

ACCUSATION DE SORCELLERIE ET REGULATION ENDOGENE : ANALYSE D'UN MECANISME CULTUREL DE PRODUCTION DE VERITE DANS LA SOCIETE KAWARALAISE

Moctar PARE & Paul KABRE

Université Joseph Ki-Zerbo, Laboratoire Sociétés et Dynamiques Socio-Professionnelles (LSDSP), Burkina Faso

Email : moctarfelix@yahoo.fr

Résumé

Cet article analyse les accusations de sorcellerie dans la société kavaralaïse à travers le cas de la vieille Kouinlo, mise en cause après la maladie puis le décès de l'enfant du couple Ladala. Il examine comment un malheur individuel se transforme en crise collective sous l'effet des croyances, des émotions et des dynamiques communautaires, générant une présomption de culpabilité et un risque d'exclusion sociale. L'étude poursuit un double objectif : comprendre les mécanismes sociaux et symboliques qui fondent et amplifient l'accusation, et montrer que la tradition kavaralaïse comporte des dispositifs régulateurs capables de produire une vérité socialement reconnue et de limiter l'arbitraire. La recherche adopte une approche qualitative fondée sur l'étude de cas, l'analyse des discours, des rituels et des interactions communautaires, en suivant le processus accusatoire depuis l'interprétation surnaturelle de la maladie jusqu'à sa résolution par l'ordalie du yaal kié.

Les résultats révèlent que l'accusation émerge dans un contexte de fragmentation sociale et d'escalade verbale, où la maladie devient support d'une causalité surnaturelle renforcée par la dynamique collective. Toutefois, le recours au yaal kié, mécanisme rituel d'établissement du taa fou (vérité pure), suspend la vindicte populaire et institue une procédure codifiée. Le blanchiment de Kouinlo, accompagné d'une demande publique de pardon et d'une cérémonie de réconciliation, atteste l'existence d'un ordre normatif structuré. L'étude met en évidence trois principes d'une jurisprudence coutumière protectrice : procédure préalable, présomption d'innocence endogène et réparation en cas d'accusation infondée.

Mots-clés : *cohésion sociale sorcellerie, jurisprudence coutumière ordalie (yaal kié), présomption d'innocence endogène.*

Abstract

This article examines witchcraft accusations in Kavarala society through the case of Kouinlo, an elderly woman accused after the illness and death of the Ladala couple's child. It shows how individual misfortune can escalate into a collective crisis shaped by beliefs, emotions, and community dynamics, producing a presumption of guilt and the threat of social exclusion. The

study has two objectives: first, to analyze the social and symbolic mechanisms that generate and intensify the accusation; second, to demonstrate that Kawarala tradition includes regulatory mechanisms capable of establishing socially recognized truth and limiting arbitrariness. Using a qualitative case-study approach, the research draws on discourse analysis, ritual practices, and patterns of community interaction. It traces the process from interpreting illness as supernatural causality to its resolution through the ordeal of the yaal kié. Findings indicate that the accusation develops in a context of social tension and verbal escalation, where illness becomes attributed to supernatural forces and reinforced by collective pressure. However, recourse to the yaal kié a ritual procedure for establishing the taa fou ("pure truth") uspens popular vindictiveness and institutes a codified truth-seeking process. Kouinlo's ritual exoneraton, followed by public apology and reconciliation, reveals a structured customary normative order. The study identifies three principles of a protective customary jurisprudence: prior procedure before sanction, an endogenous presumption of innocence, and moral reparation for unfounded accusations.

Keywords: *customary jurisprudence , endogenous presumption of innocence ordeal (yaal kié), , social cohesion witchcraft.*

Introduction

L'accusation de sorcellerie constitue, dans de nombreuses sociétés à forte cohésion communautaire, un mode privilégié d'interprétation du malheur lorsque celui-ci échappe aux cadres ordinaires d'explication. Comme l'explique Evans-Pritchard (1937), la sorcellerie ne relève pas d'une irrationalité primitive, mais d'un système cohérent de causalité qui donne sens à l'infortune. De même, Douglas (1966) relève que les systèmes symboliques jouent une fonction classificatoire et régulatrice essentielle dans le maintien de l'ordre social. Dans cette perspective, l'accusation de sorcellerie apparaît moins comme une superstition que comme une technologie sociale d'imputation causale.

Toutefois, la littérature a également mis en évidence la dimension conflictuelle et fragmentaire de ces accusations. Gluckman (1955) et Turner (1969) considèrent que les situations de crise révèlent les tensions latentes d'un groupe et peuvent conduire à des processus de polarisation. Plus récemment, les travaux de F.-Saada (1977) insistent sur la puissance performative de la parole accusatoire et sur l'engagement relationnel qu'elle implique. L'accusation produit une reconfiguration du lien social en désignant un responsable du

malheur, souvent au prix d'une mise à l'écart ou d'une violence symbolique.

Cependant, si l'accent a fréquemment été mis sur les effets destructeurs de la sorcellerie (exclusion, stigmatisation, voire lynchage), la question de ses mécanismes endogènes de régulation demeure moins explorée. Or, comme le révèlent B. Malinowski (1926) et Moore (1978), les sociétés dites « traditionnelles » ne sont nullement dépourvues d'ordres normatifs structurés. Elles disposent de procédures, de séquences rituelles et de cadres institutionnels informels qui peuvent contenir le conflit et produire une vérité socialement reconnue. Il subsiste ainsi un angle mort scientifique : comment une communauté accusatoire encadre-t-elle rituellement la recherche de la vérité afin de limiter l'arbitraire et restaurer la cohésion sociale ?

À partir du cas de la vieille Kouinlo, accusée d'avoir causé la mort du fils du couple Ladala au sein de la société de Kawara au Burkina Faso, le présent article se propose d'analyser l'accusation de sorcellerie comme un mécanisme ambivalent : à la fois facteur de fragmentation et révélateur d'un ordre normatif coutumier structuré. La question centrale qui guide cette étude est la suivante : dans quelle mesure l'accusation de sorcellerie peut-elle activer un mécanisme endogène de production de vérité et contribuer à l'émergence d'une jurisprudence coutumière protectrice ?

L'hypothèse défendue est que la tradition *kawaralaise* ne se réduit pas à une logique de vindicte, mais qu'elle intègre des dispositifs procéduraux (notamment l'ordalie du *yaal kié*) qui suspendent la violence accusatoire et instaurent un cadre formalisé d'établissement de la vérité (*taa fou* ou vérité pure). Cette perspective s'inscrit dans le champ de l'anthropologie juridique, qui considère le droit coutumier comme un système normatif autonome, doté de principes implicites et de mécanismes de réparation (Rouland, 1988).

Cette étude se fonde sur une approche qualitative et une méthode d'étude de cas centrée sur la société *kawaralaise*. Le processus d'accusation de sorcellerie est analysé à travers des entretiens semi-

directifs avec les acteurs impliqués (accusée, accusateurs, autorités traditionnelles) afin de recueillir leurs perceptions du soupçon et de la vérité. Des observations directes des interactions communautaires et des médiations rituelles, telles que les consultations divinatoires et les épreuves symboliques, complètent la collecte de données. L'analyse s'articule autour de trois étapes : la genèse émotionnelle du soupçon, la ritualisation du conflit avec l'intervention des autorités traditionnelles, et la résolution normative qui s'est traduite par une réintégration. Une posture réflexive est adoptée pour minimiser les biais d'interprétation.

L'article s'organise en trois parties. La première examine la genèse de l'accusation en analysant la transformation du malheur individuel en crise collective, à travers les mécanismes de causalité surnaturelle, d'escalade verbale et de polarisation sociale. La deuxième partie étudie le passage du bannissement à l'ordalie comme moment de ritualisation de la vérité, révélant la fonction régulatrice du *yaal kié* (ou terre de tombe) et du blanchiment rituel. Enfin, la troisième partie met en évidence les fondements d'une jurisprudence coutumière protectrice, articulée autour de la procédure préalable à toute sanction, d'une présomption d'innocence endogène et d'une obligation de réparation morale en cas d'accusation infondée.

I. La genèse de l'accusation : malheur, croyance et fragmentation sociale

Cette première section décrit les conditions sociales et symboliques qui transforment un malheur individuel en crise collective au sein de la société *kamaralaise*. Elle analyse comment la maladie et le décès de l'enfant du couple Ladala deviennent le déclencheur d'une dynamique accusatoire et comment la croyance en la sorcellerie structure l'interprétation de ces événements. L'attention sera portée sur les mécanismes par lesquels la peur et les émotions collectives façonnent la perception de la culpabilité et influencent la cohésion sociale.

La section se décompose en trois sous-parties. La première examine la maladie comme déclencheur d'une causalité surnaturelle et met en relief le passage de l'explication biologique à l'interprétation mystique. La deuxième analyse l'escalade verbale et la construction d'une culpabilité publique, puis montre comment l'accusation s'étend au-delà du cadre familial pour mobiliser l'ensemble de la société. La troisième sous-section traite de la polarisation communautaire et de la crise de l'écoute, décrit la fragmentation du groupe et l'intensification des tensions sociales qui accompagnent la mort de l'enfant.

1.1. La maladie comme déclencheur d'une causalité surnaturelle

La maladie soudaine du fils de Ladala, marquée par des tremblements et un refus persistant de s'alimenter, constitue l'élément déclencheur du processus accusatoire. Dans de nombreux contextes communautaires africains contemporains, la survenue brutale d'un malheur, particulièrement lorsqu'il touche un enfant, déborde l'explication strictement biomédicale et appelle une interprétation élargie du monde social. Dans cette perspective, des auteurs comme Tonda (2005) démontrent que la sorcellerie intervient précisément là où l'explication empirique apparaît insuffisante : elle ne conteste pas nécessairement la cause naturelle, mais interroge sa signification sociale et relationnelle (pourquoi cet enfant, dans cette famille, à ce moment précis ?)

L'absence de recours immédiat aux soins médicaux révèle ainsi une hiérarchie implicite des causalités, où l'explication mystique précède l'investigation clinique. Ce phénomène rejoint les analyses de Nyamnjoh (2001), pour qui la maladie est fréquemment interprétée comme l'effet d'une intentionnalité occulte inscrite dans un réseau de relations sociales. La souffrance n'est pas conçue comme accidentelle ; elle renvoie à un agent supposé. La causalité devient alors morale, sociale et relationnelle.

Dans ce contexte, Kouinlo, vieille femme de soixante-dix-sept ans, se trouve progressivement désignée comme l'incarnation d'un mal

présumé. Son âge avancé, son statut social fragilisé et les représentations culturelles associées à la vieillesse féminine facilitent cette désignation. Les travaux de Kibora et al. (2021), dans le contexte burkinabè, découvrent que les accusations de sorcellerie visent prioritairement des figures socialement vulnérables, parfois des femmes âgées, perçues comme marginales ou ambiguës dans l'ordre symbolique local. L'accusation selon laquelle elle voudrait « manger l'âme » de l'enfant illustre cette logique d'extériorisation du mal : la maladie devient la manifestation visible d'une agression invisible.

Ainsi, la maladie soudaine de l'enfant déclenche l'accusation de Kouinlo, la communauté privilégiant une explication mystique à l'explication médicale. Cette logique, tout en produisant une cohérence sociale et symbolique, expose les personnes vulnérables à la stigmatisation et opère un transfert de responsabilité morale sans preuve formelle. La causalité surnaturelle, bien qu'efficace dans l'ordre explicatif communautaire, comporte ainsi un risque élevé d'injustice individuelle.

1.2. L'escalade verbale et la construction d'une culpabilité publique

L'accusation quitte rapidement la sphère privée pour s'inscrire dans l'espace public. Elle est proclamée à haute voix, accompagnée de gestes et de paroles violents : l'enfant malade est jeté sur les cuisses de la vieille femme, tandis que des menaces explicites sont proférées. Ce passage à la publicité marque une transformation décisive du soupçon en quasi-certitude sociale.

c'est dans ce sens que-Saada (1977) révèle que la parole en matière de sorcellerie n'est jamais neutre : elle est performative. L'énonciation publique de l'accusation produit une réalité sociale, car elle oblige la communauté à se positionner. De même, Gluckman (1955) constate que les conflits publics fonctionnent comme des révélateurs des tensions latentes au sein du groupe. La scène attire l'ensemble du quartier Baonpiè de Kawara, et transforme un conflit domestique en affaire communautaire.

La dynamique de foule amplifie alors la charge émotionnelle. Comme l'illustre Girard (1982) dans sa théorie du mécanisme victimaire, la désignation d'un responsable unique canalise l'angoisse collective née du désordre. La parole accusatrice, répétée et relayée, produit une présomption de culpabilité qui précède toute forme d'examen contradictoire. La vieille femme devient le support symbolique de la colère collective.

La diffusion publique de l'accusation transforme le soupçon en certitude sociale et mobilise la communauté contre Kouinlo. Cette dynamique produit une présomption de culpabilité avant tout examen et peut favoriser la violence symbolique ou physique. Le processus révèle les limites de l'accusation publique qui amplifie émotions et tensions au détriment de l'équité.

1.3. Polarisation communautaire et crise de l'écoute

Au fur et à mesure que l'accusation se diffuse, la communauté se polarise en deux camps : les soutiens de Kouinlo, minoritaires, et les partisans du couple Ladala, majoritaires. Cette division marque l'entrée dans une phase critique du conflit. Pour Turner (1969), les crises sociales constituent des moments de « drame social » au cours desquels les structures ordinaires de communication sont suspendues. La logique dialogique s'efface au profit d'une confrontation émotionnelle.

Les menaces prolifèrent, les prises de position se radicalisent, et l'atmosphère devient électrique. La mort de l'enfant, survenue dans ce climat de tension extrême, agit comme un événement catalyseur : elle confère à l'accusation une gravité irréversible et renforce la certitude accusatoire. Le malheur individuel se transforme alors en crise sociale ouverte.

Ce processus illustre ce que Durkheim (1912) désigne comme l'intensification des représentations collectives en situation de forte charge émotionnelle. La douleur partagée consolide temporairement l'unité du groupe, mais au prix de l'exclusion d'un membre désigné comme responsable. La communauté entre ainsi

dans une phase où la recherche de vérité risque d'être subordonnée à l'exigence de réparation symbolique immédiate.

La communauté se divise en camps opposés, et le dialogue disparaît au profit de l'affrontement émotionnel. Cette polarisation accroît le risque d'exclusion injustifiée et subordonne la recherche de vérité à la gestion des tensions collectives. La cohésion sociale est temporairement maintenue, mais au prix de l'équité envers la personne accusée.

II. Du bannissement à l'ordalie : la ritualisation de la vérité

La deuxième section se concentre sur la manière dont la communauté *kamaralaise* régule le conflit et cherche à établir la vérité par des moyens coutumiers. Alors que la tentation de l'exclusion immédiate de Kouinlo traduit la peur et la pression collective, l'ordalie du *yaal kié* et le rituel de blanchiment émettent un cadre normatif pour déplacer la décision du registre émotionnel vers une procédure symboliquement codifiée. Cette section explique comment la ritualisation de la vérité permet de limiter l'arbitraire et de restaurer la cohésion sociale.

Elle se divise en trois sous-sections. La première, la tentation de l'exclusion comme réponse au désordre, analyse la pression sociale en faveur du bannissement et ses motivations symboliques. La deuxième sous-section, le *yaal kié* comme mécanisme d'établissement de la vérité, examine le rôle de l'ordalie dans la détermination de l'innocence ou de la culpabilité. Enfin, la troisième sous-section, le blanchiment rituel et la reconfiguration du lien social, décrit comment le rituel transforme la perception de la communauté et restaure les relations sociales perturbées par le conflit.

2.1. La tentation de l'exclusion comme réponse au désordre

À la suite de l'enterrement de l'enfant, une partie importante de la population réclame le bannissement immédiat de Kouinlo.

L'exclusion apparaît comme une mesure prophylactique qui vise à préserver la communauté d'éventuelles « nouvelles victimes ». Dans cette logique, l'expulsion ne sanctionne pas seulement un acte supposé ; elle tend à restaurer un ordre symboliquement menacé.

Plusieurs chercheurs démontrent que, dans les sociétés communautaires, l'harmonie sociale constitue une valeur cardinale. Pour Tempels (1945), la pensée bantoue repose sur une ontologie de la force vitale : toute atteinte à la vie est perçue comme une rupture d'équilibre nécessitant réparation. De même, Mbiti (1969) relate que l'individu n'existe qu'inscrit dans le tissu communautaire ; toute perturbation grave appelle une réaction collective destinée à protéger l'ensemble du groupe.

Dans ce contexte, la clameur populaire tend à se substituer à toute procédure formelle. La sanction envisagée s'enracine moins sur une démonstration établie que sur la peur et la nécessité perçue de conjurer le mal. Ela (1998) remarque que les sociétés africaines contemporaines, confrontées à l'insécurité existentielle et aux mutations sociales, peuvent voir se renforcer des logiques de désignation accusatoire qui servent de réponse immédiate à l'angoisse collective. L'exclusion fonctionne alors comme un mécanisme de réassurance sociale.

Cependant, cette tentation de l'élimination révèle une tension interne entre justice émotionnelle et justice procédurale. C'est précisément dans cet espace de tension que s'inscrit le recours au rituel.

2.2. Le yaal kié comme mécanisme d'établissement de la vérité

Face à la menace d'expulsion, les fils de Kouinlo réclament la pratique du *yaal kié*, une ordalie reconnue par les *Sanna* de Kawara comme voie d'accès au *taa fou*, la « vérité pure ». Le rituel consiste à tremper une motte de terre prélevée sur la tombe de l'enfant, dans unealebasse d'eau, puis à inviter l'accusée à en boire. Selon

la croyance, la culpabilité entraîne la mort immédiate, tandis que l'innocence protège.

Loin d'être une simple survivance archaïque, l'ordalie peut être comprise comme un dispositif normatif structuré. Alliot (1983), à travers ses réflexions sur les droits africains, découvre que les systèmes juridiques traditionnels s'enracinent dans des procédures formalisées, même lorsqu'elles prennent une forme symbolique. Le rituel n'est pas l'opposé du droit ; il en constitue une modalité d'expression.

De même, Sow (1977) pense que les sociétés africaines disposent de mécanismes spécifiques de régulation des conflits fondés sur la médiation, la sacralisation de la parole et la recherche d'une vérité socialement acceptable. En ce sens, le *yaal kié* opère un déplacement décisif : le conflit quitte le registre de l'émotion collective pour entrer dans celui d'une procédure codifiée. La vérité n'est plus décrétée par la majorité, mais recherchée à travers un dispositif reconnu par tous.

Ce moment ritualisé introduit une suspension de la violence potentielle. Il institue un temps d'arrêt, un espace intermédiaire où la communauté accepte de confier la décision à une instance symbolique transcendante. Bidima (1997), à propos de la palabre africaine, confie que la gestion traditionnelle du conflit se base sur la mise en scène d'une parole régulée, orientée vers la restauration du lien plutôt que vers la destruction de l'adversaire.

La pratique du *yaal kié*, ordalie symbolique, permet de déplacer le conflit du registre émotionnel vers une procédure codifiée, cherchant à établir la « vérité pure ». Bien que ce rituel introduise une suspension de la violence et une résolution normée, sa limite réside dans sa dépendance à la croyance collective : l'efficacité de la procédure repose entièrement sur l'acceptation symbolique. Ce qui peut rendre la protection de l'accusé contingente à la foi sociale plutôt qu'à un jugement factuel.

2.3. Le blanchiment rituel et la reconfiguration du lien social

Kouinlo accepte l'épreuve et en sort indemne. L'absence d'effet mortel est interprétée comme la preuve irréfutable de son innocence. À cet instant, la source de légitimité change de nature : la vérité ne procède plus de la rumeur majoritaire, mais du verdict rituel.

Ce renversement illustre ce que Hountondji (1994) appelle la rationalité interne des savoirs africains. La procédure, bien que symbolique, obéit à une cohérence partagée et produit une décision contraignante pour la collectivité. Le rituel agit comme une instance de régulation dotée d'autorité normative.

La foule passe alors de l'accusation à l'émotion partagée ; la tension se dissipe au profit d'une reconnaissance publique de l'innocence. Cette transition confirme l'importance, soutenue par Ramose (1999) dans ses pensées sur l'Ubuntu, du principe de restauration relationnelle. La justice, dans cette perspective, vise moins la punition que la réharmonisation du tissu communautaire.

Ainsi, le blanchiment rituel ne constitue pas seulement une épreuve individuelle ; il opère une reconfiguration du lien social. Il transforme une situation de fragmentation en moment de réintégration. L'ordalie apparaît dès lors comme un mécanisme endogène de production de vérité et de stabilisation normative, capable de contenir la dérive accusatoire et de restaurer l'équilibre communautaire.

Ce blanchiment rituel de Kouinlo rétablit l'innocence et transforme la perception de la communauté, produit une réintégration sociale et une régulation normative. Cette procédure démontre la capacité de la tradition à stabiliser les relations et à contenir l'arbitraire. Toutefois, sa portée reste limitée : elle dépend de l'adhésion collective et ne garantit pas une protection universelle contre les accusations injustifiées, surtout si la communauté refuse de reconnaître le verdict symbolique.

III. Vers une jurisprudence coutumière protectrice

La troisième section analyse les enseignements normatifs que l'affaire Kouinlo révèle sur la capacité de la tradition *kamaralaise* à encadrer l'accusation de sorcellerie. Elle met en évidence l'existence d'une jurisprudence coutumière endogène, fondée sur des principes implicites mais efficaces de protection des individus et de régulation de la violence collective. Cette section explique comment la procédure, la présomption d'innocence et la réparation morale permettent à la coutume de fonctionner comme un véritable système normatif.

Elle comprend trois sous-parties. La première, la procédure comme condition préalable à la sanction, analyse le rôle de l'ordalie et du rituel comme étape indispensable avant toute sanction. La deuxième, une présomption d'innocence endogène, souligne le statut protecteur accordé à l'accusé tant que la vérité n'est pas établie rituellement. Enfin, la troisième sous-section, réparation morale et rationalisation de la tradition, dévoile comment la communauté répare les torts causés par l'accusation et adapte la coutume pour prévenir de futurs abus, tout en préservant la cohésion sociale.

3.1. La procédure comme condition préalable à la sanction

L'affaire Kouinlo met en évidence l'existence d'un principe normatif implicite : aucune sanction ne peut être légitimement prononcée sans l'accomplissement d'un mécanisme reconnu d'établissement de la vérité. Malgré la pression populaire en faveur du bannissement, la communauté suspend l'exécution de la sanction dans l'attente du *yaal kéé*. Ce passage par l'ordalie n'est pas accessoire ; il constitue une condition de validité de toute décision. Cette centralité de la procédure confirme l'analyse de Alliot (1983) selon laquelle les droits africains ne sont pas dépourvus de rationalité formelle : ils reposent sur des cadres normatifs structurés, bien que distincts des codifications étatiques modernes. La coutume agit ici comme un dispositif procédural qui limite

l'arbitraire collectif. Elle impose une conciliation obligatoire entre l'accusation et la sanction.

Dans la même perspective, Bidima (1997) estime que la juridiction traditionnelle africaine (notamment à travers la palabre) institue un espace régulé de parole où la décision ne peut intervenir qu'après un processus reconnu par tous. Le recours au rituel suspend la vindicte et réintroduit une temporalité réflexive dans une situation dominée par l'émotion.

La coutume apparaît ainsi non seulement comme un héritage culturel, mais aussi comme un cadre normatif structurant l'exercice du pouvoir communautaire.

La suspension de toute sanction en attendant le verdict du *yaal kié* confère que la coutume propose un cadre procédural pour limiter l'arbitraire collectif. Cette procédure normée permet de réguler l'émotion et de conférer la légitimité à la décision.

3.2. Une présomption d'innocence endogène

Tant que la vérité n'est pas rituellement établie, l'accusation ne vaut pas culpabilité. L'accusée demeure dans un statut intermédiaire : socialement suspectée, mais juridiquement non condamnée. Cette suspension révèle l'existence d'un principe fondamental (une forme endogène de présomption d'innocence.)

Contrairement à l'idée selon laquelle les sociétés traditionnelles fonctionneraient sur la base d'une culpabilité présumée, l'épisode démontre que la preuve est exigée, même si elle prend une forme symbolique. Ce qui rejoint la remarque de Hountondji (1994) lorsqu'il estime que les systèmes de pensée africains possèdent leur propre cohérence interne et leurs critères de validation. La vérité produite par le rituel n'est pas arbitraire : elle obéit à une logique partagée et contraignante.

Par ailleurs, Ramose (1999), à travers la philosophie de l'Ubuntu, insiste sur la dimension relationnelle de la justice africaine : l'objectif n'est pas d'écraser l'accusé, mais de restaurer l'harmonie. Cette orientation suppose que la culpabilité ne puisse être déclarée qu'après un processus reconnu, garantissant l'équilibre du groupe.

La décision issue du *yaal kié* tire ainsi sa légitimité du respect des normes culturelles propres à la communauté. Elle s'impose à tous parce qu'elle est conforme à l'ordre symbolique partagé.

3.3. Réparation morale et rationalisation de la tradition

Le dénouement de l'affaire ne se limite pas au blanchiment rituel de Kouinlo. Le couple accusateur formule publiquement une demande de pardon, scellée par la cérémonie des noix de cola, acte hautement symbolique de réconciliation. L'accusation infondée engage donc la responsabilité morale de ses auteurs.

Cette exigence de réparation confirme l'analyse de Mbiti (1969) selon laquelle la faute, en contexte africain, affecte toujours le réseau relationnel dans son ensemble. La restauration du lien passe par des gestes symboliques qui réintègrent l'individu injustement accusé dans la communauté.

En outre, la reconnaissance collective de la nécessité de privilégier à l'avenir les soins médicaux avant toute imputation surnaturelle témoigne d'une dynamique d'adaptation interne. La tradition ne disparaît pas ; elle se reconfigure. Dans ce contexte, Ela (1998) remarque que les sociétés africaines contemporaines ne sont pas figées dans un passé immobile : elles réinterprètent leurs ressources culturelles à la lumière des nouveaux contextes sociaux.

Ce processus correspond à ce que Sow (1977) décrit comme une rationalité évolutive de la tradition : un système capable d'intégrer des hiérarchies renouvelées de causalité sans renoncer à ses fondements symboliques. La coutume se rationalise ainsi de l'intérieur, articule désormais plus explicitement causalité médicale et causalité surnaturelle.

En définitive, l'affaire met en évidence les linéaments d'une jurisprudence coutumière protectrice qui ne se réduit pas à une répression des soupçons, mais inclut des normes implicites et explicites qui tendent à encadrer les procédures accusatoires : une exigence procédurale préalable à toute sanction sociale, une reconnaissance implicite d'une présomption d'innocence avant tout jugement communautaire, l'obligation de réparation ou de

médiation en cas d'accusation infondée, ainsi qu'une capacité d'adaptation normative face aux évolutions sociales (mise en œuvre de médiations, dialogues communautaires, réintégrations familiales après conflit). Ces éléments, bien que généralement non codifiés, s'inscrivent dans un système de régulation endogène dans la mobilisation des mécanismes sociaux et rituels afin de prévenir les dérives violentes et de préserver l'ordre communautaire.

Une telle lecture rejoint les analyses contemporaines en anthropologie et en études africaines qui insistent sur la plasticité normative des sociétés africaines face aux tensions liées aux accusations de sorcellerie. Nyamnjoh (2015) retient ainsi que les dynamiques communautaires africaines fonctionnent selon des logiques relationnelles où la négociation et la recherche d'équilibre priment sur la sanction immédiate. Ce qui ouvre des espaces de médiation et de réintégration. De même, Kibora et al. (2021), dans ses travaux sur les femmes accusées de sorcellerie au Burkina Faso, met en évidence l'existence de dispositifs coutumiers et associatifs qui ont pour rôle, d'encadrer l'accusation et à limiter les violences, révélant des formes locales de protection et de réparation. Geschiere (2013), quant à lui, sous-tend que les reconfigurations contemporaines des croyances et des pratiques liées à la sorcellerie s'accompagnent de recompositions normatives où les autorités locales cherchent à canaliser les tensions sociales pour éviter l'escalade conflictuelle.

Dans cette perspective, la tradition n'apparaît plus nécessairement comme un obstacle à la justice, mais comme une matrice normative dynamique susceptible de limiter les débordements populaires en articulant justice communautaire et principes protecteurs des individus. Comme le suggère Cimpric (2010), la prévention des abus passe souvent par le renforcement et la formalisation de mécanismes communautaires déjà existants, combinés à des cadres juridiques nationaux protecteurs. Dès lors, lorsque les normes coutumières sont discutées, négociées et, si nécessaire, articulées aux dispositifs contemporains des droits humains, elles peuvent

contribuer à préserver la cohésion sociale sans sacrifier les droits fondamentaux de la personne.

Conclusion

L'analyse de l'affaire Kouinlo, à travers l'examen successif de la genèse de l'accusation, de sa ritualisation et de son encadrement normatif, met en exergue la complexité du mécanisme culturel de production de vérité dans la société *kamaralaise*. Le processus s'enclenche à partir d'un malheur individuel (la maladie inexplicable d'un enfant) qui active une causalité surnaturelle et transforme l'émotion en soupçon. La maladie devient ainsi le point d'ancrage d'une interprétation relationnelle du malheur. L'escalade verbale, nourrie par les rumeurs et les tensions latentes, construit progressivement une culpabilité publique, tandis que la polarisation communautaire fragilise l'écoute et accentue le risque d'une rupture sociale.

Cependant, cette dynamique conflictuelle ne conduit pas mécaniquement à l'exclusion définitive. La seconde phase du processus révèle la capacité de la communauté à canaliser la crise à travers des dispositifs ritualisés. Si la tentation du bannissement apparaît comme une réponse immédiate au désordre, elle est suspendue par le recours au *yaal keié*, qui institue un cadre symbolique d'établissement de la vérité. L'ordalie ne constitue pas seulement une épreuve ; elle représente une procédure socialement reconnue qui substitue à la vindicte populaire une séquence régulée, partagée et normativement encadrée. Le blanchiment rituel qui en découle, lorsqu'il innocent l'accusée, reconfigure le lien social et transforme la suspicion en réconciliation.

L'étude démontre ainsi que l'accusation de sorcellerie, loin d'être un simple mécanisme de stigmatisation, s'inscrit dans une architecture normative plus large. La troisième séquence met en évidence les linéaments d'une véritable jurisprudence coutumière protectrice : la sanction ne peut intervenir sans procédure préalable ; l'accusée bénéficie d'une présomption d'innocence implicite tant

que la culpabilité n'est pas rituellement établie ; une accusation infondée appelle réparation et restauration de l'honneur ; enfin, la tradition démontre une capacité d'adaptation aux mutations sociales en intégrant médiation, dialogue et rationalisation des pratiques.

Au terme de cette analyse, la coutume kavaralaise apparaît donc ambivalente mais structurée : elle contient à la fois le potentiel de fragmentation sociale et les ressources de sa propre régulation. La croyance en la sorcellerie peut générer peur et exclusion, mais elle est simultanément encadrée par des mécanismes procéduraux et symboliques qui visent à produire une vérité légitime et à préserver la cohésion communautaire. La tradition ne se réduit pas à un héritage figé ni à un instrument d'arbitraire ; elle constitue une matrice normative dynamique capable de transformer un malheur individuel en un processus collectif de vérité, de justice et de réintégration.

Bibliographie

ALLIOT Michel, 1983. *Anthropologie et juridique. Sur les conditions d'élaboration d'une science du droit*, LGDJ, Paris.

AUGÉ Marc, 1982. *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.

BIDIMA Jean-Godefroy, 1997. *La palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon, Paris.

CIMPRIC Aleksandra, 2010. *Children Accused of Witchcraft: An Anthropological Study of Contemporary Practices in Africa*, UNICEF WCARO, Dakar.

DOUGLAS Mary, 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London.

DURKHEIM Émile, 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

ELA Jean-Marc, 1998. *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford.

- FAVRET-SAADA Jeanne**, 1977. *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.
- GESCHIERE Peter**, 2013. *Witchcraft, Intimacy and Trust: Africa in Comparison*, University of Chicago Press, Chicago.
- GIRARD René**, 1982. *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris.
- GLUCKMAN Max**, 1955. *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford.
- HOUNTONDJI Paulin**, 1994. *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Codesria, Dakar.
- KIBORA Ludovic, ROUAMBA George, OUEDRAOGO Fabrice, DRABO Barkissa**, 2021. *Violences sociétales et droits des femmes en Afrique de l'Ouest Approches multidisciplinaires et multi-référentielles pour l'inclusion sociale des femmes accusées de sorcellerie au Burkina Faso*, UNESCO, Paris.
- MALINOWSKI Bronislaw**, 1926. *Crime and Custom in Savage Society*, Kegan Paul, London.
- MBITI John**, 1969. *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London.
- MOORE Sally Falk**, 1978. *Law as Process: An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, London.
- NYAMNJOH Francis B.**, 2001. « Delusions of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourses in Cameroon », *CODESRIA Bulletin*.
- NYAMNJOH Francis B.**, 2015. « Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality », *Journal of African Cultural Studies*.
- RAMOSE Mogobe B.**, 1999. *African Philosophy through Ubuntu*, Mond Books, Harare.
- ROULAND Norbert**, 1988. *Anthropologie juridique*, PUF, Paris.
- SOW Alioune Ifra**, 1977. *La philosophie africaine*, PUF, Paris.
- TEMPELS Placide**, 1945. *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris.
- TONDA Joseph**, 2005. *Le Souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale*, Karthala, Paris.

TURNER Victor, 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing, Chicago.