Sorcellerie et déperdition de la justice en Centrafrique :

de l'usage des « savoirs locaux » et des théogonies devant les tribunaux

Witchcraft and Loss of Justice in the Central African Republic: The Use of "Local Knowledge" and Theogonies in the Courts

Gervais Ngovon

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafraicaines/22334>

DOI : 10.4000/etudesafraicaines.22334

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 667-698

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Gervais Ngovon, « Sorcellerie et déperdition de la justice en Centrafrique : », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 231-232 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafraicaines/22334> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafraicaines.22334>

Sorcellerie et déperdition de la justice en Centrafrique

De l'usage des « savoirs locaux » et des théogonies devant les tribunaux

Le traitement du phénomène sorcellaire par les tribunaux en Afrique subsaharienne¹ suscite des questionnements épistémologiques majeurs et de sérieuses préoccupations quant à son impact social. Objet de fascination chez les uns et de perplexité chez les autres, le traitement pénal de la sorcellerie participerait du souci d'inscrire l'action de la justice dans « son contexte historique » aussi bien que dans la culture des individus qui en sont les destinataires. Il concourrait sur le continent à promouvoir l'État de droit, celui-ci devant, dans une perspective assurément culturaliste, exprimer les « valeurs effectivement poursuivies par la très grande majorité de la population [qu'il] entend réguler » (Le Roy 2004 : xviii).

En République Centrafricaine, l'ombre de ces procès de sorcellerie est omniprésente (Niewiadowski 2014 : 26). Les multiples condamnations prononcées, par leurs particularités procédurales et discursives comme par leurs conséquences, posent des problèmes complexes d'éthique de la connaissance et de l'action tant pour le juriste que pour le scientifique observateur de la société². Si plusieurs travaux, à travers l'observation de cas situés, éclairent les processus menant des trajectoires personnelles aux accusations de sorcellerie puis aux condamnations en justice, rares toutefois sont encore

1. Voir, à titre d'exemple, les articles 264 bis du Code pénal du Bénin ; 251 du Code pénal du Cameroun ; 149 et 150 de celui du Centrafrique ; 264 de celui du Congo-Brazzaville ; 205 de celui de la Côte d'Ivoire ; 210 de celui du Gabon ; 209 de celui du Mali ; 245 de celui de la Mauritanie ; 234 de celui du Sénégal et 173 de celui du Tchad, pour ne citer que ces pays.
2. Les travaux ethnographiques effectués au sein des tribunaux du Cameroun (FISIY 1990 ; FISIY & GESCHIERE 1990, 2001 ; GESCHIERE 2006), de l'Afrique du Sud (NIEHAUS 2001) et du Centrafrique (CIMPRIC 2012 ; MARTINELLI 2008, 2012, 2015) témoignent de l'importance de ces enjeux.

les publications soucieuses, dans un élan de complémentarité, de référer ces procès aux choix politiques internationaux ainsi qu'aux thèses universitaires qui contribuent implicitement à leur servir de ressort. Examiner lesdits procès dans leurs relations avec l'environnement international offrirait pourtant l'avantage d'une évaluation plus large des problématiques qu'ils induisent. Il mettrait en lumière d'autres dynamiques dues, par exemple, à l'influence des présupposés factuels qui, propres à certaines organisations internationales, véhiculent, parfois à l'insu même desdites organisations, des jugements éthiques et politiques solidaires de ces procès de sorcellerie.

Les condamnations pénales issues de ces procès en Centrafrique sont « dûment » prononcées³ avec une ampleur qui n'a d'égal que les chiffres rapportés. Entre 1970 et 1980 déjà, signale Éric de Rosny (2005 : 174), 40 % des affaires de la cour criminelle de Bangui concernaient la pratique de charlatanisme et de sorcellerie dite PCS⁴. Tout au long de l'année 2005, et s'agissant exclusivement de la prison de Bimbo (prison pour femmes dans la capitale centrafricaine), le pourcentage de détenues pour sorcellerie oscillait entre 50 % et 60 %, selon un rapport du Département d'État des États-Unis⁵. Les statistiques du Danish Refugee Council établies en septembre 2012 dans dix villes du pays (tableau. 1) indiquent, pour les prisons mixtes, des chiffres tout aussi préoccupants⁶. Plus récemment encore, lors d'une visite du personnel de la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation en Centrafrique (MINUSCA) à la prison pour femmes de Bimbo en février 2017,

-
3. Ces condamnations s'adosent au Code pénal en vigueur : « Article 149 : 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'interdiction de séjour comme peine complémentaire sera toujours prononcée. Article 150 : Lorsque ces pratiques auront occasionné des blessures graves ou des infirmités permanentes, la peine sera celle des travaux forcés à temps. Lorsqu'il en sera résulté la mort, les auteurs seront punis de travaux forcés à perpétuité ».
 4. PCS est en effet l'acronyme de la qualification pénale « pratique de charlatanisme et de sorcellerie » qu'induisent les articles 149 et 150 du Code pénal centrafricain.
 5. U.S. Department of State, *Country Reports on Human Rights Practices*, 2006, <<https://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2006/78725.htm>> (consulté le 23 mars 2018).
 6. Il s'agit de détenus hommes et femmes confondus. Autre précision : l'année 2012 reste la dernière année de référence pour une analyse comparative entre diverses localités. D'autant que, depuis 2013, les convulsions qui déchirent le pays ont anéanti la plupart des juridictions d'État et ont systématiquement vidé les prisons qui s'y rattachent. Du reste, dans les zones actuellement sous contrôle des insurgés — étendues sur environ trois quarts du territoire national —, les procès de sorcellerie, au même titre que tout le système de justice, sont l'affaire des bandes armées (INTERNATIONAL CRISIS GROUP 2015 : 16).

21 des 46 femmes détenues l'étaient pour sorcellerie⁷. Enfin, un reportage de TV5 Monde, tourné en février 2018 dans cette même prison pour femmes, fait état de 42 détentions dont la moitié se rapporte à des affaires de sorcellerie⁸. Que de supposés sorciers constituent ainsi une catégorie numériquement majeure de la population carcérale du pays ne peut donc manquer de susciter l'intérêt des sciences sociales.

TABLEAU 1. — ÉTAT DES PRISONS (MIXTES) DES LOCALITÉS COUVERTES PAR LE PROJET
« LUTTE CONTRE LES VIOLENCES LIÉES AUX ACCUSATIONS DE SORCELLERIE »
(FINANCEMENT CHF), SEPTEMBRE 2012

Localités	Détenus	Détenus pour PCS	Pourcentage des détenus pour PCS
Batangafo	53	32	60,3 %
Bocaranga	36	13	36,1 %
Bossangoa	55	27	49 %
Bouar	38	10	26,3 %
Bozoum	52	23	44,2 %
Kaga- Bando	42	15	37,7 %
Mbaïki	56	38	67,8 %
Ndelé	23	13	56,5 %
Sibut	46	24	52,1 %
Paoua	25	12	48 %
Total	426	207	48,5 %

Document de l'ONG Danish Refugee Council.

Loin d'être récente en Centrafrique, la prise en charge du phénomène sorcellaire par la justice étatique remonte au « régime de l'indigénat »⁹ et charrie, depuis ses débuts, maintes confusions qu'il convient de rappeler. Confusion

7. HCDH (ONU), *Rapport du Projet Mapping documentant les violations graves du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises sur le territoire de la République Centrafricaine de janvier 2003 à décembre 2015*, mai 2017, p. 238, <https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CF/Mapping2003-2015/2017CAR_Mapping_Report_FR.pdf>.
8. TV5 Monde, « En Centrafrique, des femmes emprisonnées pour actes de sorcellerie : la loi les considère toujours comme des criminelles », Reportage, février 2018, <<http://www.dailymotion.com/video/x6f6z6z>> (consulté le 23 mars 2018).
9. Le « régime de l'indigénat », connu aussi sous le nom de « code de l'indigénat » ou réduit à la simple expression d'« indigénat », renvoie à une série de réglementations éparses édictées, de la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, par l'État français pour régir ses colonies.

due certes à la polysémie même du terme « sorcellerie » qui, façonné par la trajectoire historique de l'Occident, rend compte assez mal des représentations africaines qu'il est supposé traduire (Adam 2006 : 287sq ; Adler 2006), au point de revêtir « des sens si divers que l'on a parfois l'impression d'assister à un débat où les participants parlent de choses très différentes » (Ellis 2000 : 68)¹⁰. Mais confusion due aussi à d'autres malentendus épistémologiques consécutifs à l'introduction de ce terme « sorcellerie » au sein du dispositif pénal¹¹. Car tandis que le législateur colonial entendait par sorcier « celui qui se prétend, et que d'autres croient, en possession d'un pouvoir surnaturel » (Guillot 1959 : 329), les agents français chargés de l'application du texte se divisèrent quant au sens à assigner à la terminologie, les uns l'associant bien sûr au charlatan comme selon l'esprit du législateur (Evans-Pritchard 1935 : 420 ; Kassia 2006 : 209)¹², les autres arguant au contraire de la nécessité de contextualiser le terme, de tenir le sorcier pour un individu effectivement nanti de pouvoirs surnaturels dans la mesure où, pour les administrés, la sorcellerie induisait bien de réelles capacités extraordinaires (Brunet-La Ruche 2013 : 156). Contrariétés d'approches, amalgames et justice fragmentée et controversée prévalurent ainsi dès l'origine. Malgré la réécriture du texte en 1947, où la sorcellerie fut expressément associée au charlatanisme dans une seule et même disposition — et sanctionnée par les peines prévues pour le délit d'escroquerie¹³ — les

10. Il ne s'agit évidemment pas d'en appeler à l'abandon du terme « sorcellerie » qui, en dépit de ses insuffisances conceptuelles, a tout au moins le mérite d'exister. Il aide le chercheur autant à appréhender les problèmes qu'à les évaluer, à les questionner, « à penser, et non à verrouiller dans des casiers » le phénomène social en cause. S'en accommoder pour l'heure — faute de mieux — évite de sombrer dans une « illusion essentialiste », les notions anthropologiques valant moins pour les définitions qu'elles posent que pour les problématiques qu'elles signalent (LENCLUD 1995 : 165).
11. C'est le 23 décembre 1887 que le gouvernement français édicta, pour « les indigènes non-citoyens français », une liste d'infractions spéciales, parmi lesquelles « la pratique de la sorcellerie ou les accusations de ces mêmes pratiques portées par les indigènes les uns contre les autres » (MERLE 2004 : 154).
12. L'attendu suivant, extrait d'un jugement du 12 mai 1948 du tribunal de première instance de Douala est, de ce point de vue, fort significatif : « Attendu que si certaines coutumes indigènes paraissent éminemment respectables, *il n'en est pas ainsi de celles qui, procédant exclusivement de la superstition des peuples primitifs, risquent de troubler l'ordre public* », rapporté par B. O. KASSIA (2006 : 209, nos italiques).
13. Il s'agit de l'article 264 bis du Code pénal français de l'époque, disposition alors destinée à ne s'appliquer que dans les colonies : « Sera puni des peines prévues à l'article 405 1^{er} 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 ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ». Cette disposition fut introduite en 1947, en vertu d'un décret du 19 décembre. Les peines assignées à l'infraction et prévues par l'article 405 1^{er} alinéa du même code pénal étaient alors celles du délit d'escroquerie.

malentendus persistent¹⁴, et ce, jusqu'à la réappropriation de l'infraction par la République centrafricaine postcoloniale qui, sur fond de revendications identitaires, adopta définitivement une approche univoque, celle postulant chez le « sorcier » des pouvoirs surnaturels destinés à nuire¹⁵.

C'est donc sur le fondement d'un texte détourné de son sens initial — et sans que les contours des « pouvoirs surnaturels » à réprimer ne soient cernés par le langage du droit — que l'incarcération d'individus désignés sorciers accompagne la vie institutionnelle du pays. Le crédit absolu dont bénéficie cette justice auprès du public qui en est à la fois témoin et destinataire démontre, s'il en est, l'absence de tout questionnement du corps social propice à une réflexion citoyenne sur le sujet. Par un effet insidieux, au contraire, le volume des condamnations prononcées conforte dans le pays le sentiment général d'un univers sorcellaire omniprésent et terrifiant. Rien d'étonnant alors si des chercheurs évoquent la quasi-permanence en ce pays d'« effervescences collectives autour de “phénomènes surnaturels” » (Martinelli 2008 : 41).

Au sein de l'institution judiciaire même, le débat sur la question est également absent. Nul commentaire officiel n'est développé, nulle session de discussions ne lui est consacrée, excepté quand l'initiative en est prise par des partenaires extérieurs. Tout se passe comme si la justice centrafricaine s'obstinait à ne jamais s'interroger sur elle-même, à refuser la confrontation de ses interprétations avec les savoirs constitués, à s'enfermer en l'occurrence dans ce qu'elle tient pour être de l'indépendance¹⁶. Ces procès font-ils honte ou est-ce la pesanteur institutionnelle qui s'oppose à tout débat ? En parler menacerait-il tant l'ordre des codes ? Les magistrats considéreraient-ils toute critique comme une offense faite à leur fonction, alors même que les chercheurs en sciences sociales, plus éloquents sur ces procès, y voient la promesse de travaux à portée heuristique ?

Le présent texte n'entend pas seulement porter un regard de juriste sur le fonctionnement de l'institution judiciaire. Il entend surtout situer les procès en cause dans le champ de la politique internationale qui les encourage et des courants universitaires qui les structurent. Entre les condamnations prononcées et les milieux institutionnels internationaux, des notions incontrôlées

14. J.-J. BRÉGEON (1998 : 123) rapporte à cet égard le témoignage d'un ancien administrateur de l'Oubangui-Chari (actuelle République centrafricaine) qui, confronté à une affaire de sorcellerie, s'abstint de rendre justice « tant le résultat du poison d'épreuve [mort d'homme] semblait avoir rétabli l'équilibre dans la société indigène ».

15. C'est d'autant plus un paradoxe qu'il en résulte une qualification pénale antinomique : « pratique de charlatanisme (manœuvre à caractère dolosif) et de sorcellerie (qui supposerait quant à elle des pouvoirs réels) ».

16. La notion d'indépendance de la justice est au cœur de nombreux malentendus chez les magistrats en Centrafrique.

servent parfois de lien avec, en toile de fond, des thèses universitaires réputées. En l'occurrence, la notion de « savoir local » servira de pivot à nos propos eu égard à l'usage dont elle a fait l'objet devant un tribunal du pays. De même, à la lumière d'un autre procès, les conséquences d'approches académiques prônant le primat des théogonies dans l'édification de justices africaines authentiques nécessiteront d'être analysées.

Des « savoirs locaux » surévalués

L'intérêt accru témoigné aux « savoirs locaux » depuis deux décennies n'est pas sans répercussions en Afrique sur la dynamique du traitement du phénomène sorcellaire. Si nul ne conteste le potentiel dont peuvent être porteurs ces « savoirs locaux », reste que leur pertinence dans les débats suscités par le phénomène de sorcellerie demande à être questionnée. En cause principalement, les difficultés à cerner la notion même de « savoir local ». Les efforts particulièrement actifs des organisations internationales pour la valorisation de cette notion ont paradoxalement contribué à en compliquer la lisibilité¹⁷. L'emploi très libre du vocable par les structures onusiennes, par exemple — espaces où les thèmes émergents acquièrent une visibilité et un poids politique inédits — a concouru à nuire aux exercices de conceptualisation auxquels s'appliquent maints chercheurs (Hountondji 1994 : 13-15 ; Varela 2004 : 37sq ; Rondeau 2009 : 289) pourtant attachés à en assurer la cohérence. Du fait de la complexité des enjeux politiques et du « paradoxe du consensus » en œuvre dans ces structures onusiennes (Fresia 2012 : 59), l'impasse est faite sur des questionnements d'ordre épistémologique cruciaux, ouvrant la porte à toutes les confusions. De quel type de savoir en effet s'agit-il ? Savoir théorique, savoir pratique, savoir métaphysique ? Et quel mode de transmission admettre ? L'absence de réponses claires sur ces points a favorisé une pluralité d'interprétations sujettes à caution (Mbonda & Rondeau 2015 : 5), au point d'entraîner l'OMS, promotrice des « savoirs locaux » en matière de santé, à parrainer en Centrafrique une loi des plus problématiques où les savoirs à considérer s'étendent aux « croyances traditionnelles admises par la collectivité »¹⁸. L'UNESCO s'inscrit dans le même registre, tenant « la spiritualité »

17. Les divergences de doctrines et de buts entre les acteurs institutionnels aggravent cette lisibilité déjà difficile avec, comme conséquences, des actions à logiques opposées (DEVIN & PLACIDI-FROT 2011 : 9-10).

18. Voir l'article 7 de la loi 12.002 portant organisation de l'exercice de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle en République centrafricaine, <<https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/LOI-SUR-LA-MTR.pdf>> (consulté le 22 juin 2018).

comme partie intégrante des « savoirs locaux », et mentionnant, afin que nul n'en ignore, que « la pensée autochtone n'oppose pas le rationnel au spirituel » et qu'opérer une dissociation à cet égard conduit « à une mauvaise interprétation et à [la] fragmentation » desdits savoirs¹⁹.

Une affaire survenue dans la région de l'Ouham en janvier 2013 rend compte des conséquences de cette confusion sur le mode de traitement en justice du phénomène sorcellaire²⁰. Née dans un contexte où une campagne sur la valorisation des savoirs autochtones — à des fins environnementales — venait de se déployer à grande échelle à Bossangoa, chef-lieu de la préfecture, cette affaire illustre à quel point l'ambiguïté d'une notion peut charrier des malentendus lourds de conséquences. Le soir du 4 janvier 2013 à Ndoumbou, petite localité de cette région de l'Ouham, Rigobert Feïnam, un notable de près de 90 ans, est pris d'un brusque malaise : mal de tête, nausée et vertige l'agitent soudainement et, moins d'une heure plus tard, le vieil homme s'effondre et décède. Au village, la surprise est grande et l'émotion immense. Dans cette localité où les campagnes de santé publique sont des plus rudimentaires, les « savoirs locaux » ont le primat et excluent manifestement toute hypothèse de cause biologique au brusque décès survenu. Très vite en conséquence, des rumeurs se propagent, donnant le patriarce comme ayant été foudroyé par la sorcellerie.

Pour particulières que soient les approches gnoséologiques de la localité, ce sont des fourmis magnans qui allaient confirmer, selon la grille de ces « savoirs locaux », la thèse de l'agression sorcellaire. En se déployant en effet devant la maison du défunt le jour de son inhumation, et en envahissant dans le même temps la case d'un commerçant de 46 ans nommé Jonas Ganazoui, les fourmis magnans « démontrèrent » aux yeux de tous, par ce seul mouvement, que le patriarce avait été tué par le nommé Jonas Ganazoui au moyen d'un *ngaânga*²¹, un type d'attaque « mystique » répandu dans la région de l'Ouham. Le message était donc indiscutable : un *ngaânga* avait frappé, et Jonas Ganazoui en était l'opérateur. La certitude ainsi faite donna lieu à un emballement général ; la localité s'enflamma. Jonas Ganazoui anticipa sur les violences dont il pouvait être la cible et trouva refuge à la gendarmerie.

C'est dans cette atmosphère de tension que fut enclenchée une procédure judiciaire pour PCS contre Jonas Ganazoui. Conforté par la récente campagne

19. Voir par exemple UNESCO, *Savoirs locaux et développement durable*, pp. 1, 3, <http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/sc_LINKS-posters-fr.pdf> (consulté le 25 mars 2018).

20. Il s'agit de l'affaire Jonas Ganazoui, documentée et suivie de bout en bout par le Danish Refugee Council (DRC), ONG qui développait en Centrafrique à cette époque un projet de « promotion des droits humains et de lutte contre les violences liées aux croyances et aux coutumes locales ».

21. À ne pas confondre avec *nganga*, dont il est question plus bas.

d'alors faite à Bossangoa sur la nécessité de valoriser les savoirs autochtones, chaque acteur du circuit d'investigation crut faire œuvre d'objectivité et de rigueur en s'appuyant sur la fiabilité des « savoirs locaux » pour établir la culpabilité du mis en cause. À la gendarmerie, il n'était question que des savoirs du terroir, seules clés de compréhension du décès survenu. Au demeurant, Jonas Ganazoui, quoique se démenant pour clamer son innocence, s'appuyait lui aussi sur les mêmes savoirs du terroir en évoquant les fourmis magnans, mais tentait d'interpréter autrement leur intrusion dans son habitation. Le traitement de l'affaire au tribunal ne dérogea guère non plus à cette référence insistante aux savoirs locaux. Des *nganga*²² furent entendus en qualité d'experts rompus aux « *a ndara ti kodro* » (« savoirs du pays, du village, de la localité ») et livrèrent une lecture du décès du patriarche qui ne laissait point de doute. Jonas Ganazoui, sur ce fondement, fut reconnu coupable de sorcellerie et écopa de huit ans d'emprisonnement.

L'affaire décrite est intéressante sous bien des aspects et pourrait faire l'objet d'une analyse ethnologique minutieuse. Mais l'enchaînement des faits relatés en dit déjà long sur la pertinence de la notion de « savoir local » et se poursuit fort éloquemment à travers les motivations énoncées dans la décision prononcée.

Attendu que la sorcellerie est une réalité africaine ; que les moyens permettant de parvenir à la manifestation de la vérité sont propres aux terroirs où elle se manifeste [...] ; que de tous temps les ancêtres ont décelé le *ngaânga* par l'observation du comportement de fourmis rouges ; qu'il s'agit d'un savoir du terroir qui a assuré le maintien des hommes et des femmes et la pérennité des communautés » (extrait de jugement du tribunal correctionnel, Bossangoa, 29 janvier 2013, nos italiques).

Même à se circonscrire aux deux lignes soulignées par nous, le caractère problématique de la motivation n'en est pas moins manifeste et tire bénéfice de la définition extensible assignée aux « savoirs locaux ». À partir du moment où croyances traditionnelles, spiritualité et savoirs locaux sont confondus, les interprétations métémpiriques peuvent désormais opérer en justice. Limiter l'étiologie du déplacement des fourmis légionnaires au mode de vie itinérant de ces insectes n'est alors plus pertinent aux yeux du tribunal. Doivent y être nécessairement associées — selon le juge et à la suite de la définition de l'OMS — les croyances locales interprétatives de ce déplacement, quand

22. Le *nganga* en Centrafrique, comme dans une large partie de l'Afrique centrale, désigne un individu à la fois guérisseur, devin, détecteur de sorcier mais aussi pourvoyeur de protection, de « blindage » et de succès.

bien même l'articulation logique du lien de causalité entre les données en présence demeure introuvable.

Cette interprétation très libre ouvre la porte à d'autres affirmations incontrôlées. Est ainsi décrétée d'emblée l'authenticité de ce « savoir du terroir », oubliant que l'anthropologie comme l'histoire appellent en l'occurrence à la plus grande réserve. On sait en effet qu'une interprétation comme celle du mouvement des fourmis légionnaires, inscrite dans un « processus de réinvention continuelle de la tradition », a largement pu se refaçonner, se métisser, se modifier du fait de l'hétéronomie de la communauté où elle prévaut (de Certeau 1980a : 238-239, 1980b : 10 ; Amselle 1990 ; Hobsbawm 1995 ; Bayart 1996 : 49-51). Le phénomène d'évolution des représentations sorcellaires et des symboliques qu'elles génèrent en raison de l'hétéronomie de la société a, du reste, fait l'objet de toute une étude de Peter Geschiere (2000). Illustratif pour le Centrafrique est ce constat d'Andrea Ceriana Mayneri (2014 : 61) selon lequel « la conception banda de l'*ôndro* du début du xx^e siècle diffèrait profondément des représentations de la sorcellerie enregistrées sur le terrain un siècle plus tard ». Attribuer en conséquence, sans examen préalable, un label d'authenticité de savoir de terroir à l'interprétation du mouvement des fourmis magnans s'avère hasardeux.

Tout aussi hasardeux est l'énoncé conférant à cette interprétation métaphysique d'avoir concouru, depuis des temps immémoriaux, à assurer « le maintien des hommes et des femmes et la pérennité des communautés », c'est-à-dire d'avoir promu, siècle après siècle, le bien, l'harmonie, l'épanouissement. Il s'agit là assurément d'une prétention devenue le lieu commun de toutes les tentatives de légitimation des pratiques locales (Sarr 2017 : 374), ces pratiques dussent-elles avoir fragilisé les communautés davantage qu'elles ne les ont servies. Est-on certain que cette interprétation du mouvement des fourmis magnans « a assuré le maintien des hommes et des femmes et la pérennité des communautés », sans causer des souffrances, des injustices, de l'exclusion ? Qu'un magistrat dans l'exercice de sa judicature s'arroge ainsi la prérogative de faire de pareilles proclamations (assignées par principe aux conclusions du travail de l'historien ou du sociologue), constitue une usurpation de rôle lourde de conséquences. Car le pouvoir performatif de sa parole de juge promeut ici politiquement et socialement comme vérité un savoir dont la validité est fort contestable. L'affirmation de ce juge pénal ne s'appuyant d'ailleurs sur aucune donnée théorique ou empirique précise, la qualifier de gratuite n'aurait rien d'excessif.

On peut regretter qu'à ce type d'énoncés s'associent malgré tout nombre de praticiens du droit, tel ce distingué magistrat de la République du Cameroun exhortant « les juristes africains, dans leur ensemble, [à cesser] de privilégier

exclusivement les modes de preuves [...] importées au détriment de ce que nos ancêtres ont pu imaginer en leur temps pour régler ce genre de procédures » (cité dans de Rosny 2006 : 332). En contrepoint de préoccupations à caractère identitaire, la seule longévité d'une pratique est de la sorte posée comme la garantie de validité d'une connaissance. Est exclu de l'équation le processus accumulation/confrontation/validation des savoirs qui concourt à assurer la bonification des connaissances (Agrawal 2002 : 328-330). La rhétorique de ce distingué magistrat participe ainsi davantage d'une volonté pour l'intéressé de se limiter au registre identitaire plutôt que du souci d'illustrer un ordre cognitif.

À cette vulnérabilité de la notion de « savoir local » s'ajoutent les risques de récupération politique auxquels se prête la polysémie du terme. On peut craindre, de ce point de vue, l'instrumentalisation à laquelle s'expose un courant nouveau-né des sciences sociales qui, popularisé par Shiv Visvanathan et soucieux de « justice cognitive »²³, prône l'égalité des connaissances en raison de l'égalité des hommes. Selon ce courant,

toutes les formes de savoirs sont valides et devraient coexister dans une relation de dialogue les uns avec les autres. La justice cognitive implique un renforcement de la voix des vaincus et des marginalisés. Les savoirs et technologies traditionnels ne doivent pas être muséifiés. Chaque citoyen est un scientifique ; chaque profane est un expert. La science doit aider tout le monde ; toutes les sciences rivales doivent se rassembler dans une heuristique dialogique (Kostka & Czarnota 2017 : 376).

Pour généreuse que soit cette approche, l'impasse où elle aboutit n'en est pas moins réelle. Le registre politique sous-jacent (un type de cognition correspondrait aux « vaincus » et un autre aux « vainqueurs ») et l'oxymore dont elle s'accommode (« profanes » et « experts » se vaudraient) l'exposent à toutes les récupérations. L'idéologie qu'elle encourage prend appui sur la diversité des cultures et des trajectoires historiques des peuples pour nier la similarité fondamentale et originaire de tous les êtres humains, postulant qu'il y aurait différents types d'humanité, et qu'à chaque type d'humanité correspondrait un modèle épistémique propre. Son approche du savoir s'alimente de thèses nativistes, autochtonistes ou nationalistes, et conforte les Africains à se penser comme des « vaincus », des victimes de l'histoire. C'est de cet enfermement intellectuel qu'Achille Mbembe a si justement appelé à s'affranchir à l'issue des *Ateliers de la pensée* tenus à Dakar et à Saint-Louis-du-Sénégal du 28 au 31 octobre 2016 : « Il n'existe guère, ni pour les Africains ni pour les autres

23. Point n'est en cause, dans le présent article, l'autre versant de cette « justice cognitive » qui revendique le libre accès pour tous aux publications scientifiques.

peuples de la terre, de savoirs totalement clos que les uns et les autres ne se devraient qu'à eux-mêmes et à nul autre » (Mbembe 2017 : 385). La capacité cognitive n'est point affaire de naissance, de géographie, de puissance politique ou d'arsenal militaire. Philippe Descola (2011 : 98) rappelle que :

Aucune théorie sérieuse ne remet en cause l'unité de l'espèce humaine en termes de processus cognitifs : l'induction, la déduction, les inférences déictiques et sémantiques, le recours à des analogies et à des tropes, la capacité de catégoriser selon des critères variés, voire une forme de raisonnement syllogistique, constituent, parmi d'autres caractéristiques, un patrimoine commun de l'espèce humaine.

Au plan macro, la « justice cognitive » peut conduire par ailleurs à des invraisemblances théoriques si l'on n'y prend garde. Car se verraient placés sur un pied d'égalité, d'une part le savoir du *nganga* diagnostiquant tel décès dû à telle sorcellerie imputable à untel et, d'autre part, le savoir du médecin diagnostiquant le même décès par une infection de malaria imputable à la piqure de quelque anophèle. La confusion des langues de Babel ne serait rien à côté du chaos qu'engendrerait ce type de « justice » d'ores et déjà qualifié de « populisme idéologique »²⁴. Même si des références incessantes à Edward Saïd, à Michel Foucault et à Jacques Derrida servent de pierres de touche aux hérauts de cette « justice cognitive »²⁵, les « savoirs locaux » portés par les *nganga* devant les tribunaux ont cependant largement montré leurs limites, mises en évidence par une pluralité de travaux empiriques dont ceux de Cyprian Fisiy et de Peter Geschiere (Fisiy 1989 : 128-129 ; Fisiy & Geschiere 1990). Leurs conséquences tragiques sur les droits individuels sont connues. Aussi, est-il judicieux d'accorder crédit à Laurence Hérault (2007 : 105) quand elle affirme que tous les « savoirs ne se valent pas », dans la mesure où tous « n'offrent pas les mêmes possibilités d'existence » aux individus.

Le relâchement méthodologique que semble autoriser la théorie de « justice cognitive » constitue une autre préoccupation. Car prise à la lettre, la « justice cognitive » interdirait toute confrontation entre les « savoirs locaux » et les disciplines classiques, fût-ce pour un exercice d'évaluation/validation de leur fiabilité. Elle dénierait aux savoirs exogènes la compétence de juger des savoirs endogènes et vice-versa. Elle militerait en l'occurrence pour que

24. « La stratégie des soins de santé primaire issue d'Alma Ata et la réhabilitation des "tradipraticiens" et autres "traditional birth attendants" [sont] une mise en pratique » d'un « *populisme idéologique* » qui, écrit J.-P. OLIVIER DE SARDAN (2001 : 738, nos italiques), « peint la réalité aux couleurs de ses désirs, et a une *vision enchantée des savoirs populaires* ».

25. L'autorité scientifique incontestable de certains noms ne saurait assurément dispenser de l'exercice de la pensée critique.

seuls les savoirs du terroir soient mobilisés pour saisir et traiter du phénomène sorcellaire, toute autre approche au moyen d'acquis issus de travaux scientifiquement validés étant vouée à être discréditée, qualifiée d'« injustice » ou de « décivilisation » (Jaulin 1974, 1984). Il est certes légitime, pour un magistrat accoutumé à statuer sur les dossiers de sorcellerie, de se montrer attentif aux « savoirs locaux » se rapportant au phénomène sorcellaire. L'immersion « dans les contextes » afin de saisir les énonciations du terrain et construire une base de données et d'interprétations localement situées est en effet absolument indispensable. Et d'ailleurs, l'approche anthropologique classique est familière de ce procédé auquel doivent également beaucoup de nombreuses disciplines en sciences sociales. Reste cependant que cette immersion « dans le contexte » devient dommageable si le magistrat, en l'opérant, tourne le dos aussi bien à la production scientifique de sa discipline qu'à tous les travaux portant sur le phénomène de sorcellerie objet de ses investigations. Il y a, du reste, une aporie flagrante quand un professionnel du droit, pour procéder à la lecture d'un phénomène social, recourt à des interprétations contraires aux données gnoséologiques postulées comme irrécusables par la communauté même des juristes dont il se réclame (Dupret 2006 : 28-29). La prise en compte des représentations du terrain n'a en effet de mérite que si elle s'accompagne de la mobilisation d'autres travaux comparatifs et théoriques permettant à la fois de confirmer ou d'infirmer les hypothèses ou affirmations formulées à partir des observations réalisées. Il s'agit alors d'analyser le phénomène sorcellaire sous le double regard « du dedans » et « du dehors », selon la célèbre formule de Georges Balandier (2004 : 11*sq.*). En Centrafrique, c'est tout le sens du programme de formation des magistrats en anthropologie développé de 2010 à 2013 (Martinelli 2015 : 77). En faisant le choix de soustraire les savoirs locaux à tout questionnement, de valider des « croyances traditionnelles » sous le label de « savoir du terroir » sans le moindre filtre de la critique — avec ce faisant une posture de rupture vis-à-vis de la somme considérable des savoirs constitués —, la théorie de la « justice cognitive » atteste d'un relâchement méthodologique évident.

Enfin, du point de vue du droit pénal, il n'y a point à se méprendre. À l'instar des autres savoirs, un « savoir local » ne peut revêtir une force probante qu'à la condition de se prêter à une double fonction ou, tout au moins, à l'une des composantes de celle-ci. La première fonction consiste à démontrer l'existence de l'infraction en établissant l'effectivité des faits poursuivis au travers de leur articulation matérielle : c'est la fonction « objective » de la preuve ; la seconde consiste à permettre au juge d'établir de façon rationnelle l'imputabilité des faits au mis en cause : c'est la fonction « subjective » de la preuve (Garraud 1913 : 15 ; Claps 1931 : 3 ; Tchernoff & Schonfeld 1932 : 23).

Ni à l'une ni à l'autre de ses fonctions n'ont répondu les fourmis magnans de Ndoumbou... Aussi longtemps que refuseront de l'admettre les juristes en Centrafrique, les procès de sorcellerie maltraiteront bien des innocents.

Il importe maintenant de reconnaître la place qu'occupent, dans les imaginaires en Centrafrique, les cosmologies qui fondent certains de ces savoirs locaux et de s'employer à en analyser la pertinence quant à leur utilisation en justice.

Le primat des théogonies

La question de la place des théogonies ne peut être éludée lorsqu'on examine le traitement du phénomène sorcellaire par la justice d'État. Magistrats et avocats les invoquent au même titre qu'ils invoquent les traditions pour justifier l'organisation de ces procès et en assumer les condamnations pénales. Les enquêtes de terrain d'Aleksandra Cimpric (2012 : 141) font état de cette posture des juges. Le documentaire *Grand reportage* de Radio France internationale diffusé le 30 novembre 2016 confirme le constat²⁶. Parmi les intervenants interviewés dans ce documentaire sur la sorcellerie, on entend une avocate — membre de l'Association des femmes juristes de Centrafrique — laisser libre cours à sa foi. Chez ces professionnels de justice, le fait de postuler l'existence de la sorcellerie est un gage de la filiation qu'ils revendiquent à l'égard de leur communauté : « Parce que nos aïeux ont cru, nous aussi nous croyons. » Affirmer la véracité du phénomène sorcellaire procède ainsi de l'autorité des legs ancestraux et fait d'eux les membres d'une communauté spirituelle où se joignent les croyants passés, présents et futurs (Hervieu-Léger 2003 : 151).

S'appréciant à ce tableau toute la justesse mais aussi toute l'actualité centrafricaine du constat que dressaient Marcel Mauss (1968-1969 : 119) et Henri Lévy-Bruhl (1961 : 51) quant à la place du mysticisme dans les représentations normatives en Afrique. On peut alors comprendre pourquoi, influencées par un tel constat et hostiles à l'ethnocentrisme européen, les approches de Jean Poirier (1959), de Michel Alliot (1965), de Norbert Rouland (1988), d'Étienne Le Roy (1997, 2004 : 73) et de Raymond Verdier (2010) suggèrent pour l'Afrique de se référer aux cosmologies afin de façonner un droit propre au continent. Résolus à « rompre avec l'idéologie juridique coloniale ethnocentriste qui tend à faire prévaloir la logique juridique européenne dans une

26. L. A. Bagnetto & N. Benita, « La sorcellerie en République Centrafricaine », *Grand reportage*, Radio France internationale, 30 novembre 2016, <<http://www.rfi.fr/emission/20161130-rca-centrafrique-sorcellerie-croyances-pratique-interdite-lynchage>> (consulté le 27 mars 2018).

perspective assimilationniste » (Rouland 1988 : 112), ces auteurs présentent en effet l'Afrique comme un terrain irréductible où le droit devrait fondre dans un même moule les représentations théogoniques et les dispositifs normatifs. Seules des règles de droit ainsi conçues seraient authentiquement africaines et se révéleraient en adéquation avec les besoins du continent. Le monde occulte, la croyance aux esprits des ancêtres et la sorcellerie devraient dès lors être assumés comme les régulateurs des comportements individuels aussi bien que des pratiques politiques et institutionnelles (Chabal & Daloz 1998 : 65-66). Ces droits locaux constitueraient des « systèmes efficaces » ; ils procéderaient de « "l'éthocratie", le gouvernement institué à partir de la coutume sacralisée [...], une formule très différente de la démocratie à l'occidentale à laquelle s'oppose le système de valeurs coutumier » (Poirier 1999 : 79). Leur sauvegarde devrait s'imposer

dans la mesure où, ontologiquement parlant, le droit des autorités centrales est sans doute légal, mais il n'est pas légitime. Les grands personnages tutélaires, ancêtres et esprits chthoniens, qui sont les garants de l'existence du groupe dans le double cadre des deux pactes fondamentaux que sont la synergie et la symbiose, ne peuvent — par définition — accepter l'intrusion d'aucun élément extérieur à ces pactes fondateurs » (*ibid.* : 87).

Cette position culturaliste érudite, largement répandue, est assumée, argumentée, régulièrement réaffirmée sous des habillages théoriques divers par un puissant réseau d'intellectuels africains. L'illustre magistrat sénégalais Kéba Mbaye (1979, 1994), comme les chercheurs Camille Kuyu-Mwissa (2001, 2002) et Louis-Daniel Muka-Tshibende (2015), s'inscrivent dans ce mouvement. Selon eux, si les droits occidentaux sont laïcs, il ne saurait guère en être ainsi des droits africains où « les règles religieuses ou métaphysiques et les règles juridiques se mêlent avec une prédominance très nette de principes normatifs auxquels se soumettent volontiers tous les membres de la communauté » (Mbaye 1979 : 154). La promotion d'un droit authentiquement africain ne saurait donc ignorer « les causalités du malheur généré par les pouvoirs invisibles [...], du simple fait qu'elles obéissent à une autre rationalité » (Kuyu-Mwissa 2002 : 92). Les drames qu'engendrent ces pouvoirs invisibles empêcheraient d'ailleurs tout épanouissement de la personne (Kuyu-Mwissa 2001 : 119-132). La pénalisation de la sorcellerie serait d'autant plus normale que les sociétés africaines « sont assises sur un humus de croyances cosmogoniques communes faites de mélanges inextricables entre la vie et la mort, entre les vivants et les ancêtres [...] » (Mbaye 1994 : 312). Camille Kuyu-Mwissa conclut que la Déclaration universelle des droits de l'Homme eût été meilleure si elle avait été « adoptée au Moyen-âge où la sorcellerie

était considérée comme un véritable fléau social, et où des procès afférents avaient lieu dans toute l'Europe » (Kuyu-Mwissa 2002 : 100, n. 6).

Cet appel à recourir au passé afin de fondre le droit et la religion dans un même moule et justifier ainsi les condamnations pour sorcellerie appelle cependant plusieurs observations. *Primo*, l'on remarquera que l'appel exprimé ici dérive d'une rhétorique faite de généralités et s'énonce sur un mode essentiellement incantatoire. Ses formules, pour paraphraser les remarques de Franck Petiteville (1995 : 863), relèvent du type : le droit ne peut s'élaborer sans considération du passé et des représentations locales ; ou bien à chaque peuple, son histoire, ses représentations et son droit ; ou encore ce sont le passé et les représentations locales qui constituent la source du droit, qui lui donnent élan, qualité, sens et durée. Tous ces théorèmes sont assurément justes mais taisent l'essentiel. Car l'histoire étant justement une dimension incontournable dans la compréhension du présent, l'incorporation de ses référents dans l'élaboration du droit ne peut s'accommoder de formules incantatoires mais requiert, bien au contraire, une analyse préalable rigoureuse. De quelles sémiotiques africaines précises parle-t-on ? Quelles en sont les articulations explicites pour la « sorcellerie », sachant que ce terme, tributaire de sa définition introuvable, se projette dans des représentations variables au gré des communautés, des préoccupations locales, des peurs du moment, des fluctuations de la sensibilité collective (Fisiy 1990 : 67-68) ? Peut-on sérieusement présenter la traduction pénale de ces sémiotiques comme les marques d'une identité africaine propre, alléguer qu'elles appartiennent exclusivement au continent, que nul autre peuple à travers les âges ne s'est construit des représentations de même facture ?

À cette absence de précisions sur les théogonies invoquées (qui, en conséquence, ne sont ni analysées ni géographiquement situées) s'ajoute une carence de périodisation susceptible d'engendrer maintes confusions. Rien n'est en effet indiqué quant à la chronologie de ces théogonies. Elles sont tacitement inscrites par leurs promoteurs dans un passé non spécifié, dans une époque indéterminée, dans « un passé essentialisé ». Il n'est mis d'elles en avant que leur caractère précolonial, avec l'oubli que le terme « précolonial » comporte le risque d'un enfermement dans « un passé indéfini aux repères fluctuants » (Galitzine-Loumpet 2011 : 21). C'est peu dire qu'une telle absence de périodisation ne peut restituer les cosmologies concernées ni dans leur profondeur, ni dans leur diversité, encore moins les insérer « dans un cadre qui fasse sens » (Coquery-Vidrovitch 2004 : 39).

Secundo, il y a déni d'un fait : à l'âge séculier où nous vivons, les représentations cosmologiques, la foi, les religions, relèvent du choix individuel, de la liberté de conscience, de l'expérience des ressentis propres à chacun.

Jadis fondements dogmatiques des communautés, ces représentations cosmologiques et les religions se circonscrivent aujourd'hui au domaine des libertés de l'individu. D'affaires collectives autrefois, elles tiennent lieu maintenant d'affaires individuelles et privées afin de favoriser l'émergence d'États neutres et impartiaux qui soient attentifs à tous. Vouloir projeter ces représentations théogoniques dans le droit, vouloir s'en servir comme ressort de la puissance publique, revient à les imposer au mépris des choix intimes, à bâillonner « la liberté de pensée, de conscience et de religion » qui « implique la liberté de changer de religion ou de conviction »²⁷.

L'enchevêtrement du religieux et du juridique, on le sait par ailleurs, a été l'instrument des persécutions, des cruautés et des violences les plus extrêmes. Elle ne peut aujourd'hui que conduire à nouveau à la construction d'un ordre politique, Pandémonium des libertés. C'est dire qu'une distanciation avec les cosmologies s'impose, comme le notait déjà Pierre Bayle (1737 : § 18sq) en son temps, si l'on aspire à une société soucieuse d'égalité des individus et de tolérance interreligieuse.

Ce point mérite qu'on s'y arrête. Car il signifie principalement qu'on ne peut appréhender le droit et la justice au seul moyen des croyances ou de la culture en œuvre au sein de la société, c'est-à-dire au seul moyen des représentations dont ils ont pour fonction de régler le vécu pratique (Assier-Andrieu 1987 : 94). L'organisation juridique d'une société ne saurait se limiter à être le miroir des croyances ou de la culture qui s'y déploient. Elle détermine aussi et surtout l'horizon commun, elle dessine la figure de la société où l'on se projette pour le futur²⁸. Participant des repères à la fois sociaux et politiques, elle doit « s'appréhender simultanément comme organisation et comme représentation, comme structure et comme symbole, comme facteur d'ordre et comme idéalisation du réel » (*ibid.*). C'est sa figuration comme symbole et comme idéalisation du réel que Cornelius Castoriadis appelle si justement « l'institution imaginaire de la société ». Parler d'institution « imaginaire » de la société, loin de signifier que la construction de l'État est un pur fantasme, renvoie à l'édification d'un vivre ensemble qui permette « d'accéder au monde social et au monde des significations comme monde de tous et de personne » (Castoriadis 1975 : 453).

Tertio, le système décisionnel de la justice d'État s'inscrit dans des règles qui ont pour principale caractéristique la valeur argumentative. Il nécessite une

27. Article 18 de la Déclaration des droits de l'Homme de 1948.

28. Les proclamations de droits et autres dispositifs normatifs, pris dans leur ensemble, interagissent et dessinent la forme de société désirée. Énoncer à titre d'exemple que la société centrafricaine prône l'égalité entre l'homme et la femme, ce n'est point prétendre que cette égalité est d'ores et déjà acquise au plan pratique. C'est plutôt montrer l'horizon vers lequel il convient d'avancer, poser l'armature de la société à construire.

culture de la fiabilité. Il postule que la question de la vérité de l'objet du croire, qui fait partie intégrante d'un questionnement philosophique sur toutes les religions, est étrangère au magistrat. Celui-ci ne peut assumer, dans le champ juridique tel qu'il est aujourd'hui et tel qu'il s'est historiquement constitué, sa prétention à la scientificité que par l'exclusion des affirmations péremptoires de facture religieuse. C'est dès lors un exercice à contre-sens, pour un juge, de se saisir de représentations cosmologiques qui sont des croyances — donc postulées comme indiscutables par leurs croyants —, et de s'en servir pour motiver une décision de justice, au mépris total de l'indérogeable principe du « débat contradictoire ».

Du reste, afin d'être intelligible pour tous, le procès oppose des arguments dont la confrontation n'a de sens que s'ils participent de la même « identité d'entendement » selon l'expression de Hegel (1940 : 73), c'est-à-dire d'une logique accessible à tous, d'une argumentation rationnelle, seul point de rencontre possible entre individus différents par leurs croyances, leurs origines, leurs trajectoires et leurs préférences de pensée. Mêler à cet égard construction théogonique et construction juridique revient à confondre deux entendements antagoniques, l'un se rapportant à l'herméneutique, au sens étymologique (du mythe d'Hermès le messenger, intermédiaire entre les dieux et les hommes)²⁹, et l'autre se rapportant au souci de justice que fondent les atouts de la pensée critique. On débouche sur un de ces quiproquos positivistes maintes fois dénoncés par Pierre Legendre (2001 : 19). Car alors qu'une interprétation théogonique n'a de référence qu'en elle-même et se considère comme porteuse de vérité absolue, un raisonnement juridique ne vaut quant à lui que par la conformité de son articulation aux principes de la discipline du droit et à la logique des montages institutionnels où il se joue. Sa fiabilité est tributaire des conditions de son élaboration dont le caractère premier tient à son aspect argumentatif. User simultanément dans les tribunaux de ces deux plans différenciés de discours ne peut que brouiller la pertinence du procès. C'est pourquoi il n'y a dans les condamnations pour sorcellerie ni raisonnement juridique, ni dispositif argumentatif, ni même conformité avec le montage institutionnel de la justice d'État. Sont à la fois affectés plusieurs principes éthiques de la fonction de juger : l'intégrité et l'indépendance (le juge cède aux considérations cosmologiques au détriment du droit), l'attention à autrui (le juge néglige les conséquences de sa décision sur le condamné)³⁰, en même temps qu'est altéré l'appareil judiciaire dans son entier. Paul Ricœur (2005 : 28-29)

29. Dans le *Cratyle* (408 a), Socrate qualifie de la manière suivante l'activité de l'herméneute, rapporté au nom d'Hermès : interprète, messenger, trompeur en paroles et habile marchand.

30. L'attention à autrui est un principe déontologique majeur. Voir, Conseil Supérieur de la magistrature, *Recueil des obligations déontologiques*, Paris, Dalloz, 2010.

qualifie de « scandale intellectuel » cette contorsion de la fonction de juger qui, soutient-il, foule du pied la rationalité dont la conquête en matière pénale demeure une des avancées sociales les plus exemplaires, et qui fait du droit pénal le « fleuron des disciplines juridiques ».

Restituer à la procédure pénale sa signification première demeure donc vital pour ne pas sombrer dans le non-sens. Pour tout dispositif normatif, c'est l'esprit ayant gouverné son élaboration qui lui confère sa marque et qui maintient son sens (Supiot 2005 : 7sq). Le procès pénal a pour vocation de fonder le débat sur ce qui est de l'ordre du plausible — ce qui est digne d'être plaidé — (Salas 2001 : 31). Dans son déroulement comme dans sa finalité, il s'attache à donner forme au contentieux, à fixer ses conditions de possibilité, à lui imposer un langage régi par le droit. La naissance légendaire du procès équitable décrite par Eschyle illustre en outre l'irréductible rupture entre le domaine de la foi, marquée par des formules imprécatoires et dogmatiques, et le domaine du droit et de la justice que doivent gouverner la raison, la démonstration, la persuasion³¹. L'appareil judiciaire centrafricain, parce qu'il s'inscrit dans ce registre, porte les empreintes de ces exigences dans son montage théorique comme dans les textes de son fonctionnement. La nécessité de l'adapter aux aléas de la conflictualité sociale ne peut servir de prétexte pour le priver de son sens, au risque de le dénaturer, de le réduire à une structure tournant à vide ou utilisée à contre-emploi.

Il faut dire que, opéré sous cette bannière de la valorisation des théogonies, le dévoiement du procès pénal entraîne une multiplicité d'entorses aux concepts mêmes qui fondent la discipline du droit comme à l'idée de justice devant présider à la poursuite. Attachons-nous à en examiner deux à travers un cas concret.

Une réinvention de la théorie de la responsabilité

Le 29 juin 2012, une femme d'une soixantaine d'années, décharnée, au visage émacié et aux lèvres affreusement boursoufflées de vésicules, est exhibée par des agents de police dans les rues du centre-ville de Bangui. Elle est conduite contre son gré du tribunal au marché central, puis du marché central au « building administratif », enfin de ce *building* aux locaux de la Direction des services de police judiciaire. À sa suite, se presse une foule tumultueuse et vindicative. Condamnée une heure auparavant pour sorcellerie par le tribunal correctionnel de Bangui, cette femme était proprement livrée à la vindicte publique.

31. « Je dis que les choses non justes ne triomphent pas avec des serments ; Alors fais ton enquête et prononce le jugement droit » (Eschyle, *Les Euménides*, vers 432-433).

Car la police ne la conduisait guère ainsi à travers le centre-ville pour quelque nécessité objective de service. Par ce défilé, la police entendait uniquement l'exhiber triomphalement telle une dangereuse sorcière maintenant neutralisée, et réaffirmer par ce biais à la population que la justice veille, que la justice reste vigilante et saura toujours débusquer les sorciers et les sorcières.

Le spectacle était frappant. Mais plus frappants encore avaient été le renversement de la théorie de la responsabilité ainsi que le populisme et la logique utilitariste en œuvre dans la condamnation prononcée. Rappelons les faits. Il était reproché à cette femme nommée Georgette Mazelemo d'avoir tenté de « manger » le pasteur d'une église prophétique³² : Georgette Mazelemo se serait introduite chez le pasteur, la nuit de la fête des mères, et aurait entrepris de lui dévorer le cœur. Mais le pasteur, « ministre de Dieu et homme de prière », avait le sang si « fort » que la bouche de Georgette Mazelemo s'en était trouvée « brûlée », d'où l'éruption de vésicules sur les lèvres de la sexagénaire. Georgette Mazelemo fut alors arrêtée sur dénonciation du pasteur lui-même, dont le mal « inconnu » remontait pourtant à trois années déjà. Au cours de l'enquête diligentée pour PCS à l'encontre de la sexagénaire, « l'expertise » du *nganga* commis par la police la qualifia de sorcière mais précisait toutefois :

L'attaque contre le pasteur [...] a été faite par un autre sorcier qui est très fort. Ce sorcier est plus fort que Mazelemo. Le visage de ce sorcier n'apparaît pas dans mon miroir. Mazelemo a été utilisée sans le savoir. Le sorcier plus fort l'a utilisée comme une femme utilise un couteau dans sa cuisine » (extrait de procès-verbal de police, Bangui, 18 juin 2012).

Lors de son procès une dizaine de jours plus tard, à la question de savoir si elle reconnaissait sa culpabilité, Georgette Mazelemo eut ces mots :

Je n'ai jamais su que je suis sorcière... Mais si le *nganga* le dit, c'est que, peut-être, je le suis... Je réclame seulement, si tel est le cas, que des hommes de bien acceptent d'extraire cette sorcellerie que je porte dans le ventre à mon insu et qui cause tant de dégâts autour de moi (extrait du plumeau du Tribunal correctionnel de Bangui, 29 juin 2012).

Ces propos où se mêlent résignation, doute et volonté d'une réhabilitation symbolique, ont été curieusement qualifiés d'aveu par le tribunal. C'est ce même jour, suite au prononcé de sa condamnation à quatre années d'emprisonnement, que Georgette Mazelemo, confiée à la police pour les formalités

32. Cette affaire a été intégralement suivie par nous en raison de son lien étroit avec d'autres dossiers, objets de nos activités de l'époque (en tant qu'ancien procureur de la République, expert au sein d'un projet d'appui à la justice). Les expressions entre guillemets sont celles des témoins, restituées ainsi qu'elles figurent dans le procès-verbal de la police.

préalables à son incarcération à la maison pénitentiaire de Bimbo (la prison pour femmes), sera exhibée tel un trophée au cours de la marche triomphale insolite décrite plus haut.

En faisant l'économie de toutes les irrégularités que révèle la procédure, on peut se questionner sur le mode d'établissement de la responsabilité pénale dans ce dossier de sorcellerie. Tenons provisoirement pour du vrai, du vécu, du « vérifié », les faits soutenus par l'accusation, et résumons : une femme ignore être sorcière ; elle est téléportée sans en avoir conscience (et donc sans y consentir) par un sorcier plus puissant dans une opération sorcellaire sur laquelle elle ne dispose d'aucun contrôle. Elle y est utilisée de bout en bout comme un instrument, toujours sans rien en savoir. La voilà arrêtée, traduite en justice. Alors que le véritable auteur de cette opération sorcellaire a le visage « masqué » et n'est pas identifié, cette femme, quant à elle, bien qu'elle-même victime inconsciente d'une manipulation sorcellaire, se voit condamnée.

Il y a dans ce dossier les stigmates d'une irrégularité manifeste de jugement, consistant à punir une supposée sorcière qui s'ignore, et qui n'est ni maîtresse de ses choix, ni capable d'orienter son comportement. L'irrégularité n'est pas anodine. La souligner est d'autant plus indispensable que, loin d'être spécifique à l'affaire Georgette Mazelemo, elle fleurit dans une multiplicité de dossiers de PCS. Bruno Martinelli, entre autres, a rapporté un fait similaire, avec, au cœur du drame, une certaine épouse, Djambi, laquelle « avait envouté involontairement [une compagne de voyage] qu'elle ne connaissait pas. Sa sorcellerie serait sortie d'elle sans qu'elle en ait conscience ». Et alors que l'épouse, après plus de deux années de détention provisoire, n'était toujours pas jugée, plusieurs magistrats appelés à étudier le cas, « n'abandonnaient pas la conviction locale selon laquelle le sorcier pouvait, volontairement ou *involontairement*, atteindre sa victime [...] » (Martinelli 2015 : 63-64, nos italiques). C'est dire la tendance des tribunaux dans les affaires de sorcellerie à superbement faire fi de la notion de responsabilité, ou plutôt à la défigurer, à ignorer qu'elle vaut uniquement pour des individus libres, détachés de toute transcendance, et tournés vers eux-mêmes pour les décisions qu'ils prennent (Ricœur 2003 : 129). Sont étonnamment méconnues l'autonomie de la pensée — le « penser par soi-même » (Arendt 1991 : 110) — celle de la volonté, la liberté, l'intentionnalité qui constituent pourtant les fondements indiscutés de l'économie philosophique du droit de la responsabilité (Arnaud 1993 : 345).

Ainsi donc, même à tenir pour vraies les narrations des témoins et « expertise » du *nganga* dans l'affaire Georgette Mazelemo, la manipulation de la théorie de la responsabilité opérée pour condamner la prévenue constitue ni plus ni moins qu'une déperdition de la dimension rétributive de la peine. La fréquence et la banalisation de cette manipulation du droit

rèvelent l'ampleur et la gravité du problème qu'elles induisent quant à la crédibilité de la justice elle-même. Quand même « la sorcellerie relève de l'ordre d'une autre rationalité », la responsabilité ne peut valoir en justice — conformément au legs si souvent rappelé du discours kantien —, qu'à la condition de l'existence d'une faute comme lieu d'articulation entre les faits en cause et leur imputation à l'individu (Dupret 2006 : 23). Et la faute est nécessairement « l'expression de l'intentionnalité du sujet » (Stocker 1993 : 48), elle suppose une affiliation volitive entre le fait répréhensible et l'individu poursuivi. C'est en ce sens qu'elle justifie le concept et l'étalon de la peine, en constitue le sens et la mesure (Ricœur 2005 : 53). Le principe juridique de l'autonomie de la volonté, véritable assise du droit des obligations, traduit probablement au mieux l'importance majeure de cette conception.

La gratuité des condamnations semblables à celle de Georgette Mazelemo est sans doute paradigmatique du populisme pénal aussi bien que de la philosophie utilitariste en œuvre dans la dynamique de ces procès. La sanction pénale, on le sait, a une vocation « correctrice » (de là vient le nom de tribunal « correctionnel ») dans la perspective d'une réintégration du sujet dans la communauté. Or, en prononçant des sanctions en l'absence même de faute — et contre des individus censés ne pas être maîtres d'eux-mêmes —, les tribunaux du Centrafrique brouillent délibérément la finalité assignée à la peine et l'instrumentalisent avec ostentation aux seules fins de répondre aux attentes de l'opinion et d'apaiser ses angoisses. Des préoccupations d'ordre politico-médiatique entrent donc sur la scène de la sanction avec leur charge d'affects et la tyrannie de leur réponse. Le défilé triomphal au cours duquel a été exhibée Georgette Mazelemo est une parfaite illustration de cet état d'esprit. Il traduit un populisme pénal, une forme d'excès liberticide nourri du mépris des valeurs censées irriguer le droit. La sanction n'a plus de finalité autre que sa réception par le public auquel elle porte un message opportuniste de réconfort.

Il est surprenant que cette stratégie utilitariste, aveugle sur les fondements axiologiques du droit, soit publiquement assumée par les plus éminents juristes du pays. Mise nettement en lumière par le documentaire *World of Witchcraft*³³, cette stratégie utilitariste compte, parmi ses promoteurs, un procureur général, c'est-à-dire l'un des magistrats hiérarchiquement les plus élevés du Centrafrique. Pour la conduite d'un pays pétri de « croyances » en la sorcellerie, affirme dans le documentaire ce magistrat émérite, les condamnations des comportements compris comme sorcellaires contribuent à la régulation sociale ; c'est leur absence au contraire, poursuit-il, qui ouvrirait la porte à des violences continuelles, d'autant que les individus, frustrés face

33. *World of Witchcraft* est un film documentaire consacré à la sorcellerie en Centrafrique et réalisé par D. Bogado, IMDb, 2009.

à l'indifférence qu'afficherait alors l'État vis-à-vis des agressions sorcellaires les visant, en viendraient à se rendre justice eux-mêmes. Il s'agit somme toute, selon ce praticien du droit, de répondre aux besoins sociaux par une politique pénale d'accréditation des « croyances ». Les condamnations pour sorcellerie n'auraient point besoin d'avoir pour fondement la réalisation d'une faute matériellement constatée. Elles tiendraient d'un choix politique, dans la perspective de préserver un ordre public que l'État n'est guère en mesure de maintenir. Dans cette configuration, la reconstitution des faits incriminés attendue du procès pénal importe peu. Le souci de parvenir à la « manifestation de la vérité », finalité ultime du droit procédural³⁴, est ignorée, exclue faute d'intérêt pratique. La fonction même d'investiguer³⁵ tourne alors à une simple mise en scène pour sauver les apparences de régularité de « l'œuvre juridictionnelle ».

Répandus aussi bien chez les juges que chez les avocats du pays, populisme pénal et calculs utilitaristes avancent de concert et à visage découvert. Interviennent de surcroît à leur appui, dans les milieux académiques du continent, les thèses de brillants universitaires qui, revendiquant une lecture du monde ayant pour matrice « les ontomythologies et les épistémogonies africaines », énoncent que, dans les pensées africaines, « la quête de la vérité n'est pas l'exigence majeure » et que seuls « la vitalité, la force vitale, le vivable, le viable [...] semblent être les nœuds qu'elles tentent de démêler » (Sarr 2017 : 372, 375). Le souci de manifestation de la vérité, point de départ de toute investigation pénale, serait ainsi du temps perdu pour une justice authentiquement africaine. Condamner dans l'indifférence de la vérité participerait d'une justice mieux adaptée au continent, l'enjeu en Afrique étant d'envisager les pensées « dans leur propre horizon de sens », sachant que, « dans d'autres régimes discursifs (systèmes de pensée) » que les régimes occidentaux, « l'horizon de configuration n'est pas la notion de vérité » (*ibid.* : 376).

À n'en point douter, une institution pénale appuyée sur un fondement intellectuel de pareille facture constitue un prédicat de projets totalitaires. D'autant que le mépris du vrai renferme en lui-même la négation de la justice. De solides raisons scientifiques laissent présager, à tous les égards, que le

34. La « manifestation de la vérité » est une expression chère au lexique de l'investigation pénale. Dans le Code de procédure pénale en vigueur, elle revient neuf fois, des articles 36 à 143, et une dixième fois à l'article 311.

35. Il faut signaler avec insistance que la fonction d'investiguer suppose bien pour un juge pénal d'« entendre tous témoins, décerner tous mandats, faire tous actes qu'il [juge] *nécessaires à la manifestation de la vérité* » (nos italiques). Nous citons là une formule consacrée, chère à la profession judiciaire, qui exalte la place cruciale de la recherche de la vérité en matière pénale. Cette formule figure d'ailleurs impérativement en conclusion de tout réquisitoire qu'un procureur adresse à un juge d'instruction pour une ouverture d'enquête.

succès et la toute-puissance actuels de ce courant africaniste peu soucieux de la quête de la vérité ne s'étendront pas dans la durée. Le monde s'oppose en effet à l'immonde comme le cosmos s'oppose au chaos. L'articulation du droit dans une société démocratique ne procède pas d'un calcul utilitariste mais de l'expérience de l'injustice et des risques auxquels exposent les passions humaines non contrôlées. Et c'est pourquoi seules la recherche du juste et du vrai, l'idée du bien et une volonté de réalisation des libertés « donnent au concept de droit sa plénitude et sa concrétude » (Ricœur 2005 : 23).

Si les procès de sorcellerie ont pour fondement légal les dispositions pénales en vigueur, il reste qu'ils prospèrent tout aussi bien sur des représentations théogoniques essentialisées que sur des référents identitaires qu'encouragent des postures scientifiques ambiguës. Confortés, nous l'avons vu, par une politique internationale de compromis qui brouille la lisibilité de concepts majeurs comme celui du savoir, ces procès s'enracinent ainsi dans des idéologies autochtonistes, enclines à ne concevoir les droits des justiciables que par référence à des cosmologies par ailleurs jamais précisées.

La notion de savoir local, par les amalgames qu'elle renferme, accrédite ainsi les « croyances traditionnelles collectives » et les promeut au rang de connaissances opposables. Mobilisée en justice, cette notion de savoir local délie les procès des exigences procédurales destinées à garantir la fiabilité du jugement. Elle érige du reste en données irréfutables les théogonies et autres sémiotiques, avec comme conséquence un quiproquo périlleux pour les libertés.

Une telle approche de la cognition a trouvé un terreau fertile dans un champ universitaire africaniste qui, par souci d'un « retour à l'authenticité », disqualifie certains droits fondamentaux en « droits importés », et prône l'élaboration d'un système juridique qui soit une réverbération des cosmologies du continent. Parti du postulat de l'irréductibilité du terrain africain, ce courant universitaire en est venu à inspirer, au sein des tribunaux, un populisme inconciliable avec l'idée de justice au sens rawlsien. Les problèmes qu'entraîne une telle situation se posent avec d'autant plus d'acuité qu'ils portent atteinte à des objets — la justice, les libertés, la dignité de l'individu — qui, par leur nature même, dépassent l'irréductibilité du local et se sauvegardent sur un mode de connexion par comparaison, association, réappropriation, réinterprétation de systèmes de sens et d'historicité.

En définitive, l'addition de postures politiques (les compromis onusiens autour de la notion de savoir local) et scientifiques (les thèses culturalistes

prônant le primat des théogonies sur le continent) concourt à encourager le service public de la justice en Afrique à mal remplir sa mission. Les errements de cette justice ne sauraient alors être imputables aux seuls juges du continent. Ceux-ci demeurent, certes, les principaux décideurs mais ils sont pris dans une chaîne de représentations et de choix interconnectés. Si leurs manœuvres populistes contribuent au « mal-jugé », elles se greffent cependant sur d'autres méprises auxquelles participent législateurs, universitaires, acteurs politiques et, même, partenaires au développement. En pareil contexte, « nous ne sommes plus », écrit Denis Salas (2015 : 148), « dans l'erreur du jugement mais dans l'erreur systémique même si la frontière n'est pas étanche entre les deux. Le décideur est au bout d'un processus de filtrage et de qualification qui réduit son espace décisionnel sans l'abolir ». Au lieu de la seule institution judiciaire, c'est tout un environnement politique et scientifique qui est impliqué dans l'armature conceptuelle de ce « mal-jugé ».

L'émergence progressive d'un public critique à l'égard d'un tel système jouera sans doute un rôle décisif dans la déconstruction de cette justice arbitraire. Mais, pour l'heure, dans un contexte où les phénomènes sorcellaires sont largement accrédités aussi bien par les administrations (Ngouflo 2015) et les médias (Henry & Tall 2008 : 23) que par les églises (Fancello 2008) et les associations, les juges gagneraient, eux en premier, à s'employer à penser le droit et son fondement plutôt qu'à continuer à se présenter comme les faire-valoir d'un emboîtement d'interprétations théoriques qui les dépassent³⁶. L'invocation du passé ne suffit pas. L'histoire constitue certes un répertoire d'idées et de pratiques où les acteurs sociaux viennent puiser pour donner sens à leurs conduites, mais elle ne saurait agir comme une malédiction et conditionner le cours des événements dans une logique exclusive de répétition.

Les imperturbables dysfonctionnements que décrivent ces procès de sorcellerie minent d'ailleurs profondément la crédibilité de l'institution car elle est frappée dans son métier. L'inégalité des conditions d'accusation, des conditions d'enquête, des conditions de comparution y est par ailleurs criante. Tant et si bien que la proportion des pauvres (en ressources et/ou en instruction) condamnés pour sorcellerie devrait susciter l'indignation. Au scandale intellectuel dénoncé par Paul Ricœur s'ajoute ainsi un scandale sociologique indéniable.

36. Un magistrat de Centrafrique (aujourd'hui promu à la Cour pénale spéciale de Bangui), sans rien clarifier des interprétations et de la fiabilité des modes de preuves mobilisés, estime tout court que, dans la mesure où la loi sur la sorcellerie existe, le juge est « obligé de l'appliquer quand il y a un fait de sorcellerie » (L. A. Bagnetto & N. Benita, « La sorcellerie en République Centrafricaine », *Grand reportage*, Radio France internationale, 30 novembre 2016, <<http://www.rfi.fr/emission/20161130-rca-centrafrique-sorcellerie-croyances-pratique-interdite-lynchage>>).

Apparaît ici l'urgence de promouvoir l'interdisciplinarité dans les milieux de justice en Afrique. Il est illusoire, nous l'avons montré, de prétendre juger avec efficacité des phénomènes de sorcellerie sur le continent avec comme référence unique les savoirs locaux et les théogonies, en excluant, ce faisant, les acquis constitués en sociologie (Terrail 1979), en anthropologie (Evans-Pritchard 1972), en psychiatrie (Tabo & Kette 2008), en psychologie (Habimana & Tousignant 2003), et même en psychanalyse (Augras 1996). Que toutes ces disciplines appréhendent la sorcellerie comme objet d'étude n'est guère innocent. Chacune d'elles en éclaire un aspect spécifique tandis que la confrontation de ces différents aspects permet de les valider et de les évaluer, tout en contribuant à préciser les contours complexes du phénomène. L'interdisciplinarité exemplifie à cet égard la complémentarité des savoirs³⁷.

Enfin, dans la mesure où elle requiert une ouverture à l'autre (à ses méthodes comme à ses travaux), l'interdisciplinarité commande de se départir d'*a priori* négatifs consistant à réduire les prédicats de la justice d'État (présomption d'innocence, *disputatio* dans l'administration de la preuve, etc.) à de vulgaires « *a yé ti a mboundjou* » (« choses de Blancs ») comme beaucoup le prétendent en Centrafrique. Il y a, du reste, un aspect moral détestable — mais aussi un péril — à ériger les différences de couleur de peau comme absolues, à préconiser le repli sur soi et, surtout, paradoxe des paradoxes, à inscrire le savoir dans un registre identitaire.

Centre d'études et de recherches de sciences administratives et politiques, Université Panthéon-Assas, Paris.

37. L'interdisciplinarité n'est féconde pour le juriste qu'à la condition d'un fort enracinement préalable de l'intéressé dans sa propre discipline, avec un regard permanent sur l'histoire du droit mais encore sur la philosophie du droit qui fournissent un cadre de référents stabilisés et une communauté d'évaluations essentielles.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM M., 2006, « Nouvelles considérations dubitatives sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme*, 177-178 : 279-302.
- ADLER A., 2006, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire. Structures et fêlures*, Paris, Éditions du Félin.
- AGRAWAL A., 2002, « Classification des savoirs autochtones : la dimension politique », *Revue internationale des sciences sociales*, 173 : 325-336.
- ALLIOT M., 1965, « Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les États d'Afrique francophone et à Madagascar », in J. POIRIER (dir.), *Études de droit africain et de droit malgache*, Paris, Cujas : 235-256.
- AMSELLE J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- ARENDT H., 1991, « Conférences sur la philosophie politique de Kant », in H. ARENDT, R. BEINER & M. REVAULT D'ALLONES (dir.), *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil : 21-119.
- ARNAUD A.-J., 1993, *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris, LGDJ.
- ASSIER-ANDRIEU L., 1987, « Le juridique des anthropologues », *Droit et Société*, 5 : 91-110.
- AUGRAS M., 1996, « Psychanalyse et sorcellerie. Notes de lecture », *Journal des anthropologues*, 64-65 : 143-152.
- BADIE B., 1992, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre du monde*, Paris, Fayard.
- BALANDIER G., 2004, *Sens et puissance*, Paris, PUF.
- BAYART J.-F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BAYLE P., 1737, *Œuvre diverses*, tome III, *Continuation des pensées diverses*, La Haye, Éditions La Compagnie des Libraires.
- BI OULA J. K., 2006, « L'appréhension de la sorcellerie par le droit ivoirien », in É. de ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005)*, Paris, Karthala : 203-223.
- BRÉGEON J.-J., 1998, *Un rêve d'Afrique. Administrateurs en Oubangui-Chari, la Cendrillon de l'Empire*, Paris, Éditions Denoël.
- BRUNET-LA RUCHE B., 2013, *Crime et châtiment aux colonies : poursuivre, juger, sanctionner au Dahomey de 1894 à 1945*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse le Mirail-Toulouse II.

- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CERIANA MAYNERI A., 2014, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*, Paris, Karthala.
- DE CERTEAU M. 1980a, *La culture au pluriel*, Paris, Éditions Christian Bourgeois.
- 1980b, *L'Invention du quotidien. Tome 1 : Arts de faire*, Paris, Éditions UGE.
- CHABAL P. & DALOZ J.-P., 1998, *Africa Works : Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey.
- CIMPRIC A., 2012, « Le magistrat et le sorcier : les *talimbi* devant le tribunal centrafricain », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 131-152.
- CLAPS A., 1931, *Les indices dans le procès pénal. Le laboratoire de criminalistique*, Paris, Imprimerie de F. Benoît.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2004, « De la périodisation en histoire africaine. Peut-on l'envisager ? À quoi sert-elle ? », *Afrique & Histoire*, 2 : 31-65.
- DARBON D., 2004, « “Pour une socio-anthropologie de l'administration en Afrique II”. Retour méthodologique à propos d'un article de Jean-Pierre Olivier de Sardan », *Politique africaine*, 96 : 163-176.
- DESCOLA P., 2011, « Cognition, perception et mondiation », *Cahiers philosophiques*, 127 : 97-104.
- DEVIN G. & PLACIDI-FROT D., 2011, « Les évolutions de l'ONU : concurrences et intégration », *Critique internationale*, 53 : 21-41.
- DUPRET B., 2006, *Droit et sciences sociales*, Paris, Armand Colin.
- ELLIS S., 2000, « Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 79 : 66-82.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1935, « Witchcraft », *Africa : Journal of the International African Institute*, 8 : 417-422.
- 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- FANCELLO S., 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.
- FISIY C. F., 1989, « La sorcellerie au banc des accusés », *Politique africaine*, 34 : 127-131.
- 1990, « Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun », *Politique africaine*, 40 : 60-71.
- FISIY C. F. & GESCHIERE P., 1990, « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft ? Examples from Southeast Cameroon », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (2), 118 : 135-156.

- 2001, « Witchcraft, Development and Paranoia in Cameroon », in H. L. MOORE & T. SANDERS (dir.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 226-267.
- FRESIA M., 2012, « La fabrique des normes internationales sur la protection des réfugiés au sein du comité exécutif du HCR », *Critique internationale*, 54 : 39-60.
- GALITZINE-LOUMPET A., 2011, « Le passé indéfini : du “précolonial” en Afrique subsaharienne », *Les nouvelles de l'archéologie*, 126 : 18-23.
- GARRAUD P., 1913, *La preuve par indices dans le procès pénal. Évolution de cette preuve au point de vue juridique et au point de vue technique*, Paris, Larose et Tenin.
- GESCHIERE P., 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17-32.
- 2006, « The State, Witchcraft and the Limits of the Law. Cameroon and South Africa », in É. de ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005)*, Paris, Karthala : 87-120.
- GUILLOT É.-J., 1959, *Code pénal analytique pour la Communauté, le Cameroun et le Togo*, Paris, Librairies techniques.
- HABIMANA E. & TOUSIGNANT M., 2003, « Les pratiques de sorcellerie et les Ibitega au Rwanda : une étiologie de la psychose autour de l'envie », *Cahiers de psychologie clinique*, 21 : 219-229.
- HEGEL G. W. F., 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.
- HENRY C. & TALL E. K., 2008, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 11-34.
- HÉRAULT L., 2007, « Faire de l'anthropologie en “terrain transsexuel” », in O. LESERVOISIER & L. VIDAL (dir.), *L'anthropologie face à ses objets*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 97-108.
- HERVIEU-LÉGER D., 2003, « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22 : 144-158.
- HOBBSBAWM É., 1995, « Inventer des traditions », *Enquête*, 2 : 171-189.
- HOUNTONDJI P., 1994, « Démarginaliser », in P. HOUNTONDJI (dir.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Paris, Karthala : 1-34.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG), 2015, « Centrafrique : les racines de la violence », *Rapport Afrique*, 230, <<https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/230-central-african-republic-the-roots-of-violence-french.pdf>>.
- JAULIN R. (DIR.), 1974, *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Éditions complexe.
- 1984, « Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement », *Tiers-Monde*, 100 (25) : 913-927.

- KASSIA B. O., 2006, « L'appréhension de la sorcellerie par le droit ivoirien », in É. DE ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005)*, Paris, Karthala : 203-223.
- KOSTKA J. & CZARNOTA K., 2017, « Modes of Knowledge Production in the Study of Radical Urban Movements », *Interface : A Journal for and about Social Movements*, 9 (1) : 368-388.
- KUYU-MWISSA C., 2001, « La dimension invisible de la protection des droits de la personne en Afrique contemporaine », in C. KUYU-MWISSA (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Paris, Éditions Menaibuc : 119-132.
- 2002, « Peut-on penser une dimension invisible de la protection des droits de la personne en Afrique contemporaine ? », in P. YENGO (dir.), *L'Afrique (centrale) des Droits de l'Homme*, Paris, Karthala : 91-100.
- LEGENDRE P., 2001, *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.
- LENCLUD G., 1995, « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », *L'ethnographie*, XCI : 147-166.
- LE ROY É., 1997, « La face cachée du complexe normatif en Afrique noire francophone », in P. ROBERT, F. SOUBIRAN-PAILLET & M. VAN DE KERCHOVE (dir.), *Normes, normes juridiques, normes pénales. Pour une sociologie des frontières*, t. 1, Paris, L'Harmattan : 123-138.
- 2004, *Les Africains et l'Institution de la Justice, entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz.
- LÉVY-BRUHL H., 1961, *Sociologie du droit*, Paris, PUF.
- MAUSS M., 1968-1969, *Œuvres*, t. I, Paris, Éditions de Minuit.
- MARTINELLI B., 2008, « La sorcellerie au tribunal », *Actes du colloque « Sorcellerie et justice en République Centrafricaine »*, 1^{er}-2 août 2008, Bangui, Université de Bangui : 40-50 (article également publié dans *Revue centrafricaine d'anthropologie*, 2, <<http://recaa.mmsh.univ-aix.fr/2/Pages/2-7.aspx>>).
- 2012, « Justice, religion et sorcellerie en Centrafrique », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 31-54.
- 2015, « Juger la sorcellerie. Un ethnographe dans l'institution judiciaire centrafricaine », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 45-82.
- MBAYE K., 1979, « Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique », in *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique*, (Table ronde préparatoire du 4^e colloque du Centre d'études juridiques comparatives organisée par le LAJP), Paris, Éditions du CNRS : 143-160.
- 1994, « Postface », in M. RAYNAL, *Justice traditionnelle, justice moderne : le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'Harmattan : 311-313.
- MBEMBE A., 2017, « Penser le monde à partir de l'Afrique. Questions pour aujourd'hui et demain », in A. MBEMBE & F. SARR (dir.), *Les ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde*, Paris, Éditions Philippe Rey ; Dakar, Jimsaan : 379-393.

- MBONDA E.-M. & RONDEAU D., 2015, « Introduction », in E.-M. MBONDA & D. RONDEAU (dir.), *La contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Québec, Presses de l'Université Laval : 1-7.
- MERLE I., 2004, « De la légalisation de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix*, 17 (66) : 137-162.
- MUKA-TSHIBENDE L.-D., 2015, « Droit, fétichisme et sorcellerie en Afrique », in J.-C. RODA (dir.), *Droit et surnaturel. Actes du colloque du 27 septembre 2013, Centre de droit économique de l'Université d'Aix-Marseille, Faculté de droit d'Aix-en-Provence*, Paris, LGDJ : 109-138.
- NGOUFLO J.-B., 2015, « Désorcéliser les machines. La sorcellerie dans l'entreprise d'électricité de Centrafrique », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 185-203.
- NGOVON G., 2012, « La sorcellerie au sein du prétoire en Centrafrique. Illustration d'une session criminelle », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala : 153-172.
- NIEHAUS I., 2001, « Witchcraft in the New South Africa : from Colonial Superstition to Postcolonial Reality ? », in H.-L. MOORE & T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 184-205.
- NIEWIADOSKI D., 2014, « La République Centrafricaine : le naufrage d'un Etat, l'agonie d'une Nation », *Afrilex*, <http://afrilex.u-bordeaux4.fr/sites/afrilex/IMG/pdf/La_Republique_centrafricaine.pdf>
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2001, « Les trois approches en anthropologie du développement », *Tiers-Monde*, 42 (168) : 729-754.
- PETITEVILLE F., 1995, « Intérêt et limites du paradigme culturaliste pour l'étude du développement », *Tiers Monde*, 36 (144) : 859-875.
- POIRIER J., 1959, « L'originalité des droits coutumiers de l'Afrique noire », in COLLECTIF (Institut de droit romain de l'Université de Paris), *Droits de l'Antiquité et sociologie juridique. Mélanges Henri Lévy-Bruhl*, Paris, Sirey : 485-495.
- 1999, « Décentralisation, démocratie et éthocratie », in J. ROSEL & T. VON TROTHA (eds.), *Dezentralisierung, Demokratisierung und die lokale Repräsentation des Staates*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- RICŒUR P., 2003, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 76-77 : 127-141.
- 2005, *Le juste, la justice et son échec*, Paris, L'Herne.
- RONDEAU D., 2009, « Quelle place pour les savoirs locaux dans la cité globale ? », in É. NJOH MOUELLE (dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 289-295.

- DE ROSNY É., 2005, « Justice et sorcellerie en Afrique », *Études*, 403 : 171-181.
- (DIR.), 2006, *Justice et sorcellerie. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005)*, Paris, Karthala.
- ROULAND N., 1988, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF.
- SALAS D., 2001, « Le procès », *Droits*, 34 : 29-38.
- 2015, *L'erreur judiciaire*, Paris, Dalloz.
- SARR F., 2017, « Écrire les humanités à partir de l'Afrique », in A. MBEMBE & F. SARR (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris, Éditions Philippe Rey ; Dakar, Jimsaan : 369-377.
- STOCKINGER P., 1993, « Autonomie », in A.-J. ARNAUD et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris, LGDJ : 48.
- SUPIOT A., 2005, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Éditions du Seuil.
- TABO A. & KETTE C. G., 2008, « La position du psychiatre par rapport au problème de la sorcellerie en République Centrafricaine », *Revue centrafricaine d'anthropologie*, <<http://recaa.mmsh.univ-aix.fr/2/Documents/2-6.pdf>>.
- TCHERNOFF J. & SCHONFELD J., 1932, *Expertises judiciaires en matière pénale, expertises comptables, financières, médico-légales et en matière de fraudes alimentaires*, Paris, Librairie du recueil Sirey.
- TERRAIL J.-P., 1979, « La pratique sorcière. Éléments pour une sociologie de l'agression magique/The Practice of Witchcraft. Elements for a Sociology of Magical Aggression », *Archives de sciences sociales des religions*, 48 : 21-42.
- UNESCO, 2005, *Towards Knowledge Societies*, Paris, Unesco Publishing.
- VARELA F., 2004, *Quel savoir pour l'éthique. Action, sagesse et cognition*, Paris, La Découverte.
- VERDIER R., 2010, « Sacralité, droit et justices : sur les traces de Mauss », *Revue du MAUSS*, 36 : 418-426.

RÉSUMÉ

Si les procès de sorcellerie en Afrique soulèvent des problèmes épistémologiques largement soulignés au travers des études de ces cinquante dernières années, il reste qu'ils s'appuient également aujourd'hui sur des présupposés factuels nouveaux, puissamment valorisés au sein d'espaces politiques et scientifiques internationaux. À la lumière de cas étudiés en République centrafricaine, l'article s'inscrit dans une discussion sur les interactions entre le traitement du phénomène sorcellaire par la justice d'État et certains jugements éthiques et politiques dus à des théories internationalement promues.

Mots-clés : République centrafricaine, culturalisme, justice cognitive, populisme pénal, procès, savoirs locaux, sorcellerie.

ABSTRACT

Witchcraft and Loss of Justice in the Central African Republic: The Use of "Local Knowledge" and Theogonies in the Courts.— Although the witchcraft trials in Africa raise epistemological problems largely underlined by the studies of the last fifty years, it remains that they rely equally today on new factual presuppositions, powerfully valued within international political and scientist spaces. In the light of cases taken from the Central African Republic, the article is part of a discussion on the interactions between the treatment of the sorcery phenomenon by state justice and certain ethical and political judgments due to internationally promoted theories.

Keywords: Central African Republic, cognitive justice, culturalism, local knowledge, penal populism, trial, witchcraft.