886 La Cour d'Assises de Bobigny condamna à cinq ans d'emprisonnement avec sursis M. S.Soumaré, naturalisé français, qui fit exciser sa fille alors âgée d'un an, à l'insu de sa mère française. Il comparut pour « complicité de mutilation sur mineur ». Cette condamnation entraîna sa déchéance de la nationalité française.

887 Ancien code pénal en vigueur jusqu'au 1er février 1994.

888 Tribunal administratif (TA) de Lyon, 12 juin 1996 (« Le Monde » du 14 juin 1996).

vie ou sa liberté y sont menacées ou qu'il y est exposé à des traitements contraires à l'article 3 de la Convention européenne […] ». Cet article 3 prévoyant que « nul ne peut être soumis à la torture ni à des peines ou traitements inhumains et dégradants ».

Par conséquent, Mme X…Mariana demanda l'annulation de la décision de reconduite à la frontière prise à son encontre par le préfet de la Loire sur la base de ces fondements. L'article 3 de la CEDH est invoqué, en l'espèce, à l'encontre d'une mesure d'éloignement afin de protéger la mère à travers ses enfants. Cette politique s'inscrit dans la ligne de la jurisprudence des organes de la Convention européenne et des juridictions françaises. Cependant, pour que le tribunal annule la mesure d'éloignement à destination de la Guinée, pays d'origine des intéressées, il fallait que l'excision entre dans le champ de l'article 3 CEDH et qu'en l'espèce, le danger soit suffisamment caractérisé. Le tribunal administratif de Lyon trancha en faveur de la plaignante dans la mesure où il est certain que l'excision constitue un « traitement inhumain et dégradant » : « considérant que l'excision constitue une mutilation du corps de la femme qui génère des souffrances très intenses ; qu'elle est fréquemment suivie de complication infectieuses pouvant entraîner la mort, qu'aucune nécessité thérapeutique ou tout autre motif d'ordre sanitaire ne la justifie et qu'elle procède du seul usage rituel et culturel ; que, par suite, l'excision pratiquée contre leur volonté, sur une personne ou sur ses enfants, constitue un traitement inhumain ou dégradant au sens de l'article 3 de la Convention EDH ». Cette appréciation du juge administratif est conforme à la jurisprudence de la Cour européenne qui définit un traitement inhumain comme un traitement provoquant volontairement de graves souffrances mentales ou physiques d'une intensité particulière. Les parents sollicitant l'excision et le tiers qui la pratique n'ont même pas souvent conscience des souffrances physiques et du traumatisme psychologique de l'enfant. Mais le traitement est toutefois voulu par ses auteurs. Pour autant, l'excision est un rite d'intégration sociale déclarée contraire aux droits de l'homme. Cette position semble pourtant révéler la vision occidentale des droits prétendument universels. Un aspect – un usage rituel et culturel – que prit en compte les juridictions pénales lorsque l'excision fut invoquée devant ces dernières : il fallut comprendre le comportement des parents ou de l'auteur de l'excision et adapter en conséquence une sanction qui n'est pas le plus souvent comprise par les intéressés.

Toutefois, le sens et la portée de l'article 3 CEDH doivent être appréciés en fonction des conceptions européennes telles que précisées par la Commission et la Cour européenne. Des conceptions que la mère des fillettes invoquait en l'espèce puisqu'elle refusait de faire exciser ses filles malgré les pressions familiales. Aucune justification de traitements inhumains et dégradants n'est admissible sur la base des droits de l'homme. Pour le tribunal administratif, il s'agissait de savoir s'il était admissible pour l'Etat français d'exposer deux petites filles au risque de mutilation en les renvoyant avec leur mère en Guinée même s'il est certain que si le pays en cause n'incrimine pas spécialement l'excision comme en France, il mène une politique de prévention contre ce genre de pratique et signa un certain nombre d'instruments internationaux prohibant directement ou indirectement ce type de mutilation sexuelle. Tout de même, la décision du préfet de la Loire ne pouvait être annulée que si le risque couru par les enfants était réel. Le juge administratif tint compte des contextes ethnique, social et

familial pour annuler la décision du préfet même si la mère invoqua tardivement le risque d'excision et que son attitude était discutable – elle avait usé, à deux reprises, de fausses pièces d'état civil pour tenter de faire établir la nationalité française de ses enfants et, en conséquence, obtenir une carte de résident pour elle-même, en tant que parent d'enfant français. En dépit de cette décision des juges de Lyon en faveur de l'annulation de la décision d'éloignement du territoire français prise par le préfet de la Loire, le sort de la famille demeurait en suspens puisque Mme X…Mariana restait sous le coup d'une décision judicaire d'interdiction du territoire devenue définitive. Seule la grâce présidentielle puis l'octroi d'une carte de résident par l'Administration permirent d'écarter tout danger. En somme, les juges se basèrent sur l'article 3 CEDH qui prohibe les traitements inhumains et dégradants et prirent en compte l'intérêt supérieur de l'enfant.

Le 28 avril 1998, la Chambre criminelle de la Cour de cassation rejette le pourvoi formé par X…Mariana contre l'arrêt de la cour d'appel de Lyon, 4ème chambre, en date du 27 février 1996, qui, pour refus de se soumettre à une mesure de reconduite à la frontière et violences sur personnes dépositaires de l'autorité publique dans l'exercice de leurs fonctions, la condamna à 7 mois d'emprisonnement. Même s'ils sont saisis de poursuites pour soustraction à une mesure de reconduite à la frontière, les juges répressifs ne sont pas tenus d'apprécier la légalité d'un arrêté préfectoral fixant le pays de renvoi. Cet arrêté ne commandant pas la solution du procès pénal. Une décision du tribunal administratif invalidant un arrêté préfectoral fixant le pays de renvoi de l'intéressé, ne permet pas d'annuler la condamnation antérieure pour soustraction à une mesure de reconduite à la frontière, dès lors que le fondement de la poursuite réside dans la condamnation définitive à l'interdiction du territoire français prononcée contre la prévenue.

La grande problématique, désormais, pour les Etats européens et nord américains est celle de savoir si l'excision doit être considérée comme un motif d'asile. Les positions gouvernementales divergent[889]. A ce sujet, un recours devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme fut traité en 2007[890]. La Cour estima que la plaignante n'avait pas réussi à apporter la preuve d'un risque réel et concret d'une mutilation génitale féminine si elle retournait au Nigeria. La Cour déclara le recours irrecevable car manifestement mal fondé. Pour autant, ces mutilations génitales féminines restent des violations flagrantes des droits de l'homme qui peuvent être portées devant le juge de l'asile (B).

---

[889] Cf. In re Fauziya KASINGA v. U.S Department of Justice Executive Office for Immigration review, Board of Immigration Appeals, Interim Decision #3278 June 13, 1996. Décisions autrichiennes du 21 mars 2002 et du 5 juin 2002 accordant l'asile pour risque de MGF. Voir également l'arrêt (Suisse) du Tribunal Administratif Fédéral du 28 avril 2008 (E-2506/2008) déboutant une mère qui a fui le Nigeria pour éviter à sa fille de subir l'excision.

[890] Cour Européenne des Droits de l'Homme, Affaire Emily COLLINS et Ashley AZAKIEBIE c. Suède, 8 mars 2007.

B — Les violations flagrantes des droits de l'Homme portées devant le juge de l'asile

Le juge doit se fonder sur la législation en matière d'asile et déterminer si les mutilations représentent un risque dans le pays d'origine du demandeur d'asile (1). Dans tous les cas, la jurisprudence en matière du droit d'asile abonde sur la question (2).

1. Les fondements juridiques en matière d'asile en France

L'application des principes énoncés par la Convention de Genève du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés nécessita l'intervention du législateur français. En effet, il créa – par la loi n°52-893 du 25 juillet 1952 relative au droit d'asile –, d'une part, l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA) – une autorité administrative unique chargée de l'application de l'ensemble des textes relatifs à l'asile – et, d'autre part, la Commission des recours des réfugiés (CRR) qui est une juridiction administrative. Cette dernière est remplacée en 2007 par la Cour nationale du droit d'asile (CNDA)[891], rattachée au Conseil d'Etat depuis 2009. La CNDA est une juridiction administrative spécialisée ayant une compétence nationale pour statuer en premier et dernier ressort sur les recours formés contre les décisions du directeur général de l'OFPRA[892] qui a compétence pour accorder ou refuser le bénéfice de l'asile, retirer ou mettre fin à ce même bénéfice. Elle statue également sur les décisions rejetant la demande de réexamen d'une demande d'asile antérieure. Elle peut être saisie des recours en révision lorsqu'il est soutenu que la décision a résulté d'une fraude. Toutefois, les décisions de l'OFPRA relatives au statut d'apatride relèvent de la juridiction de droit commun. Par conséquent, lorsque la Cour annule la décision de l'Office, elle lui substitue sa propre décision, juridictionnelle, en reconnaissant à la personne concernée le statut de réfugié ou en lui accordant la protection subsidiaire. Elle se prononce en tenant compte de la situation juridique et géopolitique existant au moment où elle statue. La Cour a aussi une compétence consultative. En effet, elle peut être saisie des requêtes présentées par les réfugiés visés par l'une des mesures prévues par les articles 31, 32 et 33 de la Convention de Genève relatifs respectivement à l'assignation, l'expulsion et le refoulement. Elle formule alors un avis quant au maintien ou à l'annulation de ces mesures. Ce recours est suspensif. Bien que juge de pleine juridiction statuant en premier et dernier ressort, les décisions de la cour sont soumises au contrôle de cassation du Conseil d'Etat.

La situation familiale du demandeur d'asile n'est pas prise en considération lors de l'examen de la demande d'asile de l'intéressé. En effet, les trois fondements juridiques alternatifs sur la base desquels une protection au titre de l'asile peut être accordée ne font pas la moindre mention de la situation familiale du demandeur d'asile. Les trois fondements juridiques alternatifs sont l'asile constitutionnel fondé sur le Préambule de la Constitution de 1946 selon lequel « Tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté a droit d'asile

---

[891] Loi n° 2007-1631 du 20 novembre 2007 relative à la maîtrise de l'immigration, à l'intégration et à l'asile.
[892] Articles L. 731-2 et R. 733-6 CESEDA.

sur les territoires de la République » repris par le code de l'entrée et du séjour des étrangers (article L. 711-1 CESEDA). Puis, l'asile accordé en vertu de la Convention de Genève du 28 juillet 1951, relative au statut des réfugiés[893], prévoit que cette qualité est reconnue à toute personne qui répond aux définitions de son article 1er[894]. L'article 1er, A, 2° de la Convention définit le réfugié comme une personne qui « craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ». Cependant, toute personne placée sous le mandat du Haut-commissariat des Nations Unies est également reconnue réfugié de plein droit[895]. Par conséquent, la reconnaissance de la qualité de réfugié entraîne en France la délivrance d'une carte de résident d'une durée de 10 ans[896]. La Convention autorise, cependant, le retrait de la qualité de réfugié dans un certain nombre de cas, notamment si les circonstances qui justifièrent l'admission de l'étranger au statut de réfugié ont cessé d'exister, l'intéressé ne pouvant plus continuer à refuser de se réclamer de la protection du pays dont il a la nationalité. Enfin, le bénéfice de la protection subsidiaire peut être accordé, le cas échéant, au demandeur d'asile lorsque la qualité de réfugié ne peut lui être reconnue sur le fondement conventionnel. Elle concerne « toute personne qui ne remplit pas les conditions pour se voir reconnaître la qualité de réfugié et pour laquelle il existe des motifs sérieux et avérés de croire qu'elle courrait dans son pays un risque réel de subir l'une des atteintes graves suivantes : a) la peine de mort ou une exécution ; b) la torture ou des peines ou traitements inhumains ou dégradants ; c) s'agissant d'un civil, une menace grave et individuelle contre sa vie ou sa personne en raison d'une violence qui peut s'étendre à des personnes sans considération de leur situation personnelle et résultant d'une situation de conflit armé interne ou international »[897]. Le bénéfice de la protection subsidiaire entraîne la délivrance d'une carte de séjour d'une durée de un an, renouvelable[898]. Il résulte que ces trois fondements juridiques susmentionnés sur la base desquels sont examinées les demandes d'asile, tant par l'OFPRA que par la CNDA, n'intègrent pas la situation familiale du demandeur d'asile qui est seulement appréhendé en tant qu'individu exposé à un risque du fait de sa situation particulière.

La protection de la vie familiale est prise en considération par les directives communautaires du point de vue de l'accueil du demandeur d'asile et des conditions de séjour du réfugié ou du bénéficiaire de la protection subsidiaire. Ces directives visent par ailleurs la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne dont l'article 7 consacre le droit au respect de la vie familiale[899]. Ainsi, conformément à la directive n°2003/9/CE sur l'accueil des demandeurs

---

[893] La Convention de Genève, adoptée et signée par la France le 28 juillet 1951, est entrée en vigueur en France le 20 septembre 1954. Elle est complétée par le Protocole de New York du 31 janvier 1967 auquel la France adhéra le 3 février 1971.
[894] Article L. 711-1 CESEDA.
[895] Conformément au statut du HCR adopté par l'Assemblée générale des Nations unies le 14 décembre 1950.
[896] Article L. 314-11-8° CESEDA.
[897] Article L. 712-1 CESEDA.
[898] Article L. 313-13 CESEDA.
[899] La Charte a acquis la même valeur juridique que les traités depuis l'entrée en vigueur du traité de Lisbonne, le 1er décembre 2009, mais elle n'est pas opposable au Royaume-Uni et à la Pologne qui bénéficient d'une

d'asile, les Etats membres doivent prendre des mesures appropriées pour préserver l'unité de la famille du demandeur d'asile, lui assurer, lorsqu'il bénéficie d'un logement, des conditions assurant une protection de la vie familiale et prendre des dispositions particulières pour les mineurs non accompagnés en considération de l'intérêt supérieur de l'enfant[900]. La directive n°2004/83/CE sur les conditions d'octroi d'une protection mentionne également cette considération primordiale de l'intérêt supérieur de l'enfant et demande aux Etats membres de veiller au maintien de l'unité familiale et à ce que les membres de la famille du bénéficiaire d'une protection qui, individuellement, ne peuvent y prétendre, puissent bénéficier des conditions de séjour semblables[901]. Toutefois, ces dispositions ne portent pas sur l'appréciation du bien-fondé de la demande de protection tant par l'autorité administrative que par le juge de l'asile. La situation familiale du demandeur d'asile n'est pas prise en considération pour l'appréciation des risques de persécution ou des menaces graves encourus par l'intéressé en cas de retour dans son pays. Néanmoins, elle devient un facteur décisif pour le juge administratif de droit commun saisi de décisions intéressant les conditions matérielles d'accueil des intéressés ou de décisions refusant de les admettre provisoirement au séjour, décisions préfectorales ne relevant pas de la compétence contentieuse de la CNDA. Le juge, se référant à la directive n°2003/9/CE, prend alors en compte l'âge, l'état de santé et la situation de famille du demandeur. A titre d'illustration, le juge considère ainsi l'absence d'atteinte grave et manifestement illégale l'admission au droit d'asile à l'égard d'un ressortissant afghan, non accompagné d'enfant et ne présentant aucun problème de santé particulier[902]. Néanmoins, le préfet porte une atteinte grave au droit d'asile en refusant l'admission provisoire au séjour d'un couple de demandeurs d'asile russes d'origine tchétchène, en situation précaire et accompagnés de deux enfants en bas âge, dont le comportement ne pouvait être regardé comme constituant une fraude délibérée ni un recours abusif aux procédures d'asile[903].

Cependant, les moyens tirés de la situation familiale du demandeur d'asile, qu'il s'agisse de la protection de la vie familiale – consacrée par l'article 8 de la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH)[904] – ou de l'intérêt supérieur de ses enfants –mentionné par l'article 3-1 de la Convention de New York relative aux droits de l'enfant[905] –, sont jugés

---

dérogation – le Protocole n° 30 annexé au Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne sur l'application de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne à la Pologne et au Royaume-Uni.

[900] Articles 8, 14, 17 et 18 de la Directive 2003/9/CE du Conseil du 27 janvier 2003 relative à des normes minimales pour l'accueil des demandeurs d'asile dans les États membres.

[901] Article 23 de la Directive 2004/83/CE du Conseil du 29 avril 2004 concernant les normes minimales relatives aux conditions que doivent remplir les ressortissants des pays tiers ou les apatrides pour pouvoir prétendre au statut de réfugié ou les personnes qui, pour d'autres raisons, ont besoin d'une protection internationale, et relatives au contenu de ces statuts.

[902] CE, ordonnance de référé, 19 novembre 2010, Ministre de l'intérieur, de l'outre-mer, des collectivités territoriales et de l'immigration c/M. P., n°344286).

[903] CE, ordonnance de référé, 31 décembre 2009, *Mme D. épouse S. et M. S.*, n° 334865 et n°334866.

[904] Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales signée à Rome, le 4 novembre 1950.

[905] Convention relative aux droits de l'enfant signée à New York, le 26 janvier 1990.

inopérants devant le juge de l'asile[906]. Pour autant, ledit juge a, tout de même, élargi les possibilités de prise en considération de données intéressant la famille du demandeur d'asile. Il tient compte de la protection de l'unité de la famille avec la consécration du principe de l'unité de famille ; de l'appréhension des transgressions de normes coutumières dans un contexte familial – pratique de l'excision, mariages forcés et autres violences faites aux femmes, phénomènes de vendetta –, et, de l'engagement politique familial et des persécutions subies par des proches du demandeur d'asile. Le principe de l'unité de famille consacré par le juge de l'asile permet à certains membres de la famille du réfugié de bénéficier, par extension, de la protection qui a été accordée à ce dernier. L'ordonnance du 2 novembre 1945 relative à l'entrée et au séjour des étrangers[907], – dans sa rédaction issue de la loi du 2 août 1989[908] –, octroyait (article 15-10°) le bénéfice de plein droit, au conjoint du réfugié statutaire et aux enfants mineurs, de la carte de résident. Cependant, la Convention de Genève n'exigeait pas, pour autant, que les membres de la famille du réfugié bénéficient du même statut même si cette pratique paraissait conforme à son esprit. L'ordonnance du 2 novembre 1945, dans sa rédaction issue de la loi du 24 août 1993[909], subordonnait, en outre, la délivrance de la carte de résident au conjoint et aux enfants mineurs du réfugié à la condition de séjour régulier exigée de tout étranger. Une condition contraignant les intéressés à suivre la procédure de regroupement familial alors que celle-ci est peu adaptée aux conditions de venue en France des demandeurs d'asile. De surcroît, l'article 23 de la directive n°2004/83/CE[910] relatif au maintien de l'unité familiale n'exige pas d'étendre la protection accordée au réfugié aux membres de sa famille mais propose seulement que ces derniers puissent prétendre aux avantages qu'elle prévoit concernant le droit au séjour et ses modalités. Dans une décision d'assemblée de 1994, le Conseil d'Etat a jugé que « les principes généraux du droit applicables aux réfugiés, résultant notamment des stipulations de la Convention de Genève, imposent, en vue d'assurer pleinement au réfugié la protection prévue par ladite convention, que la même qualité soit reconnue à la personne de même nationalité qui était unie par le mariage à un réfugié à la date à laquelle celui-ci a demandé son admission au statut de réfugié, ainsi qu'aux enfants mineurs de ce réfugié ». Le principe de l'unité de famille a pour but de protéger le réfugié lui-même car la protection que la Convention de Genève est censée lui assurer serait rendue vaine à défaut de cette extension. Le principe se fonde également sur une présomption de risque pesant sur la famille du réfugié – craintes par ricochet – ainsi que sur le droit de mener une vie familiale normale[911].

Pourtant, la Commission des recours des réfugiés appliqua dès 1957, de façon prétorienne, le principe de l'unité de famille au conjoint (CRR, 12 mai 1957, *B.*), puis aux enfants mineurs

---

906 CNDA, 5 juillet 2010, *M. O.*, n°09020107 pour l'article 8 de la CEDH ; CNDA, 31 janvier 2011, *Mme B. épouse K.*, n°09019398 pour l'article 3-1 de la Convention sur les droits de l'enfant et CNDA, 15 janvier 2010, *M. B.*, n°08020581 pour l'invocation conjointe des deux stipulations.

907 Ordonnance n°45-2658 du 2 novembre 1945 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France et portant création de l'Office national d'immigration.

908 Loi n°89-548 du 2 août 1989 relative aux conditions de séjour et d'entrée en France des étrangers.

909 Loi n°93-1027 du 24 août 1993 relative à la maîtrise de l'immigration et aux conditions d'entrée, d'accueil et de séjour des étrangers en France.

910 Directive 2004/83/CE du Conseil du 29 avril 2004, cité.

911 CE Assemblée, 2 décembre 1994, *Mme A.*, n°112842 aux conclusions de Mme Denis-Linton.

(CRR, 27 mars 1958, *A. M.*) et aux ascendants à charge (CRR, 3 décembre 1959, *R.*) et l'étendit même au lien de concubinage (CE, 21 mai 1997, *M. G. B.*, n°159999). Pour autant, l'application de ce principe ne s'étend pas au conjoint bénéficiant lui-même d'une protection nationale dont il peut se prévaloir (CE, 23 février 2009, *OFPRA/M. B.*, n°283246, concernant un ressortissant russe qui avait conservé sa nationalité marocaine d'origine et dont l'épouse, russe, avait obtenu le statut de réfugié). La mise en œuvre du principe nécessite que le réfugié principal possède cette qualité à la date de la décision de la juridiction (CE, 10 janvier 2001, *OFPRA/Mme V.*, n°212419). Par conséquent, la reconnaissance de la qualité de réfugié au conjoint, postérieurement à la décision de la Cour constitue, dans le cadre d'une demande de réexamen, un fait nouveau (CRR, SR[912] 16 juin 1999 Mme S. n°296872). Bien que créatrice de droit, la jurisprudence n'a pas étendu l'application du principe de l'unité de famille à la protection subsidiaire car cette protection n'est pas régie par les principes généraux du droit des réfugiés[913]. Cependant, le législateur prévoit la délivrance de plein droit de cartes de séjour temporaires au conjoint du bénéficiaire de la protection subsidiaire ainsi qu'à ses enfants à compter de leur majorité[914]. Le lien de couple doit préexister à la demande d'admission au statut du réfugié principal mais peut avoir débuté en France[915]. Le juge estime alors qu'un projet de mariage ou des fiançailles ne suffisent pas à établir cette antériorité[916]. Il vérifie toujours la situation juridique du couple. Ainsi, un mariage non dissout permet à l'épouse de bénéficier du principe même s'il y a séparation de corps[917]. Par contre, le bénéfice de l'unité de famille est incontestablement refusé en cas de polygamie. En effet, le requérant, concubin en France d'une réfugiée statutaire et père de leur fillette née en France, prétendait au bénéfice du principe. Mais l'instruction et notamment les déclarations de l'intéressé, révélèrent qu'il avait contracté une union antérieure dans son pays dont il ne démontrait pas qu'elle était rompue[918]. Le concubinage avec un réfugié doit non seulement préexister à la demande d'admission au statut mais il doit aussi être suffisamment stable et durable[919] et actuel[920]. Le juge considère qu'il doit également être légitime même s'il est stable et actuel. Ce qui n'est pas le cas d'un concubinage avec un réfugié marié[921]. Le juge de l'asile apprécie souverainement la réalité des liens[922]. L'unité de famille ne peut s'appliquer qu'en faveur de conjoints ayant la même nationalité car le risque de persécution s'apprécie uniquement au regard du pays dont le réfugié est originaire[923]. Mais lorsque la

---

[912] SR : sections réunies de la Cour. L'article R. 732-5 CESEDA, avant sa modification par le décret n°2015-1298 du 16 octobre 2015 (art. 3) disposait que : « La formation de sections réunies comprend la section saisie du recours et deux autres sections, désignées selon un tableau établi annuellement. / Elle est présidée par le président de la cour et, en cas d'empêchement, par le plus ancien des présidents de section. / Le moins ancien des présidents de section, autre que le président de la section saisie du recours, ne siège pas. »
[913] CE, 18 décembre 2008, *OFPRA/Mme A. épouse A.*, n°283245.
[914] Article L. 313-13 CESEDA.
[915] CE, 2 décembre 1994, *Mme A.*, n°112842 ; CE, 21 mai 1997, *M. G. B.*, n°159999.
[916] CRR, SR 21 juillet 1995, *Mme L.*, n°262682.
[917] CRR, SR 16 juin 1999, *Mme S.*, n°296872.
[918] CNDA, 30 juillet 2010, *C.*, n°08015206.
[919] CE, 21 mai 1997, *M. G. B.*, n°159999 ; CRR, SR 22 juillet 1997, *Mme A.*, n°287542.
[920] CRR, 25 juin 2004, *Mme T.*, n°459519.
[921] CRR, SR 19 décembre 1997, *OFPRA/M. T. L.*, n°308824 et n°299533 ; CRR, SR 16 juin 1999, *Mme S.*, n°296872.
[922] CE, 8 juin 1998, *Mme D. K.*, n°163466.
[923] CE, 2 décembre 1994, *Mme A.*, n°112842 ; CE, 21 mai 1997, *M. G. B.*, n°159999.

mixité de l'union résulte d'une partition de l'Etat dont les époux étaient tous deux ressortissants, la condition d'identité de nationalité ne peut être opposée à ceux qui se prévalent de leur lien de couple avec un réfugié[924].

De même, le guide du Haut commissariat pour les réfugiés des Nations unies[925] estime qu'il n'y a pas lieu d'appliquer le principe de l'unité de famille lorsque le membre de la famille dont s'agit peut bénéficier d'une protection de la part du pays dont il a la nationalité. Toutefois, il considère qu'il faut au moins inclure, parmi les membres de la famille au profit desquels peut jouer le principe de l'unité de la famille, le conjoint et les enfants mineurs. Pourtant, dans la pratique, d'autres personnes à charge – comme les parents âgés d'un réfugié – sont normalement incluses dans sa famille si elles font partie de son ménage. Par conséquent, pour l'application du principe de l'unité de famille à l'enfant du réfugié, le juge de l'asile prend en considération le facteur de minorité de celui-ci. En effet, l'enfant mineur du réfugié bénéficie *ipso facto* du principe dès lors que la filiation, biologique ou adoptive, est établie[926], la minorité s'appréciant au moment de l'entrée en France[927]**.** L'enfant mineur qui n'a pas la même nationalité que son parent réfugié bénéficie de l'unité de famille[928]. Un principe pouvant s'appliquer même après la majorité si l'intéressé avait rejoint son ascendant en France avant sa majorité[929]. Ainsi, la survenance de la majorité n'entraîne ni le rejet du recours ni la cessation de la qualité de réfugié[930]. Pourtant, le juge rejette la demande d'une femme qui, bien que mineure non émancipée à son entrée en France, avait fondé sa propre famille et s'était d'abord prévalue de l'unité de famille avec son concubin avant de la solliciter dans le cadre d'une demande de réexamen en raison de la qualité de réfugié reconnue par la suite à son père[931]. Le guide du Haut commissariat pour les réfugiés confirme que le principe de l'unité de la famille ne joue pas seulement lorsque tous les membres de la famille deviennent réfugiés au même moment. Il s'applique également dans les cas où une famille se trouve temporairement séparée par suite du départ d'un ou de plusieurs de ses membres. Les enfants placés sous tutelle – comme ceux faisant l'objet d'une adoption simple, dont les effets cessent à la majorité – ne sont pas écartés de l'application du principe. Ils bénéficient également de la mise en œuvre du principe l'unité de famille. Le bénéfice de l'unité de famille aux incapables majeurs à charge d'un réfugié est octroyé à la condition que la situation de dépendance ait existée dans le pays d'origine et qu'elle ait donnée lieu à une mesure de tutelle les plaçant sous la responsabilité de ce réfugié[932]. Il faut néanmoins préciser que l'octroi du bénéfice de l'unité de famille ne se fait pas « en cascade » en ce sens qu'un

---

924 CRR, SR 20 juillet 1993, *M. Z.* pour l'ex-Yougoslavie et CRR, SR 25 juin 1999, *M. R.*, n°332223 pour l'ex Union Soviétique.
925 Guide des procédures et critères pour appliquer la Convention de Genève, élaboré en 1979 et mis à jour en 1992. Plus précisément, Guide des procédures et critères à appliquer pour déterminer le statut de réfugié au regard de la Convention de 1951 et du Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés ; HCR/1P/4/FRE/REV.1 ; UNHCR 1979 réédité, Genève, janvier 1992.
926 CRR, 19 novembre 1998, *M. S.*, n°326758 ; CRR, 4 octobre 2001, *M. M. N.*, n°317334.
927 CE, 21 mai 1997, *M. S.*, n°172161.
928 CRR, SR 9 octobre 1998, *M. D. B.*, n°320044.
929 CE, 17 mai 2002, *M. E.*, n°216915.
930 CRR, SR 6 octobre 2000, *M. M.*, n°335731.
931 CNDA, SR 4 novembre 2010, *Mme F.*, n°09002323.
932 CRR, SR 29 octobre 1999, *M. S.*, n°334620 ; CRR, 6 mai 1999, *Mme N.*, n°326686.

requérant, ayant des liens familiaux avec un réfugié qui a obtenu ce statut par application du principe d'unité de famille, ne pourra pas en en bénéficier à son tour[933]. En effet, l'unité de famille ne concerne que la cellule familiale de celui ou de celle qui craint avec raison d'être persécuté en cas de retour dans son pays. Ainsi, elle ne s'applique pas pour l'épouse d'un réfugié admis au bénéfice du statut en sa qualité de fils d'une réfugiée[934]. Le juge prend en compte l'évolution de la situation du bénéficiaire de l'unité de famille. Ainsi, le divorce du bénéficiaire de l'unité de famille avec le réfugié principal constitue un « changement de circonstances », au sens de l'article 1er, C, 5 de la Convention de Genève, entraînant la cessation du statut de réfugié obtenu par le biais de l'unité de famille[935]. Il en est de même en cas de rupture du concubinage[936]. Le mineur placé sous la tutelle du réfugié ne fait pas exception à la règle lorsqu'il accède à la majorité. En effet, l'accession à la majorité du mineur placé sous la tutelle du réfugié emporte cessation du statut car le lien de tutelle disparaît[937].

En outre, lors de la cessation de la protection c'est-à-dire lorsque le titulaire principal de la qualité de réfugié en perd le bénéfice, ceux l'ayant obtenue en application du principe de l'unité de famille, la perdent à leur tour s'ils n'ont pas de craintes personnelles de persécution[938]. Sauf si la perte du statut de réfugié du titulaire principal résulte d'une naturalisation[939]. Il existe, tout de même une solution protectrice pour le bénéficiaire de l'unité de famille. En effet, le décès du réfugié n'entraîne pas nécessairement la cessation du statut pour le conjoint si le mariage était antérieur à l'entrée en France[940]. De plus, les enfants conservent le statut obtenu par application du principe d'unité de famille car le décès ne rompt pas le lien de filiation des enfants[941]. Les recommandations formulées par le guide du Haut commissariat pour les réfugiés diffèrent sensiblement dans la mesure où ses rédacteurs considèrent que si l'unité de la famille d'un réfugié se trouve détruite par divorce, séparation ou décès, les personnes à charge non réfugiées conserveront le statut de réfugié, à moins qu'elles ne retombent sous le coup d'une clause de cessation ou n'aient d'autres motifs de convenance personnelle pour vouloir conserver le statut de réfugié ou ne veuillent plus garder ce même statut.

A titre d'illustrations, la Commission des recours des réfugiés (CRR) reconnut la qualité de réfugié à des parents qui refusèrent de soumettre leurs filles à la pratique de l'excision dans leur pays d'origine. Leur opposition aux coutumes leur fut reprochée par les autorités traditionnelles et religieuses lesquelles les avaient menacés de représailles car cette opposition était considérée comme une transgression des normes coutumières. Ils furent victimes d'agressions et de violences de la part des villageois mais ne purent obtenir de protection des

---

[933] CRR, SR 7 juin 1994, *M. C*., n°249793.
[934] CRR, SR 16 septembre 1994, *Mme E. épouse D*., n°252353.
[935] CE, 25 novembre 1998, *Mme N*., n°164482.
[936] CRR, 27 septembre 2000, *Mme C. épouse T*., n°349324.
[937] CRR, SR 15 octobre 1993, *Mme N. N*., n°237722 ; CRR, SR 24 avril 1998, *Mme I. E*., n°311824 ; CRR, 3 juin 2005, *Mme W*., n°511149
[938] CRR, SR 12 mars 1993, *M. K*., n°235397.
[939] CRR, SR 18 juillet 2006, *Mme G. B*., n°441813.
[940] CRR, SR 9 janvier 2003 Mme, *M. A. veuve K*., n°410859.
[941] CRR, SR 1er juillet 2005, *M. A.*, n°492120.

autorités. La CRR considéra en 2001 que ce comportement caractérisait l'appartenance à un groupe social au sens de l'article 1 A 2° de la Convention de Genève[942]. La Cour nationale du droit d'asile (CNDA) compléta cette jurisprudence en 2009 par une décision allant dans le sens contraire portant sur une affaire différente. En l'espèce, des fillettes mineures, nées en France, dont les parents alléguaient qu'elles seraient exposées à un risque d'excision en cas de retour dans le pays d'origine. Leurs mères demandèrent l'asile pour leurs filles mineures et pour elles-mêmes. L'OFPRA avait, dans un cas, accordé la protection subsidiaire pour l'enfant, refusant d'accorder la même protection à la mère et, dans l'autre cas, rejeté toutes les demandes de protection. Contrairement aux affaires jugées en 2001, les mères des fillettes n'avaient pas eu à manifester leur opposition à la pratique de l'excision en France puisque cette pratique y est pénalement réprimée. La qualification de groupe social au sens de la Convention n'était donc pas pertinente. De plus, le juge estima que la protection conventionnelle ne trouvait pas non plus à s'appliquer pour les fillettes car celles-ci, en raison de leur jeune âge, ne pouvaient manifester leur refus de la pratique incriminée[943]. Cependant, le juge reconnaît que l'octroi de la protection subsidiaire sur le fondement de la menace grave de traitements inhumains et dégradants est pertinent. Il valide l'octroi de cette protection par l'OFPRA à l'une des enfants[944] et l'accorde aux autres fillettes, considérant qu'elles seraient exposées dans leur pays à l'excision sans pouvoir se réclamer utilement de la protection des autorités publiques et que cette mutilation grave et irréversible constitue un traitement inhumain et dégradant au sens de l'article L712-2 b) du code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile[945]. Par ailleurs, la Cour estime que la mise en œuvre effective de la protection reconnue aux enfants impose que les filles ne soient pas séparées de leur mère et qu'en l'absence de dispositions législatives octroyant de plein droit un titre de séjour à la mère de l'enfant mineur bénéficiaire de la protection subsidiaire, la même protection doit leur être étendue[946].

En définitive, l'application de cette jurisprudence conduisit à l'octroi de la protection subsidiaire à de nombreux parents de fillettes nées en France, la Cour tenant compte, dans chaque espèce, de la situation géopolitique précise et actuelle du pays concerné au regard des sources d'information publiques pertinentes. Par conséquent, dans certains pays d'Afrique, en dépit des volontés gouvernementales affichées, des interdictions légales et l'évolution des mentalités tant au plan local que familial, les traditions restent très prégnantes. La Cour examine donc attentivement dans ces affaires l'origine ethnique, la provenance géographique et tous les éléments propres à la situation du requérant. La jurisprudence en la matière abonde (2).

---

[942] CRR, SR 7 décembre 2001, *M. S.*, n°361050 et CRR, SR 7 décembre 2001, *Mme K. épouse S.*, n°373077.
[943] CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme K. L. D.*, n°637717.
[944] CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme F. F.*, n°637716.
[945] CNDA, SR 12 mars 2009, *H. A. K.*, n°639907 et CNDA, SR 12 mars 2009, *I. A. K.*, n°639908.
[946] CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme F. F.*, n°637716 et CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme Mariam D. épouse K.*, n°638891

2. La jurisprudence en la matière

La jurisprudence, nous intéressant, portera sur les demandes d'asile faites par les personnes atteintes d'albinisme (a) pour échapper à des crimes commis à des fins rituelles et sur celles en matière d'excision (b). Il n'existe véritablement pas de jurisprudences en matière de demande d'asile en raison de crimes rituels car ces crimes ne sont pas reconnus en droit international. De plus, les personnes demandant l'asile doivent appartenir à un certain groupe social et craindre des persécutions du fait de cette appartenance. C'est notamment le cas des personnes albinos et des filles soumises aux mutilations sexuelles. Dans le cas desdits meurtres commis par exemple au Gabon, tout individu est une potentielle victime donc il serait difficile d'établir l'appartenance des victimes à un certain groupe social. Enfin, dans le cas des crimes commis à des fins rituelles, les victimes sont déjà décédées. Seules celles qui échappent à une mort certaine – mais elles sont très peu – ou les familles des victimes peuvent requérir l'asile. Mais encore faut-il remplir les conditions ?

a - Portant sur les personnes atteintes d'albinisme

La jurisprudence du juge de l'asile reconnaît aux personnes atteintes d'albinisme l'appartenance à un certain groupe social – celui des personnes albinos – ; et qu'elles peuvent craindre des persécutions du fait de cette appartenance. Le juge français leur accorde une protection qu'elles ne peuvent obtenir dans leur propre pays.

A titre d'illustrations, la Commission reconnut au requérant albinos, de nationalité malienne et membre de l'ethnie bambara, la qualité de réfugié en raison des tentatives d'enlèvement et menaces dont il fit l'objet du fait de son albinisme. Dans la mesure où les autorités maliennes n'était pas en mesure d'offrir une protection adéquate au requérant et en l'absence de mesures légales protectrices en faveur de ce groupe à risque au Mali, ce dernier devait être regardé comme pouvant craindre avec raison, du fait de son appartenance à un certain groupe social, des persécutions en cas de retour dans son pays d'origine au sens des stipulations de l'article 1er, A, 2 de la Convention de Genève (CRR, 10 juin 2005, 514926, *T* ; CNDA, 28 avril 2009, 629447, *K*.).

De même, confronté à l'hostilité de la société, soumis tout au long de sa vie à diverses discriminations et ayant échappé à une tentative d'enlèvement à des fins rituelles, un requérant – atteint d'albinisme – quitta son pays après avoir déposé plainte, en vain, contre ses agresseurs et ne peut y retourner sans crainte (CNDA, 13 février 2017, *M. E.*, n°16017097 C.). Ainsi, le juge de l'asile apporte une protection aux personnes atteintes d'albinisme qu'il considère comme un groupe social certain à l'instar des victimes potentielles de mutilations sexuelles féminines. La jurisprudence abonde en ce sens (b).

b - Portant sur l'excision

En décembre 2001, le statut de refugiés fut accordé à un couple de Maliens et à une Somalienne qui refusaient de soumettre leur fille à l'excision. La décision de la Commission des recours des refugiés reconnut officiellement que le refus de l'excision pouvait conduire à des persécutions et que les individus contestant les normes sociales de leur pays, qui constituent des atteintes aux droits de l'Homme, devaient être protégés. Cette décision renforça celle du Parlement européen qui adopta, le 20 septembre 2001, une déclaration reconnaissant le droit d'asile pour les femmes et jeunes filles risquant de subir une mutilation sexuelle. Néanmoins, la Commission des recours des réfugiés (CRR) ne reconnut pas la qualité de réfugiée à une requérante, d'origine malienne, mineure née en France en 2007 car, en raison de son jeune âge, elle ne put manifester son refus de la pratique de l'excision. Par conséquent, elle ne pouvait être regardée comme pouvant craindre avec raison des persécutions du fait de son appartenance à un certain groupe social au sens des stipulations de l'article 1er, A, 2 de la convention de Genève (CNDA, Sections réunies, 12 mars 2009, 639908, *Mlle K)*. De ce fait, la Cour reconnut à une autre requérante, de nationalité guinéenne d'origine peulh, âgée de quatorze ans, la qualité de réfugiée en raison du fait que celle-ci avait, en l'occurrence, le discernement nécessaire pour s'opposer à la pratique de l'excision (CNDA, 28 juillet 2009, 636210/08016675, *Mlle D*.). La Commission reconnut également la qualité de réfugiée à une requérante en raison du fait qu'elle était une femme refusant de se soumettre à une nouvelle excision avant son mariage, étant ainsi exposée à une mutilation forcée sur le fondement de l'article 1er, A, 2 de la Convention de Genèse en raison des persécutions dues à l'appartenance à un certain groupe social (CRR, 16 juin 2005, 492440, *Mlle S.* ; CRR, 12 juin 2007, 478642, *Mlle Z.* ; CNDA, 2 avril 2008, 574495, *Mlle N*.). Elle accorda également le statut en raison du refus d'une mère de soumettre ses deux filles à l'excision qui reste une pratique persistante parmi les Toucouleurs. Les autorités dans son pays n'étant pas en mesure de lui offrir une protection (CRR, 22 février 2005, 456133, *Mme D. épouse N*.).

Par ailleurs, la cour reconnut à une requérante, de nationalité guinéenne et d'ethnie soussou, la qualité de réfugiée en raison du fait que celle-ci s'opposa à la pratique de l'excision pour elle-même et pour sa fille mineure. Cette pratique restant fortement répandue dans le pays et notamment dans la communauté soussou en dépit de loi pénale guinéenne (article 265 CP) punissant les auteurs de mutilations génitales de la peine d'emprisonnement à perpétuité. Celle-ci n'étant pas appliquée. De ce fait, la requérante était susceptible d'être exposée à des persécutions en cas de retour dans son pays dans la mesure où l'attitude des femmes d'origine soussou, entendant se soustraire à cette coutume, est appréhendée par la société comme transgressive à l'égard des coutumes. Dès lors, elles firent l'objet de persécutions infligées avec l'assentiment général de la population, et sans pouvoir se prévaloir utilement de la protection des autorités (CNDA, 7 mai 2009, 628346, *Mlle B*.). En somme, la jurisprudence en matière d'excision est abondante. Le juge de l'asile reconnaît souvent le statut de réfugié lorsque la requérante ne trouve pas de protection auprès des autorités de son pays et se soustrait à une norme coutumière. Le juge de l'asile français offre donc plus de garanties de sécurité que les autorités étatiques du pays d'origine de la requérante.

D'ailleurs, par extension, les juridictions internationales se multiplient depuis la création du Tribunal de Nuremberg en 1945 et surtout depuis la fin de la guerre froide. Elles ont des compétences spécifiques mais variées puisqu'elles investissent des champs d'application divers tels que les crimes contre l'humanité, les droits de l'homme, les trafics d'êtres humains et de stupéfiants. En effet, les modèles de la justice internationale restent complexes. Le premier modèle représente les tribunaux internationaux *ad hoc* pour l'Ex-Yougoslavie (TPIY) mis en place en 1993 et celui pour le Rwanda (TPIR) créé en 1994 afin de juger les crimes de masse commis dans ces pays. Ce type de juridiction découle d'une résolution du Conseil de sécurité de l'ONU adoptée au titre du chapitre VII de l'organisation. De ce fait, ces tribunaux sont imposés, au nom de la communauté internationale, par le Conseil de sécurité don ils sont des organes subsidiaires. Le second modèle de la justice internationale représente les tribunaux internationalisés ou mixtes. Ces juridictions sont mixtes car elles sont simultanément interne et internationale. Pour exemple, le Tribunal spécial pour la Sierra-Leone (TSSL)[947] et le Tribunal spécial pour le Liban. Pour autant, ces deux juridictions furent créées sur la base d'un accord bilatéral entre l'ONU et l'Etat. En effet, un accord portant création du TSSL fut signé entre le gouvernement sierra-léonais et l'ONU, le 16 janvier 2002. Il fut ensuite ratifié par le parlement la même année. L'intérêt de cette procédure réside dans le respect de la souveraineté des Etats et la prise en considération des besoins des pays concernés. C'est dans cette perspective que la procédure allie la législation nationale, représentée par des magistrats locaux souvent subordonnés au pouvoir politique en place, et la législation internationale incarnée par les magistrats onusiens. Il existe un autre modèle de juridiction internationale qui est celui de la Cour pénale internationale (CPI) qui revêt une dimension universelle dans la mesure où elle n'est liée à aucun conflit. La CPI est une juridiction permanente en vue de juger des responsables de crimes contre l'humanité et de génocide lorsqu'un pays est dans l'incapacité de rendre justice ou refuse de rendre justice lui-même. Son but[948] est de promouvoir le droit international. Cette juridiction est compétente pour juger les individus et non les Etats ayant leur ressort dans la Cour internationale de justice. Cependant, l'efficacité de la justice pénale internationale est souvent remise en question (§3).

§3 — L'efficacité de la justice pénale internationale

Cette pléthore de juridictions pénales internationales reflète, en somme, les incertitudes et les divisions de la communauté internationale en la matière étant donné, d'une part, que tous ces tribunaux poursuivent le même objectif qui est celui de la répression des crimes particulièrement graves tels que le génocide, les crimes contre l'humanité, les crimes de guerres et une fois défini, les crimes d'agression. D'autre part, la CPI, constituant la

[947] Le Tribunal spécial pour la Sierra Leone (TSSL) est créé par la résolution 1315 du Conseil de sécurité du 14 août 2000.
[948] Le statut de Rome, acte fondateur de la CPI, est adopté le 17 juillet 1998 et entré en vigueur le 1er juillet 2002.

juridiction internationale la plus universelle, se décrit comme la pierre angulaire d'un dispositif pénal international. En outre, les décisions prises au sein de la CPI et des tribunaux *ad hoc* ont force obligatoire et s'imposent par conséquent à l'ensemble de la communauté internationale contrairement à la procédure conventionnelle adoptée par les tribunaux mixtes qui ne lient que les parties à la convention et ne produisent, de ce fait, d'effet qu'entre ces dernières. Il s'agit ainsi d'une justice concertée dans le cadre des tribunaux mixtes alors qu'elle est imposée dans le cadre des tribunaux *ad hoc* et de la CPI. Enfin, les tribunaux *ad hoc* et les tribunaux mixtes sont considérés comme étant plus proches des faits et mieux adaptés à la finalité de la réconciliation. De plus, les procédures seraient plus économiques contrairement à celle de la CPI.

Néanmoins, la combinaison des deux droits – interne et international – et la forte sensibilité au contexte politique local confortent les partisans d'une justice universelle. La différence dans le processus de création et dans la nature de l'acte constitutif – résolution des Nations Unies ou traité international – implique une série de conséquences pratiques et juridiques importantes. A titre d'illustration, le Tribunal spécial pour la Sierra Léone (TSSL)[949] et le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR). En effet, les tribunaux pénaux internationaux africains contribuèrent au développement de la justice pénale (A) mais leur apport reste tout de même critiquable (B). D'où une demande croissante de reconnaissance d'une justice universelle (C).

A — La contribution des tribunaux pénaux internationaux africains dans le développement de la justice pénale

Les tribunaux pénaux internationaux africains contribuèrent au développement de la justice pénale. La création de ces tribunaux résulte d'une logique identique qui est celle de la guerre civile. Toutefois, cette similitude ne peut occulter le fait que ces juridictions sont institutionnellement distinctes. En effet, d'un point de vue juridique, la différence principale réside dans le fait que le TSSL est un tribunal mixte (1) tandis que le TPIR est une juridiction *ad hoc* (2).

1. Le système TSSL (Sierra-Léone)

Le Tribunal spécial pour la Sierra-Léone (TSSL) fut créée par la résolution 1315 du Conseil de sécurité du 14 août 2000. Elle donnait mandat au Secrétaire général des Nations Unies de négocier un accord avec le gouvernement de Sierra-Léone pour la création d'une juridiction mixte devant juger les crimes graves commis dans le pays. Cet accord intitulé « Accord entre l'ONU et la Sierra-Léone » sur la création d'un Tribunal spécial fut signé à Freetown, le 16

[949] La base juridique du TSSL est un traité librement négocié et conclu entre le gouvernement sierra-léonais et l'ONU.

janvier 2002. Le TSSL est compétent pour juger les auteurs des violations les plus graves aussi bien du droit humanitaire international que des lois de Sierra-Léone commises sur le territoire national depuis le 30 novembre 1996.

La guerre civile en Sierra-Léone éclata en mars 1991. Par conséquent, le TSSL devait être compétent pour les actes commis à partir de la date du début de la guerre, à savoir mars 1991. Or, selon ses statuts, le tribunal ne sera compétent uniquement que pour les actes commis depuis le 30 novembre 1996, date de la signature à Abidjan d'un accord mettant fin à la guerre. En outre, la compétence de cette juridiction n'a pas de terme. L'amnistie résultant de l'Accord de Lomé du 7 juillet 1999 ne joue que pour les infractions au droit sierra-léonais incluses dans le statut. Le TSSL est compétent pour poursuivre les auteurs responsables des violations de la législation humanitaire internationale et des lois de Sierra-Léone commises sur le territoire de la Sierra-Léone. Ce tribunal fut créé pour poursuivre les principaux dirigeants ou responsables politiques et militaires pour les violations les plus graves du droit international.

Le TSSL s'appuie sur les standards internationaux tels que codifiés dans les statuts du TPIY, du TPIR et de la CPI. Mais, il est également possible de recourir au droit sierra-léonais. Par exemple, certains crimes comme l'abus sexuel des fillettes (défini par référence au « Prevention of Cruelty to children Act » de 1926), la destruction volontaire de propriétés (comme mettre le feu à des bâtiments publics ou privés), visés par le « Malicious Damage Act » de 1861, relèvent de la compétence du Tribunal[950]. Ces dispositions furent ajoutées pour pallier certaines lacunes du droit pénal international. La procédure suivie devant le TSSL est essentiellement accusatoire mais elle emprunte certains éléments au système anglo-saxon. En effet, le système sierra-léonais dont la procédure suivie devant le TSSL se rapproche du système anglo-saxon tout comme la procédure suivie devant le TPIR (2).

2. Le système TPIR (Rwanda)

Le TPIR fut créé, le 8 novembre 1994, par la résolution 955 du Conseil de sécurité de l'ONU. Sa résolution 977 du 22 février 1995 établit le siège de la juridiction à Arusha en Tanzanie. Par conséquent, le Bureau du Procureur et les Chambres se trouvent à Arusha alors que la Chambre d'appel siège à la Haye au Pays-Bas. L'installation de cette juridiction dans un pays étranger pose un problème évident d'appropriation de la justice rendue par les Rwandais. Les premiers actes d'accusation furent émis, en novembre 1995, après l'élection des premiers juges. Le TPIR est compétente pour juger les personnes présumées responsables d'actes de génocide ou d'autres violations graves du droit international humanitaire commis sur le territoire du Rwanda ainsi que les citoyens rwandais présumés responsables de tels actes ou violations commis sur le territoire d'Etats voisins entre le 1er janvier et le 31 décembre 1994.

Le Tribunal a donc compétence pour poursuivre les actes commis entre le 1er janvier et le 31 décembre 1994. Il est compétent pour poursuivre les citoyens rwandais ayant commis des

[950] Cf. article 5 du Statut du Tribunal spécial.

crimes sur le territoire du Rwanda et sur le territoire d'Etats voisins ainsi que les citoyens non rwandais pour les crimes commis au Rwanda. Le génocide, les crimes contre l'humanité, les violations de l'article 3 communs aux Conventions de Genève de 1949 et du Protocole additionnel II de 1977 (protection des civils en temps de guerre et violations des lois ou coutumes de la guerre) relèvent de la compétence du Tribunal. La procédure suivie devant cette juridiction est la procédure anglo-saxone. Cependant, le fonctionnement du Tribunal d'Arusha est critiquable dans la mesure où il rencontre de nombreuses difficultés dont l'encombrement du greffe, les lenteurs de la procédure orale utilisée et les difficultés d'organiser la défense des inculpés. Ce tribunal est l'instrument institutionnel par lequel l'Afrique embrassa pour la première fois la justice pénale internationale. La création de ce tribunal contribua à l'avancée du droit pénal international. En effet, le TPIR put appréhender et juger de hautes personnalités accusées de génocide et autres crimes apparentés commis au Rwanda. De plus, le TPIR innova car il admit que le viol pouvait constituer un crime de génocide dès lors qu'il était commis avec l'intention génocidaire de détruire un groupe religieux, social ou ethnique. Le Tribunal d'Arusha est le premier à avoir inculpé, arrêté et condamné un chef de gouvernement pour génocide. Le 4 septembre 1998, le TPIR condamne M. Jean Kambanda, ancien premier ministre rwandais, pour génocide et crime contre l'humanité à une peine d'emprisonnement à vie. De plus, d'anciens ministres du gouvernement intérimaire formé en 1994 par M. Jean Kambanda, l'ancien président de l'Assemblée nationale, des officiers supérieurs, des gouverneurs de région, des journalistes, des responsables des médias, des religieux et bien d'autres encore furent jugés ou le seront. Le tribunal opta pour une démarche thématique – en s'intéressant d'abord à la politique puis à l'armée, les médias, le clergé, etc. – et géographique pour traduire en justice les individus exerçant le pouvoir.

Par conséquent, des personnes accusées et suspectées furent extradées à Arusha en Tanzanie après avoir été interpellées dans de nombreux pays d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord, sur la base de mandats d'arrêts délivrés par le Tribunal. L'article 28 du Statut du TPIR dispose que « les Etats collaborent avec le tribunal à la recherche et au jugement des personnes accusées d'avoir commis des violations graves du droit international humanitaire ». Des arrestations purent être réalisées grâce aux enquêteurs du Bureau du Procureur travaillant en coopération avec les autorités policières de différents pays. Les moyens furent mis à disposition pour faire bénéficier les témoins à charge et à décharge de mesures de protection. En effet, les deux sections d'aide aux victimes et aux témoins placées sous l'autorité du greffier fournirent un appui à ces personnes. Le tribunal réussit l'exploit d'amener à Arusha plus de 300 témoins protégés se trouvant dans différents pays dans lesquels ils furent ensuite reconduits. En matière de l'exécution des peines prononcées par le TPIR, l'article 26 du statut du Tribunal dispose que « les peines d'emprisonnement sont exécutées au Rwanda ou dans un Etat désigné par le Tribunal international pour le Rwanda sur la liste d'Etats qui ont fait savoir au Conseil de sécurité qu'ils étaient disposés à recevoir des condamnés. Elles sont exécutées conformément aux lois en vigueur de l'Etat concerné, sous la supervision du Tribunal ». Pour que les condamnations aient un effet plus dissuasif sur le continent africain et surtout pour des raisons de politique générale, le TPIR souhaite autant que possible que les peines soient exécutées dans des pays africains. Plusieurs pays européens se portèrent

candidat pour collaborer avec le Tribunal en ce qui concerne l'exécution des peines mais émirent des conditions comme l'existence du lien de nationalité ou de résidence entre le condamné et le pays d'accueil. L'ONU conclut des accords avec des pays africains dont le Bénin, le Mali, le Swaziland qui acceptèrent de recevoir les personnes condamnées par le TPIR. La conclusion de ces accords permit de rendre l'exécution des peines pratique et effective, une condition essentielle pour asseoir la crédibilité de l'ensemble du processus judiciaire.

En somme, de même que les autres tribunaux internationaux, le TSSL participe également à l'évolution du droit international. En effet, il qualifia de crime de guerre le recrutement d'enfant soldats. Il dispose de la faculté de s'inspirer du droit national pour pallier aux lacunes des conventions internationales en cas de nécessité. Cette juridiction considéra que le statut de chef de l'Etat de M. Taylor ne constituait pas une entrave à son inculpation mais le Nigéria refusa son extradition. Les autorités nigérianes peuvent se permettre de s'opposer à un ordre du TSSL car cette juridiction découle d'un traité bilatéral entre l'ONU et la Sierra-Léone et ne lie ainsi que les parties à l'accord. Par contre, si les tribunaux découlent d'une décision du Conseil de sécurité – Yougoslavie, Rwanda, Timor-Leste – ou d'un règlement onusien – comme celui créant l'administration transitoire des Nations Unies au Timor oriental –, ceux-ci peuvent contraindre un Etat membre de l'ONU à leur remettre un inculpé. La juridiction sierra-léonaise ne disposant pas de cette faculté. Toutefois, en dépit de l'apport de ces tribunaux pénaux internationaux africains dans le développement de la justice pénale, leur contribution reste critiquable (B).

B — Une contribution critiquable

La création du TPIR essuie de nombreuses critiques. En effet, ce tribunal fut créé précipitamment. D'une part, le siège du TPIR se trouve à Arusha en Tanzanie en dehors du territoire sur lequel les crimes furent commis. Par conséquent, les Rwandais restent peu informés du travail judiciaire effectué par cette juridiction internationale et ne peuvent s'approprier cette justice puisqu'elle leur paraît abstraite. Elle ne s'enracine pas dans la société rwandaise. D'autre part, le TPIR a pour mission de rechercher la vérité et de parvenir à la réconciliation. Une mission difficilement réalisable dans la mesure où la justice rwandaise dût gérer un contentieux d'une si grande ampleur et dans un délai raisonnable – près de cent mille suspects avaient été incarcérés. La solution fut de trouver une alternative en marge du TPIR – réservé exclusivement aux têtes pensantes du génocide dont une soixantaine de responsables civils et militaires hauts gradés – pour juger tous les autres suspects. D'où la création des tribunaux « gacaca »[951] – par une loi de mai 2001 – qui permettraient de faire mémoire, dire la vérité et la justice afin de réconcilier les rwandais. Le

[951] Signifiant « assis sur le gazon » en kinyarwanda. Ces tribunaux sont inspirés du modèle des conseils traditionnels de sages du village qui exerçaient une justice de proximité sur la place publique.

gouvernement instaura près de onze mille juridictions « gacaca ». En 2005, ces tribunaux populaires jugèrent plus de quatre mille personnes soupçonnées d'avoir participé au génocide de 1994.

Ainsi, les personnes accusées d'avoir commis un génocide furent reparties en quatre catégories. La première est celle des planificateurs, des organisateurs, des leaders du génocide, ceux ayant agi en position d'autorité, les meurtriers renommés et les auteurs de tortures sexuelles ou de viols. Les accusés de ce groupe sont jugés par des tribunaux ordinaires tels que les tribunaux de première instance. La deuxième catégorie comprend les auteurs, co-auteurs ou complices d'homicides volontaires ou d'atteintes contre les personnes ayant entrainé la mort et les personnes ayant eu l'intention de tuer et qui infligèrent des blessures ou commirent d'autres violences graves n'ayant pas entrainé la mort. La troisième regroupe les personnes ayant commis des atteintes graves sans intention de causer la mort des victimes. L'ultime catégorie est celle des auteurs d'infractions contre les biens. Basées sur une justice participative, les juridictions « gacaca » présentent des problèmes de fonctionnement. En effet, il y a un engorgement judiciaire puisque la majorité des Hutu – représentant 85% de la population – est considérée comme ayant participé, de gré ou sous la contrainte, directement ou indirectement au génocide. Par conséquent, selon certains observateurs, ces assemblées de justice pourraient perdurer pendant des années. De plus, la poursuite des procès par ces tribunaux populaires arrangerait le régime en place puisque justifie la dictature du président Kagame.

En outre, le TPIR ne fut pas totalement opérationnel dès sa mise en place. Il fut confronté à un manque de moyens financiers, de personnel, etc. Cette juridiction connaît un dysfonctionnement institutionnel portant sur les critères de recrutement, l'incompétence des enquêteurs, le manque de suivi de certains dossiers, la longueur des procédure – sachant que la durée moyenne des procès est de 18 mois –, le mauvais traitement des témoins, le partage d'honoraire entre avocats de la défense et leurs clients. En outre, le rôle des victimes devant les tribunaux pénaux internationaux (TPI) se limite à celui de témoins. Devant le TPIR et le TPIY, les victimes ne disposent d'aucun moyen d'action. Elles ne peuvent dès lors prétendre à réparation pour les dommages subis. En effet, la procédure suivie devant les TPI est principalement fondée sur le système accusatoire et dans un tel système, le rôle de la victime se limite à celui de témoin. Elle ne peut prétendre à une indemnisation au pénal. Les rédacteurs des statuts du TPI n'envisageaient uniquement que la poursuite des auteurs de graves violations du droit international humanitaire. Ils souhaitaient également protéger le droit des accusés à un procès équitable et rapide. Dans leur esprit, la présence de la victime au cours de la procédure représentait un frein à celle-ci dans la mesure où la nature et l'étendue des crimes jugés par les TPI impliquent un grand nombre de victimes et une charge émotionnelle. Ce qui violerait le droit des accusés d'être jugé dans un délai raisonnable. C'est la raison pour laquelle le droit des victimes de participer à la procédure et d'obtenir réparation ne fut pas intégré dans la procédure devant les TPI. Il revient, ainsi, au Procureur de représenter les victimes à tous les stades de la procédure devant les TPI. Seul l'article 19 TPIR prévoit un moyen de protection pour les victimes. Il dispose que « la Chambre de 1ère instance veille à ce que le procès soit équitable et rapide et à ce que l'instance se déroule

conformément au Règlement de procédure et de preuve (RPP). Pour ce faire, les droits de l'accusé doivent être pleinement respectés et la protection des victimes et des témoins dûment assurée ».

Cependant, le statut du TPIR ne comprend aucune disposition relative au droit des victimes d'obtenir réparation des dommages subis. Seule la règle 106 du RPP traite de la réparation des victimes et renvoie ces dernières devant les juridictions nationales pour obtenir réparation[952]. En effet, cette règle dispose que « le greffe doit transmettre aux autorités nationales concernées le jugement déclarant un individu coupable d'un crime et ayant entrainé un dommage à des victimes. C'est alors à la victime de demander réparation devant les juridictions nationales compétentes ». Par conséquent, « le jugement du tribunal doit être définitif et déterminant quant à la responsabilité pénale de la personne condamnée. ». Les TPI ne peuvent ordonner que la restitution de tous les biens et ressources acquis par des moyens illicites y compris par la contrainte à leurs propriétaires légitimes (article 23§ 3 du TPIR). Etant donné la place rédhibitoire de la victime devant les TPI, les rédacteurs du statut de la CPI permirent à la victime de participer à la procédure, d'être informée du développement de celle-ci et d'obtenir une réparation éventuelle pou les dommages subis.

Par ailleurs, la question de la peine de mort fut grandement débattue à propos du TSSL et du TPIR. En effet, le TSSL, institué en 2002 sur la base d'un accord bilatéral entre la Sierra-Léone et l'ONU afin de juger les personnes accusés d'avoir commis de graves violations du droit international humanitaire, en somme des atrocités, pendant la guerre civile (1991-1999), exclut le recours à la peine de mort. Et l'abolition de la peine de mort au Rwanda ne fut effective que le 25 juillet 2007. Une condition exigée par le TPIR pour transférer devant la justice rwandaise des accusés devant être initialement jugé par celui-ci étant donné leur participation au génocide. En somme, c'est plus de 600 condamnés, se trouvant dans le couloir de la mort au Rwanda pour leur implication dans le génocide, qui verront leur peine commuée en réclusion à perpétuité.

Par conséquent, en raison de nombreux dysfonctionnements constatés au niveau des juridictions pénales internationales africaines, nombreux souhaitent la reconnaissance du principe de compétence universelle des tribunaux nationaux en Afrique (C).

C — La reconnaissance d'une justice universelle

Au regard de la jurisprudence dégagée par les juridictions internationales africaines, ces dernières se sont appropriées le droit international public plutôt que de procéder à un simple mimétisme sur le droit occidental. Pour exemple, l'intégration des crimes sexuels dans les actes constitutifs du crime contre l'humanité et du génocide est une des innovations majeures

[952] La règle 106 du RPP dispose que « telles réparations doivent être recherchées devant les juridictions nationales ».

du TPIR et du TSSL. En outre, la création de la Cour africaine de justice et des droits de l'homme concrétise ce défi majeur qui est la protection et la promotion des droits de l'homme et du peuple.

En dépit des dysfonctionnements constatés – encombrement des greffes des tribunaux, lenteur de procédure, arrestation difficile des inculpés, etc. –, ces tribunaux se sont imposés comme des organes juridictionnels opérationnels avec lesquels les Etats peuvent compter. A travers les condamnations prononcées lors des premiers procès portés devant ces juridictions telles que l'arrestation et le jugement de l'ancien chef du gouvernement du Rwanda, Jean Kambanda, ces tribunaux souhaitaient asseoir leur autorité et montrer leurs compétences. De plus, ces TPI servirent de tremplin pour la CPI. En effet, ces jugements en liaison avec la CPI permirent l'élaboration de la jurisprudence pénale internationale. Le TPIR apporta la preuve que la justice pénale internationale était opérationnelle et favorisa la création d'un tribunal spécial pour la Sierra-Léone. Le TPIR et le TSSL disposent du même Règlement de procédure et de preuve. Dans le cadre du TSSL, la nature à la fois nationale et internationale de ces décisions tient compte de la diversité culturelle et sociale du pays. En effet, il est primordial d'adapter la maîtrise du processus judiciaire international au contexte. A titre d'illustration, pour le TPIR, les langues de travail sont basées sur le modèle onusien – l'anglais et le français – et la langue véhiculaire du Rwanda.

Sur le plan politique, certains observateurs soulignent le fait que cette justice ne semble être qu'une « justice des vainqueurs », en ce sens, une justice ethnique et partisane au profit d'une communauté. En effet, beaucoup pensent que l'action de l'Armée Patriotique Rwandaise (APR), mouvement rebelle tutsi soutenu par l'Ouganda et dirigé par Paul Kagame, aurait été largement sous-estimée dans le déclenchement du génocide de 1994[953]. L'APR aurait imposé sa version des faits à l'opinion internationale, ce qui explique la raison pour laquelle une grande partie des personnes condamnées du TPIR ne soient que des Hutu. Le TPIR organisa toute sa politique judiciaire sur la condamnation presque systématique des Hutu pour planification du génocide[954]. En dépit de la difficulté de fonctionnement et les logiques de certains conflits, les TPI permirent de rappeler à l'opinion internationale que l'impunité des crimes contre l'humanité était à combattre. En inculpant de hauts responsables, les auteurs de crime savent qu'ils ne sont plus immunisés contre de telles violations graves du droit à la vie, à l'intégrité de l'être humain.

En définitive, l'avènement de cette justice pénale internationale souligne à la fois le déclin de la souveraineté de l'Etat au profit de l'affirmation des droits les plus fondamentaux de l'homme mais également la reconnaissance de la responsabilité pénale individuelle et la fin de l'impunité de certains crimes et criminels. Néanmoins, l'existence de ces juridictions interpelle sur le mécanisme de la compétence universelle des tribunaux nationaux pour les

---

[953] ONANA Charles, *Les secrets de la justice internationale : Enquêtes truquées sue le génocide rwandais*, éd. Duboiris, 2005.

[954] Carla del Ponte, ancien Procureur du TPIR limogé, aurait déclaré publiquement, le 17 avril 2000 : « S'il se révélait que c'est le FPR qui a abattu l'avion, l'histoire général du génocide devra être réécrite. Bien que cette situation n'atténue en rien la responsabilité des extrémistes Hutu dans la mort de centaines de milliers de personnes, elle ferait apparaître le FPR sous un jour nouveau ».

génocides, les crimes contre l'humanité et les actes de torture même si cette pratique reste encore très limitée sur le continent africain. Le principe de la compétence universelle peine à s'appliquer en Afrique. Une tentative a été faite au Sénégal par des victimes et des groupes de défense des droits de l'homme. Cette procédure visait à poursuivre le chef d'Etat tchadien, Hissène Habre, pour les crimes contre l'humanité et des actes de torture qu'il aurait commis lorsqu'il était en fonction. Ainsi, dès l'effondrement du mur de Berlin en 1989 et la désintégration de l'empire soviétique, les Droits de l'Homme sont devenus une priorité au sein des relations internationales et pour les Etats. Ils représentent désormais un impératif en droit international mais également dans les droits nationaux dans la mesure où leur respect est devenu une exigence fondamentale de la démocratie. Ils revêtent un caractère obligatoire puisqu'ils furent imposés comme condition *sine qua non* de l'octroi des facilités et de toute autre forme d'appui par les bailleurs de fonds internationaux aux pays en voie de développement. Cette imprégnation des Droits de l'Homme dans les relations internationales et au sein des entités étatiques souligne un regain d'intérêt pour lesdits droits. De plus, la référence systématique qui leur est faite fit resurgir sur le continent africain la question longtemps occultée de la nécessité de la construction et de la consolidation d'Etats de droit. Cependant, l'Etat de droit suppose nécessairement le respect des droits de l'Homme qui sont des droits inhérents à l'être humain (homme ou femme). Ils se définissent comme « un ensemble de facultés et prérogatives considérées comme appartenant naturellement à tout être humain dont le Droit public, notamment constitutionnel, s'attache à imposer à l'Etat le respect et la protection en conformité avec certains textes de portée universelle »[955] dont la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789 en son article 2, la Déclaration universelle des Droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 10 décembre 1948 et la Convention européenne des Droits de l'homme de 1950.

Dans leur sens plénier, les Droits de l'homme devraient inéluctablement comprendre les droits de tout homme. De ce fait, tous les êtres humains devraient être traités sans discrimination, en ce sens qu'ils devraient être traités sans aucune distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la religion, le sexe, l'opinion politique, l'ascendance nationale ou l'origine sociale, ayant pour effet de détruire ou d'altérer l'égalité des chances ou de traitement[956]. Pour autant, les femme et notamment la femme africaine sont toujours victimes de nombreuses discriminations, directes ou indirectes, dans plusieurs domaines. Nombreux Etats africains conçoivent que le statut de la femme dans la société, et notamment au sein de la famille, soit inférieur à celui de l'homme puisque cette infériorité – protégée au nom de la tradition, de la culture et de la religion – se reflète tant dans les lois que dans les usages. Pour exemple, le Code de la famille algérien de 1984 consacre la prééminence de l'homme sur la femme. De plus, le Malawi, dans son rapport au Comité de Vienne en 1992 sur la condition de la femme[957], souligne notamment que l'exclusivité de l'état de polygamie est réservé à l'homme et que l'existence de mariages arrangés exclue tout consentement de la femme, voire de la femme-enfant. Par conséquent, au regard du statut qu'occupe la femme africaine dans la

---

[955] *Vocabulaire juridique* publié sous la direction de Gérard Cornu, 8ème édition, Paris, PUF, 2007, p.335.
[956] GUILLIEN Raymond et VINCENT Jean, *Lexique des termes juridiques*, Dalloz.
[957] Rapport relatif aux renseignements fournis par les Etats parties, en application de la Convention de 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard de la femme.

société, l'homme est le chef de la famille et est responsable de toutes les décisions importantes qui l'affecte. Il dispose, entre autres, d'un droit de veto sur les décisions incombant généralement à la femme. De même, la situation des enfants n'est pas avantageuse. Ils sont souvent considérés comme une main d'œuvre facile et bon marché pour les parents[958] ou simplement comme un signe de richesse et d'hérédité de par leur nombre. Face à cette condition sociale défavorable aussi bien pour les femmes que pour les enfants, les différents législateurs nationaux – en s'inspirant de l'exemple des conventions relatives à la protection catégorielle de l'ONU telle que la Convention relative aux droits de l'enfant – adoptèrent des textes en faveur de la protection catégorielle de la femme ou de l'enfant. La majorité de ces textes consacre formellement la protection catégorielle au travers de dispositions spécifiques visant à garantir l'égalité des droits dans plusieurs domaines. A titre d'exemple, la Convention inter-américaine des Droits de l'Homme, la Convention européenne des sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales (CESDH), communément appelée Convention européenne des Droits de l'Homme (CEDH), le Pacte international relatif aux Droits civils et politiques et les Protocoles facultatifs s'y rapportant ou la loi française du 9 mai 2001 relative à l'égalité professionnelle entre les femmes et les hommes[959].

Par conséquent, il n'est pas envisageable de ratifier des textes internationaux et de permettre, de surcroît, la commission des crimes rituels sur son territoire. Dans tous les cas, il revient à l'Etat de protéger sa population. Pour autant, dans la mesure où il incombe à l'Etat d'agir, le risque d'une impunité totale augmente puisque seul l'Etat est à même de décider des sanctions. Son inertie ne sera pas sanctionnée au niveau international car la pression internationale n'opèrera pas. En effet, la justice internationale n'intervient seulement qu'en cas d'absence de volonté et de capacité des juridictions nationales à lutter contre l'impunité des auteurs des crimes les plus graves. En matière de « crimes rituels », il y a, certes, une absence de volonté de lutter fermement contre de telles pratiques meurtrières mais les juridictions nationales disposent des outils juridiques pour le faire et punir les auteurs de ces crimes. Par conséquent, le recours à la justice pénale internationale sera inopérant. La solution serait alors d'envisager une possible répression au niveau régional (Section 2).

---

[958] La pratique du trafic d'enfants – des enfants donnés et/ou vendus par les leurs en échange d'argent – en vue de les contraindre à travailler existe toujours et continue de se développer en Afrique et partout dans le monde où sévit une nouvelle forme d'exploitation facilitée par internet : le trafic sexuel.
[959] Voir le texte de cette loi au *J.O. République française*, 10 mai 2001.

Section 2 — L'effectivité de la répression au niveau régional

Le Gabon et le Sénégal sont parties à de nombreux instruments régionaux[960] dont la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples, ratifié le 20 février 1986. De ce fait, ces pays s'engagent à respecter et à faire respecter les droits basiques qui y sont contenus. Un individu peut alors invoquer la violation, par l'Etat, des droits de l'homme énoncés par la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples (§1) et saisir les juridictions compétentes dont la Cour africaine des droits de l'Homme et la Cour pénale internationale pour sanctionner ces violations (§2).

§1 — L'applicabilité des instruments juridiques africains : la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples

Les Etats manquent à leurs obligations en ne veillant pas suffisamment à éliminer toutes les formes de discrimination à l'encontre des femmes et des enfants et en bafouant leur dignité humaine – et souvent leur droit à la vie avec la pratique des mutilations génitales féminines (MGF) et l'infanticide notamment l'infanticide rituel. Pourtant la protection des droits de la femme et de l'enfant reconnue par la Charte africaine (A) est un devoir incombant à l'Etat (B).

A — Une protection spécifique des droits de la femme et de l'enfant reconnue par la Charte africaine

La Charte africaine des Droits de l'Homme et Des Peuples – adoptée par la dix-huitième Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernements le 26 juin 1981 à Nairobi au Kenya et entrée en vigueur le 21 octobre 1986 – participe également de l'internationalisation des droits de l'Homme. Composée de trois parties, la première partie – ayant pour titre « Des droits et des devoirs – s'articule autour deux chapitres. Le premier chapitre porte sur « Des droits de l'Homme et les Peuples » et le second sur « Des devoirs ». Notre intérêt se porte sur ce dernier chapitre dont les 25 autres articles visent de manière générale et abstraite les droits de « toute personne », de « la personne humaine », de « tout individu », de « tout peuple », de « tous les citoyens » tandis que l'article 18 désigne des catégories spécifiques de personnes bénéficiaires de mesures particulières de protection. C'est notamment le cas de la femme et de l'enfant prévu par son alinéa 3. Cette disposition pose comme principe que « *l'Etat a le*

[960] Le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs à la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, ratification le 14 août 2000 ; la Charte africaine des droits et du bien être de l'enfant, ratification le 18 mai 2007.

devoir de veiller à l'élimination de toute discrimination contre la femme et d'assurer la protection des droits de la femme et de l'enfant tels que stipulés dans les déclarations et conventions internationales ». Une disposition qui surprend par sa spécificité puisqu'en vertu de l'article 2 de la même charte, « *toute personne a droit à la jouissance des droits et libertés reconnus et garantis dans la présente Charte sans distinction aucune, notamment de race, d'ethnie, de couleur, de sexe (...), d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de tout autre situation* ». Ainsi, l'article 2 intègre déjà ces deux catégories dans la protection générale due à toute personne humaine. En outre, l'article 3 du même texte insiste sur l'égalité des personnes devant la loi et sur l'égale protection qui leur est due par la loi. Ce qui peut laisser supposer que l'existence de mesures particulières de protection pour ces deux catégories de personnes évoquées est discriminatoire alors que ladite Charte a présentement pour but de lutter contre toutes formes de discriminations. Néanmoins, cette protection se justifie puisqu'en raison de l'infériorité de la femme résultant en partie du poids des pratiques, traditions et préjugés, seules des mesures spécifiques pouvaient être prises pour rectifier la situation. En raison de cette situation inégalitaire, la Charte des Droits de l'Homme et des Peuples dût prévoir des prérogatives particulières au profit des catégories considérées comme vulnérables, notamment la femme et l'enfant, au lieu d'affirmer simplement la nécessité d'un traitement égalitaire des personnes.

De manière générale, l'article 18 de la Charte traite de la famille, de la femme, de l'enfant et des autres catégories particulièrement vulnérables – personnes âgées et handicapées – dans la famille et la communauté en générale. Cet article peut être rapproché des articles 27 alinéa 1 et 29 alinéa 1 de la même Charte imposant aux individus des devoirs envers la famille. Cela signifie que l'environnement familial doit être protégé par l'Etat avec l'obligation pour ledit Etat de l'assister dans sa mission de gardienne de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la communauté. Cette disposition des articles est significative puisque l'Etat est tenu d'assurer à tout individu le respect de ses droits et veiller à l'élimination de toute discrimination mais l'individu doit, à sont tour, veiller sur l'environnement familial. L'homme a des droits et des devoirs. Même si l'alinéa 3 est une disposition spécifique ayant une autonomie normative, il s'insère dans cette disposition plus large qui protège les institutions sacrées pour la tradition africaine mais qui, souvent, connaissent une situation de précarité voire de méconnaissance des droits. D'une part, la femme étant le facteur stabilisant de la famille, elle-même gardienne des valeurs reconnus par la communauté et, d'autre part, l'enfant qui représente l'avenir de la famille et donc de la communauté. L'alinéa 3, contrairement à l'alinéa 2, évoque plus le devoir que l'obligation de l'Etat. Cette obligation positive pesant sur l'Etat reflète un certain scepticisme quant à la capacité de l'Etat de changer véritablement la condition de la femme et de l'enfant dans un contexte socioculturel africain qui leur est particulièrement défavorable. À la lecture de l'article 18 al.3, il est plausible de penser que la protection des droits de l'Homme et des libertés fondamentales est garantie de manière automatique. De plus l'article 2 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (DUDH) du 10 décembre 1948 était déjà en avance sur la Charte puisqu'elle assurait une

protection à tout individu en des termes similaires[961]. Les deux textes présentent la particularité de garantir la protection des droits de l'Homme et des libertés fondamentales mais de les garantir pour « toute personne », pour chacun. Par conséquent, les textes ne visent aucun individu, groupe d'individus ou catégorie sociologique spécifique dans la mesure où le vocable « Droits de l'Homme » a un caractère générique. En effet, les Droits de l'homme comme ceux de la femme en font partie. Néanmoins, une protection particulière accordée aux droits de la femme s'explique par le fait que les droits de la femme furent non seulement matérialisés à l'échelle internationale mais la question de leur protection ne cesse d'interpeller la communauté internationale.

L'alinéa 3 de l'article 18 met en exergue les devoirs de l'Etat qui sont d'éliminer toute discrimination à l'égard de la femme et assurer la protection des droits de la femme et de l'enfant (B). Eu égard au texte, cette protection catégorielle passe préalablement et surtout nécessairement par l'élimination de toute discrimination subséquente. Par conséquent, l'élimination des discriminations est incontestablement une des modalités de la mise en œuvre de la protection souhaitée. L'alinéa 3 de l'article 18 de la Charte africaine entend consacrer de manière générale la protection spécifique des droits de la femme et de l'enfant.

B — La protection des droits de la femme et de l'enfant : un devoir incombant à l'Etat

La femme et l'enfant représentent deux catégories de personnes de condition sociale défavorable. La subtile marginalisation de la femme et de l'enfant du cercle de décision révèle la propension au refus d'accorder une voix au chapitre à la femme et à l'enfant dans les instances de décision. Un tel statut d'infériorité, par rapport à celui de l'homme conduit à interdire de parole la femme et l'enfant. L'interdiction de parole peut être absolue dans la mesure où elle confine ces derniers dans le mutisme même pour les décisions les concernant et/ou les impliquant fortement. Des pratiques culturelles critiquables – telles que la transmission des épouses par héritage, la discrimination basée sur le sexe des enfants[962], l'infanticide rituel, les mariages précoces et/ou forcés, les mutilations génitales – renforcent la position d'infériorité de la femme et de l'enfant par rapport à l'homme.

En outre, la femme et l'enfant sont deux catégories de personnes au statut juridique précaire. L'alinéa 3 de l'article 18 de la Charte africaine tient à promouvoir l'égalité entre l'homme et la femme, du moins l'égalité des chances, pour réaliser le projet de l'égale dignité. Il faut clarifier, pour cela, les différentes formes de discrimination afin de connaître l'effort qui

---

[961] L'article 2 DUDH énonce que « chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ».

[962] Par exemple, dans certaines ethnies du Nord Cameroun, la naissance d'une fille constitue un événement car le géniteur y voit un profit en terme de têtes de vache. C'est ainsi que le nom Daïferle, signifiant « les bœufs sont venus » est couramment donné aux jeunes filles.

devrait incomber aux Etats. Un effort institutionnel de création de départements ministériels chargés spécifiquement des questions féminines est fait dans la plupart des états signataires de la Charte. Si cet effort est louable, dans la pratique, ces départements ministériels se préoccupent plus de promotion que de protection. Seulement une mise en œuvre efficace de la protection souhaitée suppose que toutes les structures de l'Etat soient impliquées. L'effort doit alors porter sur l'éducation[963], la prévention, la réglementation incitative et la répression. L'article 2 al.2 du Protocole de la Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples relatifs aux droits de la femme énonce que les Etats s'engagent à « modifier les schémas et modèles de comportement socioculturels de la femme et de l'homme par l'éducation du public par le biais des stratégies d'information, d'éducation et de communication, en vue de parvenir à l'élimination de toutes les pratiques culturelles et traditionnelles néfastes et de toutes autres pratiques fondées sur l'idée d'infériorité ou de supériorité de l'un ou l'autre sexe ou sur les rôles stéréotypés de la femme et de l'homme ». Les Etats se doivent impérativement de s'inspirer des directives générales concernant la forme et le contenu des rapports présentés par les Etats parties sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes.

La Charte n'est pas riche en matière de protection spécifique de la femme, en dehors de l'alinéa 3 de l'article 18. C'est dans cette optique que la Conférence des Chefs d'Etats et de Gouvernement de l'OUA, en 1995, entérina la décision de la Commission africaine des Droits de l'Homme et des Peuples de constituer un groupe de travail dont l'objectif était de rédiger un Projet de protocole sur les droits de la femme qui ne portait pas uniquement sur la discrimination mais, plus largement, sur les droits de la femme à garantir.

Le Préambule de la Charte reconnaît que *« (...) les droits fondamentaux de l'être humain sont fondés sur les attributs de la personne humaine (...)* » mais le conservatisme des valeurs traditionnelles africaines semble avoir conditionné la rédaction de l'alinéa 3 de l'article 18 qui ne permet pas, de prime abord, de comprendre sur quelle base une exigence particulière est faite à l'Etat de « *veiller à l'élimination de toute discrimination contre la femme et d'assurer la protection des droits de la femme et de l'enfant* ». Alors même que l'alinéa 4 de cette même disposition admet que les personnes âgées ou handicapées ont droit à des mesures spécifiques de protection qui leur sont accordées « en rapport avec leurs besoins physique et moraux ». Cet alinéa précise sur quelle base l'Etat doit intervenir. En effet, la personne âgée, du fait de son âge avancé, peut perdre la pleine jouissance de ses facultés intellectuelles et la personne handicapée, en raison de son handicap physique ou mental, ne jouit pas ou plus de toutes ses capacités physiques ou mentales. Dans les deux hypothèses, cette personne peut être frappée d'une incapacité juridique. Même si l'élimination de la discrimination à l'égard de la femme ne concerne que le contexte familial, les femmes ne sont pas dans l'obligation de subir les pratiques culturelles et traditionnelles oppressives. Quelles valeurs et vertus

---

[963] Dans ce sens, la consécration d'une « Journée internationale de la femme » destinée principalement à la sensibilisation de l'opinion publique sur la situation des femmes dans le monde ; l'initiation des enfants à la connaissance de leurs droits et à la participation à l'élaboration des normes ayant trait aux éléments de leur statut et à leur place dans la société par le biais de « Parlements des enfants ». Une expérience qui se développe dans le monde.

existent-ils dans les pratiques coutumières telles que les mutilations génitales ou les mariages précoces, à part affecter la dignité et le bien-être des femmes ?

L'alinéa 3 de l'article 18 de la Charte précise que les droits de la femme et de l'enfant doivent être protégés conformément aux « déclarations et conventions internationales ». Mais, il reste difficile d'assurer le respect des traditions africaines et de mettre en vigueur des dispositions internationales qui excluent pour la plupart toutes discriminations ou différenciation entre les sexes. Cet alinéa 3 énonce qu'il est du devoir de l'Etat de « veiller à l'élimination de toute discrimination contre la femme et d'assurer la protection des droits de la femme et de l'enfant tels que stipulés dans les déclarations et conventions internationales ». Instrument régional de protection des droits de l'Homme, la Charte africaine n'est pas pertinente au regard de cet article. En effet, pourquoi adopter un instrument juridique superfétatoire à l'échelle du continent ? Cette disposition *in fine* met en exergue la volonté mal cachée des rédacteurs de la Charte africaine de concevoir non seulement un système de protection des droits propres au continent mais d'intégrer celui-ci dans un environnement juridique international relativement abondant en instruments juridiques[964]. Il existe toutefois un risque de régionalisation des droits de l'Homme au lieu d'une protection régionale des droits universels de l'Homme.

Les droits de la femme et ceux de l'enfant dont les Etats sont contraints d'assurer la protection – et dont la Commission de Banjul est chargée de garantir le respect à son niveau – ne sont pas précisés dans la Charte. Celle-ci se borne à renvoyer aux « Déclarations et Conventions internationales ». Ce renvoi aux Déclarations et Conventions internationales souligne un abandon et un transfert de régulation juridique même si cela peut signifier une meilleure protection de la femme en raison du fait que ces instruments internationaux contiennent une liste de droits à garantir à toute personne humaine – dont le droit à la vie, à l'intégrité physique, les droits économiques et sociaux, etc. – dont les femmes et les enfants sont continuellement privés. Le Protocole de la Charte africaine relatif aux droits des femmes, adopté le 11 juillet 2003 lors du deuxième Sommet des Chefs d'Etats et de Gouvernements de l'Union africaine réunis à Maputo au Mozambique du 10 au 12 juillet 2003, comporte des dispositions utiles. Il prend ouvertement position sur des sujets aussi délicats que les mutilations génitales (art. 5-b), le droit de la femme de conserver sa nationalité (art. 6-g), le droit de la veuve d'épouser l'homme de son choix (art. 20-c), le droit des femmes de décider de leur maternité (art. 14), la participation paritaire des femmes dans la vie politique (art. 9). Cet instrument est incontestablement une avancée majeure dans la reconnaissance de la protection et de la promotion des droits de la femme en Afrique.

Cependant, l'effectivité des droits de la femme et de l'enfant dépendra de l'interprétation qui sera donnée de certaines références telles que « valeurs africaines traditionnelles » ou « vertus de la civilisation africaine ». Peut-on vraisemblablement parler de vertu ou de valeur intrinsèque dans l'infériorisation de la femme par rapport à l'homme ou dans les mutilations

---

[964] Comme la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 décembre 1979 (Résolution 34/180 de l'Assemblée générale des Nations Unies), la Convention sur les droits politiques de la femme du 20 décembre 1952 (Résolution 640 (VII) de l'Assemblée générale des Nations Unies) et la Déclaration universelle des droits de l'Homme (Résolution 217 A (II) de l'Assemblée générale des nations Unies) du 10 décembre 1948.

génitales féminines ? Des mesures doivent être prises afin que la femme et l'enfant africains jouissent d'un statut juridique différent et meilleur par rapport à leur statut actuel. A cet effet, il conviendrait d'insérer dans la norme juridique nationale, notamment pénale, les dispositions pertinentes de la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples. Cette intégration, respectant le principe de la légalité et consacrée par différents instruments nationaux – tels que les Constitutions, Codes pénaux – et internationaux (DUDH, etc.), permettrait une juste précision des sanctions institutionnelles ou juridictionnelles des devoirs incombant à l'Etat dans ce domaine. Il faut surtout œuvrer pour la promotion à tous les niveaux d'une véritable culture des Droits de l'Homme par des mesures d'information et d'éducation. Ce serait assurer une réelle efficacité de la protection catégorielle consacrée, incombant à l'Etat, en faveur de la femme et de l'enfant par l'alinéa 3 de l'article 18 de la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples.

En Afrique subsaharienne, il y a une violation flagrante du droit à la vie. Les instruments internationaux sont peu respectés. Les gouvernements gabonais et sénégalais manquent à leurs obligations d'assurer à leurs populations le droit au respect de la dignité inhérente à la personne humaine et à la reconnaissance de sa personnalité juridique. Toutes formes d'exploitation et d'avilissement de l'homme notamment l'esclavage, la traite des personnes, la torture physique ou morale et les peines ou les traitements cruels inhumains ou dégradants sont interdits. Pour exemple, le gouvernement congolais élabora un cadre législatif afin de protéger les enfants, celui-ci ne semble que théorique. Ce sont de nombreuses ONG qui compensent les défaillances de l'Etat. Pour autant, si ces ONG, notamment internationales, interviennent sur cette thématique, elles abordent souvent la question des enfants sorciers comme un élément du problème des enfants des rues et négligent les implications culturelles de la question de la sorcellerie, point pourtant clé de la réinsertion de ces enfants dans leurs familles. L'article 41 de la Constitution congolaise ainsi que l'article 160 de la Loi sur la protection de l'enfant de 2009 et l'article 61 de la Loi spéciale portant protection de l'enfant prévoient que porter des accusations de sorcellerie à l'égard d'un enfant est punissable par la loi[965]. Néanmoins, il reste difficile, pour les autorités, d'avoir accès à ce genre de situation puisque de tels actes sont posés au sein de la sphère privée – entre la famille et l'Église[966]. De nombreux cas d'abus, de vols, de menaces et de violences de la part des autorités sont recensés. L'État n'intervient que rarement lors de violences faites à l'égard des enfants et n'applique guère de sanctions légales envers les auteurs de ces crimes.

Par conséquent, au regard de la violation, par les Etats, de leurs obligations de protéger leurs populations et d'agir contre les actes criminels dont ils sont victimes depuis maintes années, les particuliers et les ONG sont fondés à agir devant la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples et la Cour pénale internationale (§2).

---

[965] OFPRA-CNDA, *Rapport de mission en République démocratique du Congo (RDC)*, rapp. cité.
[966] Pères blancs, « Enfants sorciers à Kinshasa », *Voix d'Afrique*, N°93, décembre 2011, [En ligne : http://peres-blancs.cef.fr/enfants_sorciers.htm].

§2 — Le recours envisageable devant la Cour africaine des droits de l'Homme et la Cour pénale internationale

Le Protocole relatif à la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples portant création d'une Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples – adopté le 10 juin 1998 à Ouagadougou (Burkina Faso) et entré en vigueur le 25 janvier 2004 – et le Protocole de la Cour de justice de l'Union africaine, adopté le 11 juillet 2003 à Maputo (Mozambique), sont remplacés par le Protocole portant statut de la Cour africaine de justice et des droits de l'Homme. Les Protocoles de 1998 et 2003 sont abrogés (art.1 du Protocole). La Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples et la Cour de justice de l'Union africaine, créées respectivement par le Protocole relatif à la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples portant création d'une Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples et l'Acte constitutif de l'Union africaine, sont fusionnées en une cour unique instituée et dénommée « Cour africaine de justice et des droits de l'Homme » (art.2). Les Etats membres de l'Union africaine – notamment le Gabon et le Sénégal – sont parties au Protocole portant statut de la Cour africaine de justice et des droits de l'Homme adopté par les chefs d'Etat et de gouvernement de l'Union africaine (UA) en 2008. Cette adoption permit la fusion des deux cours susmentionnées.

La Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples rendit sa première décision le 15 décembre 2009. Il s'agissait d'un évènement de grande importance pour tous les défenseurs de la lutte contre l'impunité en Afrique et les victimes de violations des droits de l'Homme. Il fallut plus de cinq ans afin que la mise en place de la Cour soit effective. En effet, alors que son Protocole entrait en vigueur en janvier 2004, la Cour ne fut véritablement opérationnelle que depuis le début de l'année 2009. Certes, la Cour a une durée de vie limitée puisqu'elle est vouée à devenir la Section des droits de l'Homme de la future Cour africaine de justice et des droits de l'Homme quand son Protocole entrera en vigueur. Cette nouvelle cour entrera en vigueur après 15 ratifications. En janvier 2011, seulement 22 Etats signèrent et 3 ratifièrent. Il reste à attendre que la nouvelle cour entre en vigueur et débute son activité. En attendant l'entrée en vigueur de la nouvelle Cour africaine, la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples (CADHP) reste compétente pour juger les requêtes qui lui sont adressées (A). La Cour pénale internationale est également compétente pour connaître des crimes graves commis à l'encontre des individus (B).

A — La compétence de la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples

La Cour a compétence en matière des violations de la Charte et d'autres instruments régionaux et internationaux de protection des droits de l'Homme commises par les Etats parties au Protocole (1). Cependant, ces arrêts ont une force relative (2).

1. La compétence *ratione materiae* de la Cour africaine

La Cour peut être saisie pour examiner des violations de la Charte et d'autres instruments régionaux et internationaux de protection des droits de l'Homme commises par les Etats parties au Protocole. Elle juge donc les Etats. Elle se distingue d'autres instances judiciaires – telles que la Cour pénale internationale, les Tribunaux pénaux internationaux pour l'ex-Yougoslavie et pour le Rwanda et le Tribunal spécial pour la Sierra Léone – qui jugent les individus ayant commis des crimes internationaux – génocides, crimes contre l'humanité, crimes de guerre.

Pour autant, si une requête ne peut être portée devant la Cour que contre un Etat, elle peut dénoncer l'absence de protection de l'Etat envers les violations des droits de l'Homme commises par une entreprise, des groupes rebelles, etc. Selon l'article 5 de du protocole de Ouagadougou de 1998, la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples comprend deux types de compétences : obligatoire et facultative. L'article 5.1 fixe sa compétence obligatoire. La Cour a compétence obligatoire lorsqu'elle est saisie par la Commission africaine des droits de l'Homme et des Peuples ; l'Etat partie qui a saisi la Commission ; l'Etat contre lequel une plainte a été introduite ; l'Etat partie dont le ressortissant est victime d'une violation des droits de l'Homme et les Organisations intergouvernementales africaines. En outre, la Cour peut être saisie par un Etat estimant avoir un intérêt dans une affaire (art. 5.2). La Cour dispose d'une compétence facultative fixée par l'article 5.3 qui prévoit que la juridiction peut recevoir des requêtes individuelles ou émanant des ONG ayant le statut d'observateurs auprès de la Commission africaine des droits de l'Homme et des Peuples.

Néanmoins, sa saisine – pour qu'elle soit compétente et connaisse des requêtes individuelles – nécessite que l'Etat mis en cause ait au préalable reconnu à la Cour la compétence pour recevoir de telles requêtes conformément à l'article 34.6[967]. Par conséquent, il est impossible pour un individu de saisir directement la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples à moins que son pays d'origine n'ait signé une déclaration de reconnaissance de la compétence de la Cour à examiner les requêtes des particuliers. Dans le cas contraire, les individus et les ONG pourront tenter de saisir indirectement la Cour via la Commission africaine. La compétence facultative prévue ne fait pas exception à la restriction du droit procédural des droits de l'Homme concernant l'accès des particuliers à la justice internationale des droits de l'Homme. Par ailleurs, la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples a également une compétence consultative attribuée par l'article 4 du Protocole de Ouagadougou qui dispose que : « 1. A la demande d'un Etat membre de l'OUA – aujourd'hui UA – , de l'OUA, de tout organe de l'OUA ou d'une organisation africaine reconnue par l'OUA, la Cour peut donner un avis sur toute question juridique concernant la Charte ou tout autre instrument pertinent relatif aux droits de l'homme, à condition que l'objet consultatif ne se rapporte pas à une requête pendante devant la Commission. »

---

[967] Il revient à L'Etat de faire une déclaration dans laquelle il accepte la compétence de la Cour pour recevoir les requêtes énoncées à l'article 5.3 du Protocole. La Cour ne reçoit aucune requête en application dudit article intéressant un Etat partie qui n'a pas fait une telle déclaration. Seuls le Burkina Faso et le Mali firent une telle déclaration.

Dans sa jurisprudence[968], la Commission releva trois types d'obligations des Etats envers la Charte : Tout d'abord l'Etat a l'obligation de respecter (obligation négative) les droits de la Charte. Il s'agit d'une obligation « classique » : l'Etat ne doit pas interférer dans la jouissance des droits. L'Etat ne doit pas lui-même violer les droits des individus. Par exemple, l'Etat ne doit pas interdire une manifestation légale ; ne doit pas arrêter et détenir des individus arbitrairement, etc. La deuxième obligation de l'Etat vis-à-vis des droits garantis par la Charte est plus progressiste et comprend plusieurs obligations dont l'obligation de protéger et d'agir (obligation positive) : l'Etat doit protéger les bénéficiaires des droits vis-à-vis de tiers, comme les entreprises par exemple, par l'adoption de législations protectrices et l'assurance de recours efficaces. L'Etat doit prendre des mesures pour assurer la jouissance des droits garantis par la Charte. Le troisième type d'obligation est celui de promouvoir les droits garantis par la Charte. Ainsi, si une requête ne peut être portée devant la Cour que contre un Etat, elle peut dénoncer l'absence de protection de l'Etat envers les violations des droits de l'Homme commises par une entreprise, des groupes rebelles, etc.

Face au manque de volonté et de capacité de certains tribunaux nationaux pour juger les auteurs des crimes les plus graves, des instances judiciaires extra nationales et internationales exprimèrent leur compétence afin de lutter contre l'impunité des auteurs et rendre justice aux victimes. C'est le cas de la Cour pénale internationale qui engagea des poursuites contre des ressortissants congolais, ougandais et soudanais. Un tribunal spécial composé de juges locaux et internationaux fut mis en place pour juger des criminels de guerre sierra-léonais et libériens. Toutefois, des tribunaux nationaux – africains, européens et américains – engagèrent également des poursuites à l'encontre des tortionnaires mauritaniens et tunisiens, des génocidaires rwandais, des criminels congolais et tchadiens, selon le principe de la compétence universelle. Cette situation poussa l'Union africaine à réagir sur l'action de la justice internationale en Afrique. Ainsi, sollicitée par le président Rwandais, Paul Kagame, qui contestait des procédures engagées en France contre des éléments du Front Patriotique Rwandais à propos de l'attentat de 1994 contre l'ancien président Habyarimana, l'UA adopta en février 2009, lors de son 12ème sommet à Addis-Abeba en Ethiopie, une décision relative à « l'utilisation abusive de la compétence universelle[969] ». Dans ses recommandations, l'UA demandait à la Commission de l'UA, à la Commission africaine et à la Cour africaine d'étudier la possibilité d'élargir la compétence de la Cour africaine pour lui permettre de juger des individus ayant commis des crimes internationaux – crimes contre l'humanité, crimes de guerre et génocide. Cette même recommandation fut renouvelée par l'UA, lors de son sommet de juillet 2009 à Sirte en Libye – à l'occasion d'une décision relative à la réunion des Etats africains parties à la CPI – en réaction à l'émission par la CPI du mandat d'arrêt contre le président Soudanais Omar El Beshir.

---

[968] Par exemple, *Communication 155/96, Social and Economic Rights Action Center c/ Nigeria.*

[969] La compétence universelle est un principe d'exception à la compétence territoriale classique. Elle est prévue par certaines conventions internationales qui demandent aux Etats parties d'élargir la compétence de leurs tribunaux pour juger des individus étrangers ayant commis les crimes les plus graves – torture, crime de guerre, génocide – contre des victimes étrangères. Cette exception est souvent soumise à certaines conditions, notamment la présence sur le territoire de l'auteur présumé des crimes commis.

L'objectif avancé par l'UA à travers cette recommandation serait d'« africaniser » la justice internationale et ainsi d'éviter des procédures issues d'autres continents contre des ressortissants africains. C'est une conception erronée de la justice universelle basée sur des conventions internationales ratifiées par la majeure partie des Etats africains. Par ailleurs, donner à la Cour africaine des droits de l'Homme la compétence pour juger des individus ne permettrait pas à cette instance de se substituer à la justice internationale. Elle deviendrait une instance supplémentaire chargée de juger la responsabilité pénale internationale des individus, avec le risque évident de la concurrence des juridictions et des jurisprudences. En outre, cette solution ne semble pas viable considérant ses implications institutionnelles et financières. Le statut de la nouvelle Cour africaine de justice laisserait penser qu'elle améliore le système de juridictionnalisation du système africain de protection des droits de l'Homme grâce aux questions relatives à l'extension de la compétence obligatoire de la Cour à de nouvelles entités et notamment aux particuliers. En effet, en vertu de l'article 31 du Statut de la Cour africaine de justice et des droits de l'Homme, différentes entités ont qualité pour saisir la juridiction de toute violation des droits de l'Homme dont les Etats parties au Protocole, la Commission africaine des droits de l'Homme et des Peuples, le Comité africain d'experts sur les droits et le bien-être de l'Enfant, les organisations intergouvernementales africaines accréditées auprès de l'Union africaine, les institutions nationales des droits de l'Homme, les personnes physiques et les ONG accréditées auprès de l'Union ou de ses organes. Une telle extension de la compétence obligatoire de la Cour permettrait de faire progresser le système africain de protection des droits de l'Homme comme l'a fait le système européen qui reconnaît le droit de requête individuel et le rend obligatoire pour toutes les parties contractantes. En effet, l'adoption, le 11 mai 1994, du Protocole n°11 à la Convention de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales permit au système européen de faire une avancée en reconnaissant à la Cour une compétence obligatoire pour examiner les requêtes individuelles émanant de personnes victimes de violations de droit de l'Homme.

Néanmoins, une disposition du Projet de Protocole portant statut de ladite cour vient contrarier cette évolution. En effet, l'article 8.4 du Projet de Protocole dispose que : « Tout Etat partie, au moment de la signature ou du dépôt de son instrument de ratification ou d'adhésion, peut déclarer ne pas être lié par n'importe quel article du présent protocole à condition que cette déclaration soit compatible avec l'objet et le but du présent protocole. ». Malheureusement, le statut de la nouvelle Cour africaine de justice et des droits de l'Homme n'autorise les ONG et les individus à saisir directement la Cour qu'avec l'autorisation préalable des Etats. Une condition restreignant considérablement la portée de la protection accordée et empêchant de lutter efficacement contre l'impunité sur le continent africain. Cette juridiction, dont le siège se tient à Arusha en Tanzanie, aura pour mission à travers ses deux sections de connaître à la fois des litiges portant sur l'application de l'Acte constitutif et autres traités de l'UA, des actes, décisions, règlements et directives des organes de l'UA, de toute question juridique mais également de toute affaire portant sur la violation par un Etat partie des droits garantis par la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples, la Charte africaine du bien-être et des droits de l'Enfant, le Protocole sur les droits des femmes

en Afrique et de tous les droits garantis par tous les autres instruments juridiques de protection des droits de l'Homme. Ses arrêts n'ont, cependant, qu'une force relative (2).

2. L'exécution relative des arrêts de la Cour africaine des droits de l'Homme

Les arrêts de la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples n'ont qu'une force relative. En effet, le Protocole de Ouagadougou portant création de ladite Cour[970], en son article 30, dispose que : « Les Etats parties au présent Protocole s'engagent à se conformer aux décisions rendues par la Cour dans tout litige où ils sont en cause et à en assurer l'exécution dans le délai fixé par la Cour. ». Par conséquent, l'exécution des arrêts rendus par la Cour est essentiellement volontaire. Le suivi de l'exécution des arrêts est confié au Conseil exécutif (art. 29.2). En outre, la Cour soumet à la Conférence, à chaque session ordinaire, un rapport annuel de ses activités indiquant, en particulier, des cas dans lesquels l'Etat n'aura pas exécuté la décision de la Cour (art. 31). Il n'existe aucune mesure de contrainte dans le Protocole de Ouagadougou pour assurer l'exécution des arrêts de la Cour. Par conséquent, une légère amélioration est faite par le Statut de la CAJDH qui opère une extension des dispositions relatives à la force obligatoire des arrêts de la Cour de justice, contenues dans le Protocole de 2003, à tous les arrêts de la CAJDH y compris ceux relatifs à la violation des droits de l'Homme. L'article 47 du Statut de la CAJDH[971] prévoyant que si une partie au litige n'exécute pas l'arrêt rendu par la Cour, cette dernière peut porter l'affaire devant la Conférence qui peut décider des mesures à prendre pour donner effet à la décision et notamment imposer des sanctions sur le fondement de l'article 23.2 de l'Acte constitutif de l'UA. Cependant, en vertu de cette disposition, tout Etat membre qui ne se conformerait pas aux décisions et politiques de l'Union peut être frappé de sanctions, en matière de coopération avec les autres Etats membres dans le domaine de transports et communications, et de toute autre mesure déterminée par la Conférence dans les domaines politiques et économiques. Une sanction effective de l'inexécution des arrêts de la Cour relatifs aux droits de l'Homme permettra d'accroître l'effectivité de l'UA.

En l'occurrence, il reste difficile d'envisager la poursuite des Etats pour violations des droits de l'Homme devant la Cour africaine des droits de l'Homme qui ne juge pourtant que les Etats. En outre, le statut imposé d'observateur aux ONG auprès de la Commission africaine

---

[970] Le Protocole à la Charte africaine portant création de la Cour africaine est entré en vigueur le 25 janvier 2004 après avoir été ratifié par 15 pays. Seulement 30 pays l'ont ratifié dont le Gabon, le Sénégal, le Mali, le Bénin, le Congo, le Burundi, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Gambie, le Ghana, le Kenya, le Lesotho, le Malawi, le Mozambique, le Nigéria, , le Niger, le Rwanda, l'Afrique du Sud, la Tanzanie, le Tchad, le Togo, l'Ouganda, le Cameroun, Maurice, la Libye, les Comores, la République arabe sahraouie démocratique, la Tunisie, l'Algérie, la Mauritanie.

[971] L'article 47 du Statut de la CAJDH dispose que : « 1. La décision de la Cour n'est obligatoire que pour les parties en litiges. 2. Sous réserve des dispositions du paragraphe 3 de l'article 50 du présent statut, l'arrêt de la Cour est définitif. 3. Les parties doivent se conformer aux décisions rendues par la Cour dans tout litige auquel elles sont parties, et en assurer l'exécution dans le délai fixé par la Cour. 4. Si une partie ne satisfait pas aux obligations qui lui incombent en vertu d'une décision rendue par la Cour, cette dernière peut porter l'affaire devant la Conférence qui peut décider des mesures à prendre pour donner effet à la décision. 5. La Conférence peut imposer des sanctions en vertu des dispositions du paragraphe 2 de l'article 23 de l'Acte constitutif. »

est une difficulté supplémentaire s'ajoutant à celle de la poursuite de l'Etat. La meilleure solution reste encore la saisine de la CPI pour poursuivre des individus (B).

B — Le recours envisagé devant la Cour pénale internationale

La Cour est compétente en matière de crimes graves touchant la communauté internationale (1) mais la reconnaissance de la compétence universelle est désormais invoquée en la matière (2).

1. La compétence *ratione materiae* de la Cour

La CPI est une cour indépendante permanente devant laquelle sont jugées les personnes accusées des crimes les plus graves touchant la communauté internationale, à savoir les crimes de génocide, les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre. Cette juridiction est saisie en dernier recours. Elle n'intervient pas lorsqu'une affaire fait l'objet d'une enquête ou de poursuites dans un système judiciaire national, sauf si ces procédures ne sont pas menées de bonne foi. A titre d'exemple, si les poursuites furent engagées officiellement uniquement pour soustraire une personne à sa responsabilité pénale. En outre, la CPI ne juge que les personnes accusées des crimes les plus graves.

Dans toutes ses activités, la CPI respecte vraisemblablement les normes les plus strictes d'impartialité et d'équité. La compétence et le fonctionnement de la CPI sont régis par le Statut de Rome adopté en 1998 et entré en vigueur le 1er juillet 2002. Un recours devant la CPI peut être envisagé dans la mesure où les enquêtes sur les « crimes rituels » piétinent et que les procédures ne sont pas menées de bonne foi. Beaucoup d'auteurs et de complices présumés desdits crimes restent hors d'atteinte des poursuites. Le recours devant cette juridiction internationale permettrait d'en finir avec l'impunité qui règne sur le continent notamment au Gabon et au Sénégal.

Pour autant, les « crimes rituels » ne constituent pas des crimes contre l'humanité même si l'on pourrait penser que le fait de laisser sa population se faire tuer impunément, et ce, pendant des années pourrait constituer un crime contre l'humanité. Ils ne constituent pas également des crimes de génocide. Par conséquent, l'ouverture d'une procédure devant la CPI n'est pas recevable. Il faudrait pour cela que les « crimes rituels » soient reconnus comme crimes contre l'humanité. En effet, les « crimes rituels » ne constituent pas de tels crimes car il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'actes commis en exécution d'un plan concerté à l'encontre d'un groupe de population civile dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique. En l'espèce, ce sont des crimes commis par des individus pour des besoins particuliers ou au profit de particuliers et de réseaux criminels. Il est plausible d'envisager un plan concerté dans la mesure où des réseaux criminels opèrent. Ces actes ne sont pas commis à l'encontre d'une frange particulière de la population même si ce sont les familles pauvres –

constituant une classe sociale donc un groupe de la population civile – qui sont frappées par ces actes criminels. Cependant, les familles pauvres – constituant la majorité de la population africaine notamment gabonaise et sénégalaise – peuvent-elles être considérées comme un groupe de la population civile ? Et il ne s'agit pas non plus d'attaque généralisée bien qu'elle soit systématique à l'approche d'échéances politiques – élections, remaniements ministériels.

Par ailleurs, ils ne constituent pas, non plus, le crime de génocide dans la mesure où les actes commis ne visent pas la destruction totale ou partielle d'un groupe national, ethnique, racial ou religieux. Par contre, les personnes atteintes d'albinisme (PAA) pourraient invoquer le crime de génocide car il prévoit la destruction d'un groupe déterminé à partir de tout autre critère arbitraire. Les PAA sont pourchassés et soumis à des atteintes graves à leur intégrité physique et des atteintes volontaires à leur vie en raison de leur particularité génétique. Cependant, il faudra prouver que les attaques dont ils font l'objet résultent d'un plan concerté en vue de les détruire. L'ultime solution est d'invoquer la compétence universelle pour faire juger les auteurs impunis de tels crimes (2).

2. L'invocation de la compétence universelle

En France, la compétence extraterritoriale est réglementée par deux dispositions du Code de procédure pénale. D'une part, l'article 689 CPP qui prévoit un mécanisme général : « les auteurs ou complices d'infractions commises hors du territoire de la République peuvent être poursuivis et jugés par les juridictions françaises soit lorsque, conformément aux dispositions du livre Ier du code pénal ou d'un autre texte législatif, la loi française est applicable, soit lorsqu'une convention internationale donne compétence aux juridictions françaises pour connaître de l'infraction ». D'autre part, l'article 689-1 CPP limite cette compétence aux infractions prévues par certaines conventions internationales (énumérées aux articles 689-2 à 689-9) : « En application des conventions internationales visées aux articles suivants, peut être poursuivie et jugée par les juridictions françaises, si elle se trouve en France, toute personne qui s'est rendue coupable hors du territoire de la République de l'une des infractions énumérées par ces articles. (…) ». Par conséquent, la compétence universelle telle que définie par cette législation peut être mise en œuvre uniquement si l'auteur ou le complice de l'infraction se trouve sur le territoire français et uniquement pour les crimes de torture ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, de terrorisme, les infractions relatives à la protection physique des matières nucléaires, celles relatives à la sécurité de la navigation maritime et de l'aviation civile, celles relatives à la protection des intérêts financiers de l'Union européenne et à la lutte contre la corruption des fonctionnaires européens.

En matière de crimes dits rituels, une victime ou du moins un proche de la victime – notamment si ce proche échappa à une tentative de meurtre dans le but de prélever ses organes ou fut témoin du meurtre – peut invoquer la compétence universelle pour faire traduire en justice l'auteur d'un tel crime en raison du fait que la victime elle-même ne pourra jamais être entendue du fait de son meurtre. Ne sont pas inclus dans les infractions pouvant permettre l'application de la compétence universelle, le génocide, les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre. Les crimes « rituels », ne constituant pas des crimes

contre l'humanité, peuvent donc se voir appliquer la compétence universelle. Il s'agit, en l'occurrence, d'assassinats commis avec torture et actes de barbarie. Mais, il faudrait que l'auteur présumé se trouve sur le territoire français sinon l'application de la compétence n'opère pas. Une condition matérielle qui complique fortement les poursuites de l'auteur d'assassinat commis avec torture surtout si celui-ci vit à l'étranger. Il faudrait ainsi espérer que l'auteur présumé entre sur le territoire français. La France reconnut, pourtant, la compétence universelle des tribunaux pénaux internationaux *ad hoc* pour connaître des crimes contre l'humanité. Les lois du 02 janvier et du 22 mai 1995 introduisent cette compétence dans trois hypothèses : si ces crimes ont été commis depuis 1991 en ex-Yougoslavie, en 1994 au Rwanda ou par des Rwandais dans des Etats voisins. Le 9 juin 2000, la France donna compétence à la Cour pénale internationale – en ratifiant le Traité du 18 juillet 1998 portant Statut de la Cour – pour juger les crimes contre l'humanité, le génocide, les crimes de guerre et le crime d'agression. Cette compétence est néanmoins complémentaire. Le Code pénal français n'incriminant pas les crimes de guerre et le crime d'agression, la Cour pourrait exiger que des ressortissants français accusés de tels crimes comparaissent devant elle.

Le 15 mai 2007, un projet de loi, portant adaptation du droit pénal à l'institution de la Cour pénale internationale, fut déposé au Sénat par le ministre de la Justice. Il prévoyait l'insertion, dans le Code pénal, de l'incrimination des crimes de guerre. Ce projet fut adopté par le Sénat, le 10 juin 2008, avec quelques amendements substantiels. En effet, le Sénat inséra un article 7bis dans le projet de loi qui prévoyait l'introduction d'un article 689-11 dans le Code de procédure pénale français. Cet article rendrait possible la poursuite et le jugement par les juridictions françaises de toute personne qui s'est rendue coupable de l'un des crimes relevant de la compétence de la Cour pénale internationale seulement si quatre conditions sont remplies. En effet, la personne doit résider habituellement sur le territoire de la République. Ensuite, il faut que le principe de double incrimination soit respecté. De plus, la poursuite de ces crimes ne peut être exercée qu'à la requête du ministère public. Enfin, aucune juridiction nationale ou internationale ne peut demander la remise ou l'extradition de la personne. Le texte adopté par le Sénat fut transmis à l'Assemblée nationale, le 11 juin 2008, et renvoyé à la Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République. La Commission des affaires étrangères s'en saisit pour avis et rendit son avis, le 8 juillet 2009. La Rapporteure, Mme Nicole Ameline, recommanda dans cet avis de remplacer le critère de « résidence habituelle » par le critère de présence du suspect sur le territoire de la République et de supprimer la condition de double incrimination ainsi que le monopole de poursuites accordé au ministère public. Le texte adopté par la Commission des lois, le 19 mai 2010, ne reprit pas les propositions faites par la Commission des affaires étrangères mais reprit les conditions prévues dans le texte adopté par le Sénat en 2008. Le 10 août 2010, la loi n°2010-930 du 9 août 2010 portant adaptation du droit pénal à l'institution de la Cour pénale internationale fut publiée. Cette loi comportait, néanmoins, un certain nombre de conditions restreignant la portée de la compétence universelle. Par conséquent, un sénateur déposa une proposition de loi visant à modifier l'article 689-11 du Code de procédure pénale afin d'en rendre l'exercice plus souple en supprimant ces conditions. Il proposa d'harmoniser les différents régimes en n'exigeant plus que la seule présence du suspect sur le territoire français pour l'ensemble des crimes internationaux visés aux articles

689-2 à 689-11 du CPP. Cette proposition de loi fut adoptée par le Sénat à l'unanimité, le 26 février 2013, avec cependant un amendement décidant de conserver le monopole des poursuites par le Parquet.

Conclusion de la Deuxième partie

Des corps mutilés ne cessent d'être découverts sur les plages, dans les quartiers populaires ou sur la voie ferrée des banlieues des grandes villes ou encore dans la forêt gabonaise. Les disparitions sont constantes. Toute personne est une victime potentielle que ce soit les personnes démunies, les immigrés clandestins sans défense, les étrangers. L'impunité est quasiment garantie puisque les crimes perpétrés ne provoquent plus la saisine de la justice. Et si celle-ci est saisie, les magistrats, voulant poursuivre ces crimes, sont confrontés à l'absence de preuves matérielles ou font l'objet d'intimidations. La justice étant au service des « hommes de l'ombre » selon l'ALCR, elle ne peut donc être rendue indépendamment du pouvoir.

La communauté internationale – Nations Unies, Vatican, Ambassades, Union Européenne etc. – ne peut rester indifférente face à ce fléau qui s'étend en Afrique (Cameroun, Ouganda, Burundi, Tanzanie et désormais la Côte d'Ivoire). Ces actes criminels sont comparables à des actes terroristes auxquels il faut y mettre un terme. Les croyances en sont la cause : des croyances irrationnelles qui empoisonnent les mentalités et dévoient les mœurs. Même les personnes instruites et les plus hautes sphères du pouvoir s'y sont imprégnées. Le recours devant le Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples est inenvisageable puisque la Cour ne poursuit que les Etats ayant violé les droits de l'Homme énoncés dans la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples. Elle ne poursuit aucunement des auteurs physiques de violations des droits de l'Homme. Quant à la Cour pénale internationale, elle n'est pas compétente en matière de « crimes rituels » dans la mesure où ces crimes ne sont pas constitutifs de crimes graves contre l'humanité alors que vraisemblablement, ils pourraient en être constitutifs. La seule voie envisageable reste l'application de la compétence universelle qui permet, par exemple, à la France de poursuivre l'auteur de crimes de torture ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

Conclusion générale

Ce travail de recherche montre l'existence d'une délinquance en lien avec la sorcellerie : des accusations infondées de sorcellerie aux meurtres. La criminalité, au sein des milieux ethniques, s'opérant par le biais des coutumes ou des croyances. Ce travail met ainsi en exergue le lien entre la criminalité et les coutumes ou croyances. De toute évidence, il est malaisé de vouloir concilier le progrès avec le respect de certaines pratiques coutumières ou mythes. L'Afrique doit continuer de lutter contre toute forme de discrimination – exclusion envers les enfants –, de croyance superstitieuse dangereuse jalonnant le quotidien de ses populations car aucune institution étrangère n'apportera de solutions afin d'y régler le conflit juridique – si conflit il y a car il suffirait aux Etats respectifs de faire voter des lois et de les faire appliquer – et moral puisque les mœurs ne peuvent changer subitement. Cela requiert un travail de longue haleine. Par ailleurs, le continent doit affronter un conflit démographique puisqu'une migration s'opère du fait des meurtres des personnes albinos, des attaques d'enfants accusés de sorcellerie mais également du fait de la pratique des mutilations sexuelles pouvant entraîner la mort des victimes. Des victimes qui migrent désormais en Occident pour obtenir une meilleure protection de leurs droits.

La croyance en la sorcellerie étant partagée par l'ensemble des sociétés africaines, les enfants dits sorciers sont, de ce fait, rejetés par l'ensemble de la société congolaise. Ils ne reçoivent aucun soutien ni de la société ni véritablement des autorités. Même si tous les enfants accusés de sorcellerie ne finissent pas à la rue, ceux qui en font l'expérience sont vus par la société comme des « intouchables » au sens indien du terme selon Filip de Boeck. Ceux qui le peuvent, migrent pour pouvoir survivre et se retrouvent à travailler dans des mines. Dans leur combat pour la survie, les enfants des rues se constituent en groupes et prennent possession de l'espace public, participant ainsi à l'insécurité désormais associée à la ville de Kinshasa, mais aussi au pays. Ainsi, la population les tient pour responsables de la dégradation des conditions de vie à Kinshasa. Il est alors très difficile de les réinsérer dans la société. Par conséquent, il reste difficile d'imaginer qu'au XXIème siècle, des parents puissent chercher à éliminer leur progéniture ; le soumettent à la torture – torture volontaire, physique ou psychologique, directement exercée par les parents ou torture involontaire exercée par des tiers (églises, tierce personne) – ; l'abandonnent sous le prétexte invraisemblable, surréaliste qu'il est sorcier. Et pourtant, pour de nombreuses communautés à travers le monde, il existe des signes ou des conditions de naissance attestant de la mauvaise naissance de l'enfant. Dans ce cas de figure, il devient une menace pour la cohésion de la communauté car il risque de porter malheur et de devenir ensuite un être maléfique. Dès lors, la seule solution est de se débarrasser d'une telle menace[972]. Les signes en question peuvent être d'ordre très divers, ce peut être une naissance gémellaire : l'un des deux jumeaux sera mis à mort à la naissance. Il

[972] Revue *Villages de joie*, n° 201, 2007 publiée par l'association "SOS Villages d'enfants" 2007.

y a également la position dans laquelle naît l'enfant : s'il ne se présente pas par la tête ou n'a pas le visage tourné vers le ciel, c'est un sorcier. Un "réparateur", c'est-à-dire un bourreau l'assassinera. D'autres signes comme le fait de faire sa première dent après huit mois ou si elle pousse sur la mâchoire supérieure, conduira à l'abandon de l'enfant dans la forêt. Malheureusement, un handicap physique décelé à la naissance sera une preuve de la nature de sorcier. Parfois les signes sont de l'ordre du subjectif comme par exemple un enfant têtu.

Néanmoins, ces pratiques archaïques et criminelles, ces superstitions ne constituent pas des traditions anciennes africaines puisqu'elles sont apparues récemment, il y a seulement quelques décennies pour la plupart même si elles trouvent racine dans les croyances animistes ancestrales. Une étude menée en 1999 par Charles Tchibanza dans la République démocratique du Congo (RDC) souligne le fait que « Autrefois, lorsqu'une personne était accusée de sorcellerie, le village lui faisait une cérémonie de désenvoûtement. Elle n'était jamais chassée de la maison, surtout lorsqu'il s'agissait d'un enfant. Ce qui se passe aujourd'hui est une conséquence de l'urbanisation et des frustrations engendrées par les diamants ». En effet, la recherche des diamants en RDC effectuée par des enfants, au profit d'exploiteurs locaux et dans des conditions épouvantables, crée des situations aberrantes ou plutôt paradoxales qui font de ces gamins des êtres redoutés pour leurs pouvoirs prétendument magiques. Par conséquent, les guerres incessantes, les massacres, les déplacements de population, la corruption et l'exploitation de l'homme par l'homme pèsent sur la recrudescence de ces croyances de pauvres, de démunis. La société se doit ainsi, tout comme les enfants-sorciers, de les éloigner, ou mieux, de les supprimer. Comme le souligne Doris Bonnet anthropologue à l'Institut de la Recherche pour le Développement, "Ce n'est pas un hasard si ces enfants appartiennent en général à des familles très pauvres, leur expulsion permettant d'alléger le groupe des bouches qu'on ne peut plus nourrir et jouant, ainsi, un rôle de régulateur économique".

Il est un autre facteur contemporain qui vient se greffer sur ce contexte économique. C'est l'explosion des sectes dites protestantes ou chrétiennes, les "Eglises du réveil". Ce sont elles qui agitent partout le spectre des démons et autres sorciers, qui légitiment et exacerbent par leur « pathos » théologique les croyances populaires. Elles jouent sur la misère des populations pauvres, démunies. Les exorcistes fleurissent, profitant de la situation pour s'enrichir sous couvert de protection des enfants. Néanmoins, il existe, tout de même, des missionnaires chrétiens qui font un travail de sauvetage réel, mais à contre-courant de ces sectes maléfiques. Il est vrai que le christianisme importé en Afrique apporta sa démonologie qui se rajouta et se mêla aux croyances ancestrales[973]. Ce qui se passe dans notre inconscient peut prendre corps dans un environnement culturel différent, dans un monde imprégné de magie où les repères ne sont plus les mêmes et où le monde matériel est imprégné d'êtres invisibles. Les morts et les vivants se côtoyant sans cesse. Il est très instructif de prendre connaissance des récits – des "confessions" souvent publiques – que font des enfants-sorciers, récupérés dans le giron des églises du réveil, de leur vie de prétendus sorciers. Ainsi, des

[973] Sur le phénomène des enfants-sorciers au Congo, cf. De BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République démocratique du Congo », art. cité, et D'HAEYER Aurore, ouvr. cité.

signes - souvent dérisoires - vont dévoiler la dangerosité de l'enfant, sa nature de sorcier. Parfois même, le handicap de l'enfant rejaillit sur sa mère qui sera considérée par son entourage comme sorcière elle-même pour avoir donné naissance à un ou des enfants handicapés. Bien que le gouvernement congolais ait élaboré un cadre législatif afin de protéger les enfants, il semble que celui-ci ne soit que théorique. Ce sont de nombreuses ONG qui compensent les défaillances de l'Etat. Pour autant, si de nombreuses ONG, notamment internationales, interviennent sur cette thématique, elles abordent souvent la question des enfants sorciers comme un élément du problème des enfants des rues et négligent les implications culturelles de la question de la sorcellerie, point pourtant important de la réinsertion de ces enfants dans leurs familles. L'article 41 de la Constitution congolaise ainsi que l'article 160 de la Loi sur la protection de l'enfant de 2009 et l'article 61 de la Loi spéciale portant protection de l'enfant disposent que porter des accusations de sorcellerie à l'égard d'un enfant est punissable par la loi. Il est, cependant, très difficile d'avoir accès à ce genre de situation puisque tout se déroule dans la sphère privée, entre la famille et l'Église. De nombreux cas d'abus, de vols, de menaces et de violences de la part des autorités étatiques sont recensés. L'État n'intervient que rarement lors de violences à l'égard des enfants et n'applique guère de sanctions légales envers les auteurs de ces crimes.

Depuis 1998, Le Réseau des Educateurs des Enfants et Jeunes de la Rue (REEJER) regroupe et encadre les associations et ONG (147 structures membres) qui travaillent en faveur des enfants vulnérables, dont les enfants accusés de sorcellerie. Le REEJER se met à la disposition du gouvernement de la République congolaise et des organismes nationaux ou internationaux qui désirent travailler sur cette question[974]. Dans ce cadre, le REEJER organise le plaidoyer en faveur des enfants congolais victimes de violences. En partenariat avec Save the children, des milliers d'enfants ont pu être réinsérés dans leurs familles[975]. Le Bureau international catholique de l'enfance (BICE), War child ou encore l'UNICEF font de la prévention auprès des familles afin de faire évoluer les mentalités. Des actions sont aussi menées par le REEJER auprès des pasteurs évangélistes. Enfin, de nombreuses structures locales prennent en charge les enfants, notamment dans des centres semi-ouverts. En somme, tous les pans de la société sont concernés par ce phénomène tant « religieux » qu'étatique et social car certains en sont les acteurs et d'autres les victimes de ce phénomène.

Par ailleurs, l'Eglise catholique reconnut une nouvelle journée, le 28 décembre comme journée des saints innocents. Pour l'ALCR, il s'agit d'une journée nationale des martyrs. C'est une reconnaissance du travail de l'association après des années de combat et une reconnaissance des victimes. La tenue d'une journée nationale consacrée aux victimes assassinées, mutilées et disparue du Gabon, le 28 décembre, fait suite aux recommandations faites lors du colloque de l'Unesco en 2005 à Libreville. Cette journée permet effectivement de reconnaître le statut de « victimes » à des personnes soumises à de telles pratiques. Le 3 mars 2005, deux enfants de sexe masculin sont retrouvés morts et mutilés à Libreville. Ce crime poussa les parents des victimes à se constituer en collectif puis en association (ALCR),

---

[974] Site officiel du Réseau des Educateurs des Enfants et Jeunes de la Rue (REEJER).
[975] CIMPRIC Aleksandra, rapp. cité.

aujourd'hui légalement reconnue, dans le but de dénoncer de tels actes qui restent majoritairement impunis et de protéger les personnes vulnérables. En somme, défendre les vies humaines et lutter contre l'impunité. L'ALCR tente d'apporter du soutien aux parents des victimes sous diverses formes ; mène des missions pédagogiques à travers le pays pour combattre cette forme de violence et renforce les capacités de ses membres. Elle assiste, en outre, aux rencontres nationales et internationales sur le respect et la protection du droit à la vie. L'association travaille en partenariat avec l'ambassade des Etats-Unis d'Amérique depuis 2006. Deux institutions républicaines, l'Observatoire des droits de l'Enfant et la Commission nationale des droits de l'Homme, furent créées, par la suite, par le gouvernement. Ceci fait partie des efforts consentis par le gouvernement mais ces institutions sont-elles réellement efficaces ? Une étude, menée en février 2010 par les ONG – l'Unicef et l'Observatoire national des droits de l'Enfant – sur les violences faites aux enfants, révèle que 75% des enfants sont victimes de ces violences. En dépit des efforts consentis par les pouvoirs publics et les promesses faites par le chef de l'Etat, Ali Bongo Ondimba, en 2012, sa politique pénale est un échec flagrant en matière de crimes dits « rituels » – une réforme entreprise restée stérile – puisque ce type de criminalité persiste et que l'insatisfaction est palpable. Les manifestations populaires sont sans effet. La confiance accordée aux autorités judiciaires est quasi nulle et celle accordée aux promesses du chef de l'Etat s'étiole.

Cependant, afin de prouver leur bonne foi et démontrer qu'elles travaillent, ces autorités politiques et judiciaires sous l'impulsion du ministère de la justice recourent à la levée de l'immunité parlementaire. Ce qui est une avancée en soi pour en finir avec l'impunité et démontrer l'impartialité de la justice. Pour autant, les procès pour homicides à des fins rituelles aboutissent rarement. Les dossiers piétinent et lorsqu'un procès aboutit sur une condamnation, seuls les auteurs sont jugés et condamnés à des peines fermes et non les commanditaires ou les donneurs d'ordre. Etant donné l'ampleur que prennent ces crimes et la visibilité et/ou couverture internationale dont ils font désormais l'objet – ce qui nuit à l'image du pays – les criminels opèrent dorénavant autrement. Auparavant, les corps étaient abandonnés à découvert, exposés comme de vulgaires objets. Désormais, les cadavres sont dissimulés. Du moins, depuis 2012, ils sont enterrés par-ci et là et certaines personnes disparaissent sans laisser de traces. Les proches restent dans l'incertitude car ces personnes ne sont pas retrouvées. De nombreuses interrogations restent en suspens. Pourquoi l'Etat ne mène t-il pas de campagnes d'information, de sensibilisation sur l'étendue du territoire alors qu'il dispose de différents moyens à sa portée ? Il pourrait recourir aux médias. Pourquoi n'use t-il pas des médias d'Etat (télévision, radio, journaux) pour diffuser des messages à l'encontre de la population en langues nationales (autochtones) ? Pourquoi ne pas réviser la loi notamment les articles 210 à 212 CP pour une meilleure qualification du crime et une sanction adaptée ? Une révision fut proposée, dans ce sens, par le gouvernement mais elle échoua. L'ALCR demandait l'ouverture de sessions spéciales pour un crime « spécial » en renforçant le budget du ministère de la justice afin de payer des assesseurs. Des sessions criminelles furent ouvertes mais le résultat ne fut point encourageant. Bien évidemment, le but était d'éviter des lenteurs judiciaires et de désencombrer les prisons mais la justice ne doit pas être vite rendue au détriment du droit. Pour autant, les procès pour ces crimes suivent constamment le même schéma: auteur du crime condamné lorsqu'il est interpellé et jugé ainsi

que ses complices s'il y en a mais les commanditaires ne sont jamais condamnés car les preuves restent insuffisantes – les preuves orale et matérielle telle que les sommes d'argent en liquide ne suffisent pas pour apporter la preuve d'une participation à la commission du meurtre ou comme donneur d'ordres. En outre, pourquoi ne pas mettre en œuvre les recommandations de l'étude faite en 2011 par l'association ALCR constamment sur le terrain ? Autant d'interrogations sans réponse.

Par conséquent, cette situation est-elle favorable aux pouvoirs publics, aux gouvernants ? Dans quel but laissent-ils empirer la situation ? Juger les donneurs d'ordre serait-ce ouvrir la boîte de pandore et donc rendre tout individu justiciable ? Une grande majorité de la population gabonaise donc la classe populaire a perdu confiance en la justice. Une énième illustration en atteste, le cas de l'élection présidentielle au Gabon du 27 août 2016. La Cour constitutionnelle, appelée de manière populaire la « Tour de pise » car elle ne penche que d'un côté – depuis 25 ans, elle ne tranche qu'en faveur du pouvoir en place –, fut amenée à se prononcer sur le contentieux électoral agitant le Gabon. Le candidat Jean Ping, opposé à Ali Bongo lors de cette élection, introduisit un recours car manifestement il existait une forte suspicion de fraude. Sa requête portait sur le recomptage des voix, bureau de vote par bureau de vote, dans la province du Haut-Ogooué où le président sortant observa 99,93% de taux de participation. La cour ne statua pas sur la demande du requérant mais se concentra sur le recomptage des voix dans l'Estuaire – ce qui n'était pas l'objet de la requête – et annula des bureaux de vote dans cette province. La cour ne statua pas sur la requête qui lui était soumise donc elle outrepassa son pouvoir décisionnel pour se pencher sur d'autres considérants alors que la partie adverse n'avait introduit aucun contre-recours. Une situation démontrant une fois de plus, la partialité des juges.

En définitive, les sacrifices ne sont offerts que pour accéder à certaines faveurs d'ordre matériel et social dans de nombreux cas. Ces faveurs peuvent être consentis par la société « humaine » en assurant une redistribution juste et équitable des biens de ce monde. L'éradication de la pauvreté ne pourrait-elle pas mettre fin aux pratiques rituelles criminalisées si l'on satisfaisait aux besoins matériels derrière lesquels courent les hommes et si l'on créait une société de justice et d'égalité. La pauvreté étant l'état d'insatisfaction des ressources dont on dispose, ces pratiques ont pour finalité la recherche de la satisfaction des besoins physiques, matériels et sociaux de ceux qui y recourent. Si chaque citoyen accède aux besoins élémentaires – comme manger à sa faim, accéder à l'eau potable, l'électricité, le gaz, loger dans une maison décente, recevoir les soins appropriés, scolariser ses enfants – ; si chaque citoyen se déplace, se détend et gagne sa vie honnêtement selon ses aptitudes, l'envie disparaitra et les crimes rituels également. La pauvreté engendre tous les maux : la haine, l'envie, la jalousie, le vol, le viol, le meurtre, le brigandage, le terrorisme, les crimes rituels. Elle doit donc être combattue sur tous les fronts. Elle est source de désolation et de tristesse, mère de la prostitution qui entraîne derrière elle tout son cortège de corollaires funestes dont le VIH/SIDA. Selon Awazi Mengo Meme, la pauvreté serait le facteur principal des crimes rituels et en réussissant à l'éradiquer, le problème sera certainement résolu. En somme, la lutte contre la pauvreté serait l'arme idéale pour combattre les crimes rituels et éradiquer les conflits en Afrique. Cette suggestion est en partie vraisemblable mais il faudrait, pour éviter

que ces comportements criminels ne perdurent, totalement rééduquer le peuple ; instaurer la méritocratie plutôt que la médiocratie – annihiler le système de cooptation et de corruption. Il faut mettre fin aux pré-acquis et, de ce fait, mettre fin à l'impunité. De nombreuses idées préconçues telles que « Mieux vaut mourir jeune et riche, que de mourir vieux et pauvre » – une formulation caractérisant la réussite matérielle par tous les moyens peu importe la manière – ou « On va encore faire comment ? » – ce fatalisme caractérisant maintenant le peuple gabonais – doivent aussi disparaître, et ce, par l'éducation. En effet, des personnalités publiques pensent qu'ils peuvent acquérir le pouvoir en consommant ou en utilisant du sang et/ou des organes humains. La vie d'autrui n'ayant que peu de valeur aux yeux des adeptes de ces pratiques d'un autre âge, l'homme remplace ainsi l'animal – chèvre, cabris, coqs, moutons – de sacrifice.

D'ailleurs, les rumeurs de meurtres diaboliques, des politiciens accusés d'utiliser des associations secrètes et des "médicaments" pour assurer leur succès, les psychoses urbaines d'enlèvements d'enfants ou de jeunes femmes victimes de démembrements rituels, peuplent le quotidien des Gabonais et ce, durant les élections politiques ou aux lendemains de celles-ci. Tous ces éléments attestent de la présence toujours vivace de la sorcellerie. En effet, la sorcellerie n'a pas disparu en Afrique et s'affirme aujourd'hui comme une catégorie incontournable de la vie publique et privée[976]. La réalité sociale africaine, gabonaise et sénégalaise, – se traduisant par des atteintes à la vie et des profanations fréquentes de sépultures à la veille des consultations politiques – atteste que le pouvoir est un pouvoir mortifère qui se nourrit de la mort. Bien que Florence BERNAULT évoque les rumeurs de trafic d'organes, de kidnapping d'enfants, de vente de clitoris, d'émasculation des hommes, ces actes n'ont pas pour unique ni même principale raison la marchandisation du corps, imposée par une globalisation capitaliste récente, extérieure à l'Afrique, mais résultent plutôt des transformations progressives et locales de la sphère du sacré. Le sacré et le politique sont inévitablement liés puisque dans les sociétés laïcisées cette imbrication demeure apparente. Le pouvoir n'est jamais totalement vidé de son contenu religieux qui reste présent mais restreint et discret. Le pouvoir étant sacralisé alors les pratiques fétichistes persisteront aussi bien au Gabon qu'au Sénégal en raison du fait qu'ils restent avant tout des pays fortement animistes attachés aux traditions ancestrales. Ce qui explique le recours au fétichisme ou à la sorcellerie par les populations, quelle que soit la circonstance.

L'ALCR proposa une révision du code pénal gabonais : une loi qui inquièterait « automatiquement un commanditaire cité dans un cas de crime rituel sans qu'il soit tenu de la notion de preuve au sens strict du terme ». Ainsi, nous pourrions « mettre fin à ce fléau qui retarde notre pays faiblement peuplé ». Cette proposition eut du mal à être envisagée car il faut toujours une preuve du crime ou de délit pour pouvoir incriminer une personne. Une étape supplémentaire fut franchie, au niveau régional, à la suite de l'adoption officielle, lors de la 23ème session ordinaire du Sommet de l'Union africaine, le 27 juin 2014, du Protocole portant amendements au Protocole portant statut de la Cour africaine de justice et des droits

---

[976] BERNAULT Florence et TONDA Joseph, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », in *Pouvoirs sorciers*, Politique africaine 2000/3 (n°79), Karthala, octobre 2000, [En ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-3-page-5.htm], p. 1.

de l'Homme (CAJDH) visant à instituer une Chambre criminelle à la future Cour. Toutefois, le statut juridique de la Chambre par rapport à la CPI reste nébuleux. Il reste à savoir si la coexistence de ces deux cours se traduira par une coopération saine ou par une entrave mutuelle. Cette lenteur dans le processus de mise en œuvre de la Cour laisse penser que celle-ci envisage de se saisir des problématiques nouvelles liées à la justice pénale internationale. Elle pourrait l'envisager d'une part, dans le but affiché de rationnaliser les coûts liés au fonctionnement des institutions de l'UA. D'autre part, afin de répondre à la question de l'effectivité que pose l'une des innovations majeures de l'UA dans son Acte constitutif, à savoir le droit d'intervention de l'Union en cas de génocide, de crimes contre l'humanité et crime de guerre (art. 4.h). Enfin, pour réaliser la volonté nouvelle de l'Union de s'approprier les dossiers relatifs aux jugements des dictateurs africains. Comme ce fut le cas lors de la décision de la Conférence de l'Union africaine, adoptée au sommet de Banjul en juillet 2006, de mandater le Sénégal pour juger l'ex dictateur tchadien, Hissène Habré, au nom de l'Afrique[977].

Lors du 23ème sommet de l'UA, le 17 juillet 2014, l'article 46a bis du Protocole portant statut de la CAJDH fut modifié afin de permettre non seulement aux chefs de l'Etat ou de gouvernement en exercice mais également tout autre responsable, sur la base de leurs fonctions et pendant la durée de leur mandat, qu'aucune charge ne puisse être retenue ou maintenue contre eux devant cette Cour. Une décision, adoptée par les chefs d'Etat et de gouvernement de l'UA, en totale contradiction avec le principe de complémentarité de la Cour pénale internationale (CPI). Cette dernière, en vertu de l'article 17 du Statut de Rome, fut créée pour poursuivre les auteurs de crimes internationaux lorsque les Etats n'ont pas la volonté ou la capacité de poursuivre eux-mêmes. La CPI encourage donc le développement des capacités nationales pour lutter contre l'impunité en Afrique. Néanmoins, en décidant d'accorder l'immunité aux dirigeants et aux hauts responsables en fonction pour toute implication dans les crimes internationaux, les chefs d'Etat et de gouvernement de l'UA prirent une décision incompatible avec l'article 27 du Statut de Rome prévoyant le défaut de pertinence de la qualité officielle devant la CPI. Cette immunité conforte la CPI car les critères du principe de complémentarité ne sont pas remplis par ces Etats. L'exercice de la compétence de la CAJDH ne pourrait, par conséquent, empêcher la CPI de poursuivre et de juger les dirigeants africains en fonction ou soupçonnés d'être impliqués dans des crimes internationaux dans la mesure où celle-ci ne devrait se fier qu'aux seules conditions fixées par le Statut de Rome. Ainsi, les victimes de ces crimes risquent de ne se fier qu'à la CPI. Ce qui

[977] Décision sur le procès d'Hissène Habré et l'Union africaine, 7ème session ordinaire de la Conférence de l'Union africaine, 1-2 juillet 2006, Banjul (Gambie), DOC.Assembly/AU/3 (VII). Par cette décision, l'Union africaine opère un transfert de compétence à son profit. En effet, selon les termes de la décision, la Conférence : « (…) 3. Relève qu'aux termes des articles 3(h), 4(h) et 4(o) de l'Acte constitutif de l'Union africaine, les crimes reprochés à Hissène Habré sont pleinement de la compétence de l'Union africaine ; 4. Considérant qu'en l'état actuel, l'Union africaine ne dispose d'aucun organe judiciaire en mesure d'assurer le jugement d'Hissène Habré ; 5. Considérant la jurisprudence pertinente de la Cour internationale de justice et la ratification par le Sénégal de la convention des Nations Unies contre la torture :i) Décide de considérer le dossier Hissène Habré comme celui de l'Union africaine ; ii) mandate la république du Sénégal de poursuivre et de faire juger, au nom de l'Afrique, Hissène Habré par une juridiction sénégalaise compétente avec les garanties d'un procès juste. (…) ».

est contradictoire étant donné l'objectif souhaité par l'UA lors de l'élaboration du projet de la CAJDH. Le but étant que la CPI ne s'intéresse plus ardemment aux situations africaines.

Cette décision d'immunité des responsables africains est également en totale contradiction avec l'Acte constitutif de l'UA qui, selon son article 4-o, considère le respect du caractère sacré de la vie humaine, la condamnation et le rejet de l'impunité comme les principes mêmes de fonctionnement de l'UA. Cette décision d'impunité des dirigeants et hauts responsables en exercice consacre une impunité de facto pour les crimes internationaux commis, du moins au niveau régional, étant donné la longévité des dirigeants africains au pouvoir. La société africaine est donc exposée au risque que ces crimes persistent dans la mesure où la justice sera absente. Nonobstant cette nouvelle mesure, la CPI continue d'être compétente à l'égard des dirigeants et hauts responsables africains en exercice. Cette décision relève d'une hérésie dans la mesure où l'UA se plaint du fait que seules les affaires africaines fassent l'objet de l'attention de la CPI. Avec la création de la CAJDH et l'extension de sa compétence, les Etats africains pouvaient s'approprier les poursuites et le jugement de telles affaires. Mais une telle décision ne peut qu'entraver la Cour dans sa mission puisque les tribunaux pénaux internationaux ont justement pour mission de poursuivre et juger les responsables de crimes internationaux parmi lesquels figurent les hauts dirigeants. De ce fait, elle n'a plus compétence pour poursuivre les responsables en exercice de tels crimes. Les chefs d'Etat et de gouvernement de l'UA doivent s'opposer à l'application de cette mesure notamment en insérant dans leur droit interne le défaut de pertinence de la qualité officielle. En agissant de la sorte, ils confirmeraient à leurs administrés qu'ils réfutent toute accusation d'impunité. Les Etats membres doivent plutôt demander à l'UA de soutenir le développement de systèmes nationaux de justice pénale internationale dans le cadre de la mise en œuvre du principe de complémentarité au lieu de freiner volontairement toute avancée majeure dans la lutte contre l'impunité sur le continent africain.

L'UA ne peut s'investir pour un système régional de justice pénal et dans le même temps garantir l'impunité aux chefs d'Etats et de gouvernement qui y sont parties. Il existe pourtant des exemples en Afrique pour lutter contre l'impunité des auteurs de crimes internationaux. C'est le cas des Chambres africaines extraordinaires au Sénégal ou encore celui d'un éventuel tribunal mixte en République démocratique du Congo. Ces initiatives ne pourront pas, pour autant, apaiser les âmes et redorer l'image de l'Afrique dans le cadre de la justice pénale internationale si l'UA continue sur cette lancée.

En définitive, les populations africaines exigent une répression efficace de tels crimes. C'est dans cette optique qu'elle désire ardemment que la législation et la justice s'adapte à ces phénomènes criminels qui sont propres au continent et réclament une législation spécifique aux crimes rituels et dissuasive. Sinon comment comprendre que les autorités soient promptes à combattre les crimes économiques mais que les meurtres les laissent quasi indifférents. Même si les gouvernements africains ne souhaitent pas se lancer dans un chantier législatif, les autorités policières et judicaires devraient au moins travailler efficacement avec l'arsenal juridique « suffisant » dont elles disposent. Les objectifs visés par l'organisation des sessions criminelles foraines au Gabon, – notamment la proximité de la justice avec les justiciables, rassurer les populations quant à l'insécurité galopante que connaît

le pays et dissuader ainsi les criminels qui écument les rues –, sont loin d'être atteints. Les gouvernés accordent peu de confiance en la justice. Bien évidemment, de nouveaux crimes viennent encore assombrir l'avenir. En effet, le 28 février 2018, la police camerounaise procéda à l'arrestation de trois Gabonais impliqués dans une affaire d'enlèvement d'enfants et de leur assassinat à des fins rituelles à Kyé-Ossi, au sud du Cameroun. Ville camerounaise frontalière du Gabon et de la Guinée Equatoriale, Kyé-Ossi enregistra l'enlèvement de quatre enfants, suivi de l'assassinat de trois d'entre eux, avant que les coupables ne soient pris en flagrant crime. En somme, ce sont quatorze personnes impliquées dans ces crimes dont trois Gabonais. Le rapt se déroula dans le quartier Akom-Bang, Les fouilles permirent de découvrir, dans un véhicule, trois enfants sur quatre, âgés de 4 et de 2 ans, décédés. Selon le sous-préfet de Kyé-Ossi, les assassins droguèrent les enfants en mettant de très fortes doses de Tramadol dans la nourriture. Ils devaient les égorger, recueillir le sang frais et certaines parties du corps pour des rites et sorcellerie. Il souligna que les auteurs présumés entendaient regagner le Gabon aux environs de trois heures du matin avec leur butin.

Par conséquent, commettre des crimes à des fins rituelles et fétichistes est devenu un acte banalisé au Gabon à tel point que cette activité lucrative peut-être accomplie peu importe le lieu ; s'exporter hors des frontières. La terreur et l'appréhension de la mort créent une atmosphère si anxiogène qu'elle peut vite représenter un danger pour les populations elles-mêmes. En effet, cette situation crée de la méfiance entre les individus et peut conduire à l'instauration de la vengeance privée et à des dérives. A titre d'illustrations, le 12 janvier 2020, un jeune garçon âgé de 3 ans, Rinaldi Abagha, fut enlevé à Bitam dans le Woleu-Ntem, dans le nord du pays. L'enfant était en week-end avec son oncle au village Ebbé Aba, sur la route de Bikondom à 5-7 km de Bitam. Une enquête judiciaire fut ouverte, le 13 janvier, par le procureur de la République d'Oyem. Cependant, cette enquête ne progressa pas puisque les autorités judiciaires ne parvinrent pas à déterminer l'auteur de l'enlèvement supposé. De plus, le silence du procureur, Rodrigue Ondo Mfoumou, laissa supposer à la famille que le principal suspect bénéficiait d'une certaine protection de la part du Parquet et que l'enquête n'était pas menée avec rigueur. Pourtant, plusieurs personnes, suspectées – dont un des jeunes oncles du disparu, Venant Eyi Abagha, qui était en compagnie de ce dernier pour la dernière fois au village Ebbé Aba, à moins de 10 km de Bitam – d'avoir un lien avec la disparition de la victime, furent placées en détention préventive dans le chef-lieu de la province du Woleu-Ntem. Mais, les auditions menées par la police judiciaire ne permirent pas d'obtenir des résultats probants. L'enfant n'étant toujours pas retrouvé, la famille du jeune disparu décidera de se constituer partie civile auprès des institutions judiciaires internationales si les autorités judiciaires gabonaises ne réagissent pas.

Dans la même période, en janvier 2020, une psychose, liée à la vague supposée d'enlèvements enregistrés à Libreville et dans d'autres localités du pays, se répandit dans le pays. Des élèves sont supposément enlevés aux abords des établissements scolaires. Une marche pacifique des femmes contre les enlèvements d'enfants, le 20 janvier, ne porta pas ses fruits puisqu'elle n'attira pas les masses d'une part et, d'autre part, la présence des forces de police limita toute progression de la marche. Les 23 et 24 janvier, la capitale librevilloise connût de vives tensions notamment aux abords des établissements scolaires où des élèves et

des badauds reconnurent avoir assisté à des enlèvements d'enfants et tentèrent de rattraper des présumés auteurs d'enlèvement sans se soucier de la véracité des faits. Ils se firent justice en rattrapant certains dont deux succombèrent aux coups mortels sans aucune forme de procès. Ces enlèvements supposés créèrent le doute dans l'esprit des populations et firent naître la psychose dans le pays. Des troubles survinrent alors, le 24 janvier, en raison de la psychose créée par la rumeur d'une vague d'enlèvements d'enfants à Libreville. Les chefs d'établissements décidèrent, afin de se débarrasser de ce problème épineux, de renvoyer les élèves à leurs domiciles sans en avertir les titulaires de l'autorité parentale. Ils les lâchèrent dans la nature sans assurer leur sécurité. Les établissements scolaires restèrent fermés, les parents refusant de laisser leurs enfants y retourner tant que les autorités ne prendraient aucune mesure pour assurer la sécurité des élèves. Pour toute réponse, les autorités conseillèrent aux populations de rester vigilantes face à la propagation de « fake news » par des personnes mal intentionnées qui souhaiteraient voir le pays sombrer dans la psychose. Puis, pour favoriser une reprise des cours, les chefs d'établissements instaurèrent un contrôle des entrées dans les établissements. Enfin, le procureur de la République déclencha des poursuites à l'encontre de toutes personnes ayant participé aux émeutes et agressions des auteurs présumés d'enlèvements.

En effet, un élève de Terminale du lycée Jean-Hilaire Aubame Eyeghe du quartier Nzeng Ayong à Libreville, fut interpellé, le 24 janvier 2020, dans son établissement par des agents de police lors des manifestations des élèves contre les supposés rapts d'enfants enregistrés dans la capitale. Il fut placé en détention à la suite des violences découlant de ces rumeurs. Pris dans l'engrenage des évènements dudit 24 janvier, Nka Mengara est jugé, le 31 janvier, et condamné, le 7 février 2020, à une peine d'emprisonnement de 45 jours dont 30 avec sursis par le tribunal de première instance (TPI) de Libreville pour participation à un attroupement armé et outrage à agents. D'où sa libération, le 12 février 2020, après 15 jours de détention à la prison centrale de Libreville « Sans famille ». Le ministère public requit une peine plus sévère – un an d'emprisonnement assorti d'un sursis de six mois – à l'encontre du lycéen au regard de la gravité des chefs d'accusation. Pour autant, l'absence de preuves quant aux faits qui lui étaient reprochés concourait à sa relaxe. L'autorité judiciaire se montra efficiente quant à la poursuite et au jugement de ces actes mais reste autant inerte quant à la poursuite et au jugement des crimes à caractère rituel en dépit de l'adoption du nouveau code pénal de 2019. Cette inertie des autorités judiciaires conjuguée aux enlèvements supposés d'enfants rendit la population – s'estimant constamment lésée et meurtrie par ces enlèvements et meurtres – paranoïaque. Celle-ci décida alors de rendre justice elle-même en procédant au lynchage mortel des auteurs présumés d'enlèvements et de crimes « rituels ». La propagation, via les réseaux sociaux, de rapts d'enfants dans la ville, le 24 janvier 2020, provoqua un soulèvement et une vague de justice populaire. Cette vindicte populaire fit deux innocentes victimes qui succombèrent aux blessures mortelles qui leur avaient été infligées. Les autorités considérèrent que ces informations relatives aux supposées tentatives d'enlèvement – préalables aux crimes « rituels » et au trafic d'organes – constituaient des rumeurs à l'origine de ces émeutes.

Postérieurement à la prétendue vague d'enlèvements de fin janvier – ayant affecté le l'ensemble du pays et notamment Libreville –, l'Association de lutte contre les crimes rituels (ALCR) publia un rapport sur les évènements du mois de janvier, plus d'un mois après les faits. Elle souligna, dans ce rapport, les cas qu'elle qualifiait de crimes rituels ou des tentatives d'enlèvement. L'un des objectifs de l'ALCR est de soutenir les familles des victimes dans leurs actions en justice d'où sa supplique constante auprès de toute victime de tentative d'enlèvement ou proches de victimes de porter plainte en dépit de l'impunité des commanditaires de tels actes – qui seraient des personnes hauts placés rétribuant des exécutants. Le dépôt d'une plainte est utile dans le processus judiciaire puisqu'il s'agit d'une étape nécessaire pour identifier un cas d'enlèvement ou une mort suspecte. Pour autant, ces derniers sont réticents à porter plainte par peur – les commanditaires étant parfois des membres de la famille de la victime, ce qui empêche tout dialogue – ou par lassitude en raison du sentiment d'inutilité de leurs démarches et, de ce fait, les victimes restent méconnues. De plus, les familles des présumés disparus ne se manifestent pas dans les médias. L'association estime que cette absence de manifestation a concouru à la non prise en compte des présumés disparus du mois de janvier 2020. Seule la disparition de l'enfant de 3 ans, Rinaldi Abagha, en janvier dans un village près de Bitam, fut reconnue par les autorités gabonaises puisque sa famille eut recours aux médias. L'enquête étant en cours pour retrouver l'auteur de l'enlèvement et l'enfant. Pour autant, les tentatives d'enlèvement ou les crimes à caractère rituel ne constituèrent pas seulement des rumeurs sur le territoire pendant le mois de janvier. A contrario, l'association insista sur le fait que des enfants furent enlevés pour être assassinés dans un but fétichiste ou à des fins de trafic d'organes. A titre d'exemple, maints avis de recherche d'enfants furent mis sur les réseaux sociaux en janvier et certaines personnes affirmaient avoir été victimes de tentatives d'enlèvement. Des signalements de disparitions effectués par les proches des victimes dont Ruth Angelina Minkue mi-Ella, le 7 janvier 2020 ; Armel Toussaint Ndong Nguema à Bikele à une vingtaine de kilomètres de Libreville, Darcy Grâce Mboumba, Alice Otsagha, Lucrecia Eda Zewe, Arkad au quartier Cosmopark de Libreville, Miranda du lycée d'Etat de Libreville et Yvan, le 13 janvier ; le 16 janvier, un adulte, Orphé Naic Lendoye. Le 21 janvier, Maeva, une lycéenne du lycée Sainte-Marie à Libreville affirmait avoir été victime d'une tentative d'enlèvement à la sortie de l'établissement, dans un audio circulant sur les réseaux sociaux. Une enseignante, Mme Maguy, affirma, sur Youtube, avoir été agressée et victime de tentative d'enlèvement dans un taxi. Des témoignages sur la toile qui ne furent pas pris en considération par les autorités puisqu'aucune plainte ne fut enregistrée par la suite. Une plainte aurait attestée de la véracité de ces dires. A la fin du mois de janvier, la Direction générale des recherches (DGR) interpella une jeune fille pour fausses propagations de kidnapping après s'être présentée comme une victime présumée d'une tentative d'enlèvement sur Facebook.

L'association répertoria, en outre, des cas de meurtre qu'elle qualifia, de sa propre initiative, de crimes rituels au regard des éléments recueillis – un nourrisson de 12 mois, de sexe féminin, enlevé et assassiné pour la modique somme de 500.000 FCFA dans le village Ouellé, sur le site de SUCAF Gabon, situé à 40 km à l'ouest de Franceville dans la province du Haut-Ogooué ; les présumés assassins furent interpellés, le 31 janvier 2020. La famille de la victime qualifia le meurtre de crime rituel en raison de l'état du corps et des aveux des

kidnappeurs qui ne mentionnèrent pas, toutefois, le nom du commanditaire de l'enlèvement. Un crime rituel maquillé pour certaines victimes dont Edouard Marcel Nguemo, 31 ans, dont la dépouille mortelle fut retrouvée au PK5 de Libreville, le 6 février, soit 17 jours après sa disparition, baignant dans une flaque d'eau. L'enquête ne pouvant déterminer s'il s'agissait d'un crime à des fins rituelles en raison de l'état de décomposition avancée de la dépouille qui fut aussitôt inhumée. Pour autant, dans la mesure où la victime fut retrouvée avec son pantalon baissé jusqu'aux genoux, les supputations portaient sur un plausible viol. Fin 2019, l'ALCR est saisi par la famille d'une victime, Mme Bouanga Likouma – âgée de 80 ans et résidant à Mimongo dans la province de la Ngounié – retrouvée à son domicile, égorgée et exsangue laissant supposer que le sang de cette dernière fut prélevée. Par conséquent, l'ALCR propose annuellement des recommandations – dont l'instauration d'un plan d'action national des droits de l'Homme, un accès gratuit aux médias d'Etat pour les populations en détresse, un numéro vert ou encore des émissions pédagogiques sur le respect du droit à la vie – à travers ses rapports qu'elle remet aux instances nationales et internationales. En outre, la tenue limitée du nombre des sessions criminelles annuelles ne favorise pas une meilleure appréciation et prise en charge de ces affaires d'homicides volontaires. L'ALCR suggérerait même des sessions criminelles spécifiques aux crimes rituels.

Une certitude plane, désormais, celle que toute enquête criminelle non résolue, tout meurtre ou mort suspecte entraîne une suspicion de crime « rituel » de la part des populations et une plausible révolte populaire. Les populations, fortement touchées par tous ces phénomènes criminels en lien avec la sorcellerie, souhaitent des actes forts de la part des gouvernements car ceux-ci doivent assurer la protection de leurs gouvernés – tout en garantissant le respect de leurs droits dont le droit à la vie – et leur procurer un environnement sain. De ce fait, ils ne doivent pas entraver le travail des autorités policières et judiciaires. La vie humaine reste sacrée, peu importe les sociétés. A l'aube d'un nouveau jour, nous espérons ardemment que les crimes rituels – actes insensés et barbares relevant d'un autre âge – feront promptement partie des reliques du passé.

BIBLIOGRAPHIE

I – Ouvrages généraux et spéciaux

I.1 – Traités et Manuels

ALEXANDRE Pierre et BINET Jacques, *Le groupe pahouin (Fang-Boulou-Béti)*, Paris, l'Harmattan, 2005.

BALANDIER Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

BEITONE Alain et al., *Sciences sociales*, 8ème édition, Paris, Sirey, coll. « Aide-mémoire », 2015, 646 pages.

BERNAULT Florence, *Economie de la mort et reproduction sociale au Gabon* in Mama Africa : Hommage à Catherine COQUERY-VIDROVITCH, édité par Odile GOERG et Issiaka MANDE, Paris, l'Harmattan, 2005.

CARBASSE Jean-Marie, *La peine de mort*, Paris, PUF, collection Que sais-je ?, 2ème édition, 2011, 125 pages.

CARBASSE Jean-Marie, *Manuel d'introduction historique au droit*, Paris, PUF, 5ème édition, 2013, 300 pages.

CARREL Alexis, *L'homme cet inconnu*, édition Plon, 1935.

DARESTE Pierre, *Traité de droit colonial*, tome Ier, Paris, Dareste, 1931.

DARESTE Pierre, *Traité de droit colonial*, tome II, Paris, Dareste, 1932.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, coll. « Le livre de Poche », classiques de Philosophie, 1991.

GAULME François, *Le pays de Cama. Un ancien Etat côtier du Gabon et ses origines*. Préface de Jean PING, Paris, Karthala, 1981.

GUINCHARD Serge et BUISSON Jacques, *Procédure pénale*, Paris, LexisNexis, Litec, 4ème édition, 2008, 1228 pages.

Grands (Les) arrêts de la Cour européenne des Droits de l'Homme, Catherine Labrusse-Riou et Didir Truchet dir., Paris, PUF, 6ème édition, collection Thémis, 2011, 902 pages.

LUNEAU René, *Comprendre l'Afrique*, Paris, Karthala, 2002.

NZE-NGUEMA Fidèle Pierre, *L'Etat au Gabon. De 1929 à 1990. Le partage institutionnel du pouvoir*, Paris, coll. « Etudes africaines », l'Harmattan, 1998, 239 pages.

OBERDORFF Henri et ROBERT Jacques, *Libertés fondamentales et droits de l'homme*, Paris, Montchrestien, Extenso éditions, 8ème édition, 2009, 864 pages.

PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le matin des magiciens*, coll. de poche, éd. Gallimard, Paris, 1960.

PIGEAUD Fanny, *Au Cameroun de Paul Biya*, éditions Karthala, coll. « Les terrains du siècle », 2011.

PLAUTE, *Mostellaria,* ou *le Revenant*, Acte II scène 2.

Protection des libertés et droits fondamentaux, Thierry Renoux dir., Paris, La documentation française, 2ème édition, 2011, 395 pages.

ROMANO Santi, *L'ordre juridique*, Paris, Dalloz, 1975.

ROULAND Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, collection « Droit fondamental », 1988, 496 pages.

ROULAND Norbert, *Aux confins du droit*, Paris, éd. Odile Jacob, 1991, 318 pages.
ROULAND Norbert, *Introduction historique au droit*, Paris, PUF, collection « Droit fondamental », 1998, 722 pages.
SUDRE Frédéric, *Droit européen et international des droits de l'homme*, Paris, PUF, 11ème édition, collection « Droit fondamental Les Classiques », 2012, 935 pages.
SUETONE, *Vie des Douze Césars : Caligula*, chapitre 59, JJD, Paris, 1845.
TONDA Joseph, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.
WEBER Max, *Le savant et le politique*. Préface de Raymond ARON, Paris, Union Générale d'Editions (UGE), collection Le Monde 10-18, n°134, 1963, 186 pages.

I.2 – Ouvrages spécialisés

a) Sur la sorcellerie

ACHEBE Chinua, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 1967, 254 pages.
ADLER Alfred, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté politique et sorcellerie en Afrique noire. Strucures et félures*, Paris, éditions du félin, collection « Les marches du temps », 2006, 248 pages.
ASHFORTH Adam, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press, 2005.
BARANGER Thierry et MAXIMY (DE) Martine et MAXIMY (DE) Hubert, *L'enfant sorcier africain entre ses deux juges*, Saint-Germain-en-Laye, Ed. Odin, 2000, 181 pages.
BEECKMAN Vincent « Growing up on the streets of Kinshasa », *The Courier ACP-EU*, septembre-octobre 2001, p. 63-64.
CLASTRES Pierre, *Chronique des indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
CORTEN André et MARY André (éd.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000, 368 pages.
DAMMANN Ernest, *Les religions de l'Afrique »*, Paris, éditions Payot, 1978, 272 pages.
DELAUDE Clément, *Afrique. Guérisseurs, plantes médicinales et plantes utiles*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, 316 pages.
D'HAEYER Aurore, *Enfants sorciers, entre magie et misère*, Bruxelles, Editions Labor, 2004.
DE HEUSCH Luc, *Le roi de Kongo et les Monstres sacrés, mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000, 432 pages.
DE HEUSCH Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, éditions Gallimard, 1986, 368 pages.
Démocratie et mutations culturelles en Afrique noir, Marc Mvé Bekale dir., Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, collection « Modernité Africaine », 2005, 117 pages.
DE ROSNY Eric, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 2010 (rééd. Clamecy, La Nouvelle Imprimerie Laballery, 2013), 223 pages.
DE ROSNY Eric, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon, collection « Terre humaine », 1981, 458 pages.
DE TRESSAN Lavergne, *Inventaire linguistique de l'Afrique occidentale Française et du Togo*, Dakar, IFAN, 1953.
DUPIRE Marguerite, *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Plon, Paris, 1970, 624 pages.
EBANG-ONDO Jean-Elvis, *Manifeste contre les crimes rituels au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2010, 137 pages.

ELIADE Mircea, *Le Sacré et le Profane*, collection Idée, Paris, Editions Gallimard, 1995.
ERNY Pierre, *Les premiers pas dans la vie d'un enfant d'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1988.
EVANS-PRITCHARD Edward Evan, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, London, Clarendon Press-Oxford, [1937] /1976.
EZEMBE Ferdinand, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Karthala, collection « Questions d'Enfances », 2009, 384 pages.
FANCELLO Sandra, *Les aventures du pentecôtisme ghanéen. Nation conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2006, 378 pages.
FERRY Marie-Paule, *Ceux de la nuit. Les sorciers Tenda au Sénégal oriental*, Nanterre, Société d'ethnologie, collection « Anthropologie de la nuit 4 », 2014, 75 pages.
GARNIER Christine et FRALON Jean, *Le fétichisme en Afrique noire (Togo, Cameroun)*, Payot, 1951.
GESCHIERE Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 1995, 303 pages.
JAMES Wendy, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*. London, Oxford University Press, 1988.
JAULIN Robert, *La mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Union générale d'éditions (coll.10/18), 1971.
Justice et sorcellerie, Eric de Rosny dir., Paris, Karthala – Presses de l'UCAC, 2006, 383 pages.
LOMBARD Jacques, *Structures de type « féodal » en Afrique noire. Etude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Baribas du Dahomey*, Paris-La Haye, Mouton, 1965.
MAILLART GUIMERA Lluís., *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie, 1981.
METRAUX Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1977.
MILLER Arthur, *Les sorcières de Salem*, trad. Marcel Ayimé, 1ère éd. 1953, édition Robert Laffont, collection « Pavillons Poche », 2015, 256 pages.
MINKO MVE Bernardin, *Manifeste contre les crimes rituels au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2007, 121 pages.
MOUCKAGA Hugues, *Les Bapunu du Gabon, communauté culturelle d'Afrique centrale. Sexualité, veuvage, alcoolisme, esclavage, maraboutage, anthropophagie*, Paris, L'Harmattan, 2010, 250 pages.
NADEL Siegfried Frederick, *The Nuba*, London, New York et Toronto, Oxford University Press, 1947.
NGUEMA OBAM Paulin, *Aspects de la religion Fang. Essai d'interprétation de la formule de bénédiction*, Paris, Karthala/A.C.C.T, 1983.
OUDIN-BASTIDE Caroline, *L'effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, éditions La Découverte, 2013, 326 pages.
PAGES A. (Révérend Père), *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu, (Congo belge). Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Mémoires de l'Institut royal colonial belge, Section des sciences morales et politiques, Collections in 8e, Tome I, 1933.
PARRINDER Geoffrey, *Witchcraft : European and African*, London, Faber & Faber, 1958.
Penser la sorcellerie en Afrique, Sandra Francello dir., Paris, Hermann, 2015, 296 pages.
PARRINDER Geoffrey, *La religion en Afrique occidentale*, Payot, 1950.
PFOUMA Oscar, *Histoire culturelle de l'Afrique noire*, Paris, éditions Publisud, collection « Pensée et Société », 1993, 220 pages.
Pouvoirs sorciers, Politique africaine 2000/3 (n°79), Paris, Karthala, 2000, 206 pages.

RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, Libreville, éd. Raponda-Walker, coll. « Hommes et société », 2005.
RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, coll. « Présence africaine », Paris-Dakar, 1995.
Sorcellerie et violence en Afrique, Bruno Martinelli et Jacky Bouju dir., Paris, Karthala, 2012, 331 pages.
SCHAPERA Isaac, *Married life in an African Tribe*, Pelican London, 1971 (1940).
Territoires sorciers, Cahiers d'études africaines, XLVIII (1-2), 189-190, Ecole des hautes études en sciences sociales, 2008, 381 pages.
SWIDERSKI Stanislaw, *La religion Bouiti*, Volumes I-VI, Legas, 1990, p. 126-130.
TONDA Joseph, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.
TONDA Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, collection « Hommes et sociétés », 2002, 243 pages.
THOMAS Louis Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, l'Harmattan, 1992, 336 pages.
THOMAS Louis-Vincent, *Les Diolas*, Vol.II, Dakar, IFAN, 1959.
VERGIAT Antonin Marius, *Mœurs et coutumes des Manjas*, Paris, Payot, 1937.
WEILENMANN Markus, *L'accès à la justice en Afrique et au-delà. Pour que l'Etat de droit devienne une réalité*, Penal Reform International et Bluhm Legal Clinic, Faculté de droit de Northwestern University, PRI, Chicago, 2007.

b) Sur l'histoire coloniale

Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale française, Tome II, Soudan, Paris, Larose, 1939.
GRANDIDIER Alfred et GRANDIDIER Guillaume, « Ethnographie de Madagascar », in *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. IV, tome 2, Paris, L'Imprimerie nationale, 1914, 376 pages.
Histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde, tome 4, Gabriel Hanotaux et Alfred Martineau dir., Paris, Société de l'Histoire Nationale, Librairie Plon, 1931, 611 pages.
IDOURAH Silvère Ngoundos, *Colonisation et confiscation de la justice en Afrique. L'administration de la justice au Gabon, Moyen-Congo, Oubangui-Chari et Tchad : de la création des colonies à l'aube des indépendances*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, collection « Etudes Africaines », 2001, 394 pages.
Impact (L') environnemental de la norme en milieu contraint. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines, Eric de Mari et Dominique Taurisson-Mouret dir., Paris, Victoires Editions, 2012, 264 pages.
JACOLLIOT Louis, *L'Afrique mystérieuse*, Paris, 1877.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Phinée le devin ou les leçons du passé, tome 1, Bernard Durand et Martine Fabre dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2005, 306 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Les roches bleues de l'Empire colonial, tome 2, Bernard Durand et Martine Fabre dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2004, 479 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Médée ou les impératifs du choix, tome 3, Bernard Durand et Eric Gasparini dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2007, 248 pages.

Juge (Le) et l'Outre-mer. Le royaume d'Aiétès, tome 4, Bernard Durand et Martine Fabre dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2008, 388 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Justicia illitterata : aequitate uti ? Les dents du dragons, tome 5, Bernard Durand, Martine Fabre et Mamadou Badji dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2010, 364 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Justicia illitterata : aequitate uti ? La conquête de la toison, tome 6, Bernard Durand, Martine Fabre et Mamadou Badji dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2010, 334 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Le retour d'Orphée, tome 7, Bernard Durand, Mamadou Badji, Samba Thiam et Sandra Gérard-Loiseau dir., Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2014, 362 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Décolonisations : le repli de l'Etat. La mort d'Eurydice, tome 8, Martine Fabre et Dominique Mouret dir., Lille, Faculté de Droit et Science politique de Montpellier, 2013, 305 pages.
Juge (Le) et l'Outre-mer. Décolonisations : le juge et les rapatriés. Revenir en Thessalie, tome 9, Martine Fabre dir., Lille, Faculté de Droit et Science politique de Montpellier, 2013, 271 pages.
Justice (La) et le Droit : Instruments d'une stratégie coloniale, vol. I, Bernard Durand dir., UMR 5815 "Dynamiques du droit", Faculté de droit, Université Montpellier I, 2001, 377 pages.
Justice (La) et le Droit : Instruments d'une stratégie coloniale, vol. II, Bernard Durand dir., UMR 5815 "Dynamiques du droit", Faculté de droit, Université Montpellier I, 2001, p. 380-814.
Justice (La) et le Droit : Instruments d'une stratégie coloniale, vol. III, Bernard Durand dir., UMR 5815 "Dynamiques du droit", Faculté de droit, Université Montpellier I, 2001, p.814-1180.
Justice (La) et le Droit : Instruments d'une stratégie coloniale, vol. complémentaire, Bernard Durand dir., UMR 5815 "Dynamiques du droit", Faculté de droit, Université Montpellier I, 2002, 261 pages.
La création du droit en Afrique, Dominique Darbon et Jean du Bois de Gaudusson dir., Paris, Kathala, collection « Hommes et Sociétés », 1997, 496 pages.
LAMPUÉ Pierre, *Droit d'Outre-mer et de la coopération*, coll. Dalloz, 4ème éd., 1969, 385 pages.
Ranger l'animal : l'impact environnemental de la norme en milieu contraint II. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines, Eric de Mari et Dominique Taurisson-Mouret dir., Paris, Victoires Editions, 2014, 328 pages.
THIAM Samba, *Introduction historique au droit en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2011, 200 pages.

c) Sur les mutilations sexuelles féminines

DIRIE Waris et MILLER Cathleen, *Fleur du désert. Du désert de Somalie à l'univers des top-models*, 1ère éd. 1998, éditions Albin Michel, Paris, collection « J'ai lu », 2009, 505 pages.
DIRIE, Waris, *L'aube du désert*, Poche, éditions 84, collection « J'ai lu Témoignage », 2012, 314 pages.
ERLICH Michel, *La femme blessée*, L'Harmattan, Paris, 1986, 324 pages.
GROULT Benoîte, *Ainsi soit-elle*, Grasset, Paris, 1975, 232 pages.
HENRY Natacha et WEIL-CURIEL Linda, *Exciseuse : entretien avec Hawa Gréou*, Broché, City éditions, collection « Témoignage », 2007, 238 pages.

d) Sur la franc-maçonnerie

QUERUEL Alain, *La franc-maçonnerie : Histoire, fondements, figures, énigmes et pratiques en France et dans le monde*, Editions Eyrolles, 2015, 193 pages.
QUERUEL Alain, *Le grand livre de la franc-maçonnerie : un panorama chrono-thématique, des origines à nos jours, en France et à l'étranger*, Editions Eyrolles, 2016, 361 pages.

I.3 – Codes, Dictionnaires, Encyclopédies et Répertoires

I.3.1 – Codes

- Codes d'Audience : Recueil de codes et textes usuels (Congo), édition 2001.
- Code civil français, Litec, édition 2022.
- Code béninois de l'Enfant du 8 octobre 2015.
- Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile (CESEDA) français, Dalloz, édition 2022.

- Code pénal français, Dalloz, édition 2022.
- Code pénal centrafricain 2010.
- Code pénal burundais 2009.
- Code pénal ivoirien de 1981 modifié en 1995.
- Code pénal malgache du 17 juin 1972 mis à jour au 30 juin 1998.
- Codes pénaux camerounais de 1967 et 2016.
- Code pénal sénégalais 1965 modifié en 2016.
- Codes pénaux gabonais de 1963 et 2019.
- Code pénal congolais (RDC) de 1940 modifié en 2006.
- Code pénal applicable en Afrique équatoriale française (A.E.F).
- Code pénal béninois – Code Bouvenet de 1877.

- Codes de procédure pénale gabonais de 2010 et 2019.
- Code de procédure pénale sénégalais 1965.
- Code de procédure pénale congolais (RDC) de 1959 modifié en 2006.

I.3.2 – Dictionnaires

Dictionnaire de la France coloniale, Jean-Pierre Rioux dir., Flammarion, 2007, 936 pages.
Larousse
Le Petit Larousse
Le Petit Robert de la langue française
Lexique des termes juridiques, Dalloz, 13ème édition, 2001.
MOURRE Michel, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, tome 1, Paris, Bordas, 1978, 696 pages.
The New Oxford, Dictionary of English, 1998.
Vocabulaire Juridique, Gérard Cornu dir., Association Henri Capitant, collection Quadrige Dicos Poche/PUF, 8ème édition, 2007, 986 pages.

I.3.3 – Encyclopédies

Encyclopédie Larousse
LACOUE-LABARTHE Dominique, « Livre tournois », *Encyclopédie Universalis*, 2012.
MAURO Frédéric, « Découvertes Grandes », *Encyclopédie Universalis*, 2012.
MOURRE Michel, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, Bordas, Paris, tome 1, 1978 (1ère édition), 696 pages.
Encyclopédie Universalis [En ligne].

I.3.4 – Répertoires

Recueil Dareste de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales.
Recueil Penant
Recueil de Jurisprudences du Conseil d'Etat et de la Commission des recours des réfugiés, Contentieux des réfugiés, de 2005 à 2006.
Recueil de Jurisprudences du Conseil d'Etat et de la Cour nationale du droit d'asile, Contentieux des réfugiés, de 2007 à 2014.
Recueil de Jurisprudences du Conseil d'Etat et de la Cour nationale du droit d'asile, Contentieux du droit d'asile, de 2015 à 2018.

I.4 – Numéros spéciaux

- Journal Officiel de l'Afrique occidentale française (AOF), 1924.
- Journal Officiel de l'Afrique occidentale française, 1932.
- Journal Officiel de l'Afrique occidentale française, 1933.
- Journal Officiel de l'Afrique occidentale française, 1945.
- Journal Officiel de la République du Sénégal, Loi n°2016-29 du 08 novembre 2016 modifiant la Loi n° 65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal, n°6975, numéro spécial, 25 novembre 2016, [En ligne : https://www.sec.gouv.sn/sites/default/files/loisetdecrets/Loi%20n%C2%B0%202016-29%20du%2008%20novembre%202016%20modifiant%20la%20Loi%20n%C2%B0%2065-60%20du%2021%20juillet%201965%20portant%20Code%20p%C3%A9nal.pdf].
- Journal Officiel de la République Gabonaise, Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal, n°27 Bis spécial, 17 juillet 2019, [En ligne : https://docs.wixstatic.com/ugd/33bbf3_674156ccf66c411dbbf6d1adae622e57.pdf].
- Journal Officiel de la République Gabonaise, Loi n°043/2018 du 05 juillet 2019 portant Code de Procédure pénale, n°27 Bis spécial, 17 juillet 2019, [En ligne : https://docs.wixstatic.com/ugd/33bbf3_574f3fe6548b48c685bea2b61043ceb4.pdf].

II – Travaux universitaires

II.1 – Thèses

ATCHAH Affo Atti, *La justice au Togo. De la pénétration européenne à nos jours*, Thèse de doctorat, Université Lille II, 1991.

BAH Thierno Mouctar, *Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre le lac tchad et la côte du Cameroun)*, Thèse de doctorat d'Etat es Lettres, Université de Paris Sorbonne, 1985.

BENOIST (DE) Joseph Roger, *Les relations entre l'administration coloniale et les missions catholiques. Au Soudan français et en Haute Volta de 1885 à 1945*, tome I et II, Thèse de doctorat, Université de Dakar, 1984.

BLANC Paul, *Les régimes du mandat et de la tutelle : leur application au Cameroun*, tome I, Thèse de doctorat, Université de Montpellier, 1953.

GHOMSI Emmanuel, *Les Bamiléké de Cameroun, Essai d'étude historique des origines à 1920*, Thèse de doctorat du 3ème cycle, Université Paris I Sorbonne, 1972.

GILLETTE Isabelle, *La polygamie et l'excision dan l'immigration africaine en France, analysée sous l'angle de la souffrance sociale des femmes*, Thèse de doctorat en sociologie, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1998, 352 pages.

IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *L'or blanc. Le marché occulte et illégal du corps humain à Libreville*, Mémoire de D.E.A, Université Omar Bongo, Libreville, 2010.

KASSOUM Congo, *Conséquences de la colonisation sur la vie coutumière en Pays Mossi. Essai sur l'intégration du Pays Mossi dans le système français avec ses conséquences sur la vie archaïque*, Thèse de doctorat, Université de Montpellier, 1955.

MANIERE Laurent, *Le Code de l'indigénat en Afrique occidentale française et son application : le cas du Dahomey*, Thèse de doctorat, Université Paris VII, 2007.

MBODJ Hamady Hamidou, *L'organisation de la justice pénale en Afrique occidentale française : le cas du Sénégal de 1887 à l'aube des indépendances (1887-1960)*, Thèse de doctorat, Université Côte d'Azur, 2017.

NASSAYANE Dandjial, *La justice au Tchad depuis la période coloniale. L'exemple de la justice pénale*, Thèse de doctorat, Université Lille II, 1992.

NGANDO Blaise Alfred, *La présence française au Cameroun (1916-1959). Colonialisme ou mission civilisatrice*, Thèse de doctorat, Université Aix – Marseille III, 2006.

NGUIA BANDA Alfred, *Justice étatique et justice coutumière en matière pénale au Gabon : existence, réalités et perspectives*, Thèse de doctorat, Université Montpellier I, 2000.

RAZAFINDRATSIMA Fara Aina, *Entre droit français et coutumes malgaches: les magistrats de la Cour d'appel de Madagascar (1896-1960)*, Thèse en doctorat, Université Montpellier I, 2010.

SARR Dominique, *La Cour d'appel de l'AOF*, vol. I et II, Thèse de doctorat, Université Montpellier I, 1980.

SEMEDO Raymond, *Les Khons. Les représentations sociales de la maladie et les pratiques magiques dans l'espace interculturel sénégalais*, Thèse de doctorat, Université Montpellier III, 2009.

II.2 – Mémoires

AGA THE Florence, *La justice indigène à Madagascar. 1896-1960*, Mémoire, Université Montpellier I, 2001-2002.
BADER Dina, *Excision et nymphoplastie : « ça n'a rien à voir ! ». Des représentations sociales à la norme pénale*, Mémoire, Université de Genève, 2011. [En ligne: http://unige.ch/sciences-societe/socio/files/3514/0533/5906/bader.pdf].
BALDET Didier, *Essai sur l'évolution de l'organisation des Justices de paix à compétence étendue au Congo et en Oubangui-Chari. Des origines à 1939*, Mémoire, Université Montpellier I, 1999-2000.
BODART Michel, *Contribution à l'étude des tribunaux correctionnels. Juridiction de Saint-Louis du Sénégal de 1839 à 1938*, Mémoire, Université Montpellier I, 1978.
BODART Michel, *Le régime des cultes chrétiens au temps de la colonie du Sénégal*, Mémoire, Université Montpellier I, 1978.
DIOP Taïfour, *Les tribunaux français et le silence ou l'insuffisance de la loi indigène ou coutume*, Mémoire, Université de Dakar.
FAURE Eve, *L'extension des lois pénales dans les colonies sous la Troisième République*, Mémoire, Université Montpellier I, 2001-2002.
FAYE Babacar, *Les rapports entre le parquet général de l'AOF et l'administration de son ressort (1896-1946)*, Mémoire, Université de Dakar, 2006-2007.
FERRAS Claire, *La codification du droit indigène en Indochine et en Afrique occidentale française*, Mémoire, Université Montpellier I, 1997-1998.
IKOGOU-RENAMY Lionel Cédrick, *Le marché des restes humains. Etude sur le fétichisme politique à Libreville*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie, Université Omar Bongo, Libreville, 2008.
LEGRE OKOU Henri, *Les conventions indigènes et la législation coloniale (1893-1946)*, Mémoire, Université d'Abidjan.
MABA Alban, *La lame sur la balance : La circoncision féminine devant les tribunaux français*, Mémoire de DEA, Université de Perpignan, 1996.
NDIAYE Seck, *Les tribunaux musulmans du Sénégal de 1857 à 1914*, Mémoire, Université de Dakar, 1983-1984.

II.3 – Rapports

a) Rapports généraux

ADV (L') de Sekougourou, *Rapport d'évaluation participative de la pauvreté/ Evaluation participative des besoins*, Projet national d'appui au développement conduit par les communautés, Ministère du développement, de l'économie et des finances, Août 2007, 59 pages.
E.V.O. Dankwa, *Les prisons en République centrafricaine*, Rapport de la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Séries IV, 7.
Pharmacopée et médecine traditionnelle chez les Pygmées du Gabon, Répertoire de 117 plantes médicinales, Société-Nature chez les Pygmées du Gabon, Etude de l'UNESCO, 2008.
Rapport de la société civile sur la mise en œuvre du Pacte International relatif aux Droits et Politiques (PIDCP) en vue de l'adoption de la liste de points à traiter se rapportant au second examen du Bénin (CCPR/C/BEN/2), Décembre 2014.

b) Rapports sur les droits de l'Homme

- Au Gabon

1999 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 23 février 2000, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/1999/247.htm].
2000 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 23 février 2001, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2000/af/793.htm].
2001 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 4 mars 2002, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2001/af/8374.htm].
2002 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 31 mars 2003, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2002/18204.htm].
2003 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 25 février 2004, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2003/27728.htm].
2004 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 28 février 2005, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2004/41604.htm].
2005 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 8 mars 2006, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2005/61570.htm].
2006 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 6 mars 2007, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2006/78735.htm].
2007 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 11 mars 2008, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2007/100482.htm].
2008 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 25 février 2009, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2008/af/119002.htm].
2009 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 11 mars 2010, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2009/af/135954.htm].
2010 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 8 avril 2011, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2010/af/154347.htm].
2011 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 24 mai 2012, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2011/af/186197.htm].
2012 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 19 avril 2013, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2012/af/204121.htm].
2013 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 27 février 2014, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2013/af/220114.htm].

2014 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 25 juin 2015, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2014/af/236360.htm].
2015 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 13 avril 2016, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2015/af/252683.htm].
2016 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 3 mars 2017, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2016/af/265256.htm].
2017 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 20 avril 2018, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2017/af/277001.htm].
2018 Country Reports on Human Rights Practices : Gabon, Rapport du Département d'Etat américain du 13 mars 2019, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://ga.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/217/gabonhrr2018french.pdf].

- Au Sénégal

1999 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 23 février 2000, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/1999/268.htm].
2000 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 23 février 2001, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2000/af/737.htm].
2001 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 4 mars 2002 , Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2001/af/8400.htm].
2002 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 31 mars 2003, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2002/18223.htm].
2003 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 25 février 2004, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2003/27748.htm].
2004 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 28 février 2005, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2004/41623.htm].
2005 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 8 mars 2006 , Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2005/61589.htm].
2006 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 6 mars 2007, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2006/78754.htm].
2007 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 11 mars 2008, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2007/100501.htm].
2008 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 25 février 2009, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2008/af/119021.htm].

2009 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 11 mars 2010, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2009/af/135973.htm].
2010 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 8 avril 2011, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2010/af/154347.htm].
2011 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 24 mai 2012, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2011/af/186236.htm].
2012 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 19 avril 2013, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2012/af/204160.htm].
2013 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 27 février 2014, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2013/af/220153.htm].
2014 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 25 juin 2015, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2014/af/236398.htm].
2015 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 13 avril 2016, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2015/af/252721.htm].
2016 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 3 mars 2017, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2016/af/265294.htm].
2017 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 20 avril 2018, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2017/af/277039.htm].
2018 Country Reports on Human Rights Practices : Sénégal, Rapport du Département d'Etat américain du 13 mars 2019, Bureau de la démocratie, des droits fondamentaux et du travail. [En ligne : https://sn.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/209/SENEGAL-HRR-2018-FRE-FINAL.pdf].

c) Rapports sur la sorcellerie

AGUILAR MOLINA Javier, *The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo*. Le résumé des recherches et des expériences de Save the Children, 2003-2005.
CIMPRIC Aleksandra, *Les Enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, Rapport de l'Unicef, avril 2010, 66 pages, [En ligne : https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=4e97f5b22].
Examen du 2ème rapport périodique du Bénin (conformément à l'article 19), Rapport alternatif sur la mise en œuvre de la Convention contre la Torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, Comité contre la Torture Nations Unies, novembre 2007, Benin.
OFPRA-CNDA, *Rapport de mission en République démocratique du Congo (RDC)* : 30 juin - 7 juillet 2013, 30/04/2014, [En ligne : https://www.ofpra.gouv.fr/sites/default/files/atoms/files/30._ofpra-cnda_rapport_de_mission_en_rdc_du_30_juin_au_7_juillet_2013.pdf].

Rapport général des défenseurs des droits de l'Homme du Gabon, REDDHGA, 2010.
Rapport général d'activités 2016 et perspectives 2017, ALCR, 15 janvier 2017, Libreville, 11 pages.
The Causes and Prevalence of Accusation of Witchcraft among children in Akwa Ibom State, UNICEF, June 2008.
The Impact of accusations of Witchcraft against Children in Angola. An analysis From The Human Rights Perspective, UNICEF, 2008.
Violations du droit à la vie (crimes rituels) au Gabon, Rapport général de l'ALCR, 30 janvier 2015, 9 pages.
WADDINGTON Mark, *« Child witches », child soldiers, child poverty and violence : street children crisis in the Democratic Republic of the Congo*. Rapport de All Party Parliamentary Group, co-sponsored by War Child and the Jubilée Campaign, 2006.
What future ? Street Children in the Democratic Republic of Congo, Human Rights Watch, 2006 / *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, Human Rights Watch, avril 2006.

d) Rapports sur les atteintes faites aux personnes albinos

Agressions et discrimination à l'encontre des personnes atteintes d'albinisme, Résolution 23/13 de l'ONU, 13 juin 2013, 2 pages.
Attaques contre des Personnes Atteintes d'Albinisme (PAA), Rapport UTSS, 17 août 2021, 25 pages.
Attaques contre des Personnes Atteintes d'Albinisme (PAA), Rapport UTSS, 18 septembre 2017.
Attaques contre les Personnes vivant avec l'Albinisme (PVA), Rapport de UTSS, 11 mars 2015, 19 pages.
Deuxième résolution sur l'albinisme, Résolution de l'ONU, 2013, 2 pages.
Enfants (Les) vivant avec l'albinisme en Afrique : meurtres, mutilations et violences, Rapport de l'UTSS sur la Tanzanie, 19 juin 2012, 65 pages.
Etude (L') de la situation des droits de l'homme des personnes atteintes d'albinisme, Rapport du Comité consultatif du Conseil des droits de l'homme, 2015, 20 pages.
Journée internationale de sensibilisation à l'albinisme, Troisième résolution de l'ONU, 2014, 2 pages.
Personnes atteintes d'albinisme, Rapport préliminaire du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, 13 juin 2013, 20 pages.
Prévention des agressions et de la discrimination à l'égard des personnes souffrant d'albinisme, Résolution n°263 de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, 5 novembre 2013, 2 pages.
SCHNOEBELEN Jill, *Witchcraft allégations, refugee protection and human rights : a review of the évidence*, New issues in refugee Research, Research Paper n°169, 2009.

e) Rapports sur les mutilations sexuelles féminines

Changer une convention sociale néfaste: la pratique de l'excision/mutilation génitale féminine, Rapport de l'Unicef, 2005, 54 pages, [En ligne: http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm_fr.pdf].
Eliminer les mutilations sexuelles féminines, Déclaration interinstitutions, OMS, 2008, 51 pages, [En ligne : http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/43902/1/9789242596441_fre.pdf].

Etude et propositions sur la pratique des mutilations sexuelles féminines en France, Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH), 30 avril 2004. [En ligne : http://www.cncdh.fr/sites/default/files/cncdh-_etude_msf.pdf].
HOSKEN Fran, *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*, WIN News, Lexington, MA, 1993 (4ème édition), 448 pages (dernier rapport disponible).
L'excision au Sénégal : sens, portée et enseignements tirés de la réponse nationale, Rapport final, Unicef Dakar, Août 2008, 25 pages, [En ligne : https://www.unicef.org/wcaro/wcaro_Senegal_fgm_working_paper_sept_08.pdf].
MOTTIN SYLLA Marie-Hélène, « Excision au Sénégal, informer pour agir », *Environnement africain*, série Etudes et recherches, n°137, novembre 1990, 125 pages.
Mutilations génitales féminines/excision : bilan statistique et examen des dynamiques du changement, Unicef, 2013, 194 pages, [En ligne : http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded_pdfs/corecode/FGMC_French-low_26.pdf].
Programme conjoint UNFPA-UNICEF sur les mutilations génitales féminines/l'excision. Accélérer le changement, Rapport annuel 2012, 2012, 64 pages, [En ligne : http://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNFPA-UNICEF%20Joint%20Programme%20Annual%20Report%202012_French.pdf].
Programme conjoint UNFPA-UNICEF sur les mutilations génitales féminines/l'excision. Accélérer le changement, Rapport de synthèse de la phase I (2008-2013), 2013, 52 pages, [En ligne : http://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Joint%20Programme%20FGM_FR.pdf].
Ras-Work Berhane, *L'excision : Contexte culturel et juridique*, in UNICEF, Rapport final de la journée consacrée à l'excision, le 21 mai 2001, Berne.
Volet quantitatif du projet Excision et handicap. Excision et handicap (ExH) : mesure des lésions et traumatismes et évaluation des besoins en chirurgie réparatrice, Rapport final INED, 2009, 116 pages, [En ligne : http://www.univ-paris1.fr/fileadmin/CRIDUP/Rapport_final_ExH_volet_quantitatif.pdf].

II.4 – Colloques

AUVERGNON Philippe, *Les juges et le droit social. Interrogations nationales et approche comparative*, Actes du séminaire international de droit comparé du travail, des relations professionnelles et de la sécurité sociale, Comptrasec, Bordeaux, 2002.
Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale, Actes du Colloque sous-régional organisé par l'UNESCO, l'UNICEF, le PNUD et la Banque Mondiale, Libreville 19-20 juillet 2005.
Conférence de presse à la radio Ste Marie, Jean Elvis Ebang Ondo de l'ALCR, Libreville, 28 mars 2015.
DIENG Amadou, « Approche culturelle des ADR en OHADA », *Les modes alternatifs de règlement des conflits (MARC) en OHADA*, Actes de l'atelier organisé par Cercle Horizon, Club OHADA Orléans & Norton Rose, Paris, 17-18 mars 2009.
La persistance et les moyens de préventions des crimes rituels au Gabon, Actes du 2nd Colloque national de l'ALCR, Libreville, 2014.
SIMPORE Jacques, « Les nouvelles frontières de la génétique et les risques d'eugénisme : quelles pistes de réflexion pour la société ? », *La génétique au risque de l'eugénisme*. Actes de la 15ème assemblée générale de l'Académie Pontificale pour la vie, Cité du Vatican, 20-21 février 2009, Mame Edifa, p.193-206.

TONDA Joseph, *Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon : Note sur l'imaginaire politique contemporain en Afrique centrale. Voter en Afrique, différenciation et comparaisons*, Colloque organisé par l'ASFP, Centre d'Etude d'Afrique Noire ; Institut d'études politiques de Bordeaux, 7-8 mars 2002.

II.5 – Numéros spéciaux de revues

« 80 millions de femmes excisées : le crime de l'excision », Women and Revolution, n°41, 1992, p. 3 in *Bolchévik*, septembre 1992, n°120, [En ligne : http://www.icl-fi.org/francais/oldsite/excision.htm].
ALTHAUS Frances A., « Excision : rite de passage ou atteinte aux droits de la femme ? », *Perspectives internationales sur le planning familial*, numéro spécial 1997, p. 28-32.
Direct (Le) MontpellierPlus, 19 janvier 2015, n°1890, p. 10, [En ligne: http://www.directmontpellierplus.com].
DINDOUMOU Achille Patrick, « Il meurt après une initiation à Bikélé », *Faits Divers*, 13 juin 2014, n°19, p. 7.
EBANG ONDO Jean-Elvis, « 1ère Journée nationale de prière pour les victimes innocentes de toutes formes de violences. Communication du président de l'ALCR », *Le Chemin*, janvier 2013, n°26, p.11.
ESSONE-NDONG, « Cour d'Appel de Libreville/Trois questions au Premier président…Edouard Ogandaga : "Ceux qui passent à la Cour criminelle ne sont pas des agneaux" », *L'Union*, 4 février 2013.
Faits Divers, Hebdomadaire Gabonais d'information, 13 janvier 2017, n°144, 4ème année, p. 2.
La Rédaction, « Le trafic des crânes humains », *Faits Divers*, 30 décembre 2016, n°142, 3e année, p. 2.
JICIN, « Première célébration de la fête des saints innocents », *Le Chemin*, janvier 2013, n°26, p.11.
JICIN, « La "communion" des saints : sommes-nous tous concernés ? (fin). La Commémoration des fidèles défunts », *Le Chemin*, janvier 2013, n°26, p.11.
Lutte contre l'infanticide rituel des enfants dits sorciers, *La lettre du Benin*, *Publication mensuelle de l'Ambassade de France au Benin*, mars 2014, n°7, p 2.
LOCOH Thérèse, « Pratiques, opinions et attitudes en matière d'excision en Afrique », *Population*, 1998, n°6, p. 1227-1240.
LEPAPE Armelle, « Jurisprudence et doctrine », *Melampous,* 1997-1998, n°7, p. 13.
La Rédaction, « Crimes rituels : affaire Gabriel Eyeghe Ekomie. Le Gabon, un Etat anthropophagique ? », *Le Peuple*, 23 janvier 2013, n°86, 11ème année.
MEBALEY Louis, « Ministre de la Justice/Crimes rituels. Quand P.C. Maganga Moussavou et les autres Gabonais font pression : Léon Nzouba et son compère Diramba doivent eux aussi – impérativement – passer à la barre », *La Nation*, 3 janvier 2013, n°204, p. 5.
MEBALEY Louis, « Le cas de Rigobert Ickambouayat Ndeckat est –il différent ? », *La Nation*, 3 janvier 2013, n°204, p. 5.
« Dire le droit en Afrique francophone », Mamadou Badji, Olivier Devaux et Babacar Gueye dir., Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, *Revue Droit Sénégalais*, 2013, n°11, 318 pages.
MOMBO Eric, « Infanticide : Un bébé retrouvé dans un cours d'eau au PK9 », *Faits Divers*, 10 octobre 2014, n°36, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Justice/assassinat d'Indra Dirondou Niebana : L'intriguant non-lieu du parquet de Mouila », *Faits Divers*, 1er juillet 2016, n°125, 3e année, p. 7.

MOULENDA Jonas, « Les horreurs de Booué », *Faits Divers*, 11 mars 2016, n°109, 3ème année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Le mauvais commerce florissant », *Faits Divers*, 26 février 2016, n°107, 3e année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Le grand retour des dépeceurs d'hommes », *Faits Divers*, 12 février 2016, n°105, 3e année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « La justice doit aller jusqu'au bout », *Faits Divers*, 22 janvier 2016, n°102, 2ème année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Des collaborateurs de la sénatrice Sophie Ngouamassana arrêtés après l'assassinat d'un garçonnet », *Faits Divers*, 22 janvier 2016, n°102, 2ème année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Une fillette portée disparue dans un village près de Lambaréné », *Faits Divers*, 3 janvier 2015, n°48, 1re année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Il trouve la mort dans un temple près de Lambaréné », *Faits Divers*, 14 novembre 2014, n°41, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Infanticide : Pour sauver son couple, elle jette son bébé issu d'une infidélité », *Faits Divers*, 7 novembre 2014, 1ère année, n°40, p. 5.
MOUENDA Jonas, « le sacrifice humain, l'illusoire sésame », *Faits Divers*, 10 octobre 2014, n°36, 1ère année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Une mère spirituelle cache le corps d'une candidate à l'initiation morte dans son temple à Medouneu », *Faits Divers***,** 3 octobre 2014, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Justice-Condamnation : Vingt-deux ans de réclusion criminelle pour l'assassin d'Amadou Yogno », *Faits Divers*, 13 juin 2014, n°19, 1ère année, p. 2.
MOULENDA Jonas, « Femmes retrouvées mortes avec des bois plantés dans le sexe. Il s'agit bien de crimes rituels ! », *L'Union*, 7 février 2013.
MOULENDA Jonas, « Trois enfants retrouvés morts dans une voiture à Owendo », *L'Union*, 5 février 2013.
MOULENDA Jonas, « Assassinat d'un transporteur près de Ndjolé. Trois nouvelles personnes interpellées », *L'Union*, 5 février 2013.
MOULENDA Jonas, « Un automobiliste tué et dépossédé de son véhicule près de Ndjolé », *L'Union*, 4 février 2013.
MOULENDA Jonas, « Une fin atroce pour une jeune fille à Ambowè », *L'Union*, 21 janvier 2013.
MOULENDA Jonas, « Silence, on viole et on tue ! », *L'Union*, 21 janvier 2013.
NGUELE-AKOUNG Jennifer, « Justice décriée : curieuse liberté pour un trafiquant d'organes humains », *Faits Divers*, 3 mars 2017, n°151, 4e année, p. 2.
NGUELE-AKOUNG Jennifer, « Un gang de dépeceurs d'hommes démantelé chez un maître spirituel », *Faits Divers*, 13 janvier 2017, n°144, 4ème année p. 3.
NTOUTOUME-EBE-EDOU, « De nouvelles pistes sur la disparition mystérieuse d'un chasseur à Ndjolé-Pouvi », *Faits Divers*, 12 mai 2017, n°161, p. 8.
NTOUTOUME-EBE-EDOU, « le rapt d'une lycéenne échoue à Mouila », *Faits Divers*, 17 juin 2016, n°123, 3ème année, p. 3.
NTSOLET Hugues, « Enquête : un vieil homme porté disparu à Mékambo : les politiques étouffent l'affaire », *Faits Divers*, 1er juillet 2016, n°125, 3ème année, p. 7.
NTSOLET Hugues, « Tentative d'assassinat : condamné à perpétuité », *Faits Divers*, 12 février 2016, n°105, 3ème année, p. 6.
NTSOLET Hugues, « Les collaborateurs de Sophie Ngouamassana remis en liberté », *Faits Divers*, 22 janvier 2016, n°109, 3ème année, p. 6.
NZE BIKEIGNE, « Présumé kidnappeur d'enfant à Mindoubé», *Faits Divers*, 22 janvier 2016, n°102, 3ème année, p. 7.

NZEGO te NZEGO, « Inquiétante disparition d'un septuagénaire à Koula-Moutou», *Faits Divers*, 12 mai 2017, n°161, p. 8.
RAMSES Franck, « La Cour d'appel de Port-Gentil bloque la procédure », *Echos du Nord*, 17 décembre 2012, n°158.
RAMSES Franck, « 42 crimes rituels par an », *Echos du Nord*, 17 décembre 2012, n°158.
« Territoires sorciers », *Cahiers d'études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008.
SOUNGANI Chloé Morgane, « Découverte macabre : un fœtus retrouvé dans les ordures », *Faits Divers*, 12 mai 2017, n°161, p. 2.
« Une petite fille accusée de sorcellerie est morte après voir été brûlée vive », *Le Citoyen*, 26 octobre 2006, n°2532 *in* CIMPRIC Aleksandra, *Les Enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, Rapport de l'Unicef, avril 2010, p. 10 ; *in* CIMPRIC Aleksandra, « La violence anti-sorcellaire en Centrafrique », *Afrique contemporaine*, 2009/4, n°232, p.193-208.
« Un cœur humain en attente d'être mangé : une étourdissante affaire de sorcellerie », *Le Démocrate*, 25 avril 2006, n°1229 *in* CIMPRIC Aleksandra, *Les Enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, Rapport de l'Unicef, avril 2010, p.10.
« La justice pénale », Loïc Cadiet et Serge Guinchard dir., Dalloz, *Justices. Revue générale de droit processuel*, avril/juin 1998, n°10, 167 pages.
« La responsabilité des gens de Justice », Loïc Cadiet et Serge Guinchard dir., Dalloz, *Justices. Revue générale de droit processuel*, janvier/mars 1997, n°5, 374 pages.
« Magie et pouvoirs des pierres », *Science & Magie*, n°59, 48 pages.
DIALLO Boukounta, « Les crimes rituels au Sénégal », *Revue EDJA*, *Le mensuel du Droit de l'Afrique de l'Ouest*, Décembre 1988, n°10, 12 pages.
GARRIL Daniel, « Les sorciers dans le laboratoire », in revue *Le point* (hebdomadaire français d'information), 8 décembre 1975, n°168, p. 113.
Novelles, Droit pénal, t. I, vol. I, Bruxelles, 1956, n°2310.

III – Revues et articles

III.1 – Articles de doctrine et Chroniques

ABEGA Séverin Cécile et ABE Claude, « Approches anthropologiques de la sorcellerie » in *Justice et sorcellerie*, Eric de Rosny, Karthala et Presses de l'UCAC, 2005.
AIVO Frédéric Joël, « La responsabilité pénale des gouvernants dans les régions politiques africaines d'influence française », *Revue juridique et politique des Etats francophones*, édition Ediéna, janvier-mars 2010, n°1, p.3-42.
ALLIOT Michel, « Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les Etats d'Afrique francophone et malgache », in Jean POIRIER (dir.), *Etudes de droit africain et de droit malgache*, Paris, Ed. Cujas, 1965, p. 235-256.
AMEGA Atsu-Koffi, « Le médecin, le cadavre et le droit », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°762, I, p. 483-494.
BALDUS Bernd, « Social Structure and Ideology : Cognitive and Behavioral Responses to Servitude among the Machume of Nothern Dahomey », *Canadian Journal of African Sudies* 8(2), 1974, p. 355-383.
BALL Helen L. et HILL Catherine M., « Reevaluating Twin infanticide », *Current Anthropology*, 1996, Vol. 37 (5), p. 856-863.

BALLET Jérôme et al., « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil », *Mondes en développement*, 2009, n° 146, p. 47-58.
BALLET Jérôme, DUMBI Claudine et LALLAU Benoît, « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) : De la décomposition à la marchandisation », papier présenté à la 7ème *Conférence of the HDCA: "Ideas Changing History" September 17-20, 2007, The New School, New York City*.
BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, « Le juge zaïrois et la sorcellerie », *Recueil Penant* (Revue de droit des pays d'Afrique), édition Ediéna, 1978, n°761, I, p. 303-313.
BERNAULT Florence, « Body, power and sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 2006, n°47, p. 207-239.
BERNAULT Florence, « Magie et sorcellerie et politique au Gabon et au Congo Brazzaville », in Marc MVE BEKALE (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, (« Modernité africaine ») : 21-39, 2005.
BERNAULT Florence et TONDA Joseph, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », in *Pouvoirs sorciers*, Politique africaine 2000/3 (n°79), Karthala, octobre 2000, p. 5-16, [En ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-3-page-5.htm].
BOUJU Jacky et DE BRUIJN Myriam, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », in BOUJU Jacky & DE BRUIJN Myriam (éds), *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l'Afrique en question*, *Bulletin de l'APAD*, Berlin, Lit Verlag, 2007, n°27-28, p. 1-12.
BRODEUR Claude, « Les chemins de la sorcellerie », *Le Coq-héron*, 2009, n°196, p. 104-114.
BRUYAS Jean, « L'Afrique traditionnelle vivant témoin d'un passé universel », *Annales Africaines*, Université de Dakar, 1970, p. 43-68.
BRUYAS Jean, « Chronique de législation (A.O.F. – A.E.F.) », *Annales Africaines*, Université de Dakar, 1956, n°2, p. 257-341.
BRUYAS Jean, « Chronique de législation (A.O.F. – A.E.F.) », *Annales Africaines*, Université de Dakar, 1955, p. 133-174.
CAMARA Fatou Kiné et CISSE Abdoullah, « Arbitrage et conciliation dans les cultures juridiques négro-africaines : entre la prédisposition à dénouer et la mission de trancher », *Revue de l'arbitrage*, 2009, n°2, p. 285-316.
CHABAS J. « La justice française en Afrique occidentale française », *Annales Africaines*, 1955, p. 79-108.
CHABAS J. « La justice indigène en Afrique Occidentale française », *Annales Africaines*, 1954, p. 91-154.
CHASSAING Jean-François, « Jurisprudence et sorciers », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 18-19, 1997, 5 pages.
CIMPRIC Aleksandra, « La violence anti-sorcellaire en Centrafrique », *Afrique contemporaine*, 2009/4, n°232, p. 193-208, [En ligne : https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2009-4-page-193.htm].
COLSON Elisabeth, « The Father as Witch », *Africa : Journal of the international African Institute*, 2000, vol.70 (3), p. 333-358.
COMAROFF Jean et John, « Occult economies and the violence of abstraction : Notes from the South African postcolony », *American ethnologist*, 1999, vol. 26 (2), p. 279-303.
DE BOECK Filip, « Être un danger, être en danger. Exclusion et solidarité dans un monde d'insécurité spirituelle », in *Sorcellerie et violence en Afrique*, Martinelli B. et Bouju J. (dir.), Paris, Karthala, 2012, p. 85-105.
DE BOECK Filip, « Le deuxième monde et les enfants-sorciers en République démocratique du Congo », *Revue Politique africaine*, décembre 2000, n°80, p. 32-57.

DECARY Raymond, « La bouche et les dents dans les coutumes malgaches », *Journal de la Société des Africanistes*, 1953, tome 23, p. 35-42, [En ligne : http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1953_num_23_1_1850].
DECARY Raymond, « Troisième contribution à l'étude des infanticides rituels à Madagascar », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1936, tome 7, VIIIème série, p. 23-38, [En ligne : http://www.persee.fr/doc/bmsap_0037-8984_1936_num_7_1_9396].
DECARY Raymond, « Deuxième contribution à l'étude des infanticides rituels à Madagascar », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1929, tome 10, VIIème série, p. 67-72 [En ligne : http://www.persee.fr/doc/bmsap_0037-8984_1929_num_10_1_9305].
DECHEIX Pierre, « Réflexions sur le respect des coutumes », in *Revue juridique et politique d'Outre-Mer*, 1959, p. 126-128.
DELAUNAY Valérie, « Abandon et prise en charge des enfants en Afrique : une problématique centrale pour la protection de l'enfant », *Mondes en développement*, 2009, Vol.37/2, n°146, p. 33-46.
DIALLO Boukounta, « Les crimes rituels au Sénégal », *Revue EDJA*, Décembre 1988, Sommaire n°10, 12 pages.
DIETERLEN Germaine, « Parenté et mariage chez les Dogons (Soudan français) », in *Africa*, 1957, XXVII, 2, p. 107-148.
« Dire le droit en Afrique francophone », Mamadou Badji, Olivier Devaux et Babacar Gueye dir., Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, *Revue Droit Sénégalais*, 2013, n°11, 318 pages.
DOS SANTOS Daniel, « La place du droit coutumier dans la formation des Etas africains », Canada, Université d'Ottawa, p. 12. [En ligne : http://www.adelinotorres.info/sociologia/daniel_dos_santos_la_place_du_droit_coutumier_dans_la_formation_des_etats-africains.pdf].
ELLIS Stephen, « Armes mystiques », *Politique Africaine*, Karthala, 2000, n°79, p. 66-82.
FANCELLO Sandra, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, 2008, 189-190, p. 161-183.
FAVRET-SAADA Jeanne, « C. Hansen Witchcraft at Salem », in *L'Homme*, 1972, tome 12, n°4, p. 121-123.
FERNANDEZ James W., « Iboga : l'expérience psychédélique et le travail des ancêtres », trad. Vincent Bardet, in *La Chair des dieux. L'usage rituel des plantes psychédéliques*, Peter T. Furst, Paris, éditions du Seuil, 1974, (réed. l'Esprit frappeur, n°64, 2000), 50 pages.
FUTI LUEMBA René, « Causes et moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique centrale », *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, Actes du Colloque sous-régional organisé par l'UNESCO, l'UNICEF, le PNUD et la Banque Mondiale, Libreville 19-20 juillet 2005, p. 61-75.
GUEDEGBE Gérard, « Enfants sorciers et infanticide rituelle au Bénin », *Fair Grants Investigations 2007*, Février 2008, 17 pages.
GESCHIERE Peter, « Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village » in GESCHIERE Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 1995, p. 82-96.
HENRY Christine et TALL Emmanuelle Kadya, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 11-34.
HERITIER Françoise, « Réflexions pour nourrir la réflexion », in HERITIER, F. (ed), *De la violence I*. Paris, Odile Jacob, 1996.

HOUDARD Sophie, « La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de magistrats et sorciers en France au XVIIème siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 18-19, 1997, 10 pages.
KILSON Marion, « Twin Beliefs and Ceremony in Ga Culture », *Journal of Religion in Africa*, 1973, Vol. 5, Fasc. 3, p. 171-197.
LABOURET Henri, « La sorcellerie au Soudan occidental », *Africa : Journal of the International African Institute*, 8 (4), 1935, p. 462-472.
LANDRAUD Micheline, « Justice « indigène » et politique coloniale. L'exemple de la Côte-d'Ivoire (1903-1940) », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°759, I, p. 5-41.
LANDRAUD Micheline, « Justice indigène et politique coloniale : L'exemple de la Côte d'Ivoire (1903-1940) », *Recueil Penant*, édition Ediéna, 1978, n°759, II, p. 205-249.
LARGUIER Jean, « Chronique de jurisprudence criminelle », *Annales Africaines*, 1956, n°1, p. 121-139.
LARGUIER Jean, « Chronique de jurisprudence criminelle », *Annales Africaines*, 1955, p. 109-132.
LEGROS Élisabeth, « Représentations de la mort dans le Mexique contemporain », L'Encyclopédie de la mort, [En ligne : http://agora.qc.ca/thematiques/mort.nsf/Dossiers/Representations_de_la_mort_dans_le_Mexique_contemporain].
MARIE Alain, « Du sujet communautaire au sujet individuel », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 53-54.
MARSHALL-FRATANI Ruth, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique Africaine*, 2001, 83, p. 24-44.
MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Paris PUF, 1932, 4th édition, [1968]. Retrivied 1the September 2008, accessible à collection : Les auteurs classiques. [En ligne : http://classiques.ugac;ca/classiques/maussmarcel/socioetanthropo/0introduction/introtexte.html].
M'BAYE Kéba, « L'organisation judiciaire au Sénégal », *Recueil Penant*, 1965, n°705, II (Doctrine), p. 27-34.
MBEMBE Achille, « Désordres, résistances et productivité », in *Violence et pouvoir*, Politique Africaine, Juin 1991, n°42, p. 2-8.
MENGO MEME Awazi, « Recours aux crimes rituels pour des raisons mystiques, de prospérité ou de promotion sociale », *Causes et Moyens de prévention des crimes rituels et des conflits en Afrique Centrale*, Actes du Colloque sous-régional organisé par l'UNESCO, l'UNICEF, le PNUD et la Banque Mondiale, Libreville 19-20 juillet 2005, p. 31-45.
N'KOUSSOU Geneviève, « Magali », *Cahiers d'études africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 283-296.
OYONO Jean Bosco, *La prolifération des entreprises criminelles en Afrique centrale à l'ère globale*, in *ENJEUX*, Bulletin d'Analyses Géopolitiques pour l'Afrique Centrale, Yaoundé, 3ème année, publication trimestrielle, octobre-décembre 2001, n°9, 31 pages.
PORGÈS Laurence, « Un thème sensible : l'excision en Afrique et dans les pays d'immigration africaine », *Afrique contemporaine*, dossier spécial « culture et société », octobre-décembre 2000, n°196, p. 49-74.
RAMALANJAONA J., « La Sorcellerie », *Revue Penant*, édition Ediéna, 1967, n°718, I, p. 449-461.
RAU Eric, « Une coutume meurtrière : le "charo" », *Annales Africaines*, 1956, n°1, p. 175-183.

RENNE E. P. et BASTIAN Misty L., « Reviewing Twinship in Africa », *Ethnology*, 2001, Vol. 40 (1), p. 1-11.
ROSNY (DE) Eric, « La résistance des rites traditionnels dans l'Afrique moderne », *Théologiques*, 1996, vol. 4, n°1, p. 57-73.
SAMB Moussa, « A propos de la résurgence de la médiation comme mode alternatif de résolution des conflits sociaux en Afrique », *Revue Penant*, 2016, n°894, p. 11-32.
SANDERS Todd, « Save our skin : structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », in MOORE Henrietta L. & SANDERS Todd (eds), *Magical interpretations, Material realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London and New-York : Routledge, 2001, p. 160-183.
SARGENT Carolyn Fishel, « Born to Die : Witchcraft and Infanticide in Bariba Culture », *Etnhology*, 27(1), 1988, p. 79-95.
SAWADOGO Filiga Michel, « L'accès à la Justice en Afrique francophone : Problèmes et Perspectives. Le cas du Burkina Faso », *Revue juridique et politique, Indépendance et Coopération*, édition Ediéna, Mai-Septembre 1995, n°2, p. 167-213.
SIDIBE Birama, « Afrique : Résolution traditionnelle des conflits au Mali », *La Revue*. Une publication du cabinet d'avocats Squire Patton Boggs, 6 juin 2008, [En ligne : http://larevue.squirepattonboggs.com/AFRIQUE-Resolution-traditionnelle-des-conflits-au-Mali_a641.html].
SOLUS Henri, « Le respect des coutumes indigènes », *Recueil Dareste*, 1933, 2, 29.
SWIDERSKI Stanislaw, *La religion bouiti* – NY, Ottawa, Toronto, éd. Legas, 1989, p. 685-687 cité *in* LAVAL-JEANTET Marion « Approche thérapeutique de la prise d'iboga dans l'initiation au Bwiti vécue par les Occidentaux », *De Boeck Supérieur*, « Psychotropes » 2004/3, Vol. 10, p. 51-69. [En ligne : https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2004-3-page-51.htm].
« Territoires sorciers », *Cahiers d'études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008.
THIAM Awa, « Le combat des femmes pour l'abolition des mutilations sexuelles », *Revue internationales des sciences sociales*, septembre 1998, n°157, p. 433-438.
TONDA Joseph, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique Africaine*, 2000, n°79, p. 48-65.
TONDA Joseph, « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'études africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 325-343.
TOULABOR Comi, « Sacrifices humains et politique : quelques exemples contemporains en Afrique », p. 207, in P.KONINGS, W. van BINSBERGEN et G.HESSELINGS (dirs.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala ; Leiden, ASC, 2000, 295 pages.
TRAORE Samba, *Droit coutumier et coutume, Réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles africaines (Quelques exemples de concepts tirés du droit soninké du Gajaaga-Sénégal)*, Annales Africaines, Faculté de droit, Dakar, 1991.
TURNER Victor Witter, Le phénomène rituel. Structure et contre-structure, Paris, PUF, 1967 (rééd.1990).
VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Librairie critique Emile Nourry, 1909.
VIAL Claire, « Au soutien de la protection de l'animal, le classement de l'animal transcatégoriel » in *Ranger l'animal : l'impact environnemental de la norme en milieu contraint II. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines,* Eric de Mari et Dominique Taurisson-Mouret dir, Victoires Editions, 2014, p. 21-33.
VOLANT Éric, « La Santa Muerte : culte et culture de la mort à Mexico », *L'Encyclopédie de la mort*, 31 octobre 2011, [En ligne : http://agora.qc.ca/thematiques/mort/documents/la_santa_muerte_culte_et_culture_de_la_mort_a_mexico].

YENGO Patrice, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'Etudes africaines*, 2008, XLVIII (1-2), 189-190, p. 297-323.
YOULOU Philippe, « Avant la construction africaine. Le patrimoine juridique commun de l'Afrique », *Revue Penant*, 2012, n°878, p. 139-142.
Y. R., « Madagascar : Le juge et le sorcier. La répression de l'invisible », *Revue Penant*, 1978, n°761, p. 409-432.

III.2 – Notes, Conclusions et Observations

SINGLETON Michael, *Infanticide. Notes de lectures anthropologiques à usage éthique, Documents de travail du SPED*, UCL Louvain-la-Neuve, 2004, N°20, 49 pages. [En ligne : http://ot-ds.sipr.ucl.ac.be/cps/ucl/doc/sped/documents/dt20infanticide.pdf].
THIAM Samba, *Déontologie médicale et la tradition africaine*, Etude, Centre de droit de la santé d'Aix-En-Provence, décembre 2006, 24 pages.
THIAM Samba, *Santé et discrimination : l'exemple du Sénégal sur la question de l'accès aux soins*, Etude, Centre de droit de la santé d'Aix-En-Provence, 26 novembre 2009, 37 pages.
TIENDREBEOGO TIEF, Fabiola, *La mélanine et l'albinisme*, Projet de Métabolisme, Université du Québec à Montréal, 5 janvier 2013, 20 pages.
OFPRA (République française), *Les enfants accusés de sorcellerie à Kinshasa (RDC)*, Note, 13 novembre 2015, 8 pages.

IV – Législation

Actes

- Acte constitutif de l'Union Africaine de 2000.
- Acte général de la Conférence de Berlin du 26 février 1885.

Arrêtés

- Arrêté du gouverneur général du 12 octobre 1929 déterminant, pour l'année 1930, les infractions passibles de sanctions de police administrative (J.O. Afrique équat. 15 novembre 1929) : *Recueil Dareste* 1930, 1, 144.
- Arrêté du commissaire de la République du 24 mai 1923 déterminant les conditions d'application du décret relatif à l'exercice des pouvoirs disciplinaires des chefs de circonscription ou de subdivision et portant énumération des infractions passibles des peines disciplinaires (J.O. Togo, 1er juin 1923) : *Recueil Dareste* 1925, 1, 263.
- Arrêté du commissaire de la République du 14 mars 1917 déterminant les infractions spéciales à l'indigénat (J.O. Cameroun, 1er octobre 1917), complété par arrêté du 26 octobre 1917 (1) (J.O. Cameroun, 1er novembre 1917) : *Recueil Dareste* 1922, 1, 395.
- Arrêté du gouverneur général du 1er février 1909 déterminant les infractions commises par les indigènes non citoyens français et sanctionnés par voie disciplinaire (J.O. Congo, 1er mai 1909) : *Recueil Dareste* 1910, 1, 487.
- Arrêté du commissaire général P.I du 1er avril 1908 règlementant le droit de répression par voie disciplinaire des infractions spéciales à l'indigénat (J.O. Congo, 1er mai 1908) : *Recueil Dareste* 1909, 1, 417.

- Arrêté du gouverneur général du 30 octobre 1904 réglementant le droit de répression, par voie disciplinaire, des infractions spéciales à l'indigénat (J.O. Madagascar, 10 décembre 1904) : *Recueil Dareste* 1905, 1, 260.
- Arrêté du gouverneur général du 3 décembre 1901 sur l'indigénat à Madagascar (J.O. Madagascar, 4 décembre 1901) : *Recueil Dareste* 1902, 1, 199.
- Arrêté du gouverneur général du 13 novembre 1899 sur l'indigénat à Madagascar (J.O. Madagascar, 15 novembre 1899) : *Recueil Dareste* 1902, 1, 5.

Avis
- Avis du 2 mai 2018 sur le projet de « loi asile et immigration » de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH).
- Avis du 18 mai 2017, intitulé « Mettre fin au délit de solidarité », de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH).

Chartes
- Charte africaine des droits et du bien-être de l'Enfant du 11 juillet 1990.
- Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples du 26 juin 1981.
- Charte des Nations Unies du 26 juin 1945.

Circulaires
- Circulaire du lieutenant-gouverneur du 22 mai 1912, *Recueil Penant*, 1912, XXI, législation, p. 223-224.
- Circulaire du gouverneur général du 24 juin 1908 relative à l'arrêté du 22 juin 1908, réglementant le droit de répression par voie disciplinaire, des infractions spéciales à l'indigénat (1) (J.O. Madagascar, 27 juin 1908) : *Recueil Dareste* 1909, 1, 665.

Constitutions
- Constitution de la République sénégalaise (Loi n°2001-03 du 22 Janvier 2001 portant Constitution modifiée).
- Constitution de la République Gabonaise du 26 mars 1991 (Loi n° 3/91 du 26 Mars 1991).
- Constitution de la République béninoise du 11 décembre 1990.

Conventions
- Convention interaméricaine pour la prévention, la sanction et l'élimination de la violence contre la femme de 1994.
- Convention de New York relative aux droits de l'enfant de 1990.
- Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant (CIDE) du 20 septembre 1989.
- Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) de 1979.
- Convention de Genève de 1951.
- Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales (CESDH) de 1950.

Déclarations

- Déclaration des Nations Unies sur les défenseurs des droits de l'Homme de 1998.
- Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH) du 10 décembre 1948.
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (DDHC) de 1789.

Décrets

- Décret n°2013-118 du 1er février 2013 relatif à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques (JORF, 7 février 2013, p. 2199).
- Décret 2009-95 du 6 février 2009 portant création de l'Observatoire de la Qualité des services financiers du Sénégal (OQSSF).
- Décret-loi du 2 mai 1938 sur la police des étrangers.
- Décrets du 22 mars 1924, du 3 décembre 1931, du 20 novembre 1932 et du 26 juillet 1944 relatifs à l'organisation des tribunaux indigènes appelés commodément « tribunaux de droit local » .
- Décret du 22 mars 1924 relatif à la suppression des tribunaux de village mais conservant un pouvoir de conciliation pour le chef du village et en attribuant aux tribunaux du 1er et du 2ème degré.
- Décret du 26 avril 1923 relatif à la répression de l'anthropophagie en Afrique équatoriale et occidentale françaises (J.O. 28 avril 1923) : *Recueil Dareste* 1923, 1, 561.
- Décret du 26 avril 1923 relatif à la répression de la traite et de l'anthropophagie au Cameroun (J.O. 28 avril 1923) : *Recueil Dareste* 1923, 1, 562.
- Décret du 10 novembre 1903 relatif à l'organisation de la justice indigène dans les colonies de l'A.O.F.
- Décret du 6 août 1901, modifié par celui du 15 avril 1902, créant au sein du chef-lieu de la colonie un tribunal spécial d'homologation devant ratifier toute condamnation supérieure à un an de prison, prononcée par les juridictions indigènes.
- Décret du 11 mai 1892 relatif au maintien des tribunaux indigènes existant.
- Décret du 30 septembre 1887 instituant l'indigénat.

Directives

- Directive 2004/83/CE du Conseil du 29 avril 2004 concernant les normes minimales relatives aux conditions que doivent remplir les ressortissants des pays tiers ou les apatrides pour pouvoir prétendre au statut de réfugié ou les personnes qui, pour d'autres raisons, ont besoin d'une protection internationale, et relatives au contenu de ces statuts.
- Directive 2003/9/CE du Conseil du 27 janvier 2003 relative à des normes minimales pour l'accueil des demandeurs d'asile dans les États membres.
- Directive 2002/90/CE du Conseil du 28 novembre 2002 définissant l'aide à l'entrée, au transit et au séjour irréguliers.

Lois

- Loi n°043/2018 du 05 juillet 2019 portant Code de procédure pénale gabonais [En ligne : https://docs.wixstatic.com/ugd/33bbf3_574f3fe6548b48c685bea2b61043ceb4.pdf].
- Loi n°042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal gabonais, [En ligne : https://docs.wixstatic.com/ugd/33bbf3_674156ccf66c411dbbf6d1adae622e57.pdf].
- La loi du 10 septembre 2018 pour une immigration maîtrisée, un droit d'asile effectif et une intégration réussie.

- Loi n°001/2018 du 12 janvier 2018 portant révision de la Constitution de la République Gabonaise.
- Loi n°2016-29 du 08 novembre 2016 modifiant la Loi n° 65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal sénégalais, [En ligne : https://www.sec.gouv.sn/sites/default/files/loisetdecrets/Loi%20n%C2%B0%202016-29%20du%2008%20novembre%202016%20modifiant%20la%20Loi%20n%C2%B0%2065-60%20du%2021%20juillet%201965%20portant%20Code%20p%C3%A9nal.pdf].
- Loi n°2016-007 du 12 juillet 2016 portant code pénal camerounais.
- Loi d'habilitation n°10/2015 du 14 juillet 2015 autorisant le Président de la République gabonaise à légiférer par ordonnance pendant l'intersession parlementaire.
- Loi n° 2015-177 du 16 février 2015 relative à la modernisation et à la simplification du droit et des procédures dans les domaines de la justice et des affaires intérieures en son article 2 crée l'art. 515-14 C.civ portant sur la sensibilité de l'animal.
- Loi n° 2012-1560 du 31 décembre 2012 relative à la retenue pour vérification du droit au séjour et modifiant le délit d'aide au séjour irrégulier pour en exclure les actions humanitaires et désintéressées.
- Loi n°036/2010 du 25 novembre 2010 portant Code de procédure pénale gabonais.
- Loi n°10.001 du 06 Janvier 2010 portant Code pénal centrafricain.
- Loi n°1/05 du 22 avril 2009 portant révision du Code pénal burundais.
- Loi n°09/001 du 10 janvier 2009 portant protection de l'enfant, *J.O.RDC*, numéro spécial, Première partie, 50ème année, 12 janvier 2009.
- Les lois sur les violences sexuelles en RDC : Loi n°06/018 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal congolais et Loi n°06/019 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le décret du 06 août 1959 portant Code de Procédure pénale congolais, *J.O.RDC*, n°15, Première partie, 47ème année, 1er août 2006.
- Loi n°2003-03 du 03 mars 2003 portant répression de la pratique des mutilations génitales féminines en République du Bénin.
- Loi n°99-05 du 29 janvier 1999 relative à l'interdiction des mutilations génitales féminines au Sénégal.
- Loi du 11 mai 1998 dite « loi RESEDA » (Loi n° 98-349 du 11 mai 1998 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France et au droit d'asile).
- Loi du 22 juillet 1996 tendant à la répression du terrorisme.
- Loi n°93-1027 du 24 août 1993 relative à la maîtrise de l'immigration et aux conditions d'entrée, d'accueil et de séjour des étrangers en France.
- Loi n°3/91 du 26 mars 1991 portant Constitution de la République gabonaise.
- Loi n°89-548 du 2 août 1989 relative aux conditions de séjour et d'entrée en France des étrangers.
- Loi n° 1981-640 du 31 juillet 1981 instituant le Code pénal ivoirien (modifiée par la Loi n° 1995- 522 du 6 juillet 1995).
- Loi n° 67-LF-1 du 12 juin 1967 portant code pénal camerounais.
- Loi de base n°65-61 du 21 juillet 1965 portant Code de procédure pénale sénégalais.
- Loi n° 65-60 du 21 juillet 1965 portant Code pénal sénégalais.
- Loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code pénal gabonais.

Ordonnances

- Ordonnance n°85/025 du 16 août 1995 relative à la reconnaissance officielle de la Fédération Nationale des Tradipraticiens de Centrafrique.
- Ordonnance n°60-074 du 28 juillet 1960 (J.O. Madagascar p. 1373) tendant à la répression des actes de sorcellerie pour les délits.

- Ordonnance n°45-2658 du 2 novembre 1945 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France et portant création de l'Office national d'immigration.

Pactes
- Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966.

Propositions
- Proposition de loi n°42, reconnaissant à l'animal le caractère d'être vivant et sensible dans le code civil français, présentée le 7 octobre 2013.

Protocoles
- Protocole portant statut de la Cour africaine de Justice et des Droits de l'Homme 2008.
- Protocole à la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples relatif aux droits des femmes en Afrique de 2003 : L'article 5 assurant l'élimination des pratiques néfastes et l'article 6 portant sur le mariage.
- Protocole des Nations Unies sur la traite des personnes de 2000.

Recommandations
- Recommandations de la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI).

Règlements
- Règlement de 1929 portant codification des pénalités pour les délits et crimes commis par les indigènes à l'égard d'autres indigènes : *Recueil Dareste* 1929, 1, 114.

V – Table de jurisprudences

V.1 – Jurisprudence coloniale

a) La Cour d'appel

- Cour d'appel de l'Afrique équatoriale française (Ch. des mises), 13 mai 1947, M. Courbain, président, *Recueil Penant* (Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes), 1948, I, 58ème année, vol. 53, p. 222-225.
- Cour d'appel de Dakar (Chambre d'annulation), arrêt n° 2 du 20 octobre 1932.
- Cour d'appel de l'AOF (Chambre d'homologation), 13 décembre 1923, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Cour d'appel de l'Afrique occidentale (chambre d'homologation), 28 avril 1921, N. Faldy Zaravré, *Recueil Dareste de législation et de jurisprudence coloniales*, 1921/04-1921/06, III (3ème partie), p. 139-142.

b) La Cour criminelle de l'A.E.F

- Cour criminelle de l'A.E.F. siégeant à Brazzaville, 27 septembre 1954, *Ministère Public c/Badzongo*. MM. Simon, conseiller, président ; Thomas, avocat général, Poujade, avocat-défenseur. *Recueil Penant*, 1956, I, 66ème année, n°639, p. 147.
- Cour criminelle de l'A.E.F. siégeant à Fort-Lamy, audience du 04 février 1953, *Ministère public contre Dehouma et Bazo*, note Jacques Leaute , *Recueil Penant*, 1954, I, 64ème année, vol. 59, n°616, p. 281-284.

c) La Chambre d'homologation

- Chambre d'homologation, arrêt du 7 janvier 1926, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Chambre d'homologation, arrêt n°53 du 9 novembre 1922, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Chambre d'homologation, arrêt du 15 juin 1922, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Chambre d'homologation, arrêt du 6 octobre 1921, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.

d) Les tribunaux

- Tribunal de première instance de Douala (aud. correct.), 12 mai 1948, M. G. Puech, président, *Recueil Penant* (Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes), 1948, I (jurisprudence), 58ème année, vol. 53, p. 250 ; Tribunal correctionnel de Douala, 12 mai 1948, *Recueil Penant*, 1951, II, p. 60, note Cosnard.
- Tribunal du 1er degré de Koudougou, 18 juin 1937, *Recueil Penant*, 1978, II, n°759.
- Tribunal du premier degré de Boundiali, jugement n°6 du 1er octobre 1935, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Tribunal de premier degré de Koudougou, jugement n°40 du 12 mai 1933 ; Tribunal de premier degré de Koudougou, arrêt du 28 avril 1933, *Recueil Penant* 1978, II, n°759.
- Tribunal criminel de Man (Côte d'Ivoire), jugement n°1 du 27 février 1933, *Recueil Penant*, 1978, II, n°759.
- Tribunal du second degré de Dimbokro, jugement n°2 du 27 septembre 1928.
- Tribunal de second degré de Grand-Bassam, 10 septembre 1925.
- Tribunal colonial d'homologation, 30 avril 1925.
- Tribunal de cercle du Bas-Sassandra (Côte d'Ivoire), 13 septembre 1924.
- Tribunal de cercle de Tabou, 26 août 1924.
- Tribunal de cercle de Kong, 12 novembre 1923.
- Tribunal de cercle de Man, 17 mai 1923.
- Tribunal de cercle de Ouorodougou, 24 avril 1923.
- Tribunal de cercle de Man, 07 décembre 1922.
- Tribunal de cercle de Tabou (cercle de Bas-Cavally), jugement du 03 avril 1922.
- Tribunal de cercle des Gouros, 29 mars et 15 avril 1922.
- Tribunal de province de Mbahiakro (Cercle de Baoulé), 6 mars 1922.
- Tribunal criminel des Gouros, 21 janvier 1922.
- Tribunal de province de M'Bahiakro (Cercle de Baoulé), fol.55, jugement du 13 décembre 1921.
- Tribunal de province d'Adzope, fol. 19, jugement 15 avril 1921.
- Tribunal de cercle de Touba, 10 mars 1921.
- Jugement du tribunal de cercle de Logoualé, 22 mai 1919.
- Tribunal de cercle du Haut-Cavally, 22 août 1915.

- Tribunal de cercle de Dabakala, 14 novembre 1914.
- Tribunal de cercle du Bas-Sassandra, 30 août 1911.

V.2 – Jurisprudence post-coloniale

a) La jurisprudence gabonaise

- Cour de cassation du Gabon, Chambre pénale, 04 mars 2016, arrêt n°09/15-16, *M. BITSI Jacques Alain*. (Cassation-Annulation).
- Cour de cassation du Gabon, Chambre pénale, 12 décembre 2014, arrêt n°01/14-15, *M. BITSI Jacques Alain*. (Rejet du sursis).
- Cour criminelle de Libreville, 03 juin 2014, en cause *M.P. et partie civile c/BITSI Jacques Alain*.
- Cour constitutionnelle, décision n°047/CC du 31 décembre 2015 relative aux requêtes présentées par le Barreau du Gabon tendant au contrôle de constitutionnalité des ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant code pénal et n°17/PR/2015 du 11 août portant code de procédure pénale.
- Tribunal correctionnel de Boué (Gabon), 22 avril 1964, *Recueil Penant*, 2001, n°837, 111ème année, III, p. 357-358.

b) La jurisprudence française

Jurisprudence judiciaire

- Cass. crim. 31 mars 2021, Pourvoi n° 20-84.112 : décision non publiée au Journal officiel mais présente sur le site de la Cour de cassation.
- Cass. crim. 26 février 2020, Pourvoi n°19-81.561, Publié au bulletin officiel.
- Cass. crim. 12 décembre 2018, Arrêt n°2923, pourvoi n° 17-85.736.
- Crim. 4 mai 2004 : *Bull. crim. n°108 ; D. 2004. 3097, note Pradel.*
- Crim. 2 déc. 2003 : *Bull. crim. n° 230 ; D. 2004. 449, note Pradel ; JCP 2004. II. 10054, note Rassat ; Gaz. Pal. 2004. Doctr. 858, étude Puigelier*.
- Cass. ass. plén., 29 juin 2001 : *Bull. civ. n°8 ; D. 2001. 2917, note Mayaud ; ibid. Chron. 2907, par Pradel*.
- Cass. crim. 28 avril 1998.
- Crim. 16 sept 1997 : *Bull. crim. n°295*.
- Crim. 31 janvier 1996 : *Bull.crim. n°57*.
- Crim. 8 juin 1994 : *Bull. crim. n°225 ; Dr. pénal 1994. 235 ; JCP 1995. II. 22483, note Monredon*.
- Crim. 15 mars 1994 : *Dr pénal 1994. 153*.
- Crim. 14 mai 1990 : *Gaz. Pal. 1990. 2. Somm. 632*.
- Cass. crim, 22 avril 1986 et Cass. Crim, 3 mai 1988.
- Cass. crim. 16 janvier 1986 : *Bull. crim. n°25 ; D. 1986, 265, note Mayer et Gazounaud, et note Pradel*.
- Crim. 20 août 1983 : *Bull. crim. n° 229* ; Crim. 9 mai 1990 : *Dr. pénal 1990. 291* ; Paris, 10 juill. 1987 : *D 1987. IR 197 ; RSC 1989. 108, obs. Levasseur* sur la mutilation ou infirmité.
- Crim. 14 mai 1958 : *Bull. crim. n°382 ; S.1958. 266, note Bouché ; Gaz. Pal. 1958. 2. 75*.
- Cass. crim 29 déc. 1949, *Bull. crim*. n° 360 ; D. 1950. 419 ; JCP 1950. II. 5614 ; Gaz. Pal. 1950. 1. 295.

- Cass. crim. 28 octobre 1942: *DC 1943. 89, note Donnedieu de Vabres*.
- Cass. crim. 5 nov. 1936, *Gaz. Pal. 1936, 2, 927*.
- Crim. 25 juin 1931, *Gaz. Pal. 1931, 2, 45* ; Crim. 8 juillet 1932, *D.H. 1932, 558* ; Crim. 25 oct. 1934, *S. 1936, 1, 236* ; Crim. 7 nov. 1941, *D.C 1942, J. 9* avec le rapport de M. le Conseiller Nast. V.
- Crim. 9 nov. 1928 : *DH 1928. 577 ; DP 1929. 1. 97, note Henry ; JCP 1929 ; 239, note Garraud*.
- Crim. 15 juin 1928, Gaz. Pal. 1928, 2, 295 ; Crim. 31 janv. 1935, D.H. 1935, 167 ; Crim. 5 nov. 1936, Gaz. Pal. 1936, 2, 902, D.H. 1937, 21.
- Cass. crim. 28 déc. 1900, *S. 1903. 1. 254* ; *DP 1901. 1. 91, note Le Poittevin* ; *Gaz. Pal. 1901. 1. 131*.
- Cass. crim. 12 déc. 1861, *S. 1862, 1, 321* ; contra mais dans un motif surabondant, Nancy 21 février 1929, *S. 1929, II, 85*.
- Cass. crim. 26 août 1824, *Bullet. Crim. N°105* ; Cass. crim 28 juin 1894, *Bullet. Crim. n°170* ; Nancy 21 févr. 1929, *S. 1929, II. 85*.

- CA Lyon, 28 octobre 2020.
- CA Aix-en-Provence, 8 août 2017.
- CA Toulouse, 3 avr. 2000 : *JCP 2000*. II. 10390, note Deumier.
- CA Grenoble 22 oct. 1999 : *Dr. pénal 2000*. Comm. 136, obs. Véron.
- CA Papeete, 19 février 1998 : *Dr. pénal, 1999. Comm 51 (2e arrêt), obs. Véron Michel*.
- CA Lyon (4ème Chambre), 27 février 1996.
- CA Bordeaux, 11 juill. 1989 : *JCP 1989. II. 21344 (2°), note Agostini, infirmant*.
- CA Amiens, 2 juin 1987.
- CA Paris (11ème Chambre), 10 juillet 1987.
- CA Paris (11ème Chambre), 6 novembre 1984.
- CA Bordeaux, 29 oct. 1968 : *JCP 1969. II. 15888*.
- CA Nîmes, 2 déc. 1965 : *JCP 1966. II. 14654, note Cambedouzou*.

- C.assises Paris, 13 janvier 2004 ; C.assises Paris, 30 janvier 2004.
- C.assises Paris, 10 janvier 2003 et C.assises Paris, 5 mars 2003.
- C.assises Bobigny, 15 mars 2002.
- C.assises Bobigny, 15 mars 1999.
- C.assises Paris, 16 février 1999, affaire Hawa Gréou.
- C.assises Créteil 18 mars 1998.
- C.assises Créteil 25 février 1998.
- C.assises Paris, 15 mai 1997.
- C.assises Bobigny, 24 octobre 1996 et C.assises Bobigny, 7 février 1997.
- C.assises Bobigny, 4 octobre 1996.
- C.assises Paris, 15 septembre 1994.
- C.assises Bobigny, 13 mai 1994.
- C.assises Bobigny, 5 janvier 1994.
- C.assises Bobbigny, 10 novembre 1993.
- C.assises Paris, 20 octobre 1993.
- C.assises Paris, 13 septembre 1993.
- C.assises Paris, 4 juin 1993.
- C.assises Bobigny, 7 avril 1993.
- C.assises Bobigny, 9 février 1993.
- C.assises Bobigny, 2 février 1993.
- C.assises Bobigny, 15 janvier 1993.

- C.assises Paris, 8 janvier 1993 et Cass. Crim, 29 septembre 1993.
- C.assises Bobigny, 27 juin 1991.
- C.assises Paris, 8 mars 1991.
- C.assises Paris, 4 octobre 1989 et C.assises Bobigny, 22 juin 1990.
- C.assises Pontoise, 28 mai 1988.

- TGI de Nice, 10 février 2017, n°16298000008.
- Trib. corr. Reims, 20 octobre 1997.
- Trib. corr. Compiègne, 13 octobre 1995.
- Trib. corr. Bordeaux, 27 avr. 1989 : *JCP 1989. II. 21344 (1°), note Agostini ; Gaz. Pal. 1990. 1. Somm. 82.*
- Trib. corr. Paris, 9 mai 1986.
- Trib. corr. Créteil, 1er mars 1984.
- Trib. corr. Paris, 27 janvier 1984.
- TGI Paris, décembre 1979 sur l'excision.
- Trib. corr. Nice, 25 mai 1946, *Gaz. Pal. 1946, 2, 208.*

Jurisprudence constitutionnelle

- Cons. const., QPC, 6 juillet 2018, n°2018-717/718 - M. Cédric H. et autre [Délit d'aide à l'entrée, à la circulation ou au séjour irréguliers d'un étranger] - Non conformité partielle - effet différé - réserve.
- Cons. const., QPC, 31 juill. 2015, n° 2015-477 QPC : *D. 2015. Pan. 2465, obs. Roujou de Boubée ; RSC 2015. 718, obs. De Lamy ; Dr. pénal 2015, n°140, obs. Conte*.
- Cons. const., QPC, 21 sept. 2012, n°2012-271-QPC : *Dalloz actualité, 2 oct. 2012, obs. Bombled ; D. 2012. Actu 2174 ; ibid. 2486, note Daverat, AJ pénal 2012. 597, obs. Lacroix ; RCS 2013. 427, obs. De Lamy*.

Jurisprudence administrative

- CE, ordonnance de référé, 19 novembre 2010, *Ministre de l'intérieur, de l'outre-mer, des collectivités territoriales et de l'immigration c/M. P.*, n°344286).
- CE, ordonnance de référé, 31 décembre 2009, *Mme D. épouse S. et M. S.*, n° 334865 et n°334866).
- CE 23 février 2009, *OFPRA/M. B.*, n°283246.
- CE 18 décembre 2008, *OFPRA/Mme A. épouse A.*, n°283245.
- CE 17 mai 2002, *M. E.*, n°216915.
- CE 10 janvier 2001, *OFPRA/Mme V.*, n°212419.
- CE 25 novembre 1998, *Mme N.*, n°164482.
- CE 8 juin 1998, *Mme D. K.*, n°163466.
- CE 21 mai 1997, *M. S.*, n°172161.
- CE 21 mai 1997, *M. G. B.*, n°159999.
- CE Assemblée, 2 décembre 1994, *Mme A.*, n°112842 aux conclusions de Mme Denis-Linton.
- CE 4 nov. 1959 : *S. 1960. 25, note Mimin*.

- CNDA, SR 4 novembre 2010, *Mme F.*, n°09002323.
- CNDA, 30 juillet 2010, *C.*, n°08015206.

- CNDA, 5 juillet 2010, *M. O.*, n°09020107 pour l'article 8 de la CEDH ; CNDA, 31 janvier 2011, *Mme B. épouse K.*, n°09019398 pour l'article 3-1 de la Convention sur les droits de l'enfant et CNDA, 15 janvier 2010, *M. B.*, n°08020581 pour l'invocation conjointe des deux stipulations.
- CNDA, 28 juillet 2009, 636210/08016675, *Mlle D.*
- CNDA, 7 mai 2009, 628346, *Mlle B*.
- CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme K. L. D.*, n°637717.
- CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme F. F.*, n°637716.
- CNDA, SR 12 mars 2009, *H. A. K.*, n°639907 et CNDA, SR 12 mars 2009, *I. A. K.*, n°639908.
- CNDA, SR 12 mars 2009, *Mme Mariam D. épouse K.*, n°638891.
- CNDA, 2 avril 2008, 574495, *Mlle N*.

- CRR, 12 juin 2007, 478642, *Mlle Z.*
- CRR, SR 18 juillet 2006, *Mme G. B.*, n°441813.
- CRR, SR 1er juillet 2005, *M. A.*, n°492120.
- CRR, 16 juin 2005, 492440, *Mlle S.*
- CRR, 3 juin 2005, *Mme W.*, n°511149.
- CRR, 22 février 2005, 456133, *Mme D. épouse N.*
- CRR, 25 juin 2004, *Mme T.*, n°459519.
- CRR, SR 9 janvier 2003 Mme, *M. A. veuve K.*, n°410859.
- CRR, SR 7 décembre 2001, *M. S.*, n°361050 ; CRR, SR 7 décembre 2001, *Mme K. épouse S.*, n°373077.
- CRR, 4 octobre 2001, *M. M. N.*, n°317334.
- CRR, SR 6 octobre 2000, *M. M.*, n°335731.
- CRR, 27 septembre 2000, *Mme C. épouse T.*, n°349324.
- CRR, SR 29 octobre 1999, *M. S.*, n°334620.
- CRR, SR 25 juin 1999, *M. R.*, n°332223.
- CRR, SR, 16 juin 1999 *Mme S.* n°296872.
- CRR, 6 mai 1999, *Mme N.*, n°326686.
- CRR, 19 novembre 1998, *M. S.*, n°326758.
- CRR, SR 9 octobre 1998, *M. D. B.*, n°320044.
- CRR, SR 24 avril 1998, *Mme I. E.*, n°311824.
- CRR, SR 19 décembre 1997, *OFPRA/M. T. L.*, n°308824 et n°299533.
- CRR, SR 22 juillet 1997, *Mme A.*, n°287542.
- CRR, SR 21 juillet 1995, *Mme L.*, n°262682.
- CRR, SR 16 septembre 1994, *Mme E. épouse D.*, n°252353.
- CRR, SR 7 juin 1994, *M. C.*, n°249793.
- CRR, SR 15 octobre 1993, *Mme N. N.*, n°237722.
- CRR, SR 20 juillet 1993, *M. Z.*
- CRR, SR 12 mars 1993, *M. K.*, n°235397.
- CRR, 3 décembre 1959, *R.*
- CRR, 27 mars 1958, *A. M.*
- CRR, 12 mai 1957, *B.*

- TA Lyon, 12 juin 1996.

c) La jurisprudence CEDH

- CEDH sect. II, 28 août 2012, *C. et P. c/ Italie*, n°54270/10.
- CEDH gr. ch., 10 avril 2007, *Evans c/ Royaume-Uni*, n°6339/05 : *D. 2007. AJ 1202, obs. Delaporte-Carré ; JCP 2007. II. 10097, note Mathieu ; RTD civ. 2007. 295, obs. Marguénaud.*
- CEDH, Affaire Emily COLLINS et Ashley AZAKIEBIE c. Suède, 8 mars 2007.
- CEDH sect. IV, 7 mars 2006, *Evans c/ Royaume-Uni*, n°6339/05 : *D. 2007. Pan. 1108, obs. Galloux et Gaumont-Prat* ; *RDC 2007. 1321, obs. Bellivier et Noiville*.
- CEDH gr. ch., 8 juillet 2004 : *D. 2004. 2456, note Pradel ; ibid. Chron. 2801, par Serverin ; JCP 2004. II. 10158, note Levinet ; RTD civ. 2004. 799, obs. Marguénaud.*

d) La jurisprudence internationale

- Haute cour de Tanzanie, 2009.
- Cour suprême de Justice du Zaïre, inédit, rendu le 2 juin 1971, rôle pénal 24, 5e feuillet *in* BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, *Revue Penant*, édition Ediéna, 1978, II, n°761, p. 304.

- Cour criminelle de Tananarive, 24 avril 1972 : condamnation pour assassinat et pratique de sorcellerie, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.

- Cour d'appel de Madagascar, arrêt n° 683, 23 juillet 1974, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Cour d'appel de Kinshasa, inédit, 4e feuillet, rendu le 8 janvier 1970, en cause M.P. c/Matutu, Nganga, Mavungu, Bunga et Bongo, rôle 8415 *in* BAYONA-ba-MEYA MUNA KIMVIMBA, « Le juge zaïrois et la sorcellerie », *Penant* (Revue de droit des pays d'Afrique), édition Ediéna, 1978, II, n°761, p. 304.
- Cour d'appel de Madagascar, 19 décembre 1969, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Cour d'appel de Madagascar, 22 avril 1969, arrêt n°403, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Cour d'appel de Madagascar, arrêt n°71, 16 janvier 1968, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.

- TGI Ruyigi (Burundi), 23 juil. 2009.
- TA Fédéral Suisse, 28 avril 2008 (E-2506/2008) : déboutant une mère ayant fui le Nigeria pour éviter à sa fille de subir l'excision.
- Décisions autrichiennes du 21 mars 2002 et du 5 juin 2002 accordant l'asile pour risque de MGF.
- Tribunal correctionnel de Betroka, Jugement n° 62 du 06 mars 1976 : condamnant à 8 mois ferme et 25.000 F d'amende pour sorcellerie, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Tananarive, 27 août 1974, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Tamatave, 03 août 1971 : condamnant à 6 mois et 1 jour d'emprisonnement pour escroquerie et pratique de sorcellerie, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Majunga, 05 mars 1971 : condamnant à six mois d'emprisonnement pour sorcellerie, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Diego-Suarez, Jugement 468 du 28 avril 1970, X…inculpé de sorcellerie, relaxé au bénéfice du doute, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Diego-Suarez, 13 mai 1969, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.
- Tribunal correctionnel de Diego Suarez, Jugement 427 du 30 mai 1967, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.

- Tribunal correctionnel d'Ambatondrazaka, arrêt n°206, 17 juillet 1963 confirmé par arrêt Cour d'appel, 17 décembre 1963, *Recueil Penant* 1978, II, n°761.

VI – Webographie

a) Sur les crimes rituels

ONDO NZUEY Griffin, « Désir de richesse et pratiques occultes : Des élèves d'Oyem se lâchent ! », *GabonReview*, 7 mars 2018, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/desir-de-richesse-et-pratiques-occultes-des-eleves-doyem-se-lachent/] ou [https://www.gabonreview.com/desir-de-richesse-et-pratiques-occultes-des-eleves-doyem-se-lachent/].

MAKOUMBA DISSUMBA David, « Crimes rituels : Des Gabonais interpellés à Kye-Ossi », *GabonReview*, 5 mars 2018, [En ligne : https://www.gabonreview.com/crimes-rituels-gabonais-interpelles-a-kye-ossi/].

Koaci.com, « Côte d'Ivoire : Yopougon, un homme tente d'arracher le sexe d'un enfant de cinq ans », *Koaci.com*, 9 octobre 2017, [En ligne : http://koaci.com/cote-divoire-yopougon-homme-tente-darracher-sexe-enfant-cinq--113757.html].

MOUANDA Alain, « Crise postélectorale : Un collectif de victimes se crée en prélude à l'arrivée de la CPI », *GabonReview*, 13 juin 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/crise-postelectorale-collectif-de-victimes-se-cree-prelude-a-larrivee-de-cpi/] ; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir [http://news.alibreville.com/h/73447.html] ou Voir aussi La Rédaction d'Info241, « Arrivée de la CPI au Gabon : création d'un collectif de victimes des répressions post-électorales », *Info241*, 13 juin 2017, [En ligne : https://info241.com/arrivee-de-la-cpi-au-gabon-creation-d-un-collectif-de-victimes,2866].

Gabonlibre, « Kenya : Pour " laisser entrer Dieu", les femmes priées d'ôter leur sous-vêtement », *Gabonlibre*, 6 mars 2017, [En ligne : http://www.gabonlibre.com/Kenya-Pour-laisser-entrer-Dieu--les-femmes-priees-d-oter-leur-sous-vetement_a34029.html]; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi : Metronews, « Kenya : Pour " laisser entrer Dieu", les femmes priées d'ôter leur culotte », *Metronews*, 4 mars 2014, [En ligne : https://www.lci.fr/international/kenya-pour-laisser-entrer-dieu-les-femmes-priees-doter-leur-culotte-1544572.html].

AFP, « Au Rwanda, la sorcellerie interdite pendant les matchs de foot », *France Info*, 11 janvier 2017, [En ligne : http://www.francetvinfo.fr/replay-radio/en-direct-du-monde/en-direct-du-monde-au-rwanda-la-sorcellerie-interdite-pendant-les-matchs-de-foot_2001329.html].

DZONTEU Désiré Clitandre, « Minvoul : un garçon de 10 ans dépecé au quartier Akontang », *GabonReview*, 5 octobre 2016, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/minvoul-garcon-de-10-ans-depece-quartier-akontang/].

ONDO NZUEY Griffin, « Crimes rituels à Fougamou : Mapangou défie ses accusateurs », *GabonReview*, 9 mai 2016, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/crimes-rituels-a-fougamou-mapangou-defie-accusateurs/] ou [https://www.gabonreview.com/crimes-rituels-a-fougamou-mapangou-defie-accusateurs/].

ONDO NZUEY Griffin, « Justice : le plaidoyer de Séraphin Moundounga », *GabonReview*, 14 octobre 2015, [En ligne : https://www.gabonreview.com/justice-le-plaidoyer-de-seraphin-moundounga/].

DZONTEU Désiré-Clitandre, « Rentrée des cours et des tribunaux du Gabon : bilan, hommage et perspectives », *GabonReview*, 6 octobre 2015, [En ligne : https://www.gabonreview.com/rentree-des-cours-et-tribunaux-du-gabon-bilan-hommage-et-perspectives/].
Koaci Info, « Cameroun : Crimes rituels, la police démantèle un réseau de présumés trafiquants d'organes humains », *Koaci.com*, 24 août 2015, [En ligne : http://koaci.com/m/cameroun-crimes-rituels-police-demantele-reseau-presumes-trafiquants-dorganes-humains-90709-i.html].
NTOUTOUME Loïc, « Durcissements des peines relatives aux crimes rituels : le scepticisme de Jean Elvis Ebang Ondo », *GabonReview*, 21 août 2015, [En ligne : https://www.gabonreview.com/durcissement-des-peines-relatives-aux-crimes-rituels-le-scepticisme-de-jean-elvis-ebang-ondo/].
MOUNOMBOU Stevie, « La réclusion à perpétuité pour les criminels rituels », *GabonReview*, 13 août 2015, [En ligne : https://www.gabonreview.com/justice-la-reclusion-a-perpetuite-pour-les-criminels-rituels/].
NTOUTOUME Loïc, « Ces assassinats jamais élucidés », *GabonReview*, 29 juillet 2015, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/ces-assassinats-jamais-elucides/] ou [https://www.gabonreview.com/ces-assassinats-jamais-elucides/].
MOUNOMBOU Stevie, « Justice : Les bourreaux de la fillette de 3 ans en attente de leur jugement », *GabonReview*, 17 juin 2015, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/justice-les-bourreaux-de-la-fillette-de-3-ans-en-attente-de-leur-jugement/] ou [https://www.gabonreview.com/justice-les-bourreaux-de-la-fillette-de-3-ans-en-attente-de-leur-jugement/].
NTOUTOUME Loïc, « Le message de paix du Président de la République aux Gabonais de France », *GabonReview*, 10 février 2015, [En ligne : https://www.gabonreview.com/le-message-de-paix-du-president-de-la-republique-aux-gabonais-de-france/].
GRISOT Maureen, « En Côte d'Ivoire, une série de rapts d'enfants crée une psychose et inquiète les autorités », *Le Monde*, 6 février 2015 (MAJ le 19 août 2019), [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/02/06/en-cote-d-ivoire-une-serie-de-rapt-d-enfants-cree-une-psychose-et-inquiete-les-autorites_4571506_3212.html].
AFP, « Mille interpellations liées à des enlèvements d'enfants en Côte d'Ivoire », *Le Monde*, 2 février 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/02/02/mille-interpellations-liees-a-des-enlevements-d-enfant-en-cote-d-ivoire_4568450_3212.html].
GRISOT Maureen, « Ces enlèvements d'enfants qui terrorisent les Ivoiriens », *Le Monde*, 28 janvier 2015 (MAJ le 19 août 2019), [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/01/28/ces-histoires-d-enlevements-d-enfants-qui-terrorisent-les-ivoiriens_4564808_3212.html].
MAKOUMBA DISSUMBA David, « Crime rituel à Tchibanga : en attendant le rapport d'enquête du Sénat », *GabonReview*, 28 janvier 2015, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/crime-rituel-tchibanga-en-attendant-le-rapport-denquete-du-senat/] ou [https://www.gabonreview.com/crime-rituel-tchibanga-en-attendant-le-rapport-denquete-du-senat/].
MAKOUMBA DISSUMBA David, « Assassinat d'Amadou Yogno : Deux ans déjà et toujours le flou », *GabonReview*, 21 janvier 2015, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/assassinat-damadou-yogno-deux-ans-deja-et-toujours-le-flou/] ou [https://www.gabonreview.com/assassinat-damadou-yogno-deux-ans-deja-et-toujours-le-flou/].
MAKOUMBA DISSUMBA David, « Immunité parlementaire : deuxième demande de levée pour un sénateur au Gabon », *GabonReview*, 27 décembre 2014, [En ligne :

https://www.gabonreview.com/immunite-parlementaire-deuxieme-demande-levee-senateur-au-gabon/].
MALOUANA Biggie, « 21 crimes plus tard, un serial killer livre le sénateur PGCI de Tchibanga », *GabonReview*, 18 décembre 2014, [En ligne : https://www.gabonreview.com/21-crimes-tard-serial-killer-livre-senateur-pgci-tchibanga/].
DZONTEU Désiré-Clitandre, « Une rentrée dans la crainte des crimes rituels », *GabonReview*, 8 octobre 2014, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/rentree-crainte-crimes-rituels/] ou [https://www.gabonreview.com/rentree-crainte-crimes-rituels/].
MALOUANA Biggie, « 157 cas de « crimes rituels » recensés depuis 2011 », *GabonReview*, 22 juillet 2014, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/157-cas-crimes-rituels-recenses-depuis-2011/] ou [https://www.gabonreview.com/157-cas-crimes-rituels-recenses-depuis-2011/].
MBOG BATASSI Pierre Eric, « Gabon : un sac d'organes humains découvert à Libreville », *Afrik.com*, 5 juin 2013, [En ligne : http://www.afrik.com/gabon-un-sac-d-organes-humains-decouvert-a-libreville].
FANKAM Jeanine, « Un autre gang spécialisé dans les Crimes rituels démantelé à Yaoundé », *Cameroon Tribune*, 7 avril 2013, [En ligne : http://ct2015.cameroon-tribune.cm/index.php?option=com_content&view=article&id=73278:un-autre-gang-specialise-dans-les-crimes-rituels-demantele-a-yaounde&catid=4:societe&Itemid=3].
MAKOUMBA DISSUMBA David, « Assassinat de l'adjudant Marcel Mayombo : le tribunal de Mouila dessaisi de l'affaire », *GabonReview*, 14 décembre 2012, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/assassinat-de-ladjudant-marcel-mayombo-le-tribunal-de-mouila-dessaisi-de-laffaire/] ou [https://www.gabonreview.com/assassinat-de-ladjudant-marcel-mayombo-le-tribunal-de-mouila-dessaisi-de-laffaire/].
MALOUANA Biggie, « Les crimes rituels se porteraient (toujours) bien », *GabonReview*, 30 octobre 2012, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/les-crimes-rituels-se-porteraient-toujours-bien/] ou [https://www.gabonreview.com/les-crimes-rituels-se-porteraient-toujours-bien/].
DOUKHALI Oumarou, « Le trafic d'organes dans les hôpitaux camerounais, un fléau grandissant », *Afrik.com*, 24 octobre 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/le-trafic-d-organes-dans-les-hopitaux-camerounais-un-fleau-grandissant].
MOUNOMBY Gérald, « Un journaliste de « l'Union » assigné en justice par le Garde des Sceaux », *GabonReview*, 19 octobre 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/un-journaliste-de-lunion-assigne-en-justice-par-le-garde-des-sceaux/].
MESSAN KOFFI Daniel, « Togo : un féticheur arrêté avec 36 crânes et 2 squelettes humains », *Afrik.com*, 8 octobre 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/togo-un-feticheur-arrete-avec-36-cranes-et-2-squelettes-humains].
Un Monde Libre, « Développement en Afrique : la plaie du fétichisme », *Afrik.com*, 17 septembre 2012, [En ligne : https://www.afrik.com/developpement-en-afrique-la-plaie-du-fetichisme].
BALDÉ Assanatou, « Ghana : ces « sorcières » exilées dans des camps », *Afrik.com*, 4 septembre 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/article26882.html].
BALDÉ Assanatou, « Didier Mavinga Lake : "La sorcellerie est un frein au développement de l'Afrique !" », *Afrik.com*, 25 août 2012, [En ligne : https://www.afrik.com/didier-mavinga-lake-la-sorcellerie-est-un-frein-au-developpement-de-l-afrique].
BALDÉ Assanatou, « Ces prostituées qui vendent du sperme à des marabouts », *Afrik.com*, 1er juin 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/article25818.html].
NDJIMBI François, « Sessions criminelles, crimes rituels : les limites de la méthode Ouwé », *GabonReview*, 18 mai 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/sessions-criminelle-crimes-rituels-les-limites-de-la-methode-ouwe/].

NTOUTOUME Loïc, « Le coup de gueule de l'association de lutte contre les crimes rituels », *GabonReview*, 11 mai 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/le-coup-de-gueule-de-lassociation-de-lutte-contre-les-crimes-rituels/].
NTOUTOUME Loïc, « L'Eglise catholique se soulève contre les crimes rituels », *GabonReview*, 10 mai 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/leglise-catholique-se-souleve-contre-les-crimes-rituels/].
DZONTEU Désiré-Clitandre, « Crimes et insécurité, ce que pensent les Gabonais », *GabonReview*, 27 avril 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/crimes-et-a-insecurite-ce-que-pensent-les-gabonais/].
MALOUANA Biggie, « Le parquet de Libreville lance l'offensive contre l'insécurité », *GabonReview*, 25 avril 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/le-parquet-de-libreville-lance-loffensive-contre-linsecurite/].
TRAORÉ Kardiatou, « Trocs au Nigeria : un enfant contre un rituel », *Afrik.com*, 15 avril 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/article25336.html] ou [https://www.afrik.com/trocs-au-nigeria-un-enfant-contre-un-rituel].
MALOUANA Biggie, « Ali Bongo n'est pas en paix », *GabonReview*, 11 avril 2012, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/ali-bongo-nest-pas-en-paix/] ou [https://www.gabonreview.com/ali-bongo-nest-pas-en-paix/].
DZONTEU Désiré-Clitandre, « Des militaires impliqués dans l'assassinat de l'adjudant-chef Mayombo », *GabonReview*, 27 mars 2012, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/des-militaires-impliques-dans-lassassinat-de-ladjudant-chef-mayombo/] ou [https://www.gabonreview.com/des-militaires-impliques-dans-lassassinat-de-ladjudant-chef-mayombo/].
DZONTEU Désiré-Clitandre, « Les crimes crapuleux et rituels vus par les Librevillois », *GabonReview*, 19 mars 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/crimes-crapuleux-et-rituels-vus-par-les-librevillois/].
BALDÉ Assanatou, « Sorcellerie, une croyance qui mène au meurtre », *Afrik.com*, 2 mars 2012, [En ligne : http://www.afrik.com/article24977.html] ou [https://www.afrik.com/sorcellerie-une-croyance-qui-mene-au-meurtre].
MALOUANA Biggie, « Haro de l'Eglise catholique contre les crimes rituels », *GabonReview*, 26 janvier 2012, [En ligne : https://www.gabonreview.com/haro-de-leglise-catholique-contre-les-crimes-rituels/].
La Rédaction, « Assassinat et mutilation d'un militaire dans la Ngounié », *GabonReview*, 15 janvier 2012, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/assassinat-et-mutilation-dun-militaire-dans-la-ngounie/] ou [https://www.gabonreview.com/assassinat-et-mutilation-dun-militaire-dans-la-ngounie/].
Pères blancs, « Enfants sorciers à Kinshasa », *Voix d'Afrique*, décembre 2011, n°93, [En ligne : http://peresblancs.org/enfants_sorciers.htm] *in* [http://peresblancs.org/lesder.htm].
FORITE Natalie, « Un réseau de trafic de restes humains démantelé », *Afrik.com*, 18 juillet 2008, [En ligne : http://www.afrik.com/article14809.html] ou « Gabon : un réseau de trafic de restes humains démantelé », *Afrik.com*, 18 juillet 2008, [En ligne : https://www.afrik.com/gabon-un-reseau-de-trafic-de-restes-humains-demantele].
Gaboneco, « Un réseau de trafiquants de crânes et ossements humains dans la nasse », *Gaboneco.com*, 15 juillet 2008, [En ligne : http://www.gaboneco.com/show_article.php?IDActu=8851]; référence plus accessible dans la base de données du site.
BANGRÉ Habibou, « Le marché fétiche des sorciers », *Afrik.com*, 21 octobre 2003, [En ligne : http://www.afrik.com/article6697.html] ou [https://www.afrik.com/le-marche-fetiche-des-sorciers].

ROCHE Marc, « Trafic d'enfants avec l'Afrique et meurtres rituels en Grande-Bretagne », *Le Monde*, 30 juillet 2003, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/2003/07/30/trafic-d-enfants-avec-l-afrique-et-meurtres-rituels-en-grande-bretagne_329285_1819218.html].
BBC News, «I was forced to kill my baby», *BBC News*, 2 avril 2002, [En ligne : http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1899609.stm].

b) Sur les atteintes faites aux personnes atteintes d'albinisme

Afrique Renouveau, « Mettre fin à la persécution albinos en Afrique », *Afrik.com*, 17 janvier 2018, [En ligne : https://www.afrik.com/mettre-fin-a-la-persecution-albinos-en-afrique].
AFP, « Tanzanie : l'opposition conteste la victoire du candidat du parti au pouvoir », *Le Monde*, 29 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/29/tanzanie-l-opposition-conteste-la-victoire-du-candidat-du-pouvoir_4799663_3212.html].
COSTARD Emile, « Zanzibar : l'annulation du scrutin prive l'opposition d'une victoire historique », *Le Monde*, 28 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/28/zanzibar-l-annulation-du-scrutin-prive-l-opposition-d-une-victoire-historique_4798702_3212.html].
COSTARD Emile, « Tanzanie : craintes de fraude après les élections », *Le Monde*, 26 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/26/craintes-de-fraudes-apres-les-elections-en-tanzanie_4796887_3212.html].
BANGRÉ Habibou, « A Kinshasa, des albinos défilent pour faire valoir leur beauté », *Le Monde*, 25 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/25/a-kinshasa-des-albinos-defilent-pour-faire-valoir-leur-beaute_4796589_3212.html].
COSTARD Emile, « En Tanzanie, les candidats à la présidentielle occultent la question des albinos », *Le Monde*, 24 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/24/en-tanzanie-les-candidats-a-la-presidentielle-occultent-la-question-des-albinos_4796399_3212.html].
COSTARD Emile, « En Tanzanie, l'opposition rêve d'alternance », *Le Monde*, 23 octobre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/23/en-tanzanie-l-opposition-reve-d-alternance_4795726_3212.html].
Agence France-Presse, « Salif Keita : les attaques d'albinos en Afrique sont inacceptables », *Le Parisien*, 26 août 2015, [En ligne : http://www.leparisien.fr/flash-actualite-culture/salif-keita-les-attaques-d-albinos-en-afrique-sont-inacceptables-26-08-2015-5036537.php];
référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi AFP, « Salif Keita : les attaques d'albinos en Afrique sont inacceptables », *Challenges*, 26 août 2015, [En ligne : https://www.challenges.fr/afp/salif-keita-les-attaques-d-albinos-en-afrique-sont-inacceptables_69010].
COSTARD Emile, « la Tanzanie célèbre la première journée internationale de l'albinisme », *Le Monde*, 15 juin 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/06/15/la-tanzanie-celebre-la-premiere-journee-internationale-de-l-albinisme_4654208_3212.html].
Agence France-Presse, « Meurtres d'albinos : 200 sorciers arrêtés en Tanzanie », *La Presse*, 12 mars 2015, [En ligne : http://www.lapresse.ca/international/afrique/201503/12/01-4851590-meurtres-dalbinos-200- sorciers-arretes-en-tanzanie.php].
AFP, « L'ONU dénonce la hausse des attaques contre les albinos en Afrique de l'Est », *La Presse*, 10 mars 2015, [En ligne : http://www.lapresse.ca/international/afrique/201503/10/01-4850832-lonu-denonce-la-hausse-des-attaques-contre-les-albinos-en-afrique-de-lest.php?utm_categorieinterne=trafficdrivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_lire_aussi_4851590_article_POS1].

COSTARD Emile, « En Tanzanie, condamnations à mort pour le meurtre d'une albinos », *Le Monde*, 6 mars 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/03/06/en-tanzanie-condamnations-a-mort-pour-le-meurtre-d-une-albinos_4588603_3212.html].
POISSONNIER Ariane, « Le défi de la réinsertion des enfants de la rue à Kinshasa », *Radio France Internationale*, 21 mars 2014, [En ligne : http://www.rfi.fr/mfi/20140321-rdc-le-defi-reinsertion-enfants-rue-kinshasa].
BALDÉ Assanatou, « Tanzanie : les meurtres d'albinos liés à la sorcellerie perdurent », *Afrik.com*, 6 mars 2013, [En ligne : https://www.afrik.com/tanzanie-les-meurtres-d-albinos-lies-a-la-sorcellerie-perdurent].
AFP, « L'ONU dénonce les meurtres superstitieux d'albinos en Tanzanie », *Le Monde*, 5 mars 2013, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2013/03/05/l-onu-denonce-les-meurtres-superstitieux-d-albinos-en-tanzanie_1843188_3212.html].
BALDÉ Assanatou, « Les albinos toujours massacrés au Burundi », *Afrik.com*, 7 mai 2012, [En ligne : https://www.afrik.com/les-albinos-toujours-massacres-au-burundi].
SIX Caroline, « RDC: mieux vaut tuer l'enfant sorcier que lui vous tue », *Rue89, L'Obs*, 27 mars 2011, [En ligne : https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-monde/20110327.RUE1442/rdc-mieux-vaut-tuer-l-enfant-sorcier-que-lui-vous-tue.html].
IRIN, « Les albinos toujours la cible des meurtres rituels en Afrique de l'Est », *Afrik.com*, 16 février 2011, [En ligne : https://www.afrik.com/les-albinos-toujours-la-cible-de-meurtres-rituels-en-afrique-de-l-est].
BALDÉ Assanatou, « Ecran total dit stop au massacre d'albinos », *Afrik.com*, 9 décembre 2010, [En ligne : https://www.afrik.com/ecran-total-dit-stop-au-massacre-d-albinos].
« Mozambique : Guebuza rencontre l'Association des personnes albinos », *AllAfrica*, 24 novembre 2010, [En ligne : http://allafrica.com/stories/201009250010.html].
ROSS Will, « Kenyan arrested for attempting to "Sell" Albino man in Tanzania », *BBC News*, 17 août 2010, [En ligne : http://www.bbc.co.uk/worldservice/news/2010/08/100817_albino_xn_sl.shtml]; référence archivée et non mise à jour.
NG'WANAKILALA Fumbuka, « Tanzania to Hang Blood-Drinking Killer of Albino Girl », *Reuters* (Dar es Salaam), 28 Juillet 2010, [En ligne : http://uk.reuters.com/article/idUKTRE66R3XF20100728].
ANDRÉ Pauline, « Afrique : le business des « enfants-sorciers » », *Libération*, 19 juillet 2010, [En ligne : https://www.liberation.fr/planete/2010/07/19/afrique-le-business-des-enfants-sorciers_667110/].
ADOLPHE Laura, « Un village pour les enfants albinos du Cameroun », *Afrik.com*, 20 février 2010, [En ligne : https://www.afrik.com/un-village-pour-les-enfants-albinos-du-cameroun].
Aljazeera, « Killers of Burundi Albinos Jailed », *Aljazeera*, 23 Juillet 2009, [En ligne : http://english.aljazeera.net/news/africa/2009/07/20097231380929658.html].
« La chasse aux albinos est toujours ouverte », *Les observateurs*, 13 avril 2009, [En ligne : http://observers.france24.com/fr/content/20090413-chasse-albinos-ouverte-afrique-sorcellerie-tanzanie-cameroun]; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir aussi MORAND Catherine, « En Afrique, la chasse aux albinos est toujours ouverte », *Médiapart,* 7 juillet 2016, [En ligne : https://blogs.mediapart.fr/catherine-morand/blog/070716/en-afrique-la-chasse-aux-albinos-est-ouverte].
AFP, « Des albinos pourchassés vivent terrés et terrorisés », *Jeune Afrique*, 4 février 2009, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/161871/societe/des-albinos-pourchass-s-vivent-terr-s-et-terroris-s/].
PLASSE Stéphanie, « Sacrifice d'albinos : le gouvernement tanzanien en guerre contre les guérisseurs », *Afrik.com*, 27 janvier 2009, [En ligne : https://www.afrik.com/sacrifices-d-albinos-le-gouvernement-tanzanien-en-guerre-contre-les-guerisseurs].

GBADAMASSI Falila, « Salif Keita mobilise les Maliens autour des Albinos », *Afrik.com*, 12 janvier 2009, [En ligne : https://www.afrik.com/salif-keita-mobilise-les-maliens-autour-des-albinos].
LEPIDI Pierre, « Au Burundi, la traque des albinos », *Le Monde*, 22 décembre 2008, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/12/22/au-burundi-la-traque-des-albinos_1134082_3212.html].
AFP, « Une fillette victime de la chasse aux albinos », *Le Monde*, 18 novembre 2008, [En ligne : https://www.lemonde.fr/international/article/2008/11/18/une-fillette-victime-de-la-chasse-aux-albinos_1119999_3210.html].
Panapress, « Les albinos en danger d'extermination au Burundi », *Afrik.com*, 17 novembre 2008, [En ligne : http://www.afrik.com/article15698.html] ou [https://www.afrik.com/les-albinos-en-danger-d-extermination-au-burundi].
OBULUTSA George, « Albinos live in fear after body part murders », *The Guardian*, 4 novembre 2008, [En ligne : http://www.guardian.co.uk/world/2008/nov/04/tanzania-albinos-murder-witchcraft] ou [https://www.theguardian.com/world/2008/nov/04/tanzania-albinos-murder-witchcraft].
BATTAGLIA Véronique, « Albinisme. Mythes et persécution en Afrique », *Terra Nova*, 1er août 2008, [En ligne : http://www.dinosoria.com/albinisme.html] ou [https://www.dinosoria.com/albinisme.html].
PLASSE Stéphanie, « Les albinos, victimes de sacrifices humains », *Afrik.com*, 3 mai 2008, [En ligne : https://www.afrik.com/les-albinos-victimes-de-sacrifices-humains].
ROCHE Marc, « Trafic d'enfants avec l'Afrique et meurtres rituels en Grande-Bretagne », *Le Monde*, 30 juillet 2003, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/2003/07/30/trafic-d-enfants-avec-l-afrique-et-meurtres-rituels-en-grande-bretagne_329285_1819218.html].
MACHIPISA Lewis, « Albinos hit by Zimbabwe's race divide », *BBC*, 14 janvier 2003, [En ligne : http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2646967.stm].
ELOUNE Irène et KENGNE Sephora, « les albinos mal dans leur peau », *Syfia info*, 1er juin 1998, [En ligne : http://www.syfia.info/printArticles.php5?idArticle=131]; référence plus accessible dans la base de données du site.

c) Sur l'infanticide rituel

TINE Modou Mamoune, « Infanticide : 6 personnes acquittées à Matam », *Sene.news*, 24 avril 2018, [En ligne : https://www.senenews.com/actualites/infanticide-6-personnes-acquittees-a-matam_229892.html].
CAMARA Mouhamed, « Chambre criminelle de Louga : elle enterre vivant son nouveau-né et prend 5 ans », *Sene.news*, 9 janvier 2018, [En ligne : https://www.senenews.com/actualites/chambre-criminelle-de-louga-elle-enterre-vivant-son-nouveau-ne-et-prend-5-ans_215354.html].
RFI, « La situation des « enfants sorciers » du Bénin inquiète l'ONU », *RFI*, 12 novembre 2013, [En ligne : http://www.rfi.fr/afrique/20131112-enfants-sorciers-benin-onu-enfance-protection-priorite-droits].
OMELIANENKO Irène, « Benin (1/3) : "Fall, l'enfant sorcier" », *France Culture*, 22 avril 2013, [En ligne : http://www.franceculture.fr/emission-sur-les-docks-benin-13-«-fall-l'enfant-sorcier-»-2013-04-22] ou [https://www.franceculture.fr/emissions/sur-les-docks-14-15/benin-13-fall-lenfant-sorcier].
ASSELIN Olivier, « Protéger les enfants dits « sorciers » une priorité de l'UNICEF au Bénin », *UNICEF France*, 9 mai 2012, [En ligne : https://www.unicef.fr/article/proteger-les-enfants-dits-sorciers-une-priorite-de-l-unicef-au-benin].

RFI, « Madagascar : pour que vivent les jumeaux de Mananjary », *RFI*, 3 avril 2012, [En ligne : http://www.rfi.fr/afrique/20120403-madagascar-vive-jumeaux-mananjary] ou [https://www.rfi.fr/fr/afrique/20120403-madagascar-vive-jumeaux-mananjary].
GRANDCLÉMENT Daniel, « Les Enfants du Diable », *France Télévisions*, 2012, [En ligne : https://www.france.tv/documentaires/societe/9393-les-enfants-du-diable.html] ou [En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=pI3wnUY4IuQ].
SOW Fadima, « Une étudiante de l'Ucad condamnée à 5 ans de travaux forcés pour infanticide », *PressAfrik*, 22 décembre 2010, [En ligne : https://www.pressafrik.com/Une-etudiante-de-l-Ucad-condamnee-a-5-ans-de-travaux-forces-pour-infanticide_a46137.html].
Reporters, « Madagascar : les jumeaux maudits », *France 24*, 20 avril 2010, [En ligne : http://www.france24.com/fr/20100420-reporters-madagascar-jumeaux-maudits-antaboques-enfants-tradition-abandon-infanticide-trafic-adoption].
IRIN, « Les infanticides liés à la sorcellerie persistent dans le nord », *Jeune Afrique*, 26 février 2009, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/145855/societe/les-infanticides-li-s-la-sorcellerie-persistent-dans-le-nord/].
SECK Fatou Ndèye, « Infanticide au Sénégal : pourquoi les femmes jettent leurs enfants », *Leral.net*, 26 février 2009, [En ligne : https://www.leral.net/INFANTICIDE-AU-SENEGAL-Pourquoi-les-femmes-jettent-leurs-enfants_a3418.html].
GACKO M.S, « Dakar : Condamnée à 5 ans de travaux forcés pour infanticide », *Le Quotidien*, 2009, [En ligne : http://www.lequotidien.sn/index2.php?option=com_content&task=view&id=10792]; référence plus accessible dans la base de données du site.
CAILLE Linda, « Les jumeaux maudits de Mananjary », *Le Monde*, 5 septembre 2008, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2008/09/05/madagascar-les-jumeaux-maudits-de-mananjary_1091891_3212.html].
GUEDEGBE Gérard, « Enfants sorciers et infanticide rituelle au Bénin », *Fair Grants Investigations 2007*, Février 2008, [https://fairreporters.files.wordpress.com/2011/11/french-fair-brochure-2007.pdf].
MacVEIGH Tracy, « Children are targets of Nigerian witch hunt », *The Observer*, 9 décembre 2007, [En ligne : http://www.guardian.co.uk/world/2007/dec/09/tracymcveigh.theobserver].
LAFRANIERE Sharon, « African crucible : cast as witches, then cast out », *The New York Times*, 15 novembre 2007, [En ligne : http://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html].
LAFRANIERE Sharon, « Mean streets hold little magic for young African 'witches' », *The New York Times*, 13 novembre 2007, [En ligne : http://www.nytimes.com/2007/11/13/world/africa/13iht-witches.4.8320813.html].
NZAPADA Didier, « Esther, "enfant-sorcier" à Kinshasa. Les victimes innocentes des sectes évangélistes », *The Post* (Kinshasa), 1er novembre 2007, [En ligne : http://www.afrik.com/article12149.html] ou [https://www.afrik.com/esther-enfant-sorcier-a-kinshasa].
DEVEY Muriel, « Enfants sorciers : quand le 'réveil' devient cauchemar », *Afriquechos Magazine Interculturel*, 11 avril 2007, [En ligne : http://www.afriquechos.ch/spip.php?article2103]; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir « Enfants sorciers : quand le « réveil » devient cauchemar, par Muriel Devey (AEM) », *CongoForum*, 12 avril 2007, [https://www.congoforum.be/fr/2007/04/12-04-07-enfants-sorciers-quand-le-%C2%AB-rveil-%C2%BB-devient-cauchemar-par-muriel-devey-aem/].

IRIN (Agence de presse des Nations Unies), « Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin », *Afrik.com*, 21 juillet 2005, [En ligne : http://www.afrik.com/article8634.html] ou [https://www.afrik.com/sorcellerie-et-infanticide-rituel-dans-le-nord-du-benin].

d) Sur les mutilations sexuelles féminines

BARTHET Elise, « Edna Adan, la sage-femme qui a donné naissance à Somaliland », *Le Monde*, 25 septembre 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/09/25/edna-adan-la-mere-du-somaliland_4771981_3212.html].
SALLON Hélène, « Un médecin égyptien en prison après une excision mortelle », *Le Monde*, 27 janvier 2015, [En ligne : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/01/28/un-medecin-egyptien-en-prison-apres-une-excision-mortelle_4564909_3212.html].
AFP, « Excision mortelle en Egypte : un médecin écope de la prison ferme », *France 24*, 26 janvier 2015, [En ligne : https://www.france24.com/fr/20150126-egypte-justice-prison-excision-mort-adolescente-condamnation-illegale-medecin-pere].
AFP, « 250 millions d'enfants victimes de mariage forcé », *Le Monde*, 22 juillet 2014, [En ligne : https://www.lemonde.fr/societe/article/2014/07/22/700-millions-de-femmes-victimes-de-mariage-force_4461175_3224.html].
AFP, « Egypte : un médecin renvoyé devant la justice pour une excision mortelle », *Slate Afrique*, 12 mars 2014, [En ligne : http://www.slateafrique.com/448783/egypte-un-medecin-renvoye-devant-la-justice-pour-une-excision-mortelle].
BARROUX Rémi, « 30 millions de filles victimes de mutilations sexuelles dans les 10 prochaines années », *Le Monde*, 6 février 2014, [En ligne : http://www.lemonde.fr/planete/article/2014/02/06/trente-millions-de-filles-victimes-de-mutilations-sexuelles-dans-les-dix-prochaines-annees_4361445_3244.html?xtmc=excision&xtcr=21] ou [https://www.lemonde.fr/planete/article/2014/02/06/trente-millions-de-filles-victimes-de-mutilations-sexuelles-dans-les-dix-prochaines-annees_4361445_3244.html].
COSTARD Emile, « A Saint-Denis, une maternité prend en charge des femmes victimes de mutilations génitales », *Monde Académie*, 6 décembre 2013, [En ligne : http://mondeacsoc.blog.lemonde.fr/2013/12/06/a-saint-denis-une-maternite-prend-en-charge-les-femmes-victimes-de-mutilations-genitales/]; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir AFP, « Une "Maison des femmes" à Saint-Denis pour des victimes de violences », *Le Point*, 9 août 2016, [En ligne : https://www.lepoint.fr/societe/une-maison-des-femmes-a-saint-denis-pour-des-victimes-de-violences-09-08-2016-2059947_23.php] ou Le METAYER Myriam, AFP, « Saint-Denis. La Maison des femmes prend soin des victimes de violences », *Ouest France*, 9 août 2016, [En ligne : https://www.ouest-france.fr/ile-de-france/seine-saint-denis/saint-denis-la-maison-des-femmes-prend-soin-des-victimes-de-violences-4409964].
BARROUX Rémi, « L'excision reste une pratique généralisée dans une quinzaine de pays d'Afrique », *Le Monde*, 23 juillet 2013, [En ligne : https://www.lemonde.fr/planete/article/2013/07/23/l-excision-reste-une-pratique-generalisee-dans-une-quinzaine-de-pays-d-afrique_3451442_3244.html
ARSENAULT Claire, « En recul, les mutilations sexuelles sont encore trop souvent imposées aux filles, déplore l'Unicef », *RFI*, 22 juillet 2013, [En ligne : http://www.rfi.fr/france/20130722-mutilations-sexuelles-filles-excision-unicef] ou [https://www.rfi.fr/fr/france/20130722-mutilations-sexuelles-filles-excision-unicef].

BBC, « Des millions de filles menacées », *BBC News*, 22 juillet 2013, [En ligne : https://www.bbc.com/afrique/region/2013/07/130722_unicef_fgm
AFP, « la circoncision est aussi dangereuse que l'excision », *Slate Afrique*, 8 juillet 2013, [En ligne : http://www.slateafrique.com/306651/societe-afrique-sud-circoncision-aussi-dangereuse-que-lexcision-mutilations].
CABUT Sandrine, « Réparer les femmes excisées », *Le Monde*, 14 juin 2012, [En ligne : https://www.lemonde.fr/sciences/article/2012/06/14/reparer-les-femmes-excisees_1718738_1650684.html].
CALAME-GRIAULE Geneviève, « L'exciseuse est-elle une criminelle », *Le Monde*, 10 février 1999, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/02/10/l-exciseuse-est-elle-une-criminelle_3537006_1819218.html].

e) Sur la profanation de sépultures

ALASSANE HANNE, « Quand les tombes parlent ! **»,** *Igfm.sn*, 8 décembre 2015, [En ligne : http://www.igfm.sn/quand-les-tombes-parlent/]; référence plus accessible dans la base de données du site.
AFP, « Sénégal: 160 tombes profanées dans deux cimetières chrétiens à Dakar », *Jeune Afrique*, 10 octobre 2012, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/depeches/47315/politique/senegal-160-tombes-profanees-dans-deux-cimetieres-chretiens-a-dakar/] ou [https://www.jeuneafrique.com/depeches/47315/politique/senegal-160-tombes-profanees-dans-deux-cimetieres-chretiens-a-dakar/].

f) Sur divers faits

MOUNOMBOU Stevie, « Cegares : Pour l'enseignement de la médecine traditionnelle du primaire à l'université », *GabonReview*, 8 mai 2020, [En ligne : https://www.gabonreview.com/cegares-pour-lenseignement-de-la-medecine-traditionnelle-du-primaire-a-luniversite/].
KANGANGA Jean-Thimothé, « Opération Scorpion : Noël Mboumba lâche Brice Laccruche », *GabonReview*, 12 mars 2020, [En ligne : https://www.gabonreview.com/operation-scorpion-noel-mboumba-lache-brice-laccruche/].
MOUNOMBOU Stevie, « Justice : Paul Mapessi au gnouf », *GabonReview*, 4 octobre 2017, [En ligne : https://www.gabonreview.com/justice-paul-mapessi-gnouf/].
MOUNOMBOU Stevie, « Logements : Paul Mapessi sous la menace de «Mamba» », *GabonReview*, 28 septembre 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/logements-paul-mapessi-menace-de-mamba/] ou [https://www.gabonreview.com/logements-paul-mapessi-menace-de-mamba/].
BATAMAG Emmanuel, « Cameroun : le rite de veuvage, c'est quoi au juste ? », *Afrik.com*, 1er septembre 2017, [En ligne : http://www.afrik.com/cameroun-le-rite-de-veuvage-c-est-quoi-au-juste].
Transparency International France, « Fin du procès Obiang : un signal fort envoyé aux dirigeants corrompus », *Transparency International France*, 7 juillet 2017, [En ligne : https://transparency-france.org/actu/06072017-fin-proces-obiang-signal-fort-envoye-aux-dirigeants-corrompus/].

LECADRE Renaud, « “Biens mal acquis” : fin de procès pour le “kleptocrate” Teodorin Obiang », *Libération*, 5 juillet 2017, [En ligne : http://www.liberation.fr/planete/2017/07/05/biens-mal-acquis-fin-de-proces-pour-le-kleptocrate-teodorin-obiang_1581742] ou [https://www.liberation.fr/planete/2017/07/05/biens-mal-acquis-fin-de-proces-pour-le-kleptocrate-teodorin-obiang_1581742/].
NDONG Michel, « Douanes : Ndjoubi Ossamy en liberté provisoire », *GabonReview*, 27 juin 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/douanes-ndjoubi-ossamy-liberte-provisoire/] ou [https://www.gabonreview.com/douanes-ndjoubi-ossamy-liberte-provisoire/].
DZONTEU Désiré-Clitandre, « Cliniques privées : début d’un grand nettoyage ? », *GabonReview*, 11 mai 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/cliniques-privees-debut-dun-grand-nettoyage/] ou [https://www.gabonreview.com/cliniques-privees-debut-dun-grand-nettoyage/].
MOUNOMBOU Stevie, « Justice : Alain-Paul Ndjoubi Ossamy à «Sans famille » », *GabonReview*, 2 mars 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/justice-alain-paul-ndjoubi-ossamy-a-famille/] ou [https://www.gabonreview.com/justice-alain-paul-ndjoubi-ossamy-a-famille/].
MOUANDA Alain, « Douanes : Jean-Emmanuel Ndoutoume assure l’intérim », *GabonReview*, 28 février 2017, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/douanes-jean-emmanuel-ndoutoume-assure-linterim/] ou [https://www.gabonreview.com/douanes-jean-emmanuel-ndoutoume-assure-linterim/].
DOUGUELI Georges, « Gabon : portrait de Marie-Madeleine Mborantsuo, celle dont dépend le dénouement de la crise post-électorale », *Jeune Afrique*, 22 septembre 2016, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/mag/358121/politique/gabon-portrait-de-marie-madeleine-mborantsuo-celle-dont-depend-denouement-de-crise-post-electorale/].
Agence News Press, « Biographie de Marie Madeleine Mborantsuo, présidente de la Cour constitutionnelle du Gabon », *News Press*, 14 septembre 2016, [En ligne : http://www.newspress.fr/Communique_FR_298524_6920.aspx].
AFP, « Présidentielle au Gabon : Ali Bongo réélu pour un deuxième septennat », *Le Parisien*, 31 août 2016, [En ligne : http://www.leparisien.fr/international/presidentielle-au-gabon-la-commission-electorale-valide-la-reelection-d-ali-bongo-31-08-2016-6083405.php].
MALOUANA Biggie, « Santé : Pour une restructuration de la branche privée », *GabonReview*, 3 avril 2015, [En ligne : http://gabonreview.com/blog/sante-pour-une-restructuration-de-la-branche-privee/] ou [https://www.gabonreview.com/sante-pour-une-restructuration-de-la-branche-privee/].
OMELIANENKO Irène, « Benin (2/3) : “Sous l’arbre à palabre : justice formelle et droit coutumier” », *France Culture*, 23 avril 2013, [En ligne : https://www.franceculture.fr/emissions/sur-les-docks-14-15/benin-23-sous-larbre-palabre-justice-formelle-et-droit-coutumier].
MAURO Frédéric, « Découvertes Grandes », *Encyclopédie Universalis*, 2012, [En ligne : http://www.universalis.fr/encyclopedie/grandes-decouvertes/].
SIDIBE Birama, « Afrique : Résolution traditionnelle des conflits au Mali », *La Revue*. Une publication du cabinet d’avocats Squire Patton Boggs, 6 juin 2008, [En ligne : http://larevue.squirepattonboggs.com/AFRIQUE-Resolution-traditionnelle-des-conflits-au-Mali_a641.html].
« La Santísima muerte », [En ligne : http://www.monmexique.com/santa-muerte.htm]; référence plus accessible dans la base de données du site. Voir « Santa muerte », L’Encyclopédie sur la mort, [En ligne : http://agora.qc.ca/thematiques/mort/dossiers/santa_muerte].

g) Sur la franc-maçonnerie

DOUGUELI Georges, « République maçonnique gabonais », *Jeune Afrique*, 13 avril 2011, [En ligne : http://www.jeuneafrique.com/192106/politique/r-publique-ma-onnique-gabonaise/] ou [https://www.jeuneafrique.com/192106/politique/r-publique-ma-onnique-gabonaise/].
BROUSSARD Philippe, « Les millions africains d'un ancien grand maître », *Le Monde*, 24 décembre 1999, [En ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/12/24/les-millions-africains-d-un-ancien-grand-maitre_3603815_1819218.html].

h) Associations/Liens institutionnels

Amnesty International [En ligne : https://www.amnesty.fr/].
Association *Anida* [En ligne : http://www.anida.fr].
Association *Espoir sans frontières France* [En ligne : www.espoirsansfrontières.org/].
Association *Les Albinos de HEMA Nayélé*
Association de Lutte Contre les Crimes Rituels (ALCR) [En ligne : https://www.alcr-ga.org/].
Association *SACRI International* [En ligne : www.sacri.org].
Centre contre les manipulations mentales (Centre Roger Ikor) [En ligne : www.ccmm.asso.fr].
Fédération Nationale GAMS [En ligne : http://www.federationgams.org/].
Fondation *Salif KEITA pour les Albinos* [En ligne : http://www.afribone.com/fondationsalifkeita/].
Organisation *Under The Same Sun* [En ligne : http://www.underthesamesun.com].
Réseau des Educateurs des Enfants et Jeunes de la Rue (REEJER), [En ligne : http://reejer.org/].
Transparency International France, [En ligne : https://transparency-france.org/].

Archives nationales d'Outre-mer (A.N.O.M) (Aix-en-Provence) [En ligne : http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/anom/fr/].
La Banque mondiale, [En ligne : http://www.banquemondiale.org/fr/country/gabon].
La Banque mondiale, [En ligne : http://donnees.banquemondiale.org/pays/gabon].
Bibliothèque d'Histoire du Droit des colonies, U.M.R. 5815 "Dynamique du droit", Faculté de droit de Montpellier.
La Lettre du Benin n°7, [En ligne : www.ambafrance-bj.org/La-Lettre-du-Benin-no7-Mars-2014].
Cahiers d'études africaines, revue en ligne :
- Sur le portail Persée (portail de revue en sciences sociales) : Cahiers d'études africaines (de 1960 à 1999) en ligne sur [www.persee.fr ou https://www.persee.fr/collection/cea].
- Sur le portail Cairn : Sommaires et résumés consultables en ligne (du premier numéro de l'année 2001 jusqu'au dernier numéro paru) [https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines.htm].
- Sur revues.org : Sommaires, résumés et compte rendus consultables en ligne sur [http://etudesafricaines.revues.org ou https://journals.openedition.org/etudesafricaines/].
Clio@thémis: Revue électronique d'histoire du droit [En ligne : https://www.cliothemis.com/].
Colonialcorpus : Banque de données en Histoire de la justice coloniale et du droit colonial [En ligne : https://colonialcorpus.hypotheses.org/].
Conseil constitutionnel [En ligne : https://www.conseil-constitutionnel.fr/].

Conseil d'Etat [En ligne : https://www.conseil-etat.fr/].
Cour de cassation [En ligne : https://www.courdecassation.fr/].
Cour européenne des droits de l'homme [En ligne : https://echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=home&c=fre].
Cour nationale du droit d'asile [En ligne : http://www.cnda.fr/].
Criminocorpus : Portail d'Histoire de la justice, des crimes et des peines [En ligne : https://criminocorpus.org/fr/].
Dalloz [En ligne : https://www.dalloz.fr/].
Gallica : La bibliothèque numérique de la BnF et de ses partenaires [En ligne : https://gallica.bnf.fr].
Portail du Gouvernement français [En ligne : https://www.gouvernement.fr/].
Légifrance : Le service public de la diffusion du droit [En ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/].
MANIOC : Bibliothèque numérique Caraïbes, Amazonie, Plateau des Guyanes [En ligne : http://www.manioc.org/].
Ministère de la Justice français [En ligne : www.justice.gouv.fr].
Union Africaine [En ligne : https://au.int/fr/node/3587].
Vie publique [En ligne : https://www.vie-publique.fr/].

Annexes

Table des annexes

Annexe n°1 : Cour criminelle de Libreville, 03 juin 2014, en cause *M.P. et partie civile c/BITSI Jacques Alain*, p.645.

Annexe n°2 : Cour de cassation du Gabon, Chambre pénale, 12 décembre 2014, arrêt n°01/14-15, *M. BITSI Jacques Alain*. (Rejet du sursis), p.649.

Annexe n°3 : Cour de cassation du Gabon, Chambre pénale, 04 mars 2016, arrêt n°09/15-16, *M. BITSI Jacques Alain*. (Cassation-Annulation), p.652.

Annexe n°4 : Cour constitutionnelle, décision n°047/CC du 31 décembre 2015 relative aux requêtes présentées par le Barreau du Gabon tendant au contrôle de constitutionnalité des ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant code pénal et n°17/PR/2015 du 11 août portant code de procédure pénale, p.657.

MINISTERE DE LA JUSTICE

COUR D'APPEL JUDICIARE DE LIBREVILLE

AU NOM DU PEUPLE GABONAIS

REPUBLIQUE GABONAISE
Union Travail Justice

COUR CRIMINELLE ORDINAIRE SIEGEANT A LIBREVILLE

DEUXIEME SESSION CRIMINELLE ORDINAIRE 2013 -2014

ROLE N° /2013-2014

REPERTOIRE N° /2013-2014

AUDIENCE DU MARDI 03 JUIN 2014
A 07 HEURES 30'

AFFAIRE

MINISTERE PUBLIC et les Héritiers MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle représenté par sieur MOUKETOU KINGA Jean Ernest et dame MONABIO

CONTRE

BITSI Jacques Alain

A l'audience Publique de la Cour Criminelle ordinaire, ténue au Palais de Justice de Libreville, en République Gabonaise, **le lundi cinq mai deux mil quatorze à sept heures trente minutes** pour la deuxième session et en laquelle siégeaient :

PRESIDENT : Edouard OGANDAGA ; Premier Président ;

MEMBRES : AMVANE Andréa et OBANDJA OWOULA Martin ;

ASSESSEURS :
- NZE ENGOHANG Charles
- NDONG NTOUTOUME Adrien Hubert
- NKOMBOUET Marcel
- NZINGA Sylvain

GREFFIER EN CHEF : Maître Etienne GUIDOKOU GOUBIKA ;

MINISTERE PUBLIC : ONDJANI Mireille

A été rendu le présent arrêt dont la teneur suit :

LA COUR CRIMINELLE :

Vu les pièces du dossier ;

Ouï l'accusé en ses explications et moyens de défense ;

Ouï les témoins en leurs dépositions ;

Ouï les dépositions des témoins au cours de l'instruction, lues par le Président en vertu de son pouvoir discrétionnaire ;

Ouï les parties civiles : MOUKETOU KINGA et dame MONABIO en leur demande ;

Ouï Maîtres EYUE Gisèle et REKANGA Sylvie, pour la partie civile ;

Ouï le Ministère Public en son réquisitoire ;

Ouï Maîtres : MAGUISSET, HOMA MOUSSAVOU et ZASSI pour l'accusé en leurs plaidoiries ;

L'accusé ayant eu la parole en dernier ;

Après en avoir délibéré conformément à la loi avec le concours des Magistrats et Assesseurs, tant sur la question de culpabilité, de l'application de la peine que sur toutes les dispositions du présent arrêt ayant trait à l'action publique et à l'action civile ;

I/ SUR LES FAITS :

Le 17 décembre 2011 aux environs de dix neuf (19) heures trente (30) minutes, Mademoiselle MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle quittait son domicile en informant sa mère qu'elle se rendait à un rendez-vous avec son ancien professeur de psychologie le nommé BITSI Jacques Alain et qu'elle ne tarderait pas à rentrer ;

Dans la soirée, vers vingt deux (22) heures, les parents de MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle étaient informés de ce que cette dernière venait d'être victime d'un accident de circulation en face de la Fondation JEANNE EBORI ;

Sur les lieux, ils trouvaient le corps sans vie de la victime gisant sur le sable avec plusieurs lésions d'une extrême gravité ;

Les Sapeurs Pompiers accompagnés d'un parent de la victime conduisaient la dépouille auprès de la Société Gabonaise de Sépulture en abrégé GABOSEP où une autopsie était pratiquée le 30 décembre 2011 ;

BITSI Jacques Alain était conduit au Centre Hospitalier Universitaire de Libreville pour y subir des soins suite à une fracture de sa jambe ;

Le 20 décembre 2011, la famille de la victime déposait plainte contre BITSI Jacques Alain pour crime de meurtre ;

Après l'enquête préliminaire, BITSI Jacques Alain était présenté devant le Procureur de la République qui ouvrait une information judiciaire contre lui du crime de meurtre ;

Inculpé puis interrogé BITSI Jacques Alain clamait son innocence en soutenant que le décès de mademoiselle MOUKETOUT MOUKETOU Léna Marcelle était consécutif à l'accident de circulmation dont ils ont été tous les deux victimes cette nuit alors qu'ils marchaient tous les deux sur le front de mer après avoir dîner dans un restaurant décoré en écorces de bois situé au quartier Louis ; Ainsi il ne reconnaissait pas les faits mis à sa charge ;

L'information prenait fin par une décision de transmission des pièces au Parquet Général, laquelle était frappé d'appel par le Parquet de la République et les Conseils de l'accusé ;

La Chambre d'Accusation, quant à elle, statuait sur les recours ainsi formés en les rejetant, ordonnait le renvoi de sieur BITSI Jacques Alain devant la Cour Criminelle de Céans pour y être jugé ;

Après s'être longuement entretenu avec l'accusé sur sa personnalité, la Cour est passé à son audition au fond ;

Interrogé à la barre, l'accusé a soutenu sa position initialement servie au Magistrat instructeur, selon laquelle, la victime a été percuté par un véhicule non identifié, causant le décès de celle-ci ;

Des nombreux témoins entendus à la barre ont soutenu pour certains la survenance d'un accident de circulation sans véhicule prouvé et identifié, ayant occasionné la mort de MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle, tan disque d'autres ont soutenu l'inexistence de l'accident, mais plutôt le meurtre de celle-ci par son compagnon BITSI Jacques Alain ;

L'Expert entendu a soutenu expressément que la victime a été omicidée ;

Maîtres REKANGA et EYUE ont plaidé la culpabilité de l'accusé BITSI Jacques Alain et ont sollicité sa condamnation à une peine de prison et se constituant partie civile pour l'hoïrie Léna Marcelle MOUKETOU MOUKETOU ont sollicité en outre la condamnation de BITSI Jacques Alain à payer à celle-ci la somme de cent millions (100.000.000) francs cfa à titre de dommages-intérêts ;

Le Ministère Public a conclu à l'accusation de meurtre portée dans l'acte de poursuite et a requis la peine de la réclusion criminelle à perpétuité ;

Maîtres MAGUISSET, HOMA MOUSSAVOU et ZASSI MIKALA ont plaidé la non culpabilité de l'accusé, soutenant que la mort de la victime est la résultante d'un accident de la circulation et ont sollicité son acquittement, même au bénéfice du doute ;

Réagissant en dernier BITSI Jacques Alain a présenté ses condoléances à la famille de la victime tout en clamant son innocence ;

Sur ce ;

Sur la culpabilité :

Sur le crime de meurtre :

Attendu qu'aux termes de l'article 223 du Code Pénal, le meurtre s'entend comme le fait de donner volontairement la mort à autrui ;

Attendu qu'en l'espèce, il est reproché à BITSI Jacques Alain d'avoir donné la mort volontairement à mademoiselle MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle ;

Attendu que pour s'en défendre, BITSI Jacques Alain soutient qu'ils ont été tous les deux victimes d'un accident de la circulation ayant causé la mort de mademoiselle ayant causé la mort de mademoiselle MOUKETOU MOUKETOU Léna Marcelle ;

Déclare BITSI Jacques Alain, coupable du crime de meurtre ;

Lui reconnait des circonstances atténuantes ;

En répression, le condamne à VINGT DEUX (22) ANS de réclusion criminelle, dont CINQ (05) assorts du sursis :

SUR LES INTERETS CIVILS :

Reçoit la constitution de partie civile de dame MONABIO Honorine et de sieur MOUKETOU KINGA Ernest ;

Condamne BITSI Jacques Alain à leur payer la somme de : cinquante millions (50.000.000) francs cfa à titre de dommages et intérêts ;

Le condamne en outre aux dépens ;

Dit que l'accusé dispose d'un délai de TROIS JOURS FRANCS pour se pourvoir en Cassation contre le présent arrêt, passé ce délai, son pourvoi ne sera pas recevable ;

Ainsi fait, jugé et prononcé en audience publique, les jour, mois et an que dessus ;

En foi de quoi, le présent arrêt a été signé après lecture faite par Monsieur le Président qui l'a rendu et par le Greffier.-

LE GREFFIER **LE PRESIDENT**

17-06-14

COUR DE CASSATION DU GABON

CHAMBRE PENALE

REPUBLIQUE GABONAISE
Union-Travail-Justice

AUDIENCE DU 12 DECEMBRE 2014

PRESIDENT : Jean Guy NDONG ENGONE

ARRET N°01/14-15
(Rejet du sursis)

POURVOI N° 37/13-14
DU 30 JUILLET 2014

AU NOM DU PEUPLE GABONAIS

La Cour de Cassation, chambre Pénale a rendu l'arrêt suivant :

Statuant sur la **requête** présentée par **Monsieur BITSI Jacques Alain** ayant pour Conseils **Maître HOMA MOUSSAVOU** et **MAGUISSET Cédric**, Avocats au Barreau du Gabon aux fins de **sursis à l'exécution** de l'**arrêt** rendu le **03 juin 2014** par la **Cour Criminelle** de **Libreville** dont le dispositif est le suivant :

« Par ces motifs :

Statuant **publiquement, contradictoirement,** à la majorité des voix, en **matière criminelle** et en **dernier ressort**;

Déclare **BITSI Jacques Alain**, coupable de **crime** de **meurtre ;**

Lui reconnaît des **circonstances atténuantes**;

En répression le condamne à **vingt deux ans de réclusion criminelle** dont **cinq (5)** assortis du **sursis ;**

Reçoit la constitution de partie civile de dame **MONABIO Honorine** et de sieur **MOUCKETOU-KINGA Ernest**;

Condamne **BITSI Jacques Alain** à leur payer la somme de **cinquante millions (50.000.000) de Francs Cfa** à titre de **dommages-intérêts**;

Le condamne en outre aux **dépens** ;

Dit que **l'accusé** dispose d'un délai de **trois (3) jours francs** pour se pourvoir en **cassation** contre le présent **arrêt ; passé ce délai,** son pourvoi ne sera pas **recevable** »

Sur quoi, la **Cour de Cassation** en son **audience publique** de ce jour ;

Sur le rapport du Président **NDONG-ENGONE Jean Guy** et les réquisitions de Monsieur le Procureur Général Adjoint **BIBANG Jean-Claude** ;

Après en avoir délibéré **conformément à la loi** ;

Vu le **pourvoi** en Cassation formé le **04 juin 2014** contre l'**arrêt** rendu le **03 juin** de la même année par la **Cour Criminelle** de Libreville ;

Attendu que **BITSI Jacques Alain** au soutien de sa requête, expose qu'il est d'une part légalement prévu à l'article **373 alinéa 4** du **Code d'Instruction Criminelle** que « s'il y a recours, jusqu'à la décision de la Cour de Cassation, il sera **sursis** sauf en ce qui concerne les **condamnations civiles**, à l'exécution de l'arrêt attaqué », et d'autre part de jurisprudence constante à la Cour de Cassation gabonaise (**arrêt n°1/2009-2010 du 20/01/2010 et arrêt n°2/2009-2010** Bulletin des arrêts de la Cour de Cassation gabonaise **n°4 janvier-février-mars 2014**) que : « En matière pénale pendant les délais de recours en cassation jusqu'au prononcé de la décision, il est **sursis** automatiquement à l'exécution de la décision **querellée,** sauf en ce qui concerne les **condamnations civiles** dont l'exécution peut être poursuivie à la diligence de la **partie civile** à moins que la Cour en décide autrement à la requête du **condamné** » ;

Mais attendu qu'il résulte de la **loi n°036/2010** du **25 novembre 2010** portant **Code de Procédure Pénale** en ses **articles 628 et 629** que : « la présente loi abroge toutes les dispositions antérieures et celles de la **loi n°35/61 du 05 juin 1961** ainsi que les textes modificatifs subséquents ; qu'elle sera enregistrée, publiée selon la procédure d'urgence et exécutée comme loi de l'état » ;

Que dès lors le **Code d'Instruction criminelle** applicable avant cette loi se trouve **abrogé** depuis la promulgation de celle-ci au terme du **décret n°0805** du **25 novembre 2010** ; que surabondamment la jurisprudence de la Cour de Cassation dont se prévaut le **demandeur** est devenue **ipso facto** inappropriée, rendant son maintien à rebours de la logique ;

Qu'en raison de cette ***abrogation*** *et du silence observé sur la question par le nouveau* ***Code de Procédure Pénale****, il importe de* ***rejeter*** *la mesure* ***sollicitée ;***

Par ces motifs

Rejette *le sursis à l'exécution de* ***l'arrêt du 03 juin 2014*** *rendu par la* ***Cour Criminelle*** *de* ***Libreville****;*

Laisse les ***dépens*** *à la charge de* ***BITSI Jacques Alain.***

Ainsi jugé et prononcé par la Cour de Cassation, Chambre Pénale, en son audience publique du 12 décembre 2014 où siégeaient :

PRESIDENT : *Jean Guy NDONG-ENGONE, Président de Chambre ;*

MEMBRES : *Bernadette D'OLIVEIRA TOMBOCCO, Conseiller ;*

Jérôme ATOLOSSOUBA, Conseiller ;

Assistés du ***GREFFIER*** *Maître AYONG-ENGONE Fidèle, Conseiller Adjoint des Greffes ;*

En présence du ***MINISTERE PUBLIC*** *représenté par David NGUEMA NDONG NKOUNA, Procureur Général Adjoint ;*

En foi de quoi, le présent arrêt a été signé après lecture faite par le Président qui l'a rendu et par le Greffier./-

COUR DE CASSATION DU GABON SIEGE Chambre Pénale PRESIDENT

COUR DE CASSATION DU GABON — **REPUBLIQUE GABONAISE**
Union – Travail – Justice

CHAMBRE PENALE

AUDIENCE DU 4 MARS 2016

PRESIDENT JEAN GUY NDONG ENGONE

ARRET N°09/15-16
(CASSATION-ANNULATION)

AU NOM DU PEUPLE GABONAIS

*La **Cour** de **Cassation**, **Chambre Pénale**, siégeant en la salle ordinaire de ses audiences au **Palais** de **Justice** de **LIBREVILLE** a rendu l'**arrêt** suivant :*

*Statuant sur le **pourvoi** formé le **5 juin 2014** par Maîtres **Bertrand Homa MOUSSAVOU** et **ZASSI MIKALA** tous deux Avocats au **Barreau** du **GABON** agissant au **nom** et pour le **compte** de leur client **BITSI Jacques Alain**, en **cassation** d'un **arrêt contradictoire** rendu le **3 juin 2014** par la **Cour Criminelle** de **LIBREVILLE** qui l'a déclaré coupable de meurtre ; lui a reconnu des circonstances atténuantes et l'a condamné à 22 ans de réclusion criminelle dont 5 ans avec sursis ainsi qu'à payer à dame MONABIO Honorine et à Monsieur MOUCKETOU KINGA Ernest la somme de 50.000.000 de francs cfa à titre de dommages-intérêts ;*

*Le **pourvoi** invoque **trois moyens** de **cassation** tirés le **premier** de la violation de l'article 231 du Code de Procédure Pénale par absence de motifs, le **second** de la violation de la loi par fausse interprétation des articles 231 et 223 du Code de Procédure Pénale ; le **troisième** de la violation de la loi par excès de pouvoir ;*

SUR QUOI LA COUR

En son audience publique de ce jour ;

*Sur le **rapport** de Monsieur EDOU MVE Michel, Président de Chambre repris à l'audience par le Président NDONG ENGONE Jean Guy, les **observations** de Maîtres Homa MOUSSAVOU, MAGUISSET et EYUE BEKALE pour les parties et les **réquisitions** de Monsieur BIBANG BI NDONG Jean Claude, Procureur Général Adjoint ;*

*Ensemble les articles **31** et suivants de la loi N°**9/94** du **17 septembre 1994** fixant l'organisation, la composition, la compétence et le fonctionnement de la Cour de Cassation ;*

ET APRES EN AVOIR DELIBERE CONFORMEMENT A LA LOI

SUR LA RECEVABILITE DU RECOURS

*Attendu que **le pourvoi** est **recevable** pour avoir été **interjeté** dans les **forme** et **délai** légaux ;*

AU FOND

SUR LE PREMIER MOYEN

*Vu l'article **231** du Code de Procédure Pénale ;*

Attendu qu'il résulte de ce texte que « tout arrêt de la Cour de Cassation doit être motivé » ;

*Attendu selon **l'arrêt** attaqué que le **17 décembre 2014**, mademoiselle **MOUCKETOU MOUCKETOU Léna Marcelle** était **invitée** par son **professeur** d'université **BITSI Jacques Alain** à le **rejoindre** du côté de l'ex fondation **Jeanne EBORI** sis au quartier **LOUIS à LIBREVILLE** ;*

*Qu'ayant **accepté** ladite **invitation** et **rejoint** ce dernier, celle-ci était **retrouvée morte** aux environs de **22 heures** à la plage*

*attenante au lieu dit avec sur le **corps** des **blessures** d'une **extrême gravité** ;*

*Que trouvant cette **mort suspecte,** sa mère dame **MONABIO Honorine** réfutait la **thèse** de l'**accident** avancée par Monsieur **BITSI Jacques Alain** et déposait **plainte** contre celui-ci pour **meurtre** ;*

*Que se faisant, **BITSI Jacques Alain** était **inculpé** de ce chef par le **Magistrat Instructeur** et **renvoyé** par ce **dernier** devant la **Cour Criminelle** de **LIBREVILLE** qui rendait la **décision entreprise** ;*

*Attendu qu'il est fait **grief** à l'**arrêt** déféré d'être entré en **voie de condamnation** au motif « qu'il est constant qu'en quittant son domicile jusqu'à l'heure de son décès, mademoiselle MOUCKETOU MOUCKETOU Léna Marcelle était en compagnie de sieur BITSI... » alors que selon le moyen « il s'agit là d'une indication de pure forme » qui ne **renseigne** ni sur l'**imputabilité**, ni sur la **justification** du dispositif, la **motivation** de **pure forme** étant assimilée à un **défaut de motifs** ;*

*Attendu que dans sa **motivation** sur la **culpabilité** et le crime de **meurtre**, l'**arrêt** critiqué retient « qu'aucun témoin encore moins sieur BITSI Jacques Alain ne démontre avec précision l'existence d'un accident de la circulation dont il a été victime et qui a occasionné la mort de la victime » ;*

Qu'il poursuit en indiquant « qu'il s'ensuit au regard du faisceau d'indices constants et concordants que seul BITSI Jacques Alain en l'absence de toute preuve contraire est à l'origine du décès de celle-ci » ;

*Qu'en se **déterminant ainsi** alors d'une part qu'il appartenait aux **juges** de faire la **démonstration** de la **culpabilité** de l'**accusé** et non à ce **dernier** de rapporter la **preuve** de son **innocence** et alors d'autre part que les **mêmes juges** auraient dû **indiquer** dans leur **décision** la nature des **indices** sur lesquels ils se sont **référés** pour rendre l'**arrêt** critiqué et alors enfin qu'il est fait état entre autre au dossier de l'**hospitalisation** de **BITSI Jacques Alain** et de la **production** d'un **certificat médical** y afférent inhérent à l'accident de circulation sus évoqué et de la présence sur les lieux du*

sinistre d'une partie de la calendre et d'un phare du véhicule automobile mis en cause, la Cour n'a pas suffisamment motivé sa décision et satisfait aux exigences du texte susvisé ;

Que le moyen est donc fondé et la cassation encourue ;

PAR CES MOTIFS

Et sans qu'il soit nécessaire d'examiner les autres moyens soulevés ;

Casse et annule l'arrêt rendu entre les parties le 3 juin 2014 par la Cour Criminelle de LIBREVILLE ;

Remet en conséquence la cause et les parties au même et semblable état où elles se trouvaient avant ledit arrêt et pour être fait droit à nouveau ;

Les renvoie devant la même Cour autrement composée ;

Réserve les dépens ;

Ainsi jugé et prononcé par la Cour de Cassation, Chambre Pénale, en son audience publique du 4 mars 2016 où siégeaient :

***PRESIDENT** : Jean Guy NDONG ENGONE, Président de Chambre ;*

***MEMBRES** : Martin MADOUNGOU MOUELE, Président Chambre ;*

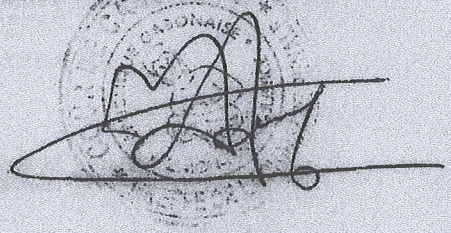
Jérôme ATOLOSSOUBA, Conseiller ;

*Assistés du **GREFFIER** Maître Guy Christian MEYO [illegible], Conseiller Adjoint des Greffes ;*

*En présence du **MINISTERE PUBLIC** représenté par Aniçet EMBO, Avocat Général ;*

En foi de quoi, le présent arrêt a été signé après lecture faite par le Président qui l'a rendu et par le Greffier./-

POUR EXPEDITION CERTIFIEE
CONFORME A LA MINUTE
Libreville, le 23 mars 2016



COUR CONSTITUTIONNELLE

REPUBLIQUE GABONAISE
Union-Travail-Justice

REPERTOIRE N°047/GCC

DU 31 DECEMBRE 2015

DECISION N°047/CC DU 31 DECEMBRE 2015 RELATIVE AUX REQUETES PRESENTEES PAR LE BARREAU DU GABON, TENDANT AU CONTROLE DE CONSTITUTIONNALITE DES ORDONNANCES N°16/PR/2015 DU 11 AOUT 2015 PORTANT CODE PENAL ET N°17/PR/2015 DU 11 AOUT 2015 PORTANT CODE DE PROCEDURE PENALE

AU NOM DU PEUPLE GABONAIS

LA COUR CONSTITUTIONNELLE,

Vu la requête enregistrée au Greffe de la Cour le 30 novembre 2015, sous le n°042/GCC, par laquelle le Barreau du Gabon, représenté par le Bâtonnier de l'Ordre des Avocats, Maître Jean Pierre AKUMBU M'OLUNA, demeurant à Libreville, Boîte postale 6968, a saisi la Cour constitutionnelle aux fins de contrôle de constitutionnalité de l'ordonnance n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code Pénal;

Vu la requête enregistrée au Greffe de la Cour le 30 novembre 2015, sous le n°043/GCC, par laquelle le Barreau du Gabon, représenté par le Bâtonnier de l'Ordre des Avocats, Maître Jean Pierre AKUMBU M'OLUNA, demeurant à Libreville, Boîte postale 6968, a saisi la Cour constitutionnelle aux fins de

contrôle de constitutionnalité de l'ordonnance n°17/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code de Procédure Pénale;

Vu la Constitution ;

Vu la Loi Organique n°9/91 du 26 septembre 1991 sur la Cour Constitutionnelle, modifiée par la Loi Organique n°009/2011 du 25 septembre 2011 ;

Vu la loi organique n°9/94 du 17 septembre 1994 fixant l'organisation, la composition, la compétence et le fonctionnement de la Cour judiciaire, des Cours d'Appel et des Tribunaux de première instance;

Vu le Règlement de Procédure de la Cour Constitutionnelle n°035/CC/06 du 10 novembre 2006 ;

Vu la loi n°10/2015 du 14 juillet 2015 autorisant le Président de la République à légiférer par ordonnance pendant l'intersession parlementaire ;

Vu le décret n°0352/PR du 14 juillet 2015 portant promulgation de la loi n°10/2015 du 14 juillet 2015 autorisant le Président de la République à légiférer par ordonnance pendant l'intersession parlementaire ;

Les Rapporteurs ayant été entendus

1-Considérant qu'il est constant que les requêtes susvisées émanent d'un même auteur et visent le même objet; que pour une bonne administration de la Justice, il convient de les joindre pour y être statué par une seule et même décision ;

2-Considérant que le Barreau du Gabon, représenté par le Bâtonnier de l'Ordre des Avocats, Maître Jean Pierre AKUMBU M'OLUNA, demeurant à Libreville, Boîte postale 6968, a déféré

à la Cour constitutionnelle les ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code Pénal et n°17/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code de Procédure Pénale, en vue d'un contrôle de constitutionnalité ;

3-Considérant, s'agissant de l'ordonnance n°16/PR/2015, que Maître Jean Pierre AKUMBU M'OLUNA fait valoir que celle-ci comporte, en toutes ses dispositions, des mentions contraires à la Constitution ; que pour ce qui est de l'ordonnance n°17/PR/2015, il soutient que les articles 61; 73, alinéa 2; 79; 80, alinéas 3 et 4; 264; 269; 270 et 271, essentiellement, sont inconstitutionnels ;

4-Considérant qu'aux termes des dispositions de l'article 52 de la Constitution, en cas d'urgence et pour les nécessités d'exécution de son programme, le Gouvernement peut demander au Parlement l'autorisation de faire prendre par ordonnances, pendant l'intersession, les mesures qui sont normalement du domaine de la loi ; que les ordonnances ainsi prises en Conseil des Ministres, après avis du Conseil d'Etat, entrent en vigueur dès leur publication ; que cependant, pour devenir des lois et continuer à s'appliquer, le Parlement doit les ratifier au cours de sa prochaine session ; qu'en conséquence, en l'absence d'une loi de ratification pendant cette session parlementaire, les ordonnances deviennent caduques, c'est-à-dire qu'elles n'ont plus d'existence juridique et ne peuvent donc plus s'appliquer ;

5-Considérant qu'en l'espèce, il ressort des pièces du dossier qu'en vertu de la loi d'habilitation n°10/2015 du 14 juillet 2015 susvisée, le Parlement avait autorisé le Gouvernement à légiférer par ordonnances pendant la durée de l'intersession qui courait du 1er juillet 2015 au 31 août 2015; que c'est au cours de cette période que les ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code Pénal et n°17/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code de Procédure Pénale avaient été prises ; que conformément aux dispositions

ci-dessus rappelées de la Constitution, lesdites ordonnances, pour devenir des lois et demeurer en vigueur, devaient être ratifiées au cours de la session parlementaire qui s'est ouverte le 1er septembre 2015 pour s'achever le 31 décembre 2015 ;

6-Considérant que tel n'a malheureusement pas été le cas, le Parlement ne les ayant pas ratifiées jusqu'à la clôture de sa session le 31 décembre 2015 ; que dès lors, ces deux ordonnances tombent automatiquement en caducité ;

7-Considérant qu'il est acquis que les requêtes introductives de la présente instance visent le contrôle de constitutionalité des ordonnances concernées ; que celles-ci ayant été anéanties pour cause de caducité, la saisine de la Cour Constitutionnelle devient sans objet ;

8-Considérant, par ailleurs, que les ordonnances querellées ont abrogé dans leurs dispositions finales la loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code Pénal, modifiée par la loi n°19/93 du 27 août 1993 et celle n°036/2010 du 25 novembre 2010 portant Code de Procédure Pénale; que du fait de la caducité desdites ordonnances, les lois précitées recouvrent naturellement leur validité ; qu'en conséquence, les juridictions de l'Ordre Judiciaire continuent d'exercer la plénitude de leurs compétences telles que les lois en vigueur les leur attribuent, jusqu'à nouvel ordre.

DECIDE

Article premier: Les requêtes en examen, en tant qu'elles émanent d'un même auteur et visent le même objet, sont jointes pour y être statué par une seule et même décision.

Article 2: Les ordonnances n°16/PR/2015 du 11 août 2015 portant Code Pénal et n°17/PR/2015 du 11 août 2015 portant

Code de Procédure Pénale, prises pendant l'intersession parlementaire qui s'est étendue du 1er juillet au 31 août 2015, n'ayant pas été ratifiées au cours de la session suivante qui a duré du 1er septembre au 31 décembre 2015, sont devenues caduques.

Article 3: Du fait de cette caducité qui rend lesdites ordonnances inexistantes, les requêtes introductives d'instance sont sans objet.

Article 4: En outre, par l'effet de la caducité des ordonnances attaquées dont les dispositions finales abrogeaient la loi n°21/63 du 31 mai 1963 portant Code Pénal, modifiée par la loi n°19/93 du 27 août 1993 et celle n°036/2010 du 25 novembre 2010 portant Code de Procédure Pénale, lesdites lois recouvrent naturellement leur validité.

Article 5: En conséquence, les juridictions de l'Ordre Judiciaire continuent d'exercer la plénitude de leurs compétences telles que les lois en vigueur les leur attribuent, jusqu'à nouvel ordre.

Article 6: La présente décision sera notifiée au requérant, au Président de la République, au Premier Ministre, au Président du Sénat, au Président de l'Assemblée Nationale et publiée au Journal Officiel de la République Gabonaise ou dans un journal d'annonces légales.

Ainsi délibéré et décidé par la Cour Constitutionnelle en sa séance du trente et un décembre deux mil quinze où siégeaient:

Madame Marie Madeleine MBORANTSUO, Président
M. Hervé MOUTSINGA,
Madame Louise ANGUE,
M. Christian BAPTISTE QUENTIN ROGOMBE,
Madame Claudine MENVOULA ME NZE ép. ADJEMBIMANDE,
M. François de Paul ADIWA-ANTONY,
M. Christian BIGNOUMBA FERNANDES,
M. Jacques LEBAMA,
Madame Afriquita Dolorès AGONDJO ép BANYENA, Membres,
assistés de Maître **Euloge-Gatien FOUMBOULA,** Greffier.

Et ont signé, le Président et le Greffier **./-**

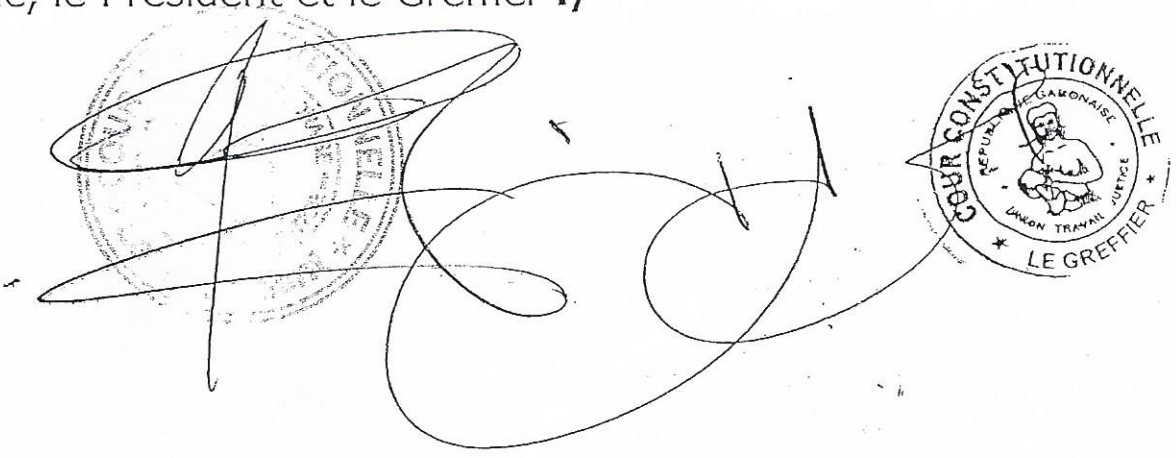


TABLE DES MATIERES

Dédicaces……p.1

Remerciements……p.2

Principaux sigles et abréviations……p.4

Sommaire……p.7

Introduction…… p.9

Première Partie — Les crimes « rituels », un dévoiement de la culture africaine ……p.27

Titre 1 — Une véritable pandémie sociétale…… p.30

Chapitre 1 — Une pratique établissant de nouveaux codes…… p.32

Section 1 — Les crimes ritualisés, une expression déformée de la tradition…….. p.32

§1 — Une tradition animiste pacifiste……...…… p.33

A — Des pratiques dépourvues de sacrifices humains…… p.35

1. L'exemple du rite *Bwiti*…… p.37

a - Une organisation codifiée du *Bwiti* traditionnel…… p.40

b - Un rite altéré et vulgarisé par son expansion……p.48

2. Le traitement à l'indigénat…… p.50

a - L'iboga et ses propriétés pharmacologiques…… p.50

b - Une médecine traditionnelle primée au détriment de la médecine dite moderne……p.53

3. Le culte des ancêtres : une pratique culturelle ancrée …… p.61

a - Le culte des ancêtres, un aspect culturel important des sociétés traditionnelles…… p.64

b - Les reliques et le culte des ancêtres au Gabon…… p.69

c - Le sacrifice humain, un aspect prégnant du culte des morts dans certaines sociétés traditionnelles…… p.75

B — La question du sacrifice animal…… p.85

1. L'animal : être vivant ou objet sacrificiel ?…… p.85

2. La protection juridique de l'animal : une conception éloignée des réalités africaines… p.89

3. Une protection spécifique française de l'animal……p.95

a - La reconnaissance de sa sensibilité…… p.95

b - La condamnation des souffrances…… p.96

§2 — Une récupération altérée des croyances séculaires…… p.97

A — Entre occultisme et délinquance……p.99

1. Les profanations de sépultures et de cadavres…… p.100

a - Des cimetières insécurisés…… p.101

b - L'existence d'un marché illégal de restes humains …… p.107

2. Le trafic d'organes en milieu hospitalier…… p.111

3. L'altération du culte des ancêtres : une des principales causes de profanations de sépultures…… p.114

B — L'apologie implicite du sacrifice humain……p.116

1. La catégorisation des crimes rituels…… p.117

2. Un essor résultant de causes diverses…… p.119

3. Une pratique criminelle dépendant de l'existence de nombreux protagonistes…… p.121

a - Les responsables de son existence…… p.121

b - Des victimes spécifiques nécessaires à la réalisation de la pratique de ces crimes……p.124

4. Les pays victimes de cette pratique criminelle……p.127

Section 2 — Les crimes « rituels », une pratique culturelle contemporaine ?…… p.129

§1 — L'avènement des crimes ritualisés……..… p.130

A — Les sacrifices rituels : pratique exclusive des sociétés traditionnelles ?…… p.130

B — Les causes supposées ou réelles de ces pratiques sacrificielles…… p.134

C — Les formes prédominantes de sacrifices humains au sein des sociétés traditionnelles africaines…… p.135

1. Les sacrifices humains pratiqués dans le cadre d'un rituel initiatique…… p.136

2. Les sacrifices humains pratiqués dans un simple cadre familial ou dans le cadre de la croyance à la sorcellerie ou au vampirisme…… p.139

3. Les meurtres pratiqués dans le cadre des sociétés de marmites ou par des hommes léopards……p.142

4. L'immolation institutionnalisée dans les royautés…… p.142

§2 — L'infanticide rituel : une pratique séculaire acceptée…… p.146

A — Les naissances anormales dans le contexte panafricain……p. 148

1. Des anomalies jugées néfastes en Tanzanie et ailleurs……p.149

2. L'exemple des Mossi de Haute Volta (Burkina Faso), des Irigwe (Nigeria) et des Dogons …… p.154

3. L'exemple traditionnel béninois…… p.157

B — L'infanticide au Sénégal : entre pression sociale et croyance …… p.167

C — Une gémellité coupable…… p.171

1. Des naissances gémellaires variablement acceptées……p.172

2. Des naissances gémellaires considérées néfastes : l'exemple malgache…… p.174

D — Les mutilations génitales féminines ou l'Excision : une pratique séculaire en régression…… p.181

1. Une pratique fortement ancrée dans les mœurs…… p.182

2. Des conséquences médicales parfois tragiques pour les femmes……p.185

3. Le cas particulier du Sénégal…… p.187

Chapitre 2 — Un phénomène « culturel » en recrudescence……p.195

……

Section 1 — Une pratique criminelle désormais flagrante : le Gabon, une société anthropophage ?…… p.195

§1 — Une pratique occulte…… p.195

§2 — Une pratique exacerbée…… p.199

Section 2 — Une pratique aussi vivace dans nombreux pays africains…… p.206
§1 — La stigmatisation d'enfants désignés « sorciers »…… p.206
A — L'expression d'une dérive sociétale……p.207
1. Les causes des accusations de sorcellerie envers les enfants…… p.209
a - Les facteurs sociaux……p.210
b - Les facteurs économiques et politiques…… p.212
2. Les victimes d'accusation de sorcellerie…… p.216
3. La dérive sectaire…… p.220
a - La délivrance des enfants sorciers dans les églises…… p.223
b - Les traitements pratiqués sur les enfants……p.225
B — Une pratique néfaste répandue……p.230
1. La violence psychologique : conséquence d'une pratique sociale néfaste…… p.230
a - Abandon et déscolarisation…… p.231
b - Stigmatisation et discrimination…… p.234
2. La violence sociale : moyen de réponse à la sorcellerie…… p.234

§2 — Le cas des personnes atteintes d'albinisme : entre mutilations et meurtres…… p.236
A — Une superstition criminelle liée aux personnes dites albinos…… p.237
1. La définition de l'albinisme…… p.237
2. L'appréhension de l'albinisme…… p.239
3. Des crimes justifiés socialement…… p.245
a - Les croyances culturelles……p.245
b - Les pratiques culturelles « traditionnelles »…… p.246
c - La sorcellerie…… p.248
B — La cessibilité manifeste de personnes atteintes d'albinisme…… p.253
1. Les enfants : une cible privilégiée……p.254
2. Les acteurs impliqués dans les crimes perpétrés…… p.258
a - Les sorciers…… p.258

b - Les élites fortunées…… p.258

c - Les entrepreneurs locaux……p.259

d - Les parents des PVA…… p.259

e - L'implication éventuelle de la police…… p.260

3. Le rôle gouvernemental dans la lutte contre les meurtres des PVA……p.261

Titre 2 — Une pratique néfaste établie …… p.265

Chapitre 1 — Les crimes « rituels », une pratique s'inscrivant comme une norme sociale établie…… p.265

Section 1 — La sorcellerie et le fétichisme : outils sous-jacents des crimes « rituels »……p.265

§1 — Le fétichisme et son rapport étroit au corps humain et à la mort…… p.266

§2 — Un mysticisme exacerbé……p.269

A — La survivance des pratiques ancestrales africaines…… p.269

B — La persistance de l'ésotérisme…… p.272

Section 2 — Les crimes « rituels » : instrument du pouvoir politique en Afrique…… p.276

§1 — Les enjeux clanique, sectaire et électoral…… p.277

A — Entre intérêts privés et manipulations politiques……p.278

1. L'accaparement du pouvoir et des richesses : une stratégie primant l'intérêt personnel…… p.278

2. Une stratégie primant la soumission totale au chef de l'Etat…… p.284

B — La place prépondérante du fétichisme dans le jeu politique…… p.290

1. Fétichisme et jeu politique…… p.291

2. Fétichisme et enjeu électoral……p.299

§2 — La responsabilité pénale des gouvernants …… p.310

A — Le maintien d'un statut pénal inopérant…… p.311

B — La nécessité d'une réforme du statut pénal…… p.313

C — Quelques illustrations de mise en cause de la responsabilité pénale…… p.316

Chapitre 2 — Les crimes rituels, une pratique animiste à annihiler……p.321

Section 1 — Une annihilation de pratiques animistes imposée par la colonisation …… p.321

§1 — Le rôle joué par les missionnaires …… p.322

A — Une pléthore d'émissaires investie d'une mission divine…… p.322

B — Une mission assimilée à de la colonisation…… p.325

§2 — Un but poursuivi par l'Eglise dans la société contemporaine……p.329

A — Une politique d'assimilation réussie partiellement…… p.329

B — L'Afrique confrontée à la crise du sacré…… p.330

Section 2 — Un objectif partiellement atteint sous la décolonisation…… p.333

§1 — Une réussite confortée par la transposition de l'arsenal juridique…… p.333

A — Une transposition *stricto sensu* du système juridique français…… p.333

B — Le droit à la justice : un droit fondamental difficilement exercé en Afrique francophone…… p.335

§2 — Une ambition freinée par la survivance du droit coutumier…… p.339

A — La prépondérance des modes traditionnels de règlement des conflits……p.341

1. Les mécanismes de prévention et de dissuasion…… p.341

2. Le rôle de la médiation dans la résolution des conflits……p.343

a - La médiation traditionnelle…… p.344

b - La palabre traditionnelle…… p.346

B — Les modes contemporains de médiation…… p.347

1. La médiation, mode consensuel de règlement des conflits…… p.347

2. La résurgence contemporaine de la médiation en Afrique…… p.352

a - Les expériences africaines…… p.353

b - L'expérience Sénégalaise…… p.354

Conclusion de la Première partie…… p.360

Deuxième Partie — Le droit moderne face aux crimes « rituels »……p.363

Titre 1 — La Justice coloniale et la Sorcellerie…… p.364

Chapitre 1 — Justice indigène et respect des coutumes…… p.367

Section 1 — Le rejet des coutumes contraires à la civilisation française……p.368

§1 — Le respect de la personne humaine……p.368

A — La lutte contre la pratique d'anthropophagie…… p.369

B — La lutte contre les faits de sorcellerie…… p.370

§2 — Les moyens d'action donnée aux autorités judiciaires…… p.373

A — Le principe d'une justice particulière…… p.373

1. Les juridictions de droit local…… p.373

a - Les tribunaux du 1er degré et les tribunaux coutumiers…… p.374

b - Les tribunaux du 2ème degré et le tribunal supérieur de droit local…… p.374

c - La Chambre d'annulation de Dakar……p.375

d - Les tribunaux musulmans : des juridictions particulières…… p.375

2. Les juridictions de droit moderne……p.376

3. Les juridictions administratives…… p.376

B — Le recours justifié aux juridictions indigènes…… p.378

1. Les juridictions instituées……p.378

a - Le tribunal de village…… p.378

b - Le tribunal de province…… p.380

c - Le tribunal de cercle……p.381

2. La mise en place d'un contrôle des juridictions…… p.383

3. Les règles de procédure appliquées…… p.386

Section 2 — La négation du principe de respect des coutumes…… p.387

Chapitre 2 — Une pratique judiciaire coloniale variable…… p.393

Section 1 — Le principe du respect des coutumes indigènes…… p.393

Section 2 — La négation du principe par l'application du droit français à des situations inadaptées…… p.400

Titre 2 — La répression des crimes « rituels » dans la société contemporaine……p.408

Chapitre 1 — Une répression pénale ineffective au niveau national …… p.408

Section 1 — Des normes juridiques en vigueur jugées insuffisantes …… p.409

§1 — Le refus longtemps opéré d'innover juridiquement en matière de « crimes rituels »…… p.410

A — Les actes de sorcellerie et de charlatanisme……p.410

1. La qualification délictuelle des actes de sorcellerie et de charlatanisme…… p.411

2. L'infraction de transaction sur les restes ou ossements humains…… p.416

3. La pratique illégale de sorcellerie, de magie ou charlatanisme : situation comparative malgache…… p.417

a - La définition de l'infraction de sorcellerie…… p.417

b - Les qualifications concurrentes retenues……p.422

c - L'appréciation du juge répressif face à une pratique de sorcellerie spécifiquement malgache : l'*Ambalavelona*…… p.429

B — Le crime d'anthropophagie…… p.436

C — Des homicides volontaires…… p.437

§2 —Un principe de répression d'application difficile……p.439

A — En matière d'homicides dits rituels…… p.439

1. Les atteintes volontaires à la vie…… p.439

a - Le problème de la qualification pénale…… p.440

b - La question de la responsabilité pénale…… p.443

c - Une réponse judiciaire insuffisante apportée aux personnes atteintes d'albinisme victimes d'atteintes volontaires à la vie…… p.445

2. La profanation de sépultures et de cadavres……p.449

B — En matière d'accusations de sorcellerie…… p.452

1. La prégnance des affaires de sorcellerie devant les tribunaux ……p.452

2. L'infanticide rituel : un crime jugé utile socialement…… p.454

3. L'accusation d'« enfants sorciers » : une violation flagrante des droits de l'enfant……p.455

a - Une violation flagrante de leurs droits en pays congolais…….…… p.456

b - Une atteinte manifeste à leurs droits en pays béninois…… p.459

C — En matière d'excision…… p.463

1. Les mutilations sexuelles en territoires gabonais et sénégalais…… p.463

2. La législation congolaise et les mutilations sexuelles …… p.466

3. Les mutilations génitales féminines et la législation béninoise…… p.467

D — Une faible jurisprudence en la matière……p.471

1. Le juge face à la question de la sorcellerie : entre appropriation et esquive……p.472

2. Une justice décriée…… p.482

3. L'arrêt de la Cour criminelle de Libreville, 03 juin 2014, *MP et la partie civile C/Bitsi Jacques Alain.* …… p.485

a - Une procédure lapidaire mais respectée…… p.486

b - Une décision insuffisamment motivée……p.490

Section 2 — Vers une innovation législative ?……p.496

§1 — Une initiative gouvernementale louable……p.496

§2 — Une tentative de création législative incertaine…… p.501

A — Une tentative avortée…… p.501

B — Une tentative partiellement aboutie…… p.507

Chapitre 2 — Une réponse pénale balbutiante au niveau international…… **p.511**

Section 1 — La protection offerte aux individus par les instruments internationaux…… p.511

§1 — Une protection offerte par les conventions internationales décriée…… p.512

A — Une protection imperceptible au niveau régional…… p.512

1. La protection par ricochet de la Convention européenne des droits de l'Homme …… p.512

2. Une application approximative des textes internationaux…… p.513

B — La violation des droits de l'Homme par l'Etat : une violation de ses obligations étatiques…… p.514

1. Une violation manifeste de ses obligations étatiques : le cas du Gabon …… p.514

a - En matière de torture et autres châtiments ou traitements cruels, inhumains ou dégradants……p.515

b - En matière de crimes rituels : des atteintes volontaires à la vie…… p.516

c - En matière de mutilations génitales féminines…… p.519

2. Une violation flagrante des droits au Sénégal…… p.519

a - En matière de mutilations génitales féminines…… p.521

b - En matière de trafic d'êtres humains et de trafic d'organes…… p.524

c - En matière d'infanticide…… p.525

C — Une action palliative des organisations non gouvernementales…… p.527

1. L'Association de Lutte contre les Crimes Rituels (ALCR)…… p.527

2. SACRI International……p.532

3. L'ONG Under The Same Sun (UTSS)……p.533

4. Les associations Espoir sans Frontières et Espoir Lutte contre l'Infanticide au Bénin……p.534

5. La politique de protection des enfants accusés de sorcellerie…… p.535

6. Le travail d'ONG Save the Children……p.536

7. Bureau International Catholique de l'Enfance (BICE), RDC…… p.537

8. Les actions du Comité pour la protection de l'enfant de province de Zaïre en Angola…… p.537

§2 — La réponse du juge français…… p.538

A — Les mutilations sexuelles féminines portées devant le juge pénal…… p.538

1. La législation en la matière…… p.539

a - La loi française applicable en la matière…… p.540

b - Des législations africaines quasi inopérantes…… p.541

c - L'applicabilité de la législation internationale …… p.542

2. La jurisprudence en la matière…… p.543

a - Devant la juridiction pénale……p.544

b - Devant le juge administratif……p.547

B — Les violations flagrantes des droits de l'Homme portées devant le juge de l'asile… …… p.550

1. Les fondements juridiques en matière d'asile en France…… p.550

2. La jurisprudence en la matière…… p.558

a - Portant sur les personnes atteintes d'albinisme…… p.558

b - Portant sur l'excision…… p.559

§3 — L'efficacité de la justice pénale internationale…… p.560

A — La contribution des tribunaux pénaux internationaux africains dans le développement de la justice pénale……p.561

1. Le système TSSL (Sierra-Léone)…… p.561

2. Le système TPIR (Rwanda)…… p.562

B — Une contribution critiquable……p.564

C — La reconnaissance d'une justice universelle…… p.566

Section 2 — L'effectivité de la répression au niveau régional……p.570

§1 — L'applicabilité des instruments juridiques africains : la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples …… p.570

A — Une protection spécifique des droits de la femme et de l'enfant reconnue par la Charte africaine……p.570

B — La protection des droits de la femme et de l'enfant : un devoir incombant à l'Etat……p.572

§2 — Le recours envisageable devant la Cour africaine des droits de l'Homme et la Cour pénale internationale……p.576

A — La compétence de la Cour africaine des droits de l'Homme et des Peuples…… p.576

1. La compétence *ratione materiae* de la Cour africaine…… p.577

2. L'exécution relative des arrêts de la Cour africaine des droits de l'Homme…… p.580

B — Le recours envisagé devant la Cour pénale internationale…… p.581

1. La compétence *ratione materiae* de la Cour……p.581

2. L'invocation de la compétence universelle…… p.582

Conclusion de la Deuxième partie…… p.585

Conclusion générale…… p.586

Bibliographie …… p.598

Annexes……p.643

Table des annexes……p.644

Table des matières……p.663

TITRE : LES CRIMES RITUELS EN AFRIQUE

RESUME

Cette thèse consiste à articuler la politique criminelle avec les réalités religieuses et les croyances négro-africaines notamment d'Afrique Centrale. Il faut, par conséquent, analyser l'importance des crimes rituels auxquels doit se confronter la société représentée par le Parquet.
La problématique vise donc le rôle du droit et de la religion, dans leurs fonctions de régulation qui les rapprochent et les distinguent respectivement, dans le phénomène de restructuration des sociétés traditionnelles dans l'espace de l'Afrique subsaharienne, et plus particulièrement de l'Afrique centrale, aggravé par l'explosion des crimes rituels qui en sont symptomatiques.
L'intérêt de la thèse porte sur les causes et les mécanismes de la recrudescence des crimes rituels et sur la réponse ou l'évolution juridique qui viserait à combattre radicalement ce phénomène.

TITLE : THE RITUAL CRIMES IN AFRICA

ABSTRACT

This thesis consists in articulating criminal policy with religious realities and Negro-African beliefs. We must analyze the importance of the ritual crimes that the society represented by the Public Prosecutor must face.
The problem therefore concerns the role of law and religion, in their regulatory functions which bring them closer together and distinguish them respectively, in the phenomenon of the deconstruction of traditional societies in the African space aggravated by the explosion of ritual crimes that are symptomatic of it.
The interest of the thesis focuses on the causes and mechanisms of the resurgence of ritual crimes, and on the response or legal evolution that would aim to radically combat this phenomenon.

DISCIPLINE : Droit Privé

MOTS CLES : Crimes rituels – Afrique – Gabon – Sénégal

KEYWORDS : Ritual crimes – Africa – Gabon – Senegal

UNIVERSITE DE PERPIGNAN VIA DOMITIA – CENTRE DU DROIT ECONOMIQUE ET DU DEVELOPPEMENT
