

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE DANS UNE SOCIETE TOGOLAISE

une quantité négligeable?

E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal*

Introduction

Un événement curieux a marqué cette année le concours de course à pied qui a lieu chaque année sur le mont Cameroun. Parmi les concurrents, se trouvait Lekunze Timothy Leku, sportif renommé et vainqueur assuré de l'épreuve, du moins le pensait-on. Mais à environ 2 km de l'arrivée, le champion dut abandonner, souffrant d'ampoules sous la plante des pieds. Les rumeurs allèrent bon train et, en un rien de temps, on parla de sorcellerie (*New African*, mai 1988, n° 248: 22).

Dans le *Volkskrant* (journal hollandais) du 3 juillet 1988, on pouvait lire qu'un "guérisseur Kényen, spécialisé dans les 'affaires de football'", avait proposé ses services aux grands joueurs de football européens. Dans le courrier personnel qu'il leur a adressé, Shariff Abubakar Omar s'engage à tout mettre en oeuvre pour leur faire retrouver la gloire perdue, à l'aide de ses pouvoirs magiques, moyennant un prix raisonnable. Magie, sorcellerie et football, poursuit le journaliste, ne font plus qu'un. Au Kénya, la majorité des grands clubs ont leur propre sorcier ou devin ... qui soumet le ballon à un traitement particulier avant le match.

* Je remercie J.Cl. Barbier (ORSTOM, Lomé), A.K. Améga (Président de la Cour Suprême, Lomé), T. von Trotha (Siegen/RFA) Miginiae pour leur critique et Mme C. Miginac pour la traduction aussi fidèle que possible. Néanmoins j'assume entièrement la responsabilité pour toute erreur quelconque.

© Copyright 1990 - E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Les responsables politiques ne restent pas, eux non plus, étrangers à ces pratiques. Le premier président de la République du Ghana, Kwame Nkrumah, descendant d'une ethnie du sud-ouest du pays, les Nzimas (ou Nzemas), réputés pour leur grande connaissance en matière de sorcellerie, a habilement utilisé les croyances en sorcellerie lors de sa lutte contre la domination britannique. Certaines rumeurs circulaient pendant sa détention, affirmaient que Nkrumah réussissait à s'échapper chaque nuit de la prison pour coordonner les actions de ses partisans. On le disait capable d'exercer une influence mystérieuse sur les membres de son parti, sans être présent.¹

La vie quotidienne africaine fourmille d'anecdotes de ce genre qui font la part belle aux malédictions ancestrales, aux forces surnaturelles et à la sorcellerie (Amisshah 1982; Bélombi 1984; van Binsbergen 1979; Kirby 1988; Lagerwerf 1985; Allemand 1988; Mbokou 1985; Mambou Pembellot 1985; Renteln 1987/1988; Shanklin 1988; Zwerne-man 1975). En Afrique, ces croyances sont très profondes et touchent à tous les aspects de la vie quotidienne. Renteln cite une étude sur le droit pénal du Nigéria selon laquelle "more than 90% of the students - aged 20 and older - believed strongly in witchcraft" (1987/1988: 23).

Que ressort-il à ce sujet de mes études de terrain effectuées chez les Anufòm, dans le Nord du Togo? Mes premières recherches de 1969 à 1971, visaient à une meilleure connaissance des normes régissant les relations homme-femme, notamment à l'occasion du règlement de litiges puis, dans une phase ultérieure, dans un contexte plus large.

Les données rassemblées dans ce texte se rapportent à la jurisprudence du tribunal coutumier de première instance, de N'zara où siégeait un juge de paix (Van Rouveroy van Nieuwaal 1975, 1976, 1981 et 1982 avec E.A. Baerends) et à celle du chef supérieur Na Tyaba Tyekura (Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1975). Aujourd'hui ces deux instances n'existent plus sous les mêmes dénominations: une modification de la loi sur l'organisation judiciaire (Ordonnance n° 78-35 du 7 septembre 1978) a remplacé le *juge de paix* par le *Tribunal de Première Instance*, tandis qu'une circulaire du Ministre de l'Intérieur en 1982 mettait un terme à la notion de "chef supérieur". Il convient toutefois de remarquer que cette réforme n'est pas

1 Cf. G.P. Hagan: "Nkruma's leadership style - an assessment from a cultural perspective", in: symposium on the life and work of Kwame Nkruma, Institute of African Studies, Legon-Ghana, 27 mai-1 juin 1985.

toujours appliquée de façon conséquente (Van Rouveroy van Nieuwaal 1987: 25).

Le juge de paix: la justice coutumière selon le modèle étatique

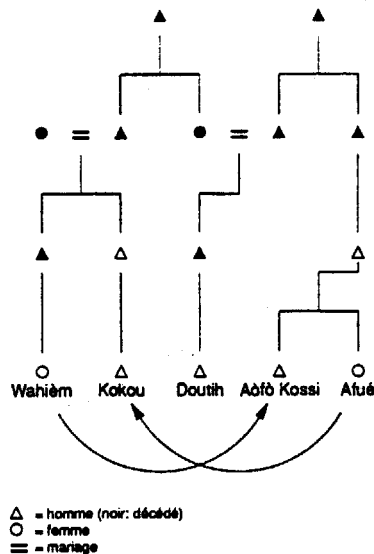
Depuis la mise en place, en 1965, du Tribunal Coutumier de Première Instance de N'zara - centre de la communauté anufò, mieux connu sous le nom de Sansanné-Mango -, jusqu'en 1970, j'ai enregistré intégralement ou recopié 138 décisions judiciaires dont la plupart se rapportait à des mariages ou divorces, à des actions en recherche de paternité et autres questions annexes telles que les demandes de restitution des prestations matrimoniales. Les affaires de dettes et les conflits fonciers ne représentaient qu'une partie restreinte des litiges jugés (Van Rouveroy van Nieuwaal 1976). Quant aux plaintes pour sorcellerie, on en chercherait en vain dans ces archives. Je n'ai trouvé qu'une seule accusation de sorcellerie, dans une affaire qui peut se résumer ainsi.²

Une jeune femme, Wahièm, quitte le domicile conjugal après avoir accusé son mari, Aòfò Kossi, d'avoir partiqué la sorcellerie et empoisonné le fils qu'elle avait eu avant son mariage. Elle va vivre chez son amant, Doutih, le père de l'enfant qui, à ses dires, a été empoisonné. Doutih est apparenté à l'époux de Wahièm du fait du mariage d'un frère classificatoire de Doutih, Kokou, avec Afué, la soeur d'Aòfò Kossi:

2 Décision du 31 octobre 1968, no 245-68.

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Relations entre les parties



Un échange 'direct' de femmes a eu lieu entre le lignage patrilinéaire d'Aòfò Kossi et celui de Wahièm: en compensation de Wahièm, Aòfò Kossi a donné sa (demi-) soeur Afué en mariage à Kokou, le fils du frère du père de Wahièm. La dissolution d'un des deux mariages peut entraîner en conséquence la dissolution de l'autre, la femme étant réclamée par celui qui l'a donnée en mariage.

Lorsque le juge de paix lui demande pourquoi elle a quitté le domicile conjugal, Wahièm répond:

C'est exact que Aòfò Kossi est mon mari...mais avant de regagner le foyer conjugal, je portais déjà un enfant de mon amant, Doutih. Chaque fois, mon mari et mes beaux-parents me reprochent à cause de la présence de l'enfant au foyer sous prétexte de le nourrir à leurs dépens. Ainsi je ne suis animée d'aucune joie dans le foyer et nos divergences deviennent fréquentes. Mon mari en particulier a tenu à éliminer l'enfant de la famille et, pour le faire tuer, il avait profité de mon absence en versant un produit dans son manger. Je ne lui ai pas caché mon désappointement qui m'a amenée à abandonner le foyer conjugal. Ayant aussi perdu confiance en mon mari, je n'ai plus l'intention de le rejoindre. (citation textuelle du procès-verbal)

Son père, entendu comme témoin, ne lui apporte aucun soutien. Il craint que son gendre, Aôfô, mette sa menace à exécution et reprenne Afué, sa (demi-)soeur, si Wahièm ne retourne pas au domicile conjugal et ne retire pas l'accusation d'empoisonnement.

Le frère de Wahièm, Kokou, ne la soutient pas non plus. Au contraire: il ébranle son accusation en faisant remarquer que sa femme aussi avait un enfant lorsqu'il l'a épousée et que la présence de celui-ci sous son toit ne pose aucun problème. Il attribue la mort du fils de Wahièm à une chute malheureuse. Il a bien entendu tout intérêt, lui aussi, à ne pas s'attirer les mauvaises grâces d'Aôfô Kossi, de crainte que ce dernier ne vienne reprendre sa soeur, à qui il est marié, si Wahièm ne retourne pas chez son mari.

Le juge de paix ne se prononce ni sur l'accusation d'empoisonnement faite par Wahièm ni sur la menace de résiliation de l'échange de femmes. Il considère le départ de Wahièm du foyer conjugal comme un motif suffisant de divorce. Le juge de paix n'accède pas non plus à la requête d'Aôfô, qui niait à expliquer la requête d'Aôfô à savoir que le juge lui attribue l'enfant âgé de deux mois que Wahièm porte sur son dos. Au début, Wahièm nie qu'il soit le père de l'enfant; mais lorsque Aôfô reporte la responsabilité de l'entretien de l'enfant sur Doutih, celui-ci s'empresse de déclarer qu'il ne peut pas en être le père. Le juge de paix décide que l'enfant restera avec sa mère et, en outre, estime qu'il ne serait pas raisonnable de laisser la mère et l'enfant chez l'amant; Wahièm doit donc s'installer chez ses parents jusqu'à ce que l'enfant ait atteint l'âge de deux ans.

Le juge n'hésite pas à traiter cette affaire dans toute son ampleur et, bien que le procès-verbal de l'audience soit très sommaire, il permet toutefois de conclure, compte tenu de nos propres données, que, dans ce cas précis, le tribunal a procédé avec soin et s'est informé auprès des deux assesseurs, membres connus et aptes de la société anufô.³

Ainsi déroge-t-il à la jurisprudence constante en prononçant le divorce (demandé sur reconvention par Wahièm) non pas pour cause de non-conformité de l'échange de femmes aux règles de l'ordre public (Van Rouveroy van Nieuwaal 1976), mais uniquement pour cause de l'attitude de Wahièm et de la dissension irrémédiable qui sépare les deux époux. La décision d'ordonner à la femme d'aller vivre un certain temps (avec son enfant) chez ses parents semble

3 Pour la notion d'assesseur, voir Van Rouveroy van Nieuwaal 1976, 1981, 1982.

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

raisonnable, même si on peut se demander si elle sera vraiment respectée. Ainsi s'instature une période de transition pendant laquelle Douthi, l'amant, peut essayer d'entrer en pourparlers avec le lignage patrilinéaire de Wahièm, afin de donner une compensation sous forme de femme (nubile) au lignage patrilinéaire d'Aòfò Kossi. Cette démarche est indispensable, du moins s'il veut s'attacher Wahièm de façon durable et l'obtenir comme épouse.

Cette période offre à Wahièm la possibilité de retirer la grave accusation qu'elle a portée contre son (ex-) mari et d'éviter ainsi la colère d'Aòfò Kossi et les conséquences de cette colère pour elle-même et les membres de son lignage patrilinéaire direct (Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1982). Une relation entre preneurs de femmes et donneurs de femmes, fait partie d'un vaste réseau et sa rupture est généralement lourde de conséquences pour un grand nombre de personnes; si bien que l'entourage a intérêt à ce que la relation se rétablisse, et fait pression en ce sens. Dans le cas présent, on poussera Wahièm à retirer son accusation suivant le rite prévu à cet effet (Kirby 1988) ou, au contraire à l'étayer avec l'appui d'un ou de plusieurs devins (Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1976; Shanklin 1988).

Le juge de paix n'essaie pas de savoir dans quelle mesure l'accusation d'empoisonnement est juste. Selon le procès-verbal, Wahièm qualifie son mari de 'mauvais homme', ce qui est synonyme de 'sorcier' (Kirby 1988). Il n'est pas de la compétence du juge de faire appel à des devins réputés être capables d'infirmer ou non ce genre d'accusation, comme c'est le cas dans d'autres Etats d'Afrique (Belombé 1984; Mbokou 1985; Mambou Pembellot 1985).

Pour quelle raison le juge de paix a-t-il ignoré l'aspect de l'affaire relatif à la sorcellerie? Le législateur colonial avait interdit la sorcellerie et toutes les pratiques s'y rapportant et, en avait dessaisi les tribunaux coutumiers mis en place par l'Etat. Les autorités coloniales considéraient en effet la sorcellerie comme une menace pour l'ordre public dont il valait mieux confier la garde au juge pénal (français). Cette politique a été maintenue après l'indépendance du Togo (1960) et le jugement d'affaires de sorcellerie est resté punissable, conformément au code pénal qui était encore fortement inspiré du modèle français.

Toutefois, cela ne signifiait pas que le juge de paix ne prenait pas en considération les accusations de sorcellerie. Il ressort d'interviews de divers juges de paix, tenues entre 1969 et 1980, que le justiciable lui-même ignorait que le juge de paix n'était pas compétent pour recevoir

ce genre de plaintes. A différentes reprises, en effet, on faisait appel à ses services, mais le juge de paix disait alors aux intéressés de s'adresser à la police ou à la gendarmerie.⁴ Il ne pouvait, disait-il, obliger le justiciable à porter l'affaire devant le juge de Sokodé, à quelques 250 km au sud de N'zara, qui était à l'époque le juge pénal le plus proche.

Les chefs coutumiers et le jugement des sorciers

Une première enquête effectuée en novembre 1968 dans la région de Mango, m'a fait comprendre que N'zara était un lieu adéquat pour mener une étude comparative des jugements rendus par le juge de paix et de ceux rendus par l'autorité coutumière la plus haute de la société Anufò, le chef supérieur des Anufòm, encore appelé ainsi par l'administration de l'époque.⁵ Ce dualisme est décrit dans l'anthropologie juridique comme "selective use of legal systems" (Von Benda-Beckmann 1984; Van Rouveroy van Nieuwaal 1976; 1982; 1986; Tanner 1970; etc.) En bref, il s'agit de la possibilité - voulue ou non, prévue ou non, par l'Administration - offerte au justiciable en quête d'une réparation acceptable pour lui d'un préjudice, de choisir entre plusieurs instances judiciaires issues de sphères parfois totalement différentes et, éventuellement, de monter ces instances les unes contre les autres. Cette situation est aussi désignée par l'expression imagée de 'forum shopping' (Von Benda-Beckmann 1984).

De nos jours encore, le statut juridique (et administratif) du chef coutumier togolais est régi par deux arrêtés qui datent de la période coloniale française.⁶ En tant que fonctionnaires des collectivités locales, les chefs coutumiers sont chargés de la perception des

4 J'ai pu constater que la police et la gendarmerie de N'zara sont amenés à s'occuper d'affaires de sorcellerie. Divers objets ayant rapport à la sorcellerie sont confisqués, accrochés au mur. Cependant, je n'ai pas osé rassembler des informations sur cette participation active à l'administration de la justice locale à cause des réserves et des silences manifestés envers moi. Les policiers et les gendarmes sont certainement conscients du fait qu'ils outrepassent leurs droits dans le sens juridique formel.

5 Pour un portrait filmé de ce chef supérieur, voir: Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1975, 1980.

6 Un arrêté du 2 octobre 1949, *Journal Officiel du Territoire du Togo*, 1949, no. 1145, partiellement remplacé par un arrêté du 3 août 1959.

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

impôts, de la tenue des registres de l'Etat civil et, avec d'autres instances, du maintien de l'ordre public (Van Rouveroy van Nieuwaal 1976; 1987). Mis à part les deux arrêtés mentionnés ci-dessus, la législation ne nomme nulle part l'institution de chef coutumier. Cela signifie que, pour le législateur, il n'existe pas d'autre instance judiciaire que celles prévues à l'article premier de l'ordonnance de 1978. De ce point de vue, ledit article est donc limitatif.

Le législateur nie ainsi une pratique judiciaire qui, comme dans de nombreux pays africains, consiste à utiliser les services des chefs coutumiers, dans l'exercice quotidien de l'assistance judiciaire, quel que soit leur niveau hiérarchique. Sans doute l'intensité de cette assistance judiciaire diffère-t-elle d'une région à l'autre et dépend-elle de l'autorité exercée par le chef coutumier ainsi que de la légitimité de celui-ci. J'ai étudié ces pratiques dans divers films et publications (Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1975; Van Rouveroy van Nieuwaal 1976; Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1976; 1981; 1982; Van Rouveroy van Nieuwaal 1980; 1986; 1987). Les autorités judiciaires togolaises connaissent bien cette situation, mais nient que les chefs coutumiers rendent la justice, soutenant qu'il s'agit ici de 'conciliation', au sens juridique occidental du terme (Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1982). La thèse selon laquelle, pour maints justiciables togolais, en particulier pour la population rurale, le chef coutumier personnifie encore à notre époque l'ordre moral et politique, protège contre l'injustice, le mal et le malheur, a trouvé peu d'écho auprès des juristes togolais avec lesquels je me suis entretenu de ce sujet (Van Rouveroy van Nieuwaal 1987).

Pendant une période de 14 mois (du 1er août 1969 au 1er avril 1970 et du 23 mai au 15 octobre 1971) il a été procédé à l'enregistrement intégral et à la traduction de 108 litiges soumis à la cour du chef supérieur Na Tyaba Tyekura (Van Rouveroy van Nieuwaal 1976). De même que pour le juge de paix, la plus grande partie des litiges concerne des affaires matrimoniales (presque 48%). Mais la variété des autres litiges est frappante: vol, délits divers, litiges fonciers y compris des conflits relatifs à des arbres fruitiers ou à des récoltes; et environ 9% des litiges se rapportent à des affaires de sorcellerie. Comment s'explique ce pourcentage non négligeable?

Le chef supérieur Na Tyaba Tyekura s'est vu accorder un pouvoir particulier lui permettant de se protéger contre les sorciers, mais aussi de les reconnaître et de briser le pouvoir qu'ils ont de nuire. A ma demande il m'explique comment il avait obtenu ce pouvoir (3 mai 1970):

J'ai appris de mon père et du père de mon père à reconnaître et à démasquer les sorcières. Quand on m'amène une personne accusée de sorcellerie, je m'enduis le visage d'une préparation spéciale et je mets sur mes cils du noir à yeux qui repousse le mauvais sort (voir également le film *Muslims in Mango*, 1976; Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1986). Et quand je regarde la sorcière, elle baisse les yeux. Alors je sais que c'est une sorcière.

Ce pouvoir particulier que possèdent les chefs coutumiers pour se protéger des sorciers se retrouve dans d'autres régions d'Afrique. Certains s'adonnent à une véritable chasse aux sorciers.⁷ Par là ils courent le risque, d'être eux-mêmes considérés comme sorciers pouvant faire régner la terreur parmi leur population. Ici apparaît une forte ambivalence: d'une part; le chef coutumier est la réincarnation de l'ordre moral, mais, d'autre part, il connaît les procédés qui peuvent transcender cet ordre, et donc devenir lui-même sorcier. On peut s'imaginer que dans une société qui connaît de nombreux litiges pour cause de sorcellerie, d'accusations impliquant la désignation et le jugement de sorciers, la situation devient ambiguë où lorsque le personnage principal de la justice coutumière est aussi bien chasseur de sorciers que sorcier lui-même. Mes données ne me permettent pas de déterminer dans quelle mesure le chef supérieur Na Tyaba Tyekura était considéré comme tel. Certains pensaient qu'il essayait à intimider les gens en les menaçant de les remettre à la police ou à la gendarmerie s'ils refusaient de se soumettre, bon gré mal gré, à sa décision. C'était en particulier le cas dans les affaires de sorcellerie.

Il ressort des affaires de sorcellerie que nous avons pu enregistrer que le chef supérieur et sa cour prennent avec beaucoup d'attention les plaintes pour cause de sorcellerie. Chaque cas reçoit toute l'attention requise, et la décision ne tombe qu'au bout de longues heures. Les parties sont soumises à un interrogatoire précis et détaillé. Le chef supérieur veut savoir si l'accusation est justifiée; l'opinion des autres membres de la cour est importante. Le chef supérieur n'hésite pas à acquitter les personnes pour lesquelles il n'est pas établi avec certitude qu'elles ne soient adonnées à la sorcellerie. Ainsi, dans une affaire mettant en cause trois femmes (apparentées et originaires du même village), seule l'une d'entre elles fut finalement jugée coupable.

⁷ Ce qui suit provient de deux interviews de W. van Binsbergen, réalisées les 21 et 28 mai 1984, qui a effectué des recherches approfondies en Zambie sur les religions (domaine de l'anthropologie religieuse: van Binsbergen 1979).

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO

E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Elle reconnut d'ailleurs les faits et fut remise au chef supérieur, comme la coutume l'exige, pour travailler ses terres. Les deux autres femmes repartirent libres. Le chef s'informe parfois si un devin a été consulté et quelle est son opinion. (Mambou Pembellot 1985: 124).

La majorité des plaintes concerne des femmes (Goody 1973), mais les hommes peuvent également être accusés de sorcellerie. Dans ce cas, la situation est beaucoup plus grave. La sorcellerie se découvre en effet plus facilement chez les femmes et leur pouvoir néfaste semble plus facile à briser.

Il apparaît des cas étudiés qu'une sorcière ne peut nuire qu'à des personnes de son entourage direct: membres de sa famille ou de sa belle famille et, dans un seul cas, voisins (Lagerwerf 1985). C'est précisément envers ces personnes que l'on a le plus d'obligations sociales ... la sorcellerie est considérée comme le paroxysme du comportement asocial. Tous les chefs de lignage patrilinéaire, voire tous les hommes mariés, sont censés posséder la faculté (acquise par tradition) de reconnaître les sorciers. Je citerai à nouveau le chef supérieur Na Tyaba Tyekura:

Avant de devenir chef de lignage, un homme rend visite aux personnes qui possèdent la faculté d'apprendre à quelqu'un comment reconnaître ceux qui s'adonnent (activement) à la sorcellerie. Il verra qu'il y a du poison dans la nourriture que lui a préparée un sorcier. Ainsi ai-je appris d'un ami à voir, en avalant un certain produit, que la boisson que l'on m'offre contient du poison. Je dirai alors simplement: "Ami, la boisson que tu m'offres, vas-tu en boire toi-même?"⁸

En cas de plainte pour sorcellerie, un chef de lignage convoquera les membres de sa famille et les informera en détail. Si ceux-ci estiment la plainte suffisamment sérieuse, ils consultent un devin (Kirby 1988: 11) et même souvent, pour démasquer le sorcier et le confronter au mal qui s'est produit ou qui risque de se produire. Le jugement a lieu suivant la hiérarchie en place des chefs coutumiers.

Toutes les formes de sorcellerie ne sont pas rejetées. Dans le cas cité plus haut de plainte pour sorcellerie contre trois femmes, deux d'entre elles s'en tirèrent impunément en déclarant qu'elles avaient

⁸ Deux hommes buvant ensemble dans la mêmealebasse donnent la preuve la plus parfaite de l'amitié; en principe, chacun prend sa proprealebasse.

appris les pratiques de la sorcellerie pour protéger leurs enfants. De toute évidence, il s'agissait là d'une forme acceptable de sorcellerie.

S'il s'avère que l'accusation de sorcellerie est justifiée, l'inculpée est remise par sa famille au chef supérieur. Depuis le chef supérieur Na Byema Tabi (chef supérieur de 1935 à 1958), il faut payer une somme fixe à cet effet: un boeuf et 5.000 FCFA (100 FCFA = 2 FF). La sorcière doit travailler les terres du chef supérieur, près de N'zara, jusqu'à ce que sa famille estime le moment venu pour qu'elle rentre chez elle.⁹

Le pouvoir de nuire est alors considéré comme disparu, bien qu'elle soit toujours en mesure de transmettre ses connaissances magiques à une autre personne, et celui qui désire qu'elle retourne chez elle doit de nouveau donner un boeuf et 5.000 FCFA au chef supérieur.

Il arrive souvent que l'on présente des pièces à charge utilisées lors de l'acte de sorcellerie. Parfois, on en montre le résultat, cette femme qui fut présentée au chef supérieur avec un cou horriblement gonflé. Ce litige, introduit le 22 juin 1970, mettait en cause un sorcier homme.

L'affair Famsa vrs. Nguissâ

Famsa porte plainte contre son frère cadet Nguissâ (même père, même mère) pour sorcellerie. Les deux frères ont déjà eu plusieurs litiges dans le passé, dont le chef supérieur de l'époque, Na Byema Tabi, avait été saisi. Famsa a entendu son frère dire, après la sépulture d'un de ses fils: "Ils mourront tous". Nguissâ aurait en même temps fait le geste de creuser une tombe. Famsa consulte des devins qui, indépendamment les uns des autres, désignent Nguissâ comme la cause des nombreux décès qui se sont produits en peu de temps dans la famille de Famsa. Selon les devins, Nguissâ se serait adressé à l'amoè (autel protecteur: Kirby 1988). Pour comble de malheur, Nguissâ a frappé sa femme et, depuis lors, le cou de celle-ci est terriblement gonflé. Une opération pratiquée à l'hôpital de Nalerigu (situé au Ghana, près de la frontière togolaise) n'a donné aucun résultat.

⁹ Au cours des recherches couvrant la période 1969-1971, au moins dix femmes accusées de sorcellerie se trouvaient sous la garde du chef supérieur et travaillaient ses terres; pour autant que j'aie pu vérifier, il ne se trouvait aucun sorcier parmi elles.

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Famsa étant arrivé à ce point du récit, le chef supérieur murmure: "Asa!", ce qui littéralement, signifie 'main', désignant ainsi le pouvoir (néfaste) de la main; si quelqu'un possède ce pouvoir (néfaste) de la main, il doit, du moins s'il ne veut pas provoquer de dommages permanents comme cela s'est produit dans le cas présent, frapper sa main contre un mur afin de neutraliser ce pouvoir.

Nguissâ reconnaît que Famsa l'accuse de sorcellerie; la plainte portée devant le chef de leur village était d'ailleurs la même.¹⁰ L'origine du conflit fraternel remonte à très loin dans le temps, à l'époque où une femme fut donnée en mariage à leur lignage patrilinéaire. Nguissâ pensait pouvoir se marier avec elle, mais leur frère aîné, Akò, décédé depuis, en décida autrement: c'est lui qui épouserait la femme. Mais ce mariage rata: la femme fut enlevée par un fils de Nguissâ et s'installa à N'zara. Comme la femme avait été déflorée par le fils de Nguissâ, ce dernier ne pouvait plus se marier avec elle. Sur intervention du chef supérieur, Na Byema Tabi, il fut décidé que la fille née de la liaison entre la femme et le fils de Nguissâ serait donnée en mariage et que la femme reçue en échange reviendrait à Nguissâ. Selon Nguissâ, son frère Famsa fit échouer l'affaire, si bien que Nguissâ dut, pour la seconde fois, voir une femme lui échapper.

Nguissâ tente de convaincre le chef supérieur et la cour qu'il s'est fait beaucoup de mauvais sang avec tous ces événements et qu'il a le sentiment que ses frères essaient d'entraver sa recherche d'une femme. Quelques années auparavant, une dispute sérieuse avait aussi opposé Famsa au lignage patrilinéaire de sa femme qui accusait une femme du lignage patrilinéaire de Famsa et de Nguissâ de sorcellerie. Famsa et Nguissâ furent conduits devant le tribunal du chef supérieur Na Byema Tabi et la femme accusée de sorcellerie fut remise au chef supérieur, la somme de 5.000 FCFA et le boeuf devant également être payés. A l'époque, Famsa soupçonnait déjà que son frère avait incité la femme à pratiquer la sorcellerie.

Accusé de sorcellerie par la femme de Famsa, Nguissâ l'attend à son retour du puit. Elle est pratiquement sans défense contre son agresseur puis qu'elle porte une lourde cruche remplie d'eau sur la tête. Nguissâ dit qu'elle aurait frappée la première. La cruche serait

10 Nguissâ trace des traits devant lui, sur le sol, mais un membre de la cour lui ordonne d'arrêter parce que c'est une insulte envers le chef supérieur; de même, il ne faut pas croiser les bras ni, étant assis, allonger les jambes.

tombée par terre et Nguissâ aurait poursuivie la femme jusqu'à son domicile, tout en l'insultant et en la frappant. Il lui aurait dit entre autres: "Si ton accusation est juste, que les ancêtres me frappent, sinon...tu verras, toi et ton mari!"

La femme, qui peut à peine parler tant elle est gênée par son cou gonflé, nie avoir frappé la première: elle aurait seulement repoussé les coups.

La cour se penche sur la question de savoir qui a frappé le premier; car une femme ne peut frapper ni son mari ni les frères de celui-ci qu'elle considère comme 'son mari'.

Famsa demande au chef supérieur de prendre son frère sous sa garde. Il ne voit pas d'autre solution. Le chef supérieur répond froidement que cela lui coûte un boeuf et 5.000 FCFA. Famsa riposte que son frère lui a déjà causé suffisamment de problèmes. Il essaie d'obtenir le soutien du chef de quartier, Galadima (son demi-frère), un des principaux conseillers de la cour, mais le chef supérieur le retient avec colère: "Dans mon tribunal, on ne fait pas de distinction entre l'un et l'autre; la parenté ne joue aucun rôle."

Nguissâ reçoit l'ordre de chercher un antidote, également désigné par le terme *asa*, avec lequel il doit guérir la femme. En cas de refus de sa part, lui et sa femme resteront sous la garde du chef supérieur. Nguissâ déclare qu'il ne possède pas d'antidote. Perdant patience, le chef supérieur menace de le remettre à la gendarmerie. Le chef de quartier tente de calmer tout le monde - il y est bien obligé envers ses (demi)-frères - et demande au chef supérieur la permission de s'entretenir avec Nguissâ à l'extérieur de la salle d'audience.

A l'issue de cet entretien, le chef de quartier déclare que Nguissâ est disposé à aller chercher l'antidote avec lequel il pourra guérir la femme. Il reconnaît également avoir prononcé à la légère une malédiction ancestrale et accepte de s'adresser aux ancêtres, suivant le rite usuel pour retirer ses paroles.

Le chef supérieur ne se laisse pas convaincre si facilement; il n'oublie pas que les deux frères ont affaires depuis des années aux instances judiciaires coutumières. Ils ne cessent de s'affronter l'un à l'autre, s'accusant mutuellement de sorcellerie:

Cette fois-ci, nous n'allons pas nous contenter de belles paroles, car s'il arrive quelque chose - allusion à la mort prématurée de la femme ou de Famsa - nous en serons

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO

E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

responsables. Que penseront les gendarmes de Nguissâ si la femme de Famsa meurt? Ne sera-t-il pas jugé coupable de sorcellerie et emprisonné?

Tout le monde approuve. Le chef supérieur n'insiste plus pour le paiement de 5.000 FCFA et d'un boeuf. Le chef de quartier est chargé de veiller à l'exécution de la décision: que Nguissâ aille chercher l'antidote, s'adresse aux ancêtres pour retirer ses paroles de malédiction.

La cour semble quelque peu soulagée que la cause soit ainsi entendue. Apparemment, personne ne doute que le chef de quartier exercera son influence pour amener les deux frères à un compromis. Il n'est plus question de remettre Nguissâ au chef supérieur.

L'affaire Baliko urs. Kuami

Dans l'affaire suivante (15 janvier 1971), la cour décide de remettre au chef supérieur une femme accusée de s'adonner - plus ou moins activement - à la sorcellerie. Toutefois, cette remise s'effectue d'une manière particulière. Je tracerai simplement les grandes lignes de ce litige.

Le demandeur, Lukpe Baliko, se plaint d'une façon peu claire des faits suivants: Il y a plus d'un an qu'un des frères Aufô a tenté à plusieurs reprises de prendre contact avec la femme de Lukpe. Cette affaire a été arrangée en son temps, elle a recommencé et de nouveau été arrangée, mais jamais complètement réglée. Lukpe a essayé, par toutes sortes de moyens, d'en finir avec cette situation. Il s'est adressé au chef supérieur, mais en vain. En guise de revanche, un frère cadet de Lukpe a eu une liaison avec la femme de Kuami, l'un des frères Aufô qui était aveugle. Finalement, Kuami et ses frères ont remis la femme de Kuami à Lukpe en lui disant qu'il devait la donner à son frère cadet, lequel était déjà son amant. Mais Lukpe refuse la femme; l'affaire se complique parce que Lukpe et les frères Aufô appartiennent au même patri-lignage ce qui pose la question des relations extra-conjugales mutuelles à la limite de l'inceste.

Lukpe veut remettre la femme de Kuami au chef supérieur, comme s'il s'agissait d'une sorte de prêt (*karafa*), mais Kuami s'y oppose. Il veut se défaire de sa femme et la donner en mariage au chef supérieur qui l'accepte et effectue un premier paiement pour les prestations matrimoniales.

La raison pour laquelle Kuami veut se défaire de sa femme ressort clairement de ses paroles:

J'ai reçu ma femme du frère aîné de mon père pour l'épouser. J'ai tout fait suivant les règles. Je me suis marié avec elle, mais quoi que je dise elle ne fait pas ce que je demande. C'est à cause d'elle que je suis dans cet état (il se réfère à sa cécité).

Il accuse ainsi carrément sa femme de sorcellerie; la cécité l'a frappé à cause de sa mauvaise conduite, de son refus d'obéissance plutôt qu'à cause d'une pratique active de la sorcellerie. Une femme qui se conduit mal, qui n'obéit pas à son mari et qui commet l'inceste - Lukpe et Kuami appartiennent au même lignage patrilinéaire - peut provoquer la cécité de son mari. Dans le cas présent, la femme de Kuami a été la maîtresse du 'frère' de son mari. Si l'époux et son frère mangent ensemble, l'époux est frappé de cécité quand les mains des deux hommes piochent dans le même plat. La cécité de Kuami s'explique par le fait qu'il n'était pas au courant de la relation *putyandi*¹¹ qui le liait au parent patrilinéaire (classificatoire) avec lequel il partageait le repas. Celui-ci, en revanche, était au courant et s'est protégé avec une bague.

Le lien de parenté qui unit Kuami à sa femme est plus étroit que celui qui unit Lukpe à celle-ci, ce qui confère à Kuami davantage de droits qu'à Lukpe pour la donner en mariage au chef supérieur. Si le chef supérieur l'avait acceptée à titre de 'prêt', il n'aurait jamais pu se marier avec elle.

L'affaire se règle ainsi à l'amiable et le chef supérieur évite de façon élégante que le litige ne s'aggrave. Le chef supérieur charge son

11 La relation liant deux hommes qui ont couché avec la même femme est appelée *putyandi*. C'est une relation pratiquée irrémédiable qui peut avoir des conséquences extrêmement dangereuses pour des deux intéressés devenus rivaux dans le domaine sexuel. La jalousie considérée comme inhérente à cette relation - même si les deux hommes ne savent pas qu'ils ont couché avec la même femme - engendre une force négative très puissante qui produit ses effets quand ils sont l'un près de l'autre. S'ils se trouvent ensemble dans une situation critique, par exemple à la chasse, le plus faible meurt. Si l'un est malade et reçoit la visite de l'autre, il meurt. S'ils rendent ensemble visite à un enfant malade ou nouveau-né, c'est également fatal pour le dernier: Van Rouveroy van Nieuwaal & Baerends 1982.

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

'policier' de remettre douze noix de cola à Kuami; c'est ainsi que commence, par l'intermédiaire de ses parents, toute relation avec une femme. Le chef supérieur s'adresse ensuite à Kuami en l'appelant 'mon ami', mais les membres de la cour le reprennent en riant: il est apparenté à Kuami et doit donc s'adresser à lui en employant le terme *nshibiyè* qui veut dire 'beau-père' (Van Rouveroy van Nieuwaal 1976). Après l'audience, la femme reste auprès du chef supérieur et les frères *Aufò* sont priés de laisser désormais la femme de Lukpe en paix. Personne ne souffle mot du rôle éventuel de (l'ex) femme de Kuami dans la cécité de son mari; en toute cas, elle ne reçoit pas l'ordre de chercher un antidote, comme cela avait été le cas dans l'affaire précédente.

Sorcellerie et droit pénal

Sorcellerie, magie, ordalies, etc.: autant de phénomènes dont le législateur colonial s'est trouvé constamment préoccupé et dont son successeur actuel doit également s'occuper. Dans ces domaines, l'ordre juridique européen a été très explicitement appliqué; la sorcellerie, estimait-on, troublait l'ordre public dont le respect relevait expressément du droit européen. Cette conception règne encore (Amissah 1982; Von Benda-Beckmann 1970; Belombé 1984; Bringer 1981; Mambou Pembellot 1985).

Par ailleurs une telle situation s'explique en partie par le zèle que les missionnaires ont toujours déployé pour amener les populations africaines à une autre philosophie. (Belombé 1984; Lagerwerf 1985). Pour l'église européenne, la sorcellerie constitue encore une pierre d'achoppement. En 1982, le Vatican a rappelé à l'ordre Mgr. Milingo, ancien archevêque de Lusaka (Zambia), qui demandait que l'on fasse preuve de compréhension envers certains de ses diocésains accusés de sorcellerie (Lagerwerf 1985: 3).

Sur ce point, le législateur togolais a poursuivi la politique précédente. Conformément au code pénal introduit récemment (Journal Officiel du 13 août 1980, numéro spécial) la sorcellerie est un délit. Certes, le code ne mentionne nulle part le terme, mais, de l'opinion générale, on peut déduire cette règle des articles 66 et 67 (Connen 1981).

Il convient toutefois de remarquer que, pour autant que j'aie pu le vérifier, il n'existe pas (pour l'instant) au Togo de jurisprudence détaillée permettant de savoir dans quelle mesure les agissements qui ne sont pas des délits suivant le droit coutumier - et qui, parfois

sont conformes aux normes localement en vigueur comme dans le cas d'une femme protégeant ses enfants au moyen de la sorcellerie - font l'objet de poursuites pénales. Von Benda-Beckmann donne un aperçu de l'évolution de la jurisprudence dans ce domaine en ce qui concerne le Malawi (1970: 124-153). Il faut retenir à cet égard son étude particulièrement intéressante du terme "reasonable" basée sur un cas concernant un homme, Jackson, qui se sentait ensorcelé et menacé par une parente plus âgée parce qu'elle lui avait dit "qu'il ne verrait plus le soleil aujourd'hui", ce qu'il avait interprété comme "qu'il ne verrait pas, vivant, le soleil se coucher aujourd'hui." En 1956, la Haute Cour de ce qui s'appelait alors le Nyassaland ne retint pas l'accusation de meurtre pour le seul motif que l'homme avait pu croire, 'honestly and reasonably', que la femme pouvait le tuer en faisant appel à une force surnaturelle et qu'il ne pouvait sauver sa vie qu'en ôtant la vie à cette femme. Certes, c'était une erreur:

Néanmoins, il ne pouvait y avoir de plus grande responsabilité pénale, même si la représentation erronée de la vérité s'était avérée juste. Il n'existe donc pas de différence entre une agression physique et une agression métaphysique contre Jackson puisqu'il se comporte comme si la femme l'avait attaqué avec l'intention de le tuer. (Von Benda-Beckmann 1970: 133)

Toutefois, la Cour suprême fédérale ne maintint pas ce jugement et statua que l'acte de Jackson devait bel et bien être qualifié de meurtre, compte tenu de la nécessité de définir le degré de 'reasonableness' suivant des critères objectifs:

... ce qui se mesure à ce que l'homme de la rue, à Londres, tient pour 'reasonable'. Puisque l'homme de la rue, à Londres, considère comme insensé de croire à l'efficacité de la magie, cette croyance ne saurait être prise en considération au moment de déterminer s'il s'agit ou non d'un cas de légitime défense ou de légitime défense putative, qui excluent la responsabilité pénale. (Von Benda-Beckmann 1970: 132)

Plus tard, en 1967, cette décision a, à son tour, été révoquée par la Cour Suprême d'appel du Malawi qui a jugé 'reasonable' ce que l'homme ordinaire considère comme 'reasonable' dans la communauté à laquelle il appartient. De toute évidence, le terme 'reasonable' a été pris ici dans son sens subjectif (Renteln 1987/1988:24), ce qui n'était pas le cas dans le jugement précédent, rendu par la Cour Suprême coloniale; l'interprétation subjective du terme donne à l'auteur d'un délit la possibilité de faire appel à son origine culturelle pour s'innocenter, si bien qu'on ne peut plus lui imputer de faute au sens

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

du droit pénal (ou de la common law), malgré la constatation de faits et de circonstances permettant de conclure à une faute dans le sens général du terme.

Cette problématique a reçu toute l'attention des milieux juridiques néerlandais à l'époque coloniale. En 1961, à la veille de la cession de la Nouvelle-Guinée occidentale à la République indonésienne, un anthropologue, Keuning, lance un débat, dans un article intitulé "La justice pénale néerlandaise au bord des lacs Wissel" (partie centrale de la Nouvelle-Guinée néerlandaise), sur l'applicabilité du droit pénal néerlandais à des agissements acceptables selon le droit coutumier en vigueur mais punissables selon le droit néerlandais. Keuning illustre son propos avec plusieurs jugements dont je citerai le suivant:

Le 14 février 1960, une femme prévient la police que son père a été tué quelques jours auparavant par cinq hommes originaires d'un village voisin. Les hommes sont mis en détention provisoire. Ils déclarent qu'ils ont tué la victime pour les raisons suivantes:

- ses jardins avaient très bonne allure et ses porcs s'engraissaient à merveille, alors que c'était précisément le cas contraire chez les autres habitants du village; il fallait donc tuer cet homme qui, en tant que sorcier portait préjudice à la communauté;
- il avait été l'amant d'une femme moni; or les relations sexuelles entre Kapaukus et Monis sont formellement interdites; il méritait donc le châtement suprême.

Depuis un certain temps, ils avaient l'intention de tuer l'homme. Ils mirent enfin leur projet à exécution en lui lançant chacun deux flèches dans le corps après l'avoir frappé à coups de hache aux genoux et l'avoir assommé.

Les cinq hommes sont condamnés à une peine d'emprisonnement de six mois chacun seulement parce qu'ils sont jugés coupables du délit coutumier de "dimi gato me warimagau" dont la portée correspond à celle du délit prévu à l'article 340 du code pénal néerlandais.

Keuning désapprouve l'application du droit pénal néerlandais, arguant que le juge aurait dû se fonder sur le droit coutumier, et se référer aux règles également applicables pour lui, étant entendu qu'il pouvait aussi appliquer des types de peines empruntées au droit (pénal) néerlandais. Il constate, cependant, que, dans la pratique, le jugement contient une description dans la langue locale, mais que celle-ci est tout de suite suivie des termes suivants:

dont la portée correspond à celle du délit prévu à l'article tant du code pénal... et Keuning continue: le juge se réfère donc aux articles du code qui...ne doivent pas être pris en considération...cette procédure incite trop rapidement à se fonder sur l'article du code pénal, soit par facilité, soit en vue d'introduire le droit pénal considéré comme tellement mieux. (1961: 30-31)

Un juriste de Leyde, Lemaire, parvient à la conclusion que le droit néerlandais doit s'appliquer à condition que soient respectées les notions de causalité, d'illégitimité et de faute empruntées à ce système juridique. Toutefois, selon Lemaire, les normes de droit coutumier appliquées dans le cas cité précédemment et qui ont mené au meurtre de la victime ne doivent pas être considérées comme des normes de droit en vigueur, parce qu'elles sont totalement inacceptables dans l'ordre juridique de la Nouvelle-Guinée néerlandaise. La condition de l'illégitimité peut être respectée, mais Lemaire doute qu'il en soit de même pour la faute, ce qui aurait dû entraîner un acquittement (1961: 273). Mais l'auteur précise tout de même que dans les cas où les notions pénales ne seraient pas respectées, ce qui exclurait l'application d'une peine, suivant un raisonnement purement juridique, les agissements en questions ne sauraient manquer d'appeler une réaction de l'Administration car la répétition de "l'évènement serait préjudiciable aux intérêts de la société et à son évolution vers un niveau supérieur" (Lemaire 1961: 274-275).

Ce discours prend tout son sens à une époque cruciale où le droit coutumier était (est?) encore presque systématiquement considéré comme une entrave au processus d'unification du droit. Récemment encore, ce point de vue a été violemment dénoncé, certes dans un autre domaine du droit, à savoir le droit foncier, comme "la hantise du droit coutumier qui incarne l'idée que les normes du droit coutumier, dit traditionnel, freinent le progrès économique" (Von Benda-Beckmann 1986: 91).

La doctrine de la défense culturelle

J'ai sorti ces études de l'oubli parce que, de toute évidence, la doctrine de la défense culturelle y est sous-jacente, bien avant la lettre. En bref, cette doctrine propose qu'une personne peut, au cours d'un procès, invoquer son origine culturelle. Cela se produit dans les pays qui connaissent le pluralisme juridique - et dans quel pays cela n'est-il pas le cas? (Griffiths 1983) - le comportement déviant de l'accusé étant considéré comme contraire aux règles du droit national

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

(Renteln 1987/1988: 17). Renteln développe cette problématique sous trois aspects:

- le pluralisme culturel n'implique pas forcément l'adoption de la 'défense culturelle'. L'auteur reproche aux spécialistes des sciences sociales, en particulier aux anthropologues du droit, qui se sont penchés sur la question du pluralisme juridique de soutenir que cette théorie descriptive (Renteln 1987/1988: 25) devrait forcément entraîner l'acceptation de concepts juridiques issus d'autres systèmes de droit. Renteln rejette expressément cette conséquence.
- le système juridique américain - la société américaine servant de base à ses réflexions - comporte actuellement des mécanismes qui permettent d'intégrer des autres conceptions culturelles aux considérations d'une instance judiciaire. Se fondant sur une jurisprudence abondante, elle démontre que le juge tient compte de l'origine culturelle dans ses considérations, du fait qu'il détermine la peine en conséquence.
- l'acceptation sans réserves de la doctrine de la défense culturelle aurait des conséquences tout à fait regrettables sur le plan social: "Anarchy would reign if each person could claim a different cultural immunity from prosecution" (1987/1988: 26).

Dans sa conclusion, l'auteur rejette catégoriquement la doctrine de la défense culturelle:

A culturally sensitive outlook does not require that we relinquish our standards. Others argue that we must reject the cultural defense because we must force new citizens to become assimilated as soon as possible. This is an example of cultural arrogance because retaining our criminal laws does not mean that we should impose all of the beliefs in the dominant value systems upon new citizens! While it is true that punishment educates and socializes, there are certainly less repressive ways to achieve the same result. (*ibid.*)

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, d'étudier en détail l'article de Renteln. Je me limiterai à quelques points qui, s'appliquent mieux à la situation africaine.

L'auteur souligne en particulier qu'au cas de conflit culturel, deux solutions s'offrent:

- le pouvoir confère le droit ("might makes right"): le système de droit officiellement en vigueur, imposé par les autorités, domine et doit l'emporter sur les autres;
- on reconnaît aux premiers habitants le droit de garder la maîtrise de leurs propres affaires ("Who arrived first, meaning

that the indigenous people ought, at the very least, to be permitted to retain control over their own matters”).

Considérant la société américaine, Renteln opte résolument pour la première hypothèse: le droit américain doit dominer, car “immigrants have voluntary come to the United States, they should be educated about American law and expected to abide it”. Toutefois, en ce qui concerne les pays dans lesquels de nombreuses ethnies cohabitent depuis l’origine et se sont vu imposer, dans un passé récent, une culture étrangère, généralement européenne, le choix pourrait être différent: “Indigenous peoples, however, made no such choice and should, in theory, have the right to handle legal matters within their own system.” (1987/1988: 22)

Pour la plupart des pays africains, cela signifierait que le point de départ, la ligne directrice ne devrait pas résider dans le droit codifié, fortement teinté de conceptions européennes, mais dans le droit coutumier de l’ethnie concernée. On retrouve ici ce que j’ai déjà soutenu il y a des années: ce n’est pas le droit ‘moderne’ qui doit servir de droit commun, de droit de préférence, le droit coutumier étant un droit d’exception, mais précisément l’inverse, compte tenu de la réalité juridique quotidienne; or la grande majorité des Togolais règlent leur commerce socio-juridique conformément au droit coutumier (Van Rouveroy van Nieuwaal 1975). Mais les autorités rejettent vivement ce raisonnement, surtout dans le domaine pénal et en particulier pour les affaires de sorcellerie. Renteln, toutefois, rejoint mon point de vue lorsqu’elle étudie le principe du “reasonable standard”:

Two situations are possible:

(1) restore traditional courts which follow customary law unless the traditional system is no longer desired, or

(2) modify the western judicial structure so that it incorporates traditional norms. For example, perhaps self defense ought to be allowed in witchcraft killings, if the vast majority of citizens want it. Although some may be uncomfortable with the idea of sanctioning defenses for such crimes as witchcraft killings, using the law to force social change is equally troublesome.

L’auteur veut dire que le “legal engineering” n’est pas d’un grand recours: “...that it can be disastrous to employ law as a vehicle for social change when the values in the society support the retention of traditional legal norms” (Renteln, note 36: 26).

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Remarque finale

Les observations précédentes me permettent d'introduire une remarque finale sur la problématique de la justice pénale.

J'ai signalé que l'organisation judiciaire togolaise avait été modifiée en 1978. Le changement principal consista à supprimer la double organisation judiciaire en place depuis l'époque coloniale. Une seule organisation judiciaire fut instaurée. Les tribunaux coutumiers furent remplacés par les tribunaux de première instance qui sont compétents pour juger conformément au 'droit moderne' (pour une réflexion sur ce thème, voir: Van Rouveroy van Nieuwaal 1975) et au droit coutumier, leur compétence en droit pénal coutumier étant définie avec précision et réduite à certains délits et contraventions. Les autres affaires pénales ressortent de la chambre pénale des tribunaux de première instance. Le Togo a été l'un des derniers pays africains à procéder à l'unification de son organisation judiciaire. Il s'agit cependant d'une évolution qui a commencé dès 1961, date à laquelle l'organisation judiciaire colonial a été modifiée (Laloum 1963). Je doute que les autorités législatives de l'époque aient apprécié à leur juste mesure les risques que présentaient la mise en place hâtive d'un appareil judiciaire unique.¹²

Aujourd'hui, dix années après l'entrée en vigueur de l'ordonnance susmentionnée, le personnel judiciaire est toujours en nombre insuffisant pour assurer le fonctionnement d'une chambre pénale à chaque ressort de ces tribunaux de première instance. Par suite de cette pénurie, il arrive parfois que le justiciable habite à une grande distance (je parle de 100 km et plus) du juge pénal compétent le plus proche. Ce handicap perpétue et renforce la situation que j'ai décrite pour N'zara, à savoir que la police et la gendarmerie prennent le relai de la justice, alors que leur formation ne les y a pas préparé.

Il me semble également justifié de se demander si, actuellement, le magistrat au Togo dispose de moyens suffisants pour intervenir de façon adéquate dans des questions aussi complexes que la sorcellerie. Etant donné le caractère sommaire des dispositions du droit pénal en ce domaine, la formation juridique du juge très influencée par le droit français, et ses connaissances limitées du contexte socio-culturel

12 Dans sa lutte pour l'unification du droit et du pouvoir judiciaire, le législateur africain ne se rend pas suffisamment compte que "one of the results of hasty unification may be to stimulate the diversity of deviating customs" (Kuper & Kuper 1965: 23).

qui sert de cadre à la sorcellerie, il est permis d'en douter. Ce problème ne se pose pas uniquement au Togo, mais également dans d'autres pays, tels que le Cameroun (Belombé 1984), le Gabon (Mbokou 1985) et le Congo (Mambou Pembellot 1985). Le travail du juge est d'autant plus difficile que le législateur ne donne aucune définition précise de la sorcellerie et ne fait pas non plus de distinctions claires entre la sorcellerie, la magie, la divination et les pratiques du "guérisseur" qui intervient si souvent dans le commerce social (voir article 68, alinéa 2 du Code pénal).

Ainsi, le législateur togolais a placé le juge pénal devant la tâche quasiment impossible d'appliquer les dispositions pénales en question de manière uniforme et cohérente. Il en découle une insécurité juridique. Tel est le revers de la médaille décrite en termes élogieux par Connen: "un code ...très concis...suivant un plan rigoureux et clair de nature à faciliter la tâche des praticiens et permettant une lecture aisée pour le justiciable" (1981: 5).

Conformément à sa formation juridique plus ou moins occidentale, le magistrat au Togo a appris à ne tenir pour vrai que ce qui est prouvé, ce qui est vérifiable, c'est à dire quantifiable, mesurable, ou lorsque la relation de causalité entre le fait dommageable et le préjudice subi est indiscutable (voir aussi Belombé 1984:11). Il hésite de s'aventurer dans le domaine de l'irrationnel synonyme pour lui de sorcellerie. Manquant alors de preuves légales suffisantes, il sera contraint de prononcer l'acquittement au bénéfice du doute, soit de disqualifier les faits en meurtre ou assassinat (Mambou Pembellot 1985: 124). Il lui est impossible de faire appel à l'autorité de son homologue du droit coutumier, le chef coutumier, parce que, pour lui, cette instance traditionnelle n'est pas une instance judiciaire: ce n'est rien de plus qu'un écho du passé (Van Rouveroy van Nieuwaal 1988). Or, la jurisprudence mentionnée ci-dessus du chef supérieur à N'zara montre que, là où les chefs coutumiers exercent leur autorité dans le commerce juridique local, le justiciable désireux de porter devant un juge une affaire de sorcellerie afin de résoudre un litige ou d'éviter l'aggravation d'une situation, connaît fort bien le chemin aboutissant à des procédures qui lui sont familières. Grâce à sa connaissance du contexte socio-politique, du droit coutumier et grâce, surtout, à son sens de la psychologie, le chef coutumier apparaît mieux à même que maint juge formé de canaliser et d'apaiser les tensions et les émotions provoquées par des menaces d'ensorcellement. Ce phénomène n'est pas propre à N'zara. On trouve également dans d'autres régions du Togo des chefs coutumiers en activité qui possèdent les mêmes qualités. Vu que l'on touche ici au bien-être social du justiciable, il

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

serait temps, me semble-t-il, que le législateur et le juge pénal reconnaissent cette situation socio-juridique.

BIBLIOGRAPHIE

AMISSAH, A.N.E.

1982 *Criminal Procedure in Ghana*. Accra: Sedco Publishing House, Penguin Books.

BENDA-BECKMANN, C.E. von

1984 *The Broken Stairways to Consensus; Village Justice and State Courts in Minangkabau (Indonesia)*. Dordrecht, Pays Bas: ICG Printing B.V.

BENDA-BECKMANN, F. von

1970 *Rechtspluralismus in Malawi; Geschichtliche Entwicklung und heutige Problematik*. München: Weltforum Verlag. Ifo Instituut, no. 56.

1986 "Leegstaande Luchtkastelen - over de pathologie van grondrechtenhervormingen in ontwikkelingslanden." *Recht en Ontwikkeling*. Deventer, Pays-Bas, Kluwer: 91-111.

BELOMBÉ YOMBI, A.

1984 "La répression de la sorcellerie dans le Code Pénal camerounais: le cas du Kong dans le Ntem." *Jahrbuch für Afrikanisches Recht*. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag. Band V: 3-12.

BINSBERGEN, W. van

1979 *Religious Change in Zambia - Exploratory Studies*. Haarlem, Pays-Bas: In de Knipscheer.

BRINGER, P.

1981 *Stellung und Funktion des Richters in Kamerun*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

CONNEN, B.

1981 "Le code pénal togolais." *Recueil Penant*, no. 773-5-19.

GOODY, E.N.

1973 *Contexts of Kinship - An Essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana*. Cambridge: University Press.

GRIFFITHS, J.

1982 "Recht en ontwikkeling." *Recht en Kritiek* 1983/2: 175-191.

KEUNING, J.

1961 "Nederlandse Strafrechtspraak aan de Wisselmeren (Centraal Nederlands Nieuw Guinea)." *Bijdragen Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde*. Deel 117: 25-50.

KIRBY, J.

1986 *God, Shrines and Problem Solving among the Anufo of Northern Ghana*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

1988 "White, Red and Black, color classification and illness management in Northern Ghana." Paper, présenté au séminaire: Ethnomedical system of subsaharan Africa: a cultural perspective on traditional medicine and the concent of disease, 1-4 June 1988. Leiden: Afrika Studiecentrum.

KUPER, H. et L. KUPER (eds.)

1965 *African Law: adaptation and development*. Berkeley: University of California Press.

LAGERWERF, L.

1985 "Witchcraft, sorcery and spirit possession - pastoral responses in Africa. *Exchange*. Leiden: Dept. of Missiology. No. 41, vol. XIV, IIMO.

L'ALLEMAND, S.

1988 *La Mangeuse d'Ames*. Paris: L'Harmattan.

LALOUM, P.

1962 *Manuel du Juge de Paix au Togo*. Lomé/Togo: Editogo.

LEMAIRE, W.L.G.

1961 "Strafrechtbedeling en volksdelictenrecht in Nederlands Nieuw Guinea." *Nieuw Guinea Studiën*. 5: 253-276.

MAMBOU PEMBELLOT, A.F.

1985 "La preuve des crimes de sorcellerie devant le juge pénal congolais." *Revue Juridique et Politique*. 9, no. 1&2: 124-128.

MBOKOU J.N.

1985 "Ethnologie criminelle au Gabon." *Revue Juridique en Politique*. 39, no. 1&2: 178-187.

RENTELN, A.D.

1987/1988 "Culture and culpability: a study of contrast." *Beverly Hills Bar Association Journal*. Winter: 17-27.

ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. van

1975 "Droit Moderne et Droit Coutumier au Togo." *Recueil Penant*. No. 747: 5-18.

1976 *A la recherche de la justice - quelques aspects du droit matrimonial et de la justice coutumière à N'zara, au Nord-Togo*. Leiden, Pays Bas: Centre d'Etudes Africaines.

1978 "Un crapaux dans ma Cour." Court-métrage sur la destitution d'un chef coutumier au Nord-Togo. Leiden, Pays-Bas: Centre d'Etudes Africaines.

1980 "Chieftaincy in Northern Togo. *Verfassung und Recht in Übersee*. 1: 115-121.

1981 "A la Recherche de la justice - règlement des litiges aux

SORCELLERIE ET JUSTICE COUTUMIERE AU TOGO
E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

- niveaux différents chez les Anufom au Nord-Togo." Court-métrage. Leiden, Pays-Bas: Centre d'Etudes Africaines.
- 1987 "Chef Coutumier: un métier difficile." *Politique Africaines* 27: 13-31.
- 1988 "Etat et pouvoir néo-traditionnel en Afrique: position ambiguë du chef coutumier face à l'Etat africain." *Droit & Cultures* 15: 71-113.
- ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. van, et E.A. BAERENDS**
- 1975 "Sherea - règlement des litiges à la Cour du chef supérieur Na Tyaba Tyekura au Nord-Togo." Court-métrage. Leiden, Pays Bas: Centre d'Etudes Africaines.
- 1975/1986 "Moslims in Mango - prayer and arab writing." Court-métrage (1975) et publication (1986). Leiden, Pays-Bas: Centre d'Etudes Africaines.
- 1976 *Ti Anufô - un coup d'oeil sur la société des Anufôm au Nord-Togo*. Leiden, Pays Bas: Centre d'Etudes Africaines.
- 1980
- 1982 "La Conciliation chez les Anufom au Nord-Togo." *Droit & Cultures* 1982: 42-70.
- 1985 "The plot of the sophisticated son-in-law: old and new ways in establishing rights over land in N'zara, North Togo." Pp. xx-xx dans K. von Benda-Beckmann et F. Strijbosch, édés., *Anthropology of Law in the Netherlands*. Dordrecht: Foris Publications.
- SHANKLIN, E.**
- 1988 "Even witches have friends: witchcraft in a matrilineal society." Paper, présenté au séminaire: Ethnomedical systems in sub-saharan Africa: a cultural perspective on traditional medicine and the concept of disease, 1-4 June 1988. Leiden: Afrika-Studiecentrum.
- TANNER, R.E.S.**
- 1970 *Selective Use of Legal Systems in East Africa*. Uppsala, Suède: Scandinavian Institute of African Studies.
- ZWERNEMANN, J.**
- 1975 "Belekundi - ein hexenfeindliches Heiligtum bei den Gurma Nord-Togos." *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*. Berlin: Akademie Verlag, Band 34.