

On brûle bien les sorcières

Les meurtres *muti* (1) et leur répression*

LONGTEMPS la sorcellerie en Afrique du Sud est restée le domaine exclusif des anthropologues, n'étant considérée comme processus social et dynamique culturelle qu'au niveau théorique. Aujourd'hui il est impératif que ce monopole prenne fin.

Il ne s'agit pas ici de ranimer le débat universitaire sur la pratique de la sorcellerie en Afrique du Sud, mais plutôt de tenter d'analyser la façon problématique dont la sorcellerie est traitée par les médias et par le monde judiciaire.

Si la recherche a fourni quantité de données, celles-ci n'ont pas été diffusées assez largement. Il en est résulté un manque de compréhension de la médecine traditionnelle noire et des techniques de soin et de purification sociale conduisant à accroître la marginalisation des populations dont les croyances ne correspondent pas à la norme de la culture dominante.

Cet article s'attache à donner l'exemple de deux aspects de la sorcellerie qui ont provoqué des réactions extrêmes de la part du public :

- les meurtres *muti* ;
- le jugement « populaire » et l'exécution, par leur propre communauté, des personnes accusées de pratiquer la sorcellerie.

La société sud-africaine est jusqu'à aujourd'hui très nettement partagée entre ceux qui pratiquent et croient fermement en la sorcellerie et ceux qui résistent avec persistance à une meilleure compréhension de ce phénomène. Ces invariants fondamentaux de la société sud-africaine méritent d'être analysés en profondeur.

Les accusations de sorcellerie et de crimes rituels émanent de principes de base communs : on croit aux sorciers et on craint leur pouvoir. De façon générale, la pratique de la sorcellerie est com-

prise comme ayant un double objectif complémentaire : renforcer le prestige ou le succès personnel du sorcier et garantir que la communauté bénéficie de cette bonne fortune. Le sorcier s'attache à augmenter la crainte qu'il inspire et se donne ainsi la possibilité de perpétrer d'autres actes de sorcellerie (2). Les sorciers qui sont suspectés de commettre leurs pratiques à leur propre compte et aux dépens du groupe deviennent logiquement les cibles de la communauté qui voit en eux les responsables directs de ses maux. Le plus souvent, on accuse de sorcellerie les personnes dont la richesse ou le pouvoir n'ont pas une origine évidente pour le reste de la communauté. Dans la présomption de sorcellerie, l'accent est mis sur le fait que l'accusé agit égoïstement et a recours à des pratiques socialement immorales pour servir ses intérêts privés. On reconnaît les pratiques de sorcellerie essentiellement à leurs manifestations matérielles telles que la naissance d'handicapés ou la présence de potions médicinales dans les huttes des présumés sorciers. Quant à ceux qui utilisent dans leurs potions des éléments de corps humains — dans l'espoir de provoquer ainsi leur succès personnel — ils se désolidarisent volontairement du reste de la société.

C'est à la fin de l'année 1988 qu'une organisation chargée d'enquêter sur la violence dans le sud du KwaZulu a mis en évidence pour la première fois l'intensification des attaques à l'encontre des individus suspectés de contribution illicite dans l'utilisation de *muti*, automatiquement accusés de pratiquer la sorcellerie. Pour justifier ces violences, la communauté a tenté d'expliquer que la jeunesse, dans cette région politiquement agitée, cherchait à débarrasser sa communauté des responsables des crimes dont la nature démoniaque semblait évidente. Ce rapport a aussi mis en évidence que, alors que ce sont généralement des femmes qui pratiquent la sorcellerie, les meurtres sont la plupart du temps commis par des hommes.

L'accusation de sorcellerie n'est souvent rien d'autre qu'un prétexte utile à l'élimination de certaines personnes dont l'assassinat révèle d'autres raisons sociales (crapulerie, vengeance, passion). Dans

* Traduction de l'anglais par V. Faure.

(1) Meurtres *muti* ; du zulu *umuti* ; « arbre, remède, médecine », un meurtre *muti* est donc un crime commandité par un sorcier et ayant pour but l'obtention de parties du corps humain — dérivant du principe des trophées — destinées à rentrer dans la composition de remèdes, drogues ou talismans à vertu protectrice, fertilisante, aphrodisiaque ou supposés renforcer le pouvoir de l'individu ou du groupe.

(2) A. Vilakazi, *Zulu Transformations : A Study of the Dynamics of Social Change*, Pietermaritzburg, Natal University Press, 1965.

« The great importance of *isithunzi* (« shadow », « personality » or « force of character ») in Zulu thought (...) is that it can be removed by means of medicines and be kept captive by whoever removes it... But it is important to note that you can only remove the *isithunzi* of a man, not of crops. In fact, crops are said not to have an *isithunzi*, although a *Kraal* can have it. There is also an *isithunzi* which can be created by means of medicines. Thus, if I use very dangerous medicines or very powerful medicines, I acquire a « bad shadow »... I become not dignified, but fearsome.

ces cas-là, il n'apparaît même pas nécessaire que soit prouvée la culpabilité des accusées — la plupart du temps des femmes — désignées comme boucs émissaires parce que répondant parfaitement aux définitions du sorcier données par la communauté. On condamnera ces personnes sur la base d'événements parfois anciens alors même que les accusations reposent en fait davantage sur des réalités sociales contemporaines : la référence à l'histoire de la communauté n'est qu'un camouflage grossier des motifs véritables. Si l'exécution de sorciers (sorcrières) par leur communauté peut apparaître comme un meurtre rituel reflétant la symbolique du mal (3), elle exprime aussi l'usage d'un instrument social flexible et pratique pour servir des fins politiques ou métaphysiques.

Les meurtres *muti*

Alors que l'étude des accusations de sorcellerie et des meurtres de sorciers (sorcrières) a été menée intensivement au cours des dernières années en Afrique du Sud (4), peu de travaux ont été publiés, hormis pour le Swaziland (5) et le Lesotho (6). Les remèdes traditionnels — *umuti* — utilisés communément par les Sud-Africains noirs sont extrêmement nombreux et variés. Dans cet article seront seules considérées les formes qui sont destinées à renforcer l'autorité et le pouvoir personnel d'un individu désireux de consolider sa position sociale ou d'accroître sa situation financière. Traditionnellement, au Lesotho les potions renfermant des fragments de corps humain étaient exclusivement réservées à l'usage des chefs principaux. Il est cependant clair maintenant (7) que, dès les années 40, les réformes administratives coloniales avaient affecté si profondément les structures sociales indigènes qu'une recrudescence des meurtres *muti* avait lieu. Ces crimes étaient perpétrés par des gens du commun (souvent des guérisseurs : *ngaka*) assoiffés de puissance. On assiste à un phénomène analogue au Swaziland où

(3) Voir D. Childester, *Shots in the Streets : Violence and Religion in South Africa*, Cape Town, Oxford University Press, 1992, pp. 48-52.

(4) Voir par exemple, J. Evans, « Scapegoat Intended : Aspects of Violence in Southern KwaZulu » in A de V. Minnaar (ed) *Patterns of Violence : Case Studies of Conflict in Natal*, Pretoria, HSRC, 1992, et I. Niehaus, « Witch-hunting and Political Legitimacy : Continuity and Change in Green Valley, Lebowa (1930-1991) » communication présentée à la Conférence annuelle de l'Associa-

tion d'Anthropologie sociale en Afrique australe, Johannesburg, Rand Afrikaans University.

(5) J. Evans, *Medicine Murder in Swaziland from 1970 to 1988 : an Analysis of an Increase in Killings for Medicine*, Department of Social Anthropology, University of the Witwatersrand, 1989 (Mémoire de maîtrise, inédit).

(6) G. Jones, *Basutoland Medicine Murder*, London, HMSO, 1950.

(7) Voir les travaux de G. Jones, *op. cit.*

depuis au moins le début de ce siècle, ces meurtres *muti* sont commis aussi bien par des personnages de haut rang (8) que par le peuple. Marwik (9) faisait remarquer qu'à cette époque seul le chef suprême — le *Ngweyama swazi* ou « lion » — était autorisé à tuer une personne à des fins « médicales » : l'usage de la chair humaine étant formellement prohibé pour les autres catégories de la population.

Selon les sources ethnographiques et les rapports judiciaires, la participation de la communauté dans ces meurtres *muti* au Lesotho et au Swaziland au début du siècle semble motivée par l'intérêt collectif du groupe. Plus précisément, l'effet recherché consistait en un accroissement du rendement agricole ou le renforcement du pouvoir du chef qui aurait eu dans cet esprit des répercussions bénéfiques pour tous.

Ni la littérature ethnographique ni les rapports des tribunaux ne parviennent à dire clairement quelle était la position des communautés vis-à-vis de ces meurtres *muti* ; les acceptaient-elles comme étant une fonction définie faisant partie des normes sociales du groupe et des lois coutumières ou nourrissaient-elles du ressentiment envers ces pratiques ? Les travaux disponibles sur la question font état de peu de preuves de l'approbation absolue des communautés pour ces pratiques (10). La variété et la complexité des motivations à l'origine de ces assassinats, sont telles qu'il est quasiment impossible de discerner ceux qui ont une nature ésotérique et sont destinés à servir les intérêts de la communauté de ceux qui ne sont destinés qu'à servir un individu en particulier. Un point commun à tous ces meurtres est la participation des *inyanga*, sorciers ou guérisseurs, qui sont contactés par des individus désireux de résoudre un problème spécifique ou d'achever leurs ambitions. Ces « spécialistes » disposent d'un pouvoir considérable au sein de leur communauté qu'il leur est aisé de manipuler. Bien que très respectés, ils occupent une place ambiguë à cause de leur aire de manœuvre quasi illimitée et il n'est pas étonnant qu'ils cherchent en priorité à servir leurs intérêts personnels, investissant le pouvoir qui leur est attribué par la communauté elle-même.

Au début des années 70, au Swaziland, une augmentation des meurtres *muti* a coïncidé avec un changement politique et constitutionnel majeur. Les motifs invoqués pour ces assassinats cou-

(8) Chefs et *induna* : en zoulou, le terme d'*induna* désigne le factotum dont s'entourent les souverains et aujourd'hui il s'agit du surveillant noir dans les mines. Dans la structure sociale zoulou, l'*induna* n'est ni chef ou fils de chef mais de lignage modeste.

(9) B. Marwik, *The Swazi*, Cambridge University Press, 1940.

(10) J. Evans, *op. cit.*, 1989 et J. Evans, « Where Can We Find a Beast Without Hair : Medecine Murder in Swaziland from 1970 to 1988 » *African Studies*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, à paraître en 1992.

vraient en réalité un très large champ d'intérêts allant de la recherche d'avantages financiers à la conquête amoureuse. Les meurtres résultant des schémas plus traditionnels en visant à renforcer le pouvoir fragilisé du chef étaient vraiment minoritaires à cette époque et jusqu'au milieu des années 80. Cette tendance générale témoigne en fait d'un double changement social. D'une part, on peut supposer que les individus se sont retrouvés soudainement confrontés à un large échantillon d'opportunités nouvelles — y compris sur le marché de l'emploi et en termes de profit commercial — cette compétitivité inconnue jusque-là pouvant être à l'origine de la recrudescence des pratiques de sorcellerie. D'autre part le changement constitutionnel a certainement affecté également les rôles sociaux anciens et ouvert de nouvelles voies à la compétition politique, le pouvoir politique devenant dès lors synonyme de prestige et de pouvoir dans d'autres sphères d'activités sociales. En outre, le rôle social des femmes a été fortement perturbé à tel point que ces dernières ont été de plus en plus impliquées dans l'organisation du trafic de parties du corps humain destinées à des pratiques de sorcellerie.

En Afrique du Sud, on assiste à une évolution similaire en ce qui concerne les motifs des meurtres *muti* que ce soit en milieu urbain ou rural (11). Ainsi dans la région de Port Shepstone, au Sud du KwaZulu, au cours des violences politiques de 1988 à 1991, les meurtres *muti* et les accusations de sorcellerie ont sensiblement augmenté. Le phénomène a également été enregistré à l'intérieur des terres et autour de Kosi Bay sur la côte Nord. Dans le township d'Umlazi, à la périphérie de Durban, dans le contexte des combats intenses entre factions rivales, des corps mutilés, amputés des organes génitaux et de certains organes internes ainsi que des doigts, voire des mains et des pieds — ces mutilations sont typiques des meurtres *muti* — ont été découverts au rythme régulier d'un tous les quinze jours. Au sud de Durban, à Umbumbulu, au cours de cette période, on a enregistré six cas de mutilation par mois ce qui représente selon les autorités une augmentation d'environ 10 % pour 1991. La police considère que ces estimations sont certainement en dessous des chiffres réels qui pourraient bien être supérieurs à ceux des zones rurales, réputés pourtant comme étant les plus élevés. Ceux des autres régions n'ont pas été communiqués, bien qu'au Lebowa et au Venda ils demeurent très importants (12).

(11) J. Evans et P. Singh, « Muti Murders : Ritual Responses to Stress », *Indicator South Africa*, vol. 8, n° 4, Durban, University of Natal, 1991.

(12) Voir par exemple A de V. Minnaar et I. Niehaus.

Les perceptions populaires de la sorcellerie

La plupart des rapports sur les crimes de sorcellerie, qu'il s'agisse de jugements de tribunaux ou des déclarations de police, sont publiés dans la presse, et cette vulgarisation entraîne invariablement une mauvaise interprétation par le public. Comment en serait-il autrement puisque ces reportages ne citent que les cas de sorcellerie ayant entraîné un décès ou des dommages aux biens des personnes, renforçant là la dimension spectaculaire, exotique et dramatique des meurtres *muti*, oubliant volontairement qu'au Venda, au KwaZulu ou ailleurs, ces pratiques de sorcellerie sont indissociables d'un environnement spécifique de violence politique.

Le 1^{er} juillet 1992, à Johannesburg, une tentative de meurtre a fait couler beaucoup d'encre dans la presse sud-africaine pendant près d'un mois. La victime était un petit garçon de trois ans qui a survécu à un traitement d'une violence inouïe ayant à jamais compromis son existence. Suite aux mutilations qu'il a subies, en particulier l'amputation de ses organes génitaux, les médecins ont décidé que le jeune enfant devrait subir une série d'interventions chirurgicales et de traitements hormonaux durant sa croissance pour le transformer en fille. Un peu plus tard, le HSRC (*Human Science Research Council*) de Pretoria a publié une étude sur les meurtres *muti* destinés à la fabrication d'amulettes (13). Cette publication suivant de près un cas qui a ému l'opinion publique est symptomatique de l'intérêt récent (depuis la fin des années 80) aussi bien au niveau du grand public que des spécialistes qu'attire ce qui est peut-être perçu comme un des facteurs majeur de division entre les différentes communautés du pays. Mais la presse sud-africaine, qui présente les cas de sorcellerie à grand renfort d'effets dramatiques et sensationnels, ne fait que traduire le manque de connaissance général en ce qui concerne les crimes « rituels » et limite, dans sa définition, la sorcellerie à une superstition enracinée dans les croyances populaires jugées comme immorales. Les médias, à quelques exceptions notables près (14) ont tendance à laisser de côté les véritables raisons de ces assassinats pour ne retenir que les détails macabres et brutaux qui dégoûtent (ou attirent ?) les lecteurs qui ne peuvent comprendre ni les motifs authentiques de ces crimes ni leur contexte social plus large. La raison « logique » que présentent les journalistes est invariable : la brutalité des meurtres est pour eux le reflet du comportement antisocial et psychotique du coupable, immanquablement décrit comme un criminel définitif qui mérite

(13) A de V. Minnaar déjà cité note 3.

(14) Rapports du *Weekly Mail* de 1990 à 1991.

la peine capitale. En outre, dans la description des journaux, le coupable est toujours isolé du système socio-politique dans lequel il vit. Ainsi cet extrait d'un article paru dans la presse locale (15) suite aux mutilations de ce petit enfant : « *L'ironie amère de la mutilation lâchement perpétrée sur le petit Nhlanhla Mkhwanazi est que ses organes génitaux ornent probablement à présent la poitrine d'un homme soucieux de sa virilité. Il n'y a pas de doute qu'au muti-marché florissant de Johannesburg le commerce de chair humaine abonde, au cœur d'une Afrique du Sud soit-disant civilisée.* » Et, citant le propriétaire de pas moins de onze herboristeries à Johannesburg, l'article donne des détails sur la violence des meurtres rituels *muti* : « *Ce qui est encore plus horrible est que la plupart des prélèvements de certaines parties du corps humain sont effectués alors que la victime est encore vivante. Cela est sensé donner davantage de puissance aux drogues en question car si une personne meurt en cours de « prélèvement », l'esprit est perdu et le muti perd de sa magie.* »

L'interprétation officielle des meurtres *muti* n'est pas davantage satisfaisante : « *Un meurtre est un meurtre. Nous ne faisons pas de différence entre les meurtres muti et les meurtres politiques, qui plus est les statistiques sont difficiles à interpréter.* »

La sorcellerie au sein du système légal

La façon dont la sorcellerie est traitée par le système judiciaire présente de fortes ressemblances avec la manière dont elle est traitée dans la presse, aucune des deux institutions ne disposant réellement d'un matériau d'information complet et correct sur la nature de la pratique de la sorcellerie. Les coupables de meurtres *muti* ne sont en règle générale pas distingués des autres criminels alors même que la sorcellerie est classée selon une législation particulière (16).

Cela signifie qu'une procédure judiciaire spéciale sera appliquée en cas de sorcellerie, autorisant des circonstances atténuantes particulières. Affirmer sa croyance en la sorcellerie est d'ordinaire reconnu comme circonstance atténuante même si cet aveu peut être évidemment retourné contre l'accusé(e). La loi empêche dans ses structures et ses arrêtés une bonne compréhension des mécanismes et de la dynamique sociale de la sorcellerie. Ainsi, par exemple, le but du *Witchcraft Suppression Act* est clairement de « contribuer

(15) *The Daily News*, 31 juillet 1992.

(16) *The Witchcraft Suppression Act*, n° 3 de 1957 amendé en 1970.

à détruire la sorcellerie et les pratiques analogues ». Tandis que la croyance en la sorcellerie est reconnue et acceptée, cette loi repère et réprime les individus qui la pratiquent ou en encouragent l'exercice tels les *inyanga*, tenus responsables des dommages issus de leurs activités. L'énoncé de cette loi est ambigu, car il désigne comme coupables ceux qui déclarent avoir « une connaissance en matière de sorcellerie ou tout autre pouvoir surnaturel ». Or comme il est particulièrement difficile et vain de chercher à déterminer à quel degré cela est vérifié, on juge au tribunal les seules affaires ayant entraîné coups et blessures et mort. Un autre paradoxe de cette loi est que, bien qu'identifiant les coupables de sorcellerie, et les mettant hors la loi, on ne trouve nulle part trace d'une définition exacte et concrète de la sorcellerie. De façon générale, dans le droit public sud-africain, le concept de processus social est absent. On fait essentiellement référence aux notions de coutumes traditionnelles par opposition aux changements sociaux et culturels. Étant donné le rythme auquel ces changements opèrent aussi bien en zone rurale qu'en zone urbaine en Afrique du Sud, les lois actuelles sont virtuellement en retard sur les réalités sociales et leur traitement de la « traditon » ou des coutumes est suranné.

La notion de culpabilité ou plus exactement de « délit » dans son usage social diffère profondément selon que l'on regarde les lois officielles ou les perceptions des communautés noires du pays. Pourtant, c'est un point important à reconsidérer si l'on veut établir la culpabilité selon des critères équitables et appropriés. Bien que l'on accepte communément la nécessité d'un système approprié de lois qui s'accordent avec les différentes perceptions et les différentes pratiques sociales existantes, le système actuel manque cruellement de moyens de prise en compte des processus sociaux et des perceptions au niveau local pour définir correctement les « délits ».

La position des tribunaux vis-à-vis des croyances dans le pouvoir des ancêtres et dans celui des sorciers (sorciers) ne prend aucunement racine dans la réalité factuelle. Il est par conséquent difficile de déterminer le degré de culpabilité dans les cas de superstition, d'autant plus qu'on est loin de posséder toutes les logiques et tous les mécanismes politiques, culturels et sociaux à l'œuvre. La cour ne dispose pas des moyens d'examiner les événements dans leur spécificité et leur unicité pas plus qu'elle ne peut comprendre dans leur large acception les causes profondes de ces agissements. En se contentant de considérer la sorcellerie uniquement comme la manifestation visible de la superstition, on s'expose au danger de voir l'accusé se servir de sa croyance en la sorcellerie comme d'un élément de défense (17). Par ailleurs, la communication entre la cour

(17) Voir M. Motshekga, « The Ideology behind Witchcraft and the Principle of Fault in Criminal Law » in J. Hund (ed) *Law and Justice in South Africa*, Institute for Public Interest Law and Research, Centre for Inter-group Studies, 1992.

et les accusés est difficile car ces derniers définiront plus ou moins bien leurs habitudes culturelles en fonction de leur capacité et habileté à les décrire et à les expliquer dans leur contexte social. Le résultat de leur « plaidoirie » sera plus ou moins rationnel, plus ou moins crédible. La cour a de toutes façons la possibilité de présenter les accusations de sorcellerie et de meurtres *muti* en des termes spécifiques comme « hystérie » et « action collective », biais ethnocentrique qui fait écho aussi bien dans le système judiciaire qu'auprès du public.

Les meurtres *muti* et la justice : étude de cas

En avril 1990 (18), une série de quatre meurtres *muti* dans une zone rurale à la frontière du Transkei et du Natal a donné lieu à l'arrestation de trois personnes. L'expertise de sociologues et de médecins a été requise mais seulement après que les accusés aient été convaincus de culpabilité et aient plaidé pour une remise de peine. Un groupe de jeunes se présentant eux-mêmes comme des « *comrades* » (terme générique désignant les supporters de l'UDF, du COSATU, de l'ANC, des partis de l'opposition de gauche) est venu du territoire voisin placé sous l'autorité d'un autre chef et a mis en place un tribunal populaire pour juger les personnes accusées de sorcellerie.

La zone où les crimes ont été commis, Gogoza, était à l'époque décrite comme une zone à haut risque, fortement perturbée par la violence politique et le stress, et il ne fait pas de doute pour les experts qu'elle était tout particulièrement exposée aux pratiques de sorcellerie ou autres rituels « magiques ». Le fait que ce soient des *comrades* et non pas le chef qui aient pris en main le jugement de ces affaires est contraire aux traditions et symptomatique de l'impopularité du chef : on ne retrouve en effet ces tribunaux populaires que dans le cas où le pouvoir du chef est très fragilisé.

Deux jeunes de Gogoza ont témoigné sur la façon dont deux femmes, accusées de sorcellerie, ont été jugées puis exécutées par ces « tribunaux du peuple » dirigés par des soi-disant *comrades* (19).

(18) Cette étude de cas est détaillée dans la publication du HSRC de 1992 dirigée par Minnaar, déjà citée.

(19) Il semblerait en fait que ce soient des *comisotsis*, qui se réclament de l'idéologie de l'UDF — Front démocratique uni — mais qui n'en sont pas reconnus officiellement comme membres. Ces individus sont décrits par leur groupe comme des « laissés pour compte », sans emploi et sans grande

éducation, qui n'ont « rien de mieux à faire que de causer des ennuis aux autres ». Ils n'en constituent pas moins une puissance non négligeable qui est très active dans les conflits locaux. En 1989, une « circulaire » a été publiée par l'UDF et les organisations alliées pour que les pratiques de superstition soient « déracinées » et que les zones rurales donnent la priorité à l'éducation — directive fondamentale dans le cas qui nous intéresse.

L'une d'entre elles a été déclarée coupable sur la base que sa grand-mère était une sorcière car des médicaments avaient été retrouvés dans sa maison. Le mari d'une autre condamnée a eu beau clamer l'innocence de son épouse, la déposition de sa fille (ayant consulté un *inyanga* qui lui aurait révélé que sa mère était une sorcière qui cherchait à l'empoisonner) et de ses belles sœurs (20) qui ont témoigné contre elle, a été retenue. Ces pratiques d'une extrême violence, qui font penser aux méthodes des tribunaux de l'inquisition du Moyen Âge européen trouvent toutefois leur origine dans des méthodes traditionnelles. Les *comrades* vont « à la chasse à la sorcière » car ils sont convaincus de la nécessité d'éradiquer les superstitions et les croyances rétrogrades, mais ils agissent concrètement comme si le pouvoir des sorcières était réel et important. Condamner à mort et exécuter une sorcière renforce la reconnaissance de l'existence des forces maléfiques au lieu de les supprimer. Les méthodes de torture et de mise à mort des présumées sorcières sont tout à fait dans la lignée des traditions historiques locales et n'apportent aucun élément « moderne » dans le mode de jugement. Lors du jugement, comme l'un des petits enfants d'une des accusées affirmait que sa grand-mère n'avait rien à voir avec ces pratiques, ses déclarations ont servi d'argument à l'accusation pour déclarer que si les crimes n'avaient pas pour origine des pratiques de sorcellerie c'est que l'accusée devait avoir d'autres motifs que ceux de « magie » lors de ses exactions. A partir de là et jusqu'à la fin du jugement, le rôle joué par la violence personnelle a été souligné et renforcé afin de déterminer la culpabilité de l'accusée. Cette violence a pris la forme d'un passage aux aveux forcé, le groupe de jeunes *comrades* assumant par ailleurs que l'accusée était coupable avant même de l'avoir entendue.

Au tribunal, lors du procès intenté contre ces « justiciers du peuple », l'accusation a davantage cherché à déterminer le degré d'implication des accusés dans les meurtres qu'à tenter de comprendre les circonstances plus larges. Ainsi, deux accusés ont été convaincus de meurtre, l'accent étant mis sur le fait que l'un d'entre eux se désignait lui-même comme un *comrade*. Étant donné le contexte politique de ces événements — 1990, c'est l'année de la libération de Nelson Mandela et de la recrudescence des crimes de sorcellerie au Venda (21) — on ne saurait s'attendre à une quelconque indulgence de la part des tribunaux sud-africains pour

(20) Selon beaucoup de spécialistes en anthropologie, il semblerait que soient déclarées coupables de sorcellerie des femmes introduites dans une famille par les liens du mariage, nouvel élément de la cellule familiale plus ancienne, elles sont isolées, suspectées d'agissements étranges. Aussi, toute

femme qui manifeste à quelque degré que ce soit son insatisfaction après le mariage est accusée de sorcellerie dès que l'occasion se présente.

(21) Voir le rapport du C de Minnaar *et al.*, 1992.

des individus se déclarant pro-ANC. Par ailleurs, il paraissait impensable dans un tel climat que soient tolérées des méthodes violentes de « justice populaire », ces individus se mettant hors la loi. Ils auraient dû, selon les lois en vigueur, avoir recours à l'autorité des chefs traditionnels. En effet, bien que ces derniers soient légalement investis du pouvoir de régler les différends à ce sujet, leur position a été influencée par la mise en place de la politique des bantoustans dans une telle proportion qu'ils ont perdu pratiquement toute leur légitimité et/ou autorité.

Ce n'est que tardivement au cours du procès, à l'audition de nouveaux témoins de la défense, qu'un éclairage nouveau a été apporté. En effet, les avocats de la défense ont requis l'expertise d'un groupe de praticiens traditionnels (herbalistes) et de spécialistes de sciences sociales, ce qui a permis d'élargir la recherche sur l'environnement culturel des accusés. A ce stade du procès, il a été mis en lumière que le chef était hostile à la communauté de Gogoza et que l'*induna* était inefficace. Ces nouveaux renseignements se sont avérés particulièrement importants dans le fait qu'un des accusés se définissant comme un *comrade* ait sous-entendu par là qu'il s'était intentionnellement soustrait à l'autorité du chef traditionnel dans des intentions malhonnêtes.

Dans le règlement des affaires criminelles traitant de sorcellerie, il est indispensable que soit introduite une instruction pertinente et précise, précédée par un exposé des complexités du tissu social dans des situations de stress et de précarité. Dans l'affaire de Gogoza, le mélange des facteurs sociaux et politiques conjugués à la croyance dans la sorcellerie a confirmé l'existence véritable de ce qui avait depuis longtemps été souligné comme des variables déterminantes par des chercheurs des différentes sciences sociales.

On ne pourra pas comprendre de manière significative l'origine de ces réseaux de dynamiques sociales si l'on n'envisage pas l'ensemble de ces phénomènes comme un processus global au lieu de les isoler en les assimilant chacun à une entité séparée. Cette dernière méthode, hautement dommageable pour les accusés, a jusqu'ici été privilégiée dans les tribunaux sud-africains et il devrait être prioritaire de la modifier.

Épurer la sorcellerie de son caractère sensationnel permettrait également au public de se faire une image plus appropriée du phénomène social dont il est question. Enfin, il est grand temps de mettre fin aux perceptions du public (blanc en général) qui partage avec le système judiciaire sa vision éronnée de la sorcellerie et qui s'accorde avec lui pour perpétuer le mythe des différences et de l'incompatibilité culturelles en Afrique du Sud.

Jeremy Evans
CSIR, Pretoria