

Les Justices de l'Invisible

Collection Droits et Cultures
dirigée par C. de Lespinay et R. Verdier

Raymond VERDIER
Nathalie KÁLNOKY & Soazick KERNEIS
éditeurs

Les Justices de l'Invisible

Actes du colloque

pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et
d'Anthropologie du Droit
avec le soutien de l'Ecole doctorale et de l'Association
française Droit et Cultures
à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010 :

**Puissances de la Nature, Justices de l'Invisible :
du maléfice à l'ordalie, de la magie à sa sanction**

L'Harmattan

Ouvrage publié avec le concours du Centre d'Histoire et Anthropologie du Droit, de l'École Doctorale de Droit et de Sciences Politiques (Université Paris Ouest Nanterre La Défense) et de l'Association Française Droit et Cultures

Centre d'**H**istoire et **A**nthropologie du **D**roit
EA 4417

ASSOCIATION FRANÇAISE DROIT ET CULTURES

EIDSP
Ecole Doctorale de Droit
et de Science Politique

ED 141

© L'HARMATTAN, 2013
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

www.harmattan.fr
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-00437-2
EAN : 9782343004372

Sommaire

Les auteurs.....	9
------------------	---

Avant-propos

Raymond VERDIER, <i>L'Invisible, la Nature et ses Justices</i>	15
--	----

Première partie : du visible à l'Invisible

Jean Godefroy BIDIMA, <i>Justice de/ par la Nature : l'ordalie à la lumière de la distinction Nature/ Culture à partir de Descola</i>	45
Gérard COURTOIS, <i>Religion et dédoublement du monde</i>	59
Catherine ALÈS, <i>La revanche de l'occulte. Sorcellerie, chamanisme et justice en Amazonie</i>	71
Andreas HELMIS, <i>L'invisible au tribunal : les « esprits » et le crime de sang devant une cour d'assises (Togo)</i>	91
André ITEANU, <i>En Mélanésie : les ancêtres au service des hommes</i>	97
Soudabeh MARIN, <i>Le mal et la maladie de l'âme chez les moralistes persans : la justice de l'invisible, une thérapeutique ?</i>	107
Dominique SEWANE, <i>Le voyant, le devin et le maître du savoir chez les Batamariba (Togo, Bénin)</i>	145

Deuxième partie : Histoire des Justices de l'Invisible

Bernadette MENU, <i>Maât au coeur des justices de l'Invisible et la question de l'ordalie par le crocodile</i>	181
Frédéric ROUFFET, <i>De la maladie à la guérison : le rôle de régulateur du praticien dans les textes magiques égyptiens</i>	197
Francis JANOT, <i>Une activité de « voyance » au VI^e siècle après J.-C. en Égypte</i>	205
Sébastien DALMON, <i>Une ordalie pour les dieux : Styx l'Océanide et le Grand Serment des Dieux dans la poésie épique grecque archaïque</i>	221
Andrea TADDEI, <i>Une ordalie verbale inachevée : le serment dans les discours des orateurs attiques</i>	241
Soazick KERNEIS, <i>Marcher au chaudron dans l'Empire romain Genèse de l'ordalie (I^{er}-IV^e siècle ap. J.-C.)</i>	255
Christophe ARCHAN, <i>La vérité du feu. Ordalies et jugement dans l'Irlande médiévale</i>	269
Thierry HAMON, <i>« L'adjuration à Saint Yves de Vérité », persistance tardive d'une ordalie populaire bretonne</i>	289

Troisième partie : Ethnologie des Justices de l'Invisible

Catherine BAROIN, <i>La malédiction au secours de la justice chez les Rwa de Tanzanie du Nord</i>	317
Blaise BAYILI, <i>La justice du Maître de terre SHE SΘBA chez les Lyèlaé du Burkina Faso et autres aspects de la justice de l'Invisible</i>	331
Sophie BLANCHY, <i>Serment et cohésion sociale à Madagascar : l'imprécation tsitsika dans l'Ankaratra</i>	345
Françoise DUMAS-CHAMPION, <i>L'ordre juridique du monde des esprits</i>	359
Katherine E. HOFFMAN, <i>Le serment, les marabouts et la mosquée dans le droit coutumier berbère au Maroc</i>	373
André JULLIARD, <i>Il faut que la personne se lève ! Principe vital, méchanceté sorcellaire et justice divine chez les kujamat de Guinée-Bissau</i>	391
Régis LAFARGUE, <i>La spiritualité Océanienne/kanak : le « lien » à la Terre comme expression du refus d'un pur « monde-objet »</i>	421
Charles de LESPINAY, <i>Du sacrifice à l'ordalie et de l'ordalie au sacrifice : « charités » et jugements divins en Casamance, XVI^e-XIX^e siècle</i>	437
Christian MAYISSÉ, <i>L'ordalie du Motendo, alternative à la justice pénale au Gabon</i>	445
Paulette ROULON-DOKO, <i>Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoé de Centrafrique</i>	463

Annexe

Raymond VERDIER, <i>Le mal sorcier dans la parenté et la vérité du feu en pays Kabyè, Togo (3 rituels filmés, DVD joint)</i>	479
--	-----

La malédiction au secours de la justice chez les Rwa de Tanzanie du Nord¹

Catherine BAROIN

Résumé : Chez les Rwa, agriculteurs bantous du mont Méru (Tanzanie du Nord), la crainte de la malédiction reste très fortement ancrée en dépit des efforts des Églises. Cette crainte est mise à profit à travers un rituel, de façon très officielle et très efficace, lorsque les voies habituelles et notamment la justice étatique ne suffisent pas à régler un litige. Ce rituel appelé « casser le pot » lance publiquement une malédiction contre le fautif, ce qui amène souvent ce dernier à se dénoncer. Il paiera alors la compensation pour le dommage causé, et un autre rituel permettra de « refroidir la malédiction », supprimant ainsi le risque de ses redoutables conséquences. Les circonstances où ce processus est mis en œuvre et le déroulement des opérations seront décrits, puis les causes de leur efficacité seront analysées.

Mots-clés : Méru, Rwa, malédiction, justice, justice surnaturelle, casser le pot, Tanzanie.

The “curse” helps bring about justice among the Rwa (Northern Tanzania)

Abstract: The Rwa, bantu farmers of Mount Meru (Northern Tanzania), remain very afraid of curses, in spite of the efforts of christian denominations to wipe away this belief. When normal procedures fail to solve a dispute, this fear of curses will help bring a wrongdoer forth. A public ritual called “to break the pot”, performed by a specialist, launches the curse. Then the wrongdoer most often acknowledges his misdeeds and pays compensation for them, and another ritual will “cool down” the curse in order to stop its actions. This article describes the circumstances which lead to the launching of this ritual, the way it is enacted, and discusses the reasons for its efficiency.

Keywords: Meru, Rwa, curse, justice, supernatural justice, to break the pot, Tanzania.

¹ Cette étude se base pour l'essentiel sur des recherches de terrain effectuées par l'auteur en Tanzanie, lors de six missions d'une durée totale d'un an et demi, qui s'échelonnent de 1992 à 2010. Le mémoire de Justin MUNGURE (2002) a permis de compléter certains points.

La justice nationale tanzanienne et la justice coutumière des Rwa du mont Méru (Tanzanie du Nord) sont loin de s'ignorer. Au contraire, elles travaillent souvent main dans la main. Pourtant, les bases de leur fonctionnement sont entièrement différentes. La justice nationale, calquée sur le modèle occidental, désigne et sanctionne le coupable tandis que la justice des Rwa vise le consensus. Pour l'atteindre, elle a souvent recours à un rituel qui porte la malédiction sur le coupable non identifié. Après une courte présentation de la société Rwa, nous évoquerons les modes d'interaction de ces deux justices avant de décrire le rituel de malédiction. Celui-ci reste de nos jours, en dépit de l'influence du christianisme, l'outil le plus efficace de la justice rwa.

Qui sont les Rwa ?

Au nombre de 150 000 environ, les Rwa sont des agriculteurs de langue bantoue établis depuis le XVII^e siècle sur les flancs sud-est du mont Méru (4585 m), face au mont Kilimandjaro. En Tanzanie, ils sont connus sous le nom de Meru (Wameru au pluriel) mais dans leur langue, le *ki-rwa*, ils se dénomment Rwa (Varwa au pluriel). Culturellement et linguistiquement, ils sont proches d'une ethnie voisine beaucoup mieux connue, celle des Chagga du mont Kilimandjaro. Comme eux, ils cultivent le café (culture de rente) et la banane, ainsi que d'autres plantes vivrières (le maïs et les haricots principalement). Ils complètent ces ressources par un élevage en stabulation, car ces montagnes sont très densément peuplées. Depuis la chute du cours du café, la proximité de la ville d'Arusha est un atout précieux pour les Rwa, comme débouché pour leurs produits agricoles et comme pôle d'emploi pour les plus qualifiés.

Au début du XX^e siècle, les Rwa ont subi la colonisation allemande, qui allait de pair avec une conversion progressive au luthéranisme. Les Britanniques prirent le relais, jusqu'à l'indépendance du Tanganyika en 1961. Aujourd'hui la grande majorité des Rwa sont luthériens et lettrés. Beaucoup ont suivi des études secondaires, voire universitaires. Tous parlent le swahili, langue nationale de Tanzanie, et un petit nombre parle l'anglais, autre langue officielle du pays.

Pour autant, les Rwa ne se sont pas départis d'une organisation sociale ancienne fortement gérontocratique, qui comporte des clans patrilinéaires, un système d'âge et une chefferie centralisée. Chaque famille nucléaire gère sa propre exploitation, mais reste sous le contrôle du clan paternel qui, en cas de problème, intervient dans les affaires familiales et le partage de l'héritage,

notamment foncier. Ces questions sont cruciales dans un contexte où la terre se fait insuffisante, sous l'effet de la pression démographique. Le système d'âge, pour sa part, définit des groupes qui avancent de façon solidaire dans les étapes successives de la vie. Conseillés par leurs « pères », les plus jeunes après leur circoncision sont d'abord guerriers (aujourd'hui en charge de certains travaux collectifs). Ils sont éduqués dans le respect de leurs aînés et des règles matrimoniales. Celles-ci prohibent l'union dans la très proche parenté, et interdisent aussi à un homme d'épouser la fille d'un compagnon de classe d'âge. Chaque clan et chaque groupe d'âge désignent ses chefs locaux ainsi qu'un chef général. L'ensemble de ces derniers forment un Comité Central (*Kamati Kuu* en swahili) de 20 à 30 personnes. Il est présidé par un Chef suprême (*Nshili nnini*) qui s'appuie sur un Bureau de 4 à 5 membres, comprenant un Secrétaire et un Trésorier. Le Comité Central et son chef suprême ont pour mission de veiller au bon ordre général et au respect de la Constitution des Rwa. Ce document écrit, fait unique en Tanzanie, consigne leur droit coutumier². Il est périodiquement réactualisé dans le respect du droit national du pays.

Justice nationale et justice traditionnelle

La société rwa, tout en étant attachée à ses traditions, s'insère avec harmonie dans la nation tanzanienne. Nombre de ses membres, salariés ou élus, prennent une part active à l'appareil bureaucratique du pays. Ce sont des citoyens motivés lors des élections locales et nationales. En matière de justice, ils voient une complémentarité, plutôt qu'une opposition, entre leur justice coutumière et la justice étatique, calquée sur le modèle occidental avec ses tribunaux aux divers échelons administratifs et sa cour de cassation au sommet. De fait, ces deux justices se reconnaissent mutuellement et travaillent ensemble, bien que leurs principes soient radicalement différents. Comme toute justice occidentale, la justice tanzanienne vise la désignation de coupables et l'application de sanctions. Elle est chère. Elle est d'autant plus chère que, de l'avis des Rwa, elle est fortement corrompue et que c'est souvent le montant des dessous de table qui détermine l'issue des procès. Mais elle a un atout puissant, c'est qu'elle dispose de moyens coercitifs (prison, amendes, saisies sur biens). Par contraste la justice coutumière est moins chère, pas ou peu corrompue, mais elle ne dispose pas de moyens coercitifs si ce n'est la sanction de l'opinion publique et celles du surnaturel.

Trois sortes de cas peuvent se produire. Pour un petit délit, il se peut qu'un plaignant s'adresse directement à la justice étatique, mais que le clan concerné juge préférable de régler lui-même l'affaire, ce qui peut éviter des frais importants et s'avérer plus efficace. Le chef du clan demande alors au juge de lui confier le cas, et celui-ci en général accepte, en donnant au clan un délai pour traiter l'affaire. Il se peut aussi que la justice étatique, dans telle situation difficile à élucider, demande son expertise à la justice coutumière. Le ou les

² BAROIN, 2003.

clans concernés ne manquent pas alors d'étudier la question et de remettre aux autorités judiciaires un rapport écrit, dûment signé et tamponné par le(s) chef(s) de clan. Un troisième cas est celui où la justice étatique (soudoyée par le coupable) se trompe dans son jugement. La partie lésée se retourne alors vers la justice coutumière. Pour obtenir gain de cause, elle demande la mise en œuvre d'un rituel de malédiction appelé « casser le pot » *ipara nungu*. Ce rituel, toutefois, ne peut être lancé qu'avec l'autorisation du responsable administratif local, qui signifie par écrit son accord.

Le rituel « casser le pot » : introduction

Ce rituel justicier lance sur le coupable une malédiction appelée *kidengo*. C'est l'une des trois formes de malédictions connues des Rwa, et nous n'évoquerons pas les deux autres ici. La malédiction *kidengo* elle-même n'est pas uniquement produite par ce rituel, elle peut aussi provenir de simples paroles, formulées à l'encontre d'un proche par un parent ou une parente qui s'estime victime de ses mauvais traitements. Au contraire des autres types de malédiction, *kidengo* peut être annulée par un rituel spécifique. Ses effets alors cesseront.

Le rituel « casser le pot » est une procédure publique³ qui lance la malédiction *kidengo* à l'encontre d'un fautif non déclaré ou inconnu. Dans la langue des Rwa, le *ki-rwa*, il se dénomme *ipara nungu* « casser le pot », ce qui correspond en swahili à l'expression synonyme *kuvunga chungu*. En effet ce rituel est très répandu en Tanzanie du Nord (notamment chez les Masaï, Arusha, Chagga⁴, Paré, etc.), sous diverses variantes. Toutefois, il ne sera question ici que du rituel public que pratiquent les Rwa. Il a pour objectif de placer le coupable (inconnu) devant l'alternative suivante : soit il se dénonce (et il devra alors réparer/payer sa faute), soit il s'expose, lui et les siens, au malheur. L'efficacité de ce rituel tient au fait que presque tous les Rwa, au fond d'eux-mêmes, restent intimement persuadés de ses conséquences redoutables, en dépit des efforts des Églises pour combattre ces croyances.

Le lancement de la procédure

Le plaignant doit avoir de solides raisons pour demander le lancement du rituel. Il a été victime d'un vol, du déplacement secret d'une limite de champ⁵, de dégradation de ses biens, d'une agression ou du meurtre d'un de ses proches dont le responsable reste inconnu. Il se peut aussi qu'il soit victime d'un jugement erroné de la justice officielle, qui a jugé une affaire à son détriment. Il

³ Il peut aussi, plus rarement, être effectué en secret.

⁴ Voir Wilhelm MÖHLIG, 1991.

⁵ Avec la pression démographique, la pénurie de terre est de plus en plus sensible et les conflits fonciers sont innombrables.

n'est pas question d'agir à la légère et le motif doit être avéré, car les conséquences de la malédiction du pot sont terribles. Elle peut entraîner :

- la mort du coupable, de ses parents, de ses enfants (uniquement selon la parenté biologique), des membres de son clan,
- la naissance d'enfants anormaux,
- la stérilité (humaine ou animale),
- de mauvaises récoltes,
- des maladies dans la parenté ou le cheptel,
- la folie,
- des accidents répétés, de quelque nature qu'ils soient,
- l'appauvrissement, menant parfois au dénuement total, par suite de circonstances défavorables ou d'une mauvaise gestion attribuée elle-même à la malédiction.

En somme, c'est tout ce qui touche à la fertilité et à la prospérité du coupable et des siens qui est menacé par ce rituel. La série de malheurs qu'il induit affectera la famille du fautif et les membres de son clan, parfois de nombreuses années plus tard et sans limite dans le temps. Les Rwa affirment même volontiers que les membres du clan seront généralement atteints les premiers, bien avant le coupable qui sera la dernière victime de la malédiction lancée contre lui. Quant aux femmes, il est reconnu que c'est pour diversifier les risques face à cette menace qu'elles cherchent à procréer des enfants de géniteurs différents. Elles espèrent ainsi que quelques uns de leurs enfants au moins survivront à la malédiction, si le clan de l'époux légitime en est frappé.

En raison de tous ces dangers énormes, le rituel est strictement réglementé. Il nécessite diverses autorisations officielles préalables. Tout d'abord, c'est le clan du plaignant qui doit donner son accord. Le clan se concerta à ce sujet, car ses membres seraient les premiers visés au cas où le coupable (dont on ignore l'identité) serait l'un d'eux. En effet, la procédure lancée par le clan se retournerait alors contre lui, et les Rwa citent plusieurs exemples de telles mésaventures. Le clan fait donc d'abord son enquête. Il s'assure que le coupable est extérieur au clan avant de donner son feu vert. Cette vérification étant faite, le chef du clan s'adresse au Comité Central des Rwa, pour lui demander l'autorisation de lancer le rituel. Ce Comité, qui rassemble tous les chefs de clans et de groupes d'âge sous la présidence du Chef suprême, se concerta à son tour. Si sa réponse est favorable, il signifie son accord au clan concerné par un document écrit, dûment tamponné et signé⁶. L'affaire est ensuite soumise aux autorités administratives tanzaniennes locales dont le responsable, le Ward Executive Officer, transmet également son accord par écrit. Une fois ces autorisations obtenues, le plaignant s'adresse à un spécialiste du rituel pour lui demander de lancer la malédiction.

⁶ Voir celui publié par Tim KELSALL, 2003, p. 185.

Le spécialiste du rituel et son pot

Les spécialistes de ce rituel sont aujourd'hui peu nombreux en pays rwa, et la plupart d'entre eux sont âgés. Plusieurs disent avoir renoncé à exercer cette fonction après s'être convertis au christianisme. Pour cette raison, il est d'ailleurs de plus en plus difficile de trouver un successeur, ce qui pose problème pour la transmission de ce savoir-faire. De plus, seuls des hommes peuvent être spécialistes de ce rituel, jamais une femme. Ces dernières sont au demeurant exclues de tout rôle politique ou rituel dans la société rwa.

Il est fréquent, en outre, que le spécialiste du rituel du pot présente un défaut physique : il est difforme, handicapé, boîteux ou borgne par exemple. En effet, les Rwa attribuent volontiers à de telles personnes une prédisposition pour entretenir un lien privilégié avec le surnaturel. Un chef, à l'inverse, ne saurait avoir la moindre malformation physique, et d'ailleurs ces deux fonctions sont incompatibles. Un casseur de pot ne peut être chef.

Le savoir-faire et la qualité de casseur de pot sont transmissibles de père en fils, mais seuls les fils portant un nom du côté paternel peuvent prendre le relais. En effet, dans cette société patrilinéaire, les fils selon leur rang de naissance prennent alternativement le nom d'un parent paternel ou maternel. Seuls les fils de rang impair, donc, peuvent succéder à leur père dans l'exercice de ce rituel.

À défaut d'héritage de la fonction, un homme peut choisir de devenir casseur de pot après avoir été frappé par le malheur. Par exemple, c'est à la suite des décès successifs de six de ses enfants que l'un d'eux, né vers 1910, décida de devenir spécialiste du rituel. Son objectif premier était d'obtenir par lui-même vengeance des morts suspectes de ses fils. Il se rendit à cette fin chez les Paré. En effet ces derniers, qui habitent les monts Paré à 150 km du mont Méru vers le sud-est, sont réputés pour leur maîtrise de ce rituel. Sur place, il acquit un pot et apprit comment l'utiliser, puis il revint chez lui comme spécialiste du rituel du pot. Il abandonna plus tard cette activité, suite à sa conversion au catholicisme.

Notons enfin que le spécialiste du pot, qui se fait payer pour effectuer le rituel, n'est pour autant jamais un homme riche. La richesse semble incompatible avec une telle fonction. Il habite une petite maison, au confort modeste voire inexistant. Quant à son pot, il ne le garde jamais chez lui, mais dans une cachette au dehors, proche de sa maison.

Ce « pot », instrument du rituel, en réalité n'est pas un récipient mais une figurine d'argile. De 10 à 15 cm de long environ, elle représente très grossièrement un homme ou une femme sans bras ni jambes. Seule la tête et les attributs sexuels sont ébauchés, seins et sexe pour une femme (Figure page suivante)⁷.

⁷ Une autre photographie de pot, publiée par Tim KELSALL (2003, p. 178), montre une figurine plus élémentaire encore. Elle n'est pas en argile mais en pierre volcanique, et c'est un objet masai.

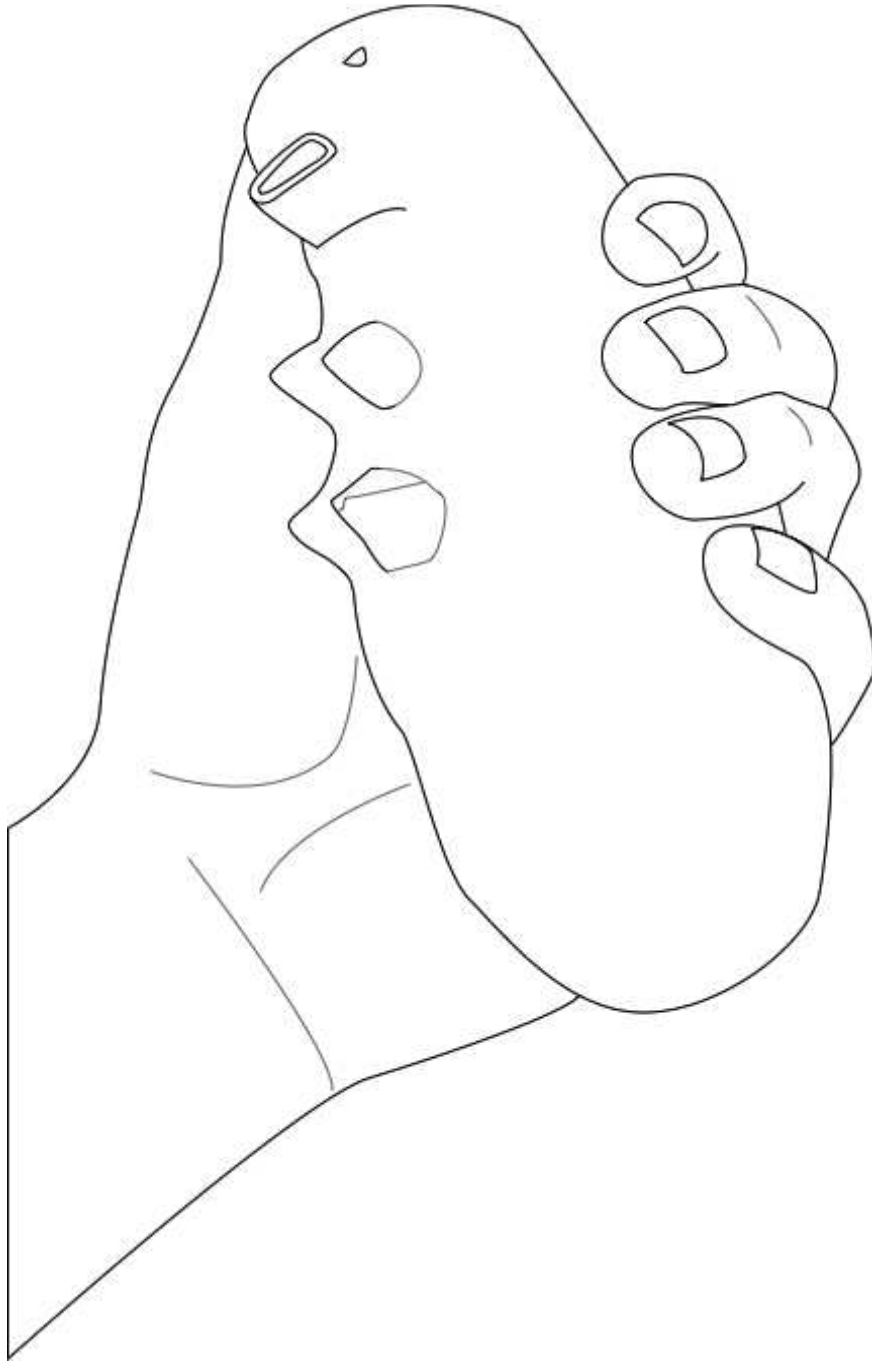


Figure 1, dessin d'après une photographie publiée par Raimo Harjula 1980, p. 117

Les pots féminins sont réputés plus puissants que les pots masculins. Ce pot (ou plutôt cette figurine) se transmet par héritage, mais il peut aussi être acheté comme dans le cas qui précède, ou même loué par un autre spécialiste. Son propriétaire en prend le plus grand soin. En dehors des moments où il l'utilise, il le protège des intempéries par de multiples enveloppes. Loin de le casser, il prend au contraire toutes les précautions nécessaires pour éviter qu'il ne se brise. Lors du rituel lui-même, d'ailleurs, ce pot, qui n'est pas un pot mais une figurine, n'est pas non plus, à proprement parler, « cassé ». Il est simplement promené en public par son propriétaire, le spécialiste du rituel, qui parcourt le pays en le tenant dans sa main droite, tout en proférant des malédictions contre le coupable. Mais alors, pourquoi ce rituel est-il désigné par l'expression « casser le pot » ?

Le nom du rituel, « casser le pot »

Ce sont bien le verbe « casser » *ipara* et le mot « pot » *nungu* qui sont employés dans l'expression qui désigne le rituel, tant dans la langue des Rwa (*ipara nungu*) qu'en swahili (*kuvunga chungu*). Revenons sur le sens de ces termes. Le mot *nungu* en *ki-rwa* ne désigne pas seulement cette figurine, mais aussi un pot de grande contenance (de 20 à 100 litres), autrefois d'usage commun pour servir de la bière de banane ou de la nourriture. Quant à l'idée de casser le pot, les Rwa spontanément la mettent en rapport avec une devinette :

– Dois-je me casser comme un pot ou comme une gourde (récipient enalebasse) ?

– Comme une gourde, car elle peut être cousue.

Ils expliquent en effet qu'un récipient enalebasse, s'il se casse, peut être recousu pour un nouvel usage, tandis qu'un pot cassé ne peut être réparé.

C'est donc l'image de l'irréparable que traduit le pot cassé. Pour les Rwa, elle s'associe directement à l'idée de la mort. Cette association, en effet, s'exprime très clairement dans une légende rwa qui explique pourquoi les êtres humains sont devenus mortels. Cette légende, recueillie par les missionnaires allemands et publiée par eux dans un petit livre en *ki-rwa*⁸, donne à la devinette qui précède une place centrale. La trame du récit est la suivante :

Autrefois les gens ne mouraient pas, ils mouraient simplement pour rajeunir. Un jour, une femme qui voulait muer envoya sa fille chercher de l'eau, pour pouvoir le faire en son absence. La fille partit chercher l'eau à quatre reprises, mais son récipient était fendu et chaque fois qu'elle revenait, il était vide. La cinquième fois elle se mit en colère et refusa de retourner chercher de l'eau. Elle vint dans la cuisine où sa mère avait déjà commencé à muer, de la tête jusqu'à la taille. Celle-ci lui dit : «Vois donc, tu me déranges, je t'ai dit d'aller chercher de l'eau et tu as refusé. Dois-je me casser comme un pot ou comme unealebasse ?» – «Casse-toi comme un pot», lui répondit sa fille. La

⁸ EVANGELISCH-LUTHERISCHE MISSION zu LEIPZIG (éd.) 1931, p. 52-53.

mère tomba et se cassa comme un pot. C'est depuis ce temps que les humains sont devenus mortels, à cause de cette enfant qui avait dit à sa mère de se casser comme un pot. Si elle lui avait dit de se casser comme unealebasse, ils seraient restés immortels car ils auraient pu être réparés comme on répare lesalebasses.

De même que l'on parle en français de « casser sa pipe », c'est donc bien à l'idée de la mort que renvoie le nom du rituel. Voyons maintenant comment il se déroule.

Le déroulement du rituel

Le plaignant, pour aller voir le spécialiste du rituel, doit être mentalement disposé à se réconcilier avec le fautif, s'il se déclare. Il doit aussi s'être assuré que ce dernier n'est pas un membre de sa famille, car sinon le rituel se retournerait contre eux. S'il a un doute à ce sujet, pour protéger ses parents, il peut faire un autre petit rituel préalable, qui consiste à oindre la porte de sa maison avec de la graisse de bélier, avant et pendant le rituel de cassage du pot.

Il se rend chez le spécialiste du rituel, muni des autorisations requises. Il lui explique ses motifs, qui doivent être parfaitement légitimes car le spécialiste peut refuser d'effectuer le rituel. Nul ne saurait l'y contraindre. Le demandeur paye pour la procédure : il verse une somme d'argent (50 000 Tsh en 2010) ou bien il donne au spécialiste 1 à 2 chèvres ou moutons, ou encore 1 vache. Ces frais peuvent paraître élevés mais les Rwa, pourtant, considèrent que cette procédure est moins chère que de faire appel à la justice nationale, en raison de la corruption.

Suit une étape cruciale : l'annonce préalable du rituel. Cette annonce se fait un mois à l'avance. L'autorisation du Comité Central (voir ci-dessus) tapée à la machine, tamponnée et signée, est apposée par affiches fixées aux arbres le long des routes et aux carrefours, un peu partout dans le pays. L'affiche précise qui fait procéder au rituel, pour quelle raison, où et quand il aura lieu.

Souvent l'annonce suffit à déclencher la panique chez le fautif. Il se dénonce alors, rembourse au plaignant les frais engagés et verse (avec l'aide éventuelle de son clan) une compensation pour le dommage subi. La réconciliation des parties clôt ensuite l'affaire. Mais à défaut, le rituel est effectué le jour prévu, un mois après l'annonce.

Le spécialiste du rituel, tôt le matin, sort le pot de son emballage et asperge les alentours de lait en offrande aux esprits des ancêtres (*irumu*, pl. *varumu*), à l'aide de la plante *isale* (*Dracaena* sp.), symbole de paix. Un cortège se forme, auquel chacun est libre de se joindre. Il se dirige vers l'endroit où le mandant pense que la faute s'est produite, et d'où partira le rituel proprement dit. Sur place, il se présente tout d'abord au bureau administratif du village. Puis il invoque la malédiction à se retourner contre lui-même s'il ment.

Après cela il donne le signal du départ, et la procession prend la direction choisie par le mandant, en général celle où il pense que le coupable est allé. À partir de ce moment, le casseur de pot ne prononce plus aucune autre parole que les malédiction, qu'il profère en chemin, en balançant son pot de la

main droite dans les quatre directions. Ses imprécations visent non seulement le coupable, mais aussi tous les témoins du délit qui n'en ont rien dit. La procession avance à pas lents, elle se poursuit de 3 à 6 h par jour et de 3 à 7 jours consécutifs. Elle se termine à son point de départ, par un repas commun chez le mandant du rituel.

La nourriture servie est le *nswa*, plat auquel les Rwa attachent intimement leur identité. Il se prépare avec des grains de maïs décortiqués, puis mis à bouillir longuement dans de l'eau, auxquels on ajoute de la banane en morceaux, et du lait à la fin de la cuisson. Ce plat peut aussi inclure des haricots, qui sont alors incorporés avant la banane car ils sont plus longs à cuire.

Le rituel de levée de la malédiction

À la suite de cette procédure, chacun s'attend à ce que les malédictions proférées lors du rituel produisent leur effet, tôt ou tard, sans limite de durée. Chacune des redoutables conséquences énoncées plus haut peut se réaliser, souvent à plusieurs années d'écart, en ordre indifférent. Pour les éviter, il arrive que le fautif se dénonce, soit immédiatement, soit de nombreuses années plus tard. Il lui faudra alors payer réparation du dommage subi, les frais de mise en œuvre du rituel initial et ceux d'un autre rituel qui lèvera la malédiction.

Mais il se peut aussi que la malédiction ne soit jamais levée, ou encore qu'elle soit demandée par le clan du fautif, parfois longtemps après la mort de ce dernier. Dans ce cas, la situation est la suivante. Les membres d'un clan, au fil des années, constatent qu'une étrange série de malheurs s'est abattue sur eux. Ils cherchent à en déterminer la cause. Ils se concertent et font appel à un devin qui les aidera à établir un diagnostic. L'enquête révèle, le cas échéant, que ces malheurs sont la conséquence de telle faute commise par tel membre du clan. Il importe alors de réparer cette faute et de lever la malédiction, qui sinon continuera sans fin de produire ses effets.

Un rituel de réconciliation est organisé, qui s'opère en trois étapes : confession du fautif ou de son clan, inactivation de la malédiction, puis réconciliation des parties. Le fautif tout d'abord, accompagné de son chef de clan, rend visite au mandant du rituel de malédiction et lui avoue son méfait. Il lui apporte une jeune brebis et un bidon de bière de banane (d'une contenance de 4 gallons, soit 18,16 litres). Ils conviendront ensemble du jour où rendre visite au spécialiste du rituel pour qu'il désactive la malédiction.

Cette opération s'appelle « refroidir le pot » (*iwolisa nungu*) et nécessite le pot même avec lequel la malédiction a été lancée. Retrouver ce pot n'est d'ailleurs pas toujours chose aisée quand l'opération remonte à plusieurs années. Le coupable apporte au spécialiste du rituel un bélier noir et deux bidons de bière de banane. Le bélier est tué, sa graisse est préparée et versée dans une petite tasse. Le spécialiste du rituel va chercher son pot, il asperge un peu de lait et revient s'asseoir au milieu de l'assistance, tenant son pot à deux mains dans son emballage. Le chef de clan du fautif, la tasse de graisse de mouton en mains, confesse face au pot les méfaits de son parent et demande pardon. Le casseur de

pot ajoute quelques mots, puis il oint le pot de la graisse du bélier, et répand le reste aux alentours. Cette graisse est l'aliment des esprits ancestraux, qui apportent paix et réconciliation aux humains. Ensuite la viande du bélier est consommée en commun, de même que la bière de banane.

Après cela, une réunion est organisée entre les clans des deux parties (celui du coupable et celui de la victime) pour régler définitivement le différend. Ils discutent des frais de réparation à payer, qui comprennent le coût du premier rituel et celui du préjudice subi. Les membres du clan du coupable contribueront à payer ces frais. Le mode de paiement et les délais sont précisés. Quelque temps plus tard a lieu un repas de réconciliation au domicile du coupable. Une chèvre, voire une vache, est tuée pour la circonstance et de la bière de banane est préparée par les deux clans. Les gens mangent et boivent ensemble, et se serrent la main en signe de réconciliation.

L'efficacité du rituel

Ce rituel reste très populaire chez les Rwa aujourd'hui. Il permet de régler de nombreux litiges. En un an par exemple, de mai 2001 à mai 2002, 15 cas furent officiellement déclarés⁹. Cette popularité résiste aux efforts des Églises locales, protestantes pour la plupart, pour combattre ces pratiques non orthodoxes. On peut donc s'interroger sur les raisons pour lesquelles les Rwa y restent si attachés.

Ces raisons, nous semble-t-il, tiennent à la grande efficacité sociale et symbolique du rituel. Sa première vertu vient de sa fiabilité. Il ne présente aucun risque d'erreur car seuls le coupable, sa famille et son clan seront affectés. Alors que la justice nationale, humaine et souvent corrompue, peut rendre des jugements erronés, le rituel de cassage du pot est infaillible. D'ailleurs, le premier acte du spécialiste du rituel est bien d'inviter la malédiction à se retourner contre lui, s'il dit faux. Le rituel vise juste parce qu'il fait appel au surnaturel. Ce sont les esprits des ancêtres qui sont les garants de sa clairvoyance.

Cette fiabilité du rituel produit un effet sécurisant, non seulement parce que l'on sait que seuls le coupable et les siens seront châtiés mais aussi, de manière plus générale, parce qu'il apporte une explication au malheur. Or les malheurs, ici comme ailleurs, sont toujours nombreux et accablants. De prime abord, ils peuvent sembler le fruit du hasard, lequel est injuste par définition et la peine n'en est que plus vivement ressentie. Mais la malédiction aide la victime, car elle apporte une explication à ce hasard. Elle va au delà de la cause manifeste, pour livrer des événements la cause profonde. Par exemple, tel accident de voiture a été provoqué par l'ivresse d'un chauffard. Mais pourquoi est-ce telle personne et non une autre qui, en ces lieux et jour précis, a été victime de ce chauffard ? Voilà ce qu'explique la malédiction. À cet égard le raisonnement des Rwa, parfaitement logique, est identique à celui des Azandé

⁹ Tim KELSALL, 2003, p. 186.

d’Afrique centrale analysé par E. E. Evans-Pritchard¹⁰. La malédiction, par la rationalité qu’elle introduit dans les faits, préserve l’ordre symbolique du monde.

Enfin ce rituel présente un autre avantage énorme : il vise et permet assez souvent d’aboutir à la réconciliation. Cette dernière, bien sûr, peut se produire *in fine*, après l’aveu du coupable et le contre-rituel qui « refroidit » les effets de la malédiction. Un repas est alors pris en commun et des poignées de main sont échangées. Mais bien avant cela, le rituel « casser le pot » lui-même incite le coupable à cet aveu. Plusieurs de ses caractéristiques œuvrent en ce sens, qu’il importe de souligner.

Le premier point concerne la disposition morale du plaignant : il est nécessaire qu’il soit disposé à se réconcilier avec le fautif pour que le rituel soit lancé. Un deuxième détail porte sur l’usage de deux symboles de paix, le lait et la plante *isale* : c’est cette plante et non une autre que le spécialiste du rituel utilise pour asperger de lait les alentours, lorsqu’il sort le pot de sa cachette près de chez lui. Il s’adresse ainsi aux esprits des ancêtres, qu’il cherche à apaiser. Ce sont eux, en effet, qui envoient aux humains diverses calamités lorsqu’ils sont mécontents de leur comportement. Le rituel « casser le pot » a donc une dimension religieuse, liée aux croyances pré-chrétiennes des Rwa.

Deux autres aspects du rituel le font œuvrer pour la paix, dans la mesure où ils poussent tacitement le fautif à se déclarer. Il s’agit d’une part de la durée des opérations, et d’autre part du caractère parfaitement public de la procédure.

Revenons en premier lieu sur la question du temps. De nombreux jours s’écoulaient depuis le moment où le plaignant fait part du dommage subi à son chef de clan, jusqu’au lancement du rituel. Il faut d’abord compter le débat dans le clan de la victime, et l’enquête interne de ce clan pour s’assurer qu’aucun de ses membres n’est coupable du délit. Ensuite, quand le clan a pris sa décision, un nouveau délai intervient pour qu’il porte l’affaire devant le Comité Central. Celui-ci, à son tour, prend le temps d’en débattre. Son secrétaire doit ensuite rédiger l’accord écrit du Comité Central pour le lancement de la procédure. Après cela, une autre autorisation officielle, celle des autorités administratives locales, doit encore être sollicitée et obtenue, avant qu’un premier rendez-vous soit pris avec le spécialiste du rituel. Toutes ces opérations prennent du temps. Et si le spécialiste pressenti accepte de se charger du rituel, sa mise en route exige de nouveaux délais. C’est d’abord celui de l’affichage de l’annonce sur tous les lieux de passage, les carrefours en particulier. Ensuite, un délai réglementaire d’un mois se passe avant que le rituel ne soit lancé. Et pour finir, le rituel lui-même prend plusieurs jours, parfois jusqu’à une semaine. Il est clair que tout ces délais donnent pleinement au coupable l’opportunité de se ressaisir et d’avouer sa faute, avant l’échéance fatale. Le temps passé prend sens dans cette optique.

Le second point qu’il faut souligner est le caractère public de la procédure. En effet, une première publicité est donnée à l’affaire lors du débat et de l’enquête au sein du clan. Beaucoup en sont avertis, même en dehors du clan.

¹⁰ E. E. EVANS-PRITCHARD, 1963.

Quand l'accord de ce dernier est acquis, la demande d'autorisation au Comité Central et la discussion qu'elle entraîne apportent à cette affaire encore plus de publicité. Celle-ci s'amplifie avec l'annonce par affiches du rituel, dans un maximum de lieux de passage et pendant un mois entier. Le rituel lui-même est une procession menée par le spécialiste, qui parcourt le pays dans tous les sens pendant plusieurs jours. Tout ce processus est d'une si grande publicité que le coupable (inconnu) ne peut y échapper. On peut considérer ce tapage, en quelque sorte, comme un moyen implicite de l'interpeller : « Toi qui te caches, as-tu bien pesé à quels malheurs tu t'exposes ? Ne comprends-tu pas qu'il t'en coûtera moins d'avouer ta faute ? ».

Sur les deux points qui précèdent, la longueur et la publicité de l'ensemble du processus, le rituel « casser le pot » des Rwa ressemble aux ordalies européennes analysées par Peter Brown¹¹ et Soazick Kerneis. Ces auteurs mettent en effet l'accent sur ces deux aspects de l'ordalie, sa durée et sa publicité, qui concourent en à faire un « instrument de consensus et mécanisme théâtral permettant de contenir les conflits destructeurs »¹². De pareilles convergences, entre des « justices de l'invisible » si éloignées dans le temps et dans l'espace, ne peuvent provenir que de mécanismes psychologiques et sociaux très généraux, et donc susceptibles de se retrouver ailleurs.

En Afrique même, les Dwala du Cameroun témoignent d'une même conception de la justice que les Rwa. Le fait peut surprendre, compte tenu des 3000 km qui séparent ces deux populations, presque diamétralement opposées dans l'immense aire linguistique bantoue qui s'étend du golfe de Guinée à l'océan Indien. Chez les Dwala, Manga Bekombo-Priso¹³ souligne la longueur des plaidoiries, et le fait qu'aucune sanction n'est jamais prononcée. En effet, remarque-t-il, l'objectif de ces plaidoiries n'est pas de juger, mais d'évacuer les rancunes et de restaurer la cohésion sociale, alors qu'un verdict entraînerait au contraire la prolongation du conflit entre les intéressés. Pour les Dwala comme pour les Rwa, c'est aux ancêtres qu'appartient la sanction, et celle-ci se manifesterait par la maladie ou l'accident qui arriveront aux fautifs.

Ces conceptions sont aux antipodes de la justice occidentale moderne. Elles se basent sur des notions religieuses, mais aussi sur une conception de la personne (et donc de la responsabilité) bien différentes. L'individu, on l'aura remarqué, est peu de chose dans le rituel des Rwa. Tout est collectif. La décision de lancer le rituel relève du clan du plaignant, et c'est le clan d'abord qui doit donner son accord. Quand le chef du clan en a transmis la demande au dessus de lui, c'est à l'organe politique suprême des Rwa, le Comité Central, qu'il appartient de donner le feu vert pour que la procédure ait lieu. Les effets du rituel, tout autant, sont collectifs. Le coupable ne sera pas seul sanctionné, mais sa famille et son clan le seront aussi, et même avant lui. Puis dans la troisième phase, celle de l'aveu et du lever de la malédiction, c'est le groupe à nouveau qui s'implique et c'est le chef du clan qui agit au nom du fautif. « L'être humain

¹¹ Je remercie Soazick KERNEIS d'avoir attiré mon attention sur les travaux de Peter BROWN.

¹² P. BROWN, 1985, p. 271-272.

¹³ Manga BEKOMBO-PRISO, 1995.

chez les Rwa ne s'appartient pas, il appartient à son clan »¹⁴. La notion d'individu autonome et responsable, si essentielle à la justice occidentale, ne joue guère dans ce contexte.

Bibliographie

BAROIN Catherine, A brief history of a neo-traditional form of chieftaincy and its "Constitution" in Northern Tanzania, 1945-2000. Dans : Wim van Binsbergen, in collaboration with Riekje Pelgrim (ed), *The Dynamics of Power and the Rule of Law. Essays on Africa and beyond in honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal*, Leiden, African Studies Centre, 2003, p. 151-166.

BEKOMBO Priso Manga, Conception et exercice de la justice dans les sociétés de la côte du Cameroun, *Droit et cultures*, 29, 1995, p. 141-157.

BROWN Peter, La société et le surnaturel. Une transformation médiévale, Dans : *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, p. 265-294.

Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig (éd.), *Kitabu kya isomisa vana kya Kirwa* ("Livre pour enseigner aux enfants en *ki-rwa*"), Leipzig, 1931.

EVANS-PRICHARD Edward E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London, Clarendon Press, 1963.

HARJULA Raimo, *Mirau and his practice. A study of the ethnomedicinal repertoire of a Tanzanian herbalist*. London, Tri-Med books Ltd, 1980.

KELSALL Tim, Rituals of verification : indigenous and imported accountability in Northern Tanzania. *Africa* 73 (2), 2003, p. 174-201.

MÖHLIG Wilhelm, L'importance du serment dans la procédure judiciaire chez les Chagga du Kilimandjaro (Tanzanie). Une analyse sémantique et pragmatique dans une perspective historique. Dans : Verdier Raymond (éd.), *Le serment. I, Signes et fonctions*, Paris, CNRS, 1991, p. 299-313.

MUNGURE Justin E., *Chungu (nungu) as a curse in traditional religion among Wameru of the ELCT – Meru diocese, Makumira (Tanzanie)*, Makumira University College, 2002.

¹⁴ Remarque d'un informateur, Jehovaroy Kaaya, juillet 2010.