

Marco Cavina

**Il missionario, il giudice, il legislatore.  
Decrittazioni giuridiche della stregoneria  
nell'Africa occidentale subsahariana (sec. XVII-XX)**

*The missionary, the judge, the legislator.  
Legal decryptions of witchcraft  
in sub-Saharan West Africa (sec. XVII-XX)*

ABSTRACT: Based on a historical-juridical methodology open to the anthropological approach, the essay intends to present some essential conceptual junctions in the history of witchcraft in West Africa. Because of the absence of a written language, the traditional African law was necessarily subject of Western reading over the centuries. Three paragraphs of the essay identify three moments, at the same time enhancing unpublished sources which are partially published in the appendix: 1. the reading by a Capuchin friar in the second half of the seventeenth century; 2. the reading by French judges in the very first sentences of 1821-1822 in Senegal; 3. the reading by the legislator in the face of serious public order problems in the first half of the 1900s.

KEYWORDS: AFRICAN WITCHCRAFT. TRADITIONAL AFRICAN LAW. COLONIAL FRENCH LAW

SOMMARIO: 1. A proposito del metodo storico-giuridico, del diritto tradizionale africano e della stregoneria; 2. Il missionario; 3. Il giudice; 4. Il legislatore. Appendice: I. La relazione di Francesco da Monteleone dalla zona del Bengo (1684); II. La sentenza del *Conseil d'Appel de la Colonie du Sénégal* sul caso Yacati Demba (1822); III. Carteggio sulla ordalia "di massa" nel *Pays Balant* (1912-1913); IV. Carteggio per l'emanazione di una legge sulla ordalia del veleno (1926-1927)

*Quindici africani, riconosciuti colpevoli di avere mangiato il corpo di un bambino dopo averne aperto la tomba, hanno affermato: «Siamo streghe e questo è il cibo delle streghe»*  
(B. Davidson, *La civiltà africana. Introduzione a una storia culturale dell'Africa*, Torino 1972, p. 102)

### 1. *A proposito del metodo storico-giuridico, del diritto tradizionale africano e della stregoneria*<sup>1</sup>

Un acuto interprete delle diverse dimensioni del diritto ha sottolineato quanto per la scienza giuridica sia proficuo riflettere su modelli caratterizzati non soltanto da limitate diversità di accento, bensì dall'essere più intimamente 'altro', come è il caso del diritto tradizionale africano<sup>2</sup>, che peraltro esprime in modo tangibile e accecante una dimensione che sussiste, in fogge differenti, anche negli anfratti della nostra attualità giuridica<sup>3</sup>. Questo saggio rappresenta il primo *step* di una indagine molto più ampia sul soprannaturale nel diritto tradizionale in Africa sub-sahariana occidentale.

Una prima osservazione terminologica. La stregoneria è qui intesa nelle valenze ordinative e di soluzione dei conflitti proprie della spiritualità tradizionale africana ed espresse nelle culture normative sue proprie. Traducendo – a larghe spanne – con 'stregone' e 'stregoneria' taluni tratti identificativi del diritto tradizionale africano, trasferiamo su di un incongruo terreno millenni dell'immaginario europeo, e delle sue culture giuridiche dotte e popolari. Al contrario, nella cultura subsahariana essi rappresentano la chiave di volta di una sensibilità per la quale morte e vita sono ricondotte a unità, mentre la distinzione fra naturale e sovrannaturale non è altro che

<sup>1</sup> Alcune problematiche di questo saggio sono state esposte in 'lezioni' tenute presso l'Università di Udine (29 gennaio 2019), l'Università di Brescia (8 maggio 2019) e l'Université Panthéon-Assas di Parigi (16 novembre 2019), ma mi è anche gradito ricordare la partecipazione allo stimolante *Colloque «Le repentir. Genèse(s) et actualité(s)»* (Dakar, 22-23 febbraio 2017).

<sup>2</sup> R. Sacco, *Il diritto africano*, Torino 1995, pp. 3-5, ma anche R. Verdier, *Ethnologie et droits africains*, in «Journal de la Société des Africanistes», 33(1963), pp. 105-128. Per un inquadramento generale si rinvia a S. Thiam, *Introduction historique au droit en Afrique*, Paris 2011 ('manuale', fortemente influenzato dalla storiografia giuridica europea); M. Okenwa Udugbor, *Introduzione all'istituzione del diritto africano dalla consuetudine alle influenze coloniali-religiose*, Città del Vaticano 2012.

<sup>3</sup> Cfr. R. Sacco, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna 2015.

pedante fantasticheria di arrogante razionalismo. In una società fredda per antonomasia – quella africana tradizionale – o, quantomeno, ‘fredda’ nelle sue culture normative ‘sociali’, la stregoneria è ancora oggi diffusa e vivace quanto nei secoli precedenti. Anzi, secondo una opinione abbastanza seguita in campo antropologico, essa sarebbe per diverse concause oggi più diffusa di ieri, affollando le aule dei tribunali di molti Stati africani, proponendo snodi giuridici tecnicamente suggestivi<sup>4</sup>, e godendo di un riconoscimento largamente condiviso a livello di media, di politici e anche di giudici e giuristi.

Il diritto e la religiosità tradizionali sub-sahariani, però, non possiedono una lingua scritta, su cui possa cimentarsi la scienza storica. Soltanto fra ‘800 e, soprattutto, fine ‘900 sono stati riportati a grammatica e scrittura i più diffusi linguaggi indigeni, indubbiamente necessari a penetrare il *genius loci*. In una prospettiva diacronica, quindi, diventano imprescindibili le ‘letture storiche’, compiute nel corso dei secoli davanti alla fattualità africana: operazione, come vedremo e come è semplice immaginare, tanto insidiosa quanto essenziale. Indispensabile, altresì, è il nesso forte con il metodo e i risultati dell’etnologia e dell’antropologia storica e giuridica<sup>5</sup>, tenendo salde le specificità della scienza storica e della ricerca di frontiera sulle fonti, in vista anche di una storia globale della stregoneria, pur nelle sue evidenti disomogeneità<sup>6</sup>. Ricerche come quelle di Carlo Ginzburg, non

<sup>4</sup> Cfr. H. Lévy-Bruhl, *Introduction à l'étude du droit coutumier africain*, in «Revue internationale de droit comparé», 8(1956), pp. 67-77; J. Vanderlinden, *Essai sur les juridictions de droit coutumier dans les territoires d'Afrique centrale*, Bruxelles 1959; A. Durieux, *Droit écrit et Droit coutumier en Afrique centrale*, Bruxelles 1970; B. Meya Muna Kimbvimba, *Le juge zairois et la sorcellerie*, in «Recueil Penant», 87(1978), pp. 303-313; E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal, *Sorcellerie et justice coutumière dans une société togolaise: une quantité négligeable*, in «Recueil Penant», 99(1989), pp. 433-453; V.E. Bokalli, *La coutume, source de droit au Cameroun*, in «Revue générale de droit», 28(1997), pp. 37-69; H. Ludsins, *Cultural Denial: What South Africa's Treatment of Witchcraft Says for the Future of its Customary Law*, in «Berkeley Journal of International Law», 62(2003) pp. 62-110; M.A. Diwan, *Conflict between State legal norms and norms underlying popular beliefs: witchcraft in Africa as a case study*, in «Duke Journal of Comparative and International Law», 14(2004), pp. 351-387; M. Quarmyne, *Witchcraft: A Human Rights Conflict Between Customary/Traditional Laws and the Legal Protection of Women in Contemporary Sub-Saharan Africa*, in «William & Mary Journal of Women and the Law», 17(2011), pp. 475-507.

<sup>5</sup> In un'ottica storico-giuridica, i contributi – pur essenziali – di tali impostazioni disciplinari non sono esenti da una certa genericità. Per un sintetico rinvio (ed ivi bibliografia) cfr. A.H. Post, *Giurisprudenza etnologica*, I-IV, trad. ital. Milano 1906-1908; J. Poirier, *Ethnologie générale*, I-III, Paris 1968-1991; J. Vanderlinden, *Anthropologie juridique*, Paris 1996; R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna 2007.

<sup>6</sup> Cfr. S. Mesaki, *The Evolution and Essence of Witchcraft in pre-colonial African Societies*, in «Transafrican Journal of History», 24(1995), pp. 162-177; R. Hutton, *Anthropological and*

a caso accolte con forti riserve dalla storiografia e con partecipe entusiasmo dall'antropologia, possono fare da apripista<sup>7</sup>.

In una storia del diritto che non si circoscriva a priori come storia del diritto dotto – entro le dialettiche fra giudici, giuristi e legislatori –, l'esperienza giuridica africana appare di notevole interesse, e in essa «l'etnologo disponibile allo studio dei problemi pratici che si presentavano alle autorità europee in colonia fu forse il primo modello, in ordine di tempo, di giurista africanista»<sup>8</sup>. Lo storico del diritto si sorprende davanti ad una tipologia di fatti giuridici e culture normative che nell'esperienza europea hanno prosperato e anche oggi allignano, ma nel sottosuolo di un sistema incentrato sulla riflessione dotta che, sin dall'età romana e oltre, ha colto il diritto essenzialmente in una tensione fra ragione e giustizia, finendo per metabolizzare od emarginare quanto di esso germinasse, e prosperasse, al di fuori della 'grande muraglia' intellettuale e tecnica della *scientia iuris*.

A sintetica introduzione, ricordiamo preliminarmente che il diritto tradizionale africano non riconosce una natura distinta da una sovranatura. Esso non è nemmeno propriamente consuetudine e non è elaborazione razionale: è soltanto 'applicato'. Ogni evento vi è percepito come effetto di stregoneria, voluta o inconsapevole, e in particolare «il est très rare que la mort ne soit pas attribuée à un ensorcellement et malheur à celui qui en est soupçonné»<sup>9</sup>. Tutto è stregoneria, ma – come quasi un secolo fa descrisse con elegante nitore Edward Evan Evans-Pritchard nel suo *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* – il modello di pensiero comune in area subsahariana riporta la stregoneria alla causa seconda e non alla prima degli eventi, segnatamente di quelli negativi. Se un albero cade per una tempesta e un uomo muore sotto di esso, la causa prima è – anche in questo

---

*Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?*, in «The Historical Journal», 47(2004), pp. 413-434. In area italiana cfr. A. Bellagamba, *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma-Bari 2008.

<sup>7</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989.

<sup>8</sup> R. Sacco, *Il diritto africano*, cit., p. 59. Per un quadro dello stato dell'arte negli studi antropologici sulla stregoneria africana contemporanea si può utilmente rinviare ad alcune recenti miscellanee: É. de Rosny (dir.), *Justice et sorcellerie*, Paris-Yaoundé 2006; B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris-Yaoundé 2012; S. Fancello (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris 2015; D. Péchard, J.-P. Warnier (ed.), *Debating Witchcraft in Africa: the Magritte effect*, Bamenda 2018. Vi si dimostra peraltro un significativo disinteresse per la dimensione diacronica e un accostamento di superficie alla dimensione giuridica, spesso anzi esplicitamente svalutata nel suo stesso statuto scientifico.

<sup>9</sup> Lo scriveva intorno alla metà del XIX secolo P.-D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, Paris 1853, p. 65, ma lo stesso si ritrova due secoli prima nel fondamentale G.A. Cavazzi da Montecuccolo, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*, Milano 1690, p. 63.

modello – il fatto sedicente oggettivo della tempesta. Ma la causa seconda è la stregoneria, per la quale proprio quell'uomo, e non un altro, si è trovato a passare e morire sotto l'albero in quel momento<sup>10</sup>.

La morfologia della stregoneria africana appare remota dai monoteismi<sup>11</sup>. Se la stregoneria in Europa finì per essere comunemente percepita quale consapevole accettazione della 'religione di Satana', in Africa occidentale essa è usualmente considerata una particolarità fisica e normalmente ereditaria. Lo stregone può essere tale anche a sua insaputa. Nel suo addome trova ricetto un piccolo animale ovvero una piccola massa organica, di fatto l'appendice ovvero un'escrescenza cancerogena (chiamata spesso *likundu*), se pure con proiezioni sabbatiche<sup>12</sup>. Essere stregone è dunque qualcosa di estremamente concreto, in cui materia e spirito convengono e si dissolvono. È carne maligna, che si può toccare con le mani e che si può estirpare dal corpo come un tumore. Ancora oggi, pseudo-autopsie praticate sul cadavere dello stregone hanno la finalità di strappare ed esporre pubblicamente l'organo del male<sup>13</sup>. Nella vastità del continente, peraltro, a questa forma di stregoneria se ne affiancano altre più propriamente connesse a rituali magici<sup>14</sup>. Con gli stregoni convivono attori diversi, operanti pericolosamente

<sup>10</sup> Cfr. E.E. Evans-Pritchard, *Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford 1937.

<sup>11</sup> Per una suggestiva rilettura in chiave monoteista cfr. M. Nkafu Nkemnkia, *Il pensare africano come "vitalogia"*, Roma 1995; Id., *Il Divino nella religione tradizionale africana*, Roma 2011.

<sup>12</sup> «le *likundu* est une sorcellerie de type sabbatique. Habitées d'un organe (ou d'un animal) dans le ventre, le *likundu* proprement dit, les sorcières se rassemblent de nuit pour un repas anthropophagique au cour duquel elles se répartissent les parties du corps de leur victime» (B. Martinelli, *Juger la sorcellerie. Un ethnographe dans l'institution judiciaire centrafricaine*, in S. Fancello [dir.], *Penser la sorcellerie en Afrique*, cit., p. 54). Per quanto concerne l'aspetto sabbatico, esso emerge anche come qualità specifica dei *likundu*: «La nuit, tandis que dorment les gens dans le ventre desquels ils habitent, ils sortent de leur retraite par la bouche du dormeur, et tous les *likundu* d'une même région se réunissent à un endroit désigné. Là ils tiennent conseil et cherchent une victime. Dans ce choix, ils doivent être tous d'accord, l'opposition d'un seul suffit à sauver celle proposée par les autres. Dès que la victime est désignée, les *likundu* se rendent tous ensemble dans sa case, et profitant de son sommeil, ils pénètrent dans sa poitrine et lui rongent le coeur et le foie; puis chacun rentre chez soi. Le lendemain la victime se réveille sans s'apercevoir de rien, mais bientôt elle tombe malade et quelques jours après elle meurt sans que personne puisse lui porter remède» (M. Raynal, *Justice traditionnelle – Justice moderne. Le devine, le juge et le sorcier*, Paris 1994, p. 127).

<sup>13</sup> Cfr. B. Martinelli, *Justice, religion et sorcellerie en Centrafrique*, in B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., pp. 40-41.

<sup>14</sup> Ivi, p. 70. La stregoneria africana è stata articolata secondo tre sistemi rappresentativi: stregoneria a sostrato organico, stregoneria della metamorfosi della vittima, stregoneria d'aggressione o di incantesimo. In relazione al Centrafrika (ivi, pp. 67-68): stregoneria

fra il caos sempre incombente e il precario ordine del mondo sorvegliato dagli uomini, vivi e defunti. Veggenti e medici tradizionali sono ancora oggi figure ben rappresentate<sup>15</sup>, e presenti anche a convegni giuridici, oltre che nelle aule dei tribunali.

In questo primo sondaggio, ci appunteremo su tre tipologie di *case study*, su tre icone di 'lettori storici' europei della stregoneria: primi esempi di fonti diverse e disomogenee, da ritrovare e decrittare.

## 2. *Il missionario*

In relazione al diritto tradizionale fra XVI e XVIII secolo, la storia dell'Africa subsahariana occidentale – dal Senegal al Congo – richiederà in futuro una preliminare mappatura delle fonti, edite e inedite. Nel *mare magnum* della documentazione indiretta sulla stregoneria, un ruolo di spicco è occupato dalle memorie dei missionari cristiani fra XVI e XVIII secolo. Si tratta ovviamente di fonti di scarsa attendibilità e affidabilità, specie quando furono edite dai contemporanei sotto le forche caudine della censura. E poi non è affatto banale decifrare che cosa il missionario abbia visto, che cosa abbia omesso per caso o per imperizia o per dolo, e che cosa abbia soltanto fantasticato, magari per rendere più memorabili le proprie gesta davanti ai superiori o davanti al pubblico, nel caso in cui meditasse una loro divulgazione a stampa, come spesso è avvenuto. Non è banale decifrare la realtà dei fenomeni dietro alle disinvolute riletture sulla base del bagaglio culturale e della storia personale di un autore, il cui fine e la cui prima vocazione non è ricostruire filologicamente la cultura materiale che si trova di fronte, ma sottrarre ai demoni un intero continente. Né dimentichiamo che soltanto verso la fine del '600 si diffonde capillarmente fra i missionari la consapevolezza della necessità dell'apprendimento della lingua degli indigeni, abbandonando almeno in parte l'uso degli interpreti. Sarà quindi necessario raccogliere l'ingente letteratura edita e inedita, incrociandola pazientemente,

---

sabbatica e antropofagica del ventre, stregoneria di metamorfosi e asservimento, stregoneria di bambini, stregoneria del fulmine, stregoneria dei proiettili notturni, stregoneria della stella filante, stregoneria degli amuleti e della malasorte, stregoneria della vendetta per le formiche rosse o per il serpente, stregoneria del transfert di malattia, stregoneria del ventre marcio, stregoneria di morte violenta, stregoneria degli uomini caimano.

<sup>15</sup> Cfr. L. Lado (dir.), *Le pluralisme médical en Afrique*, Paris 2011; S. Fancello, *Les acteurs de la lutte anti-sorcellerie. Exorcistes et 'Nganga' à Bangui et Yaoundé*, in S. Fancello (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, cit., pp. 205-240.



al fine di poter raggiungere risultati scientificamente attendibili. Tutt'altri connotati assume la ricerca sulla stregoneria africana nell'età coloniale fra XIX e XX secolo, allorché diventa imponente la sedimentazione archivistica e diventa sistematico l'apporto di antropologi ed etnologi.

La stregoneria, dunque, può essere colta dinamicamente come giustizia tradizionale in direzione attiva e passiva – linciaggi compresi –, a confronto con la giustizia dotta europea d'apparato. Ma il quadro sarebbe monco, se si trascurasse la condanna religiosa monoteista – cristiana e musulmana –, riassumibile nella cosiddetta *diabolisation du sorcier*<sup>16</sup>, congiuntamente alla pratica dell'esorcismo<sup>17</sup>. La cristianizzazione missionaria si svolse lungo un percorso assai complesso, fra insormontabili resistenze ed apparentemente duttili sincretismi, come dimostrano le relazioni dei missionari, gesuiti fra '500 e primo '600<sup>18</sup>, cappuccini posteriormente<sup>19</sup>. Del sistemico sincretismo religioso ricordiamo un eclatante esempio settecentesco. All'inizio del XVIII secolo, una congolese diciottenne Dona Beatriz Kimpa, appartenente

<sup>16</sup> Cfr. A. Mary, *La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan*, in «Religiologiques», 18(1998), pp. 53-77; P. Havik, *La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle)*, in «Revista Lusófona de Ciência das Religiões», 3(2004), pp. 99-116.

<sup>17</sup> Per la contemporaneità si vedano É. de Rosny (dir.), *Justice et sorcellerie*, cit.; S. Fancello, *D'un guérisseur à l'autre: diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui*, in B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., pp. 55-83.

<sup>18</sup> Sulle relazioni dall'Africa dei primi gesuiti cfr. A. Teixeira da Mota, *Jesuits Documents on the Guinea of Capo Verde. 1585-1617*, trad. ingl. (P.E.H. Hair) Liverpool 1989; Manuel Alvares, *Etiópia Menor – Descrição Geográfica da Provincia da Sierra Leon [c. 1615]*, trad. ingl. (P.E.H. Hair) Liverpool 1990; P.E.H. Hair, *Heretics, Slaves and Witches: As Seen by Guinea Jesuits c. 1610*, in «Journal of Religion in Africa», 28(1998), pp. 131-144; R. Shaw, *Memories of the Slave Trade Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago 2002. Si noti che le fonti tradotte in inglese da Hair sono inedite nell'originale, e ciò per discutibile scelta del traduttore, che ne offre insufficienti spiegazioni in Manuel Alvares, *Etiópia Menor – Descrição Geográfica*, cit., p. 6. Assolutamente fondamentali restano i volumi curati da A. Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*, III-V, Lisboa 1964-1979.

<sup>19</sup> Sulle relazioni dei missionari cappuccini in Africa fra XVII e XVIII secolo, è ancora indispensabile il dotto saggio di T. Filesi, *I cappuccini nel Congo nei secoli XVII e XVIII: relazioni edite e relazioni inedite. Tentativo di nota bibliografica riassuntiva*, in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», 22(1967), pp. 462-475. In materia esiste una vasta bibliografia, in cui si segnalano qui meritorie pubblicazioni di fonti da parte di Carlo Toso. Cfr. C. Toso, *Il Congo nella seconda metà del XVIII secolo. Il "Breve ragguaglio" di P. Cberubino da Savona*, Roma 1976; Id., *L'informazione del Regno del Congo" di Raimondo da Dicomano*, Roma 1977; Id., *I cappuccini genovesi e la "missio antiqua" nella "Narratione" di Pietro da Dolcedo (1647)*, Roma 1979; Id., *L'anarchia congolese nel secolo XVII. La relazione inedita di Marcellino d'Atri*, Genova 1984; Id., *Il Congo cimitero dei cappuccini nell'inedito di P. Cavazzi (sec. XVII)*, Roma 1992; Id., *"Viaggio apostolico" in Africa di Andrea da Pavia (inedito del sec. XVIII)*, Roma 2000.

all'aristocrazia dell'Impero del Congo, si disse reincarnazione di Sant'Antonio, sostenne la "congolesità" di Cristo, rivendicò l'eccellenza della negritudine e si adoperò per porre freno alle guerre civili e alla schiavitù, guidando un vivace movimento religioso detto degli "antoniani". Fu bruciata sul rogo per eresia nel 1706. Non a caso, il suo cristianesimo traeva linfa dalla religione tradizionale, ed era detta *nganga*, in contatto col mondo degli spiriti<sup>20</sup>. Il rogo e l'esorcismo rappresentano tangibilmente il misconoscimento della specificità religiosa africana<sup>21</sup>.

Su questo scenario, una figura importante e dimenticata sembra quella del cappuccino Francesco da Monteleone, che arrivò a diventare Prefetto Apostolico delle Missioni di São Tomé e regni adiacenti, isola che trovò in piena dissolutezza morale e che egli si vantò di aver riportato all'ordine

---

<sup>20</sup> Notevole il fenomeno degli 'antoniani'. Cfr. T. Filesi, *Nazionalismo e religione nel Congo all'inizio del 1700: la setta degli Antoniani*, Roma 1972; J.K. Thornton, *Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, New York 1998. Su quel periodo, cruciale nella storia del Congo, e più in particolare sul "mondo mentale" congolese in quegli anni è fondamentale J.K. Thornton, *The Kingdom of Congo. Civil War and Transition. 1641-1718*, Madison 1983, particolarmente pp. 56-68, 155-160.

<sup>21</sup> Ad esempio, se vomitare il demonio nella procedura esorcistica cristiana attesta il successo della 'cura' e la recuperata innocenza, vomitare il veleno – nella relativa ordalia – è la prova dell'estraneità alla stregoneria nella prassi ordalica tradizionale (in alcune consuetudini etniche del variegatissimo mosaico subsahariano, vomitare il veleno è – al contrario – prova di colpa, nel contesto di complesse simbologie). Per una analisi intorno al significato del vomito del veleno si veda soprattutto la panoramica di A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies. L'épreuve du poison en Afrique Noire: essai sur le concept de négritude*, Paris 1974, pp. 139-157.



etico e giuridico<sup>22</sup>. Ammalatosi<sup>23</sup>, morì durante una missione in Benin nel novembre 1695<sup>24</sup>. Dai documenti emerge una personalità non banale.

<sup>22</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 2 (1686-1692), [P. Francesco da Monteleone Prefetto Apostolico delle Missioni di São Tomé e regni adiacenti] f. 205rv «Doppo questo mi destinarono per Zinga, ma mutato consiglio mi inviorono a San Tomè, ove al presente risiedo. Nel mio arrivo trovai quest'isola tanto mal ordinata et piena d'abusi e peccati, che pareva più habitatione di gentili che Christiani. Gli superiori, tanto ecclesiastici che secolari, mal esemplari, et posti in pubblici concubinati, et inimicitie mortali già di più anni, et se tali erano gli capi, consideri S.S. che saranno statti gli membri. Facevano feste, banchetti et balli noturni, ne' quali pubblicamente si fornicava, di modo che mi disse una signora honorata che in una di dette feste li venero a casa nove negre tutte gravide. Caminavano maschare in per le contrade in tutti li tempi anche di quaresima, et per dirla in una: era una confusa Babilonia, la qual per mantenersi hebbe sempre in costume di cacciar da sé tutti gli religiosi missionarii, che avanti di me vi venero et li predicavano la verità, servendosi per questo di falze accuse, libelli famosi. Il simile volevano fare con me quando cominciai a riprenderli, ma furono impediti dalla divina giustitia, perché quanti si opposero, così ecclesiastici che secolari, furono puniti con disgratiati et repentine morti, et alcuni con infirmità mortali, nelle quali si raverdo del errore. È questi castighi furono così chiari et da tutti conosciuti et confessati per tali, che lo raccontano alli forastieri pubblicamente, tanto più che Iddio me gli li fece pubblicare dal pulpito molto prima che succedessero. Questa fu et è la causa che non solo mi liberò dalle lor mani, ma che gli rese obediendi alle mie parole, delle quali fanno più conto di quel farebbero gli ordini episcopali o reali. Gli prohibii quelle feste suddette col sonar chitare et tabassi di notte. A gl'ecclesiastici l'intervenir a banchetti et feste secolaresche. Alle donne l'andar in rede alle chiese, perché le povere non andavano ad udir messe per non haver comodità di farsi portare. Insoma tutte le maschare, gli concorsi delle male femine, il ballo nelle processioni et molti altri abusi; et m'obedirono in modo che non si vede più cosa alcuna delle sopraddette [...] et infine quella che era magistra iniquitatum si può adesso chiamare scola virtutum [...] Un giorno che io udii sonare chitare in una casa, v'entrai dentro, et perché gli sonatori erano due chierici in minoribus si presero tanta vergogna che latando le chitare si saltarono da una finestra et fugirono avanti che io gli vedessi quantunque io non havessi proibito il sonar di giorno ma solo di notte. Un canonico mi vene domandar licenza per intervenir alla festa d'un matrimonio d'una sua nepota, cioè al pasto che facevano tutta la parentela. Veda pertanto S. Signoria come caminano et con che rispetto trattano quei che prima ci disprezzavano».

<sup>23</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 3 (1693-1710), [lettera, 20 agosto 1695], ff. 133v-134r, ma f. 133r «io mi ritrovo inhabile di passare alla costa a quelli patimenti necessari per convincere quelli idolatri, non per la mia grande età che non passa cinquantacinque anni, ma per le continue indisposizioni di sudor freddo, spasimi, posagra, dolori colici e altri guai che solo mi attristano, perché m'impediscono l'adempimento di propagare questa missione come ardentemente desidero, ma Dio è potente e tentarò pensare al Bennino», progettando di tornare in Italia dopo aver sistemato le cose in Benin (f. 134r) «non per lasciare la missione, ma per ricuperare la salute a Napoli mia provincia nelli Bagni di Pozzuolo per maggiormente impiegarla nel servitio d'Iddio».

<sup>24</sup> Ibidem, Frate Angelico Siciliano da Pettineo (da São Tomé, 18 novembre 1695) (da São Tomé, 18 novembre 1695) informa della morte di Francesco da Monteleone, ff. 137r-138v. Nella sua relazione da Luanda, Francesco da Monteleone scriveva che nella Contea di Songo

Vi risaltano la sua passione per il Congo<sup>25</sup> e il suo spirito di carità, un approccio semplicista e un carattere spigoloso, dogmatico e poco flessibile, attestato non solo dalla durezza verso i miscredenti, ma anche dalle liti con alcuni confratelli<sup>26</sup>, e persino da alcuni guai che passò con il Sant'Uffizio, a seguito di una sua relazione, in cui pareva dissociare troppo avventatamente battesimo e cristianità:

Ho riferito alli SSri Consultori gl'abusi e superstizioni trovati nella missione del Congo e luoghi adiacenti dalli PP. Capuccini che V.S.Ill.ma ha spiegati nel foglio trasmessomi, e perché al 7 si riferisce "Che a tutte le creature che nascono, prima di portarle al sacerdote per battezzarle, le portano al loro mago per mettergli il nome del diavolo, ungendoli per tutta la vita, e minacciandoli pena di morte, se facessero al contrario, il che dalli padri e madri vien osservato, onde benchè battezzati moiono da gentili". E li medesimi Sig.ri Consultori mi hanno imposto di pregarla acciò si contenti di spiegare, come s'intendono le parole "onde benchè battezzati moiono

«ho agiustato alcune differenze, che vi erano tra il Conte e li missionari per causa d'una feiticera che il Conte non voleva che si bandisse dal contado, in fine con consolazione di tutti si bandì da quelle terre» (ivi, [Loanda 17 giugno 1693] f. 54r).

<sup>25</sup> Come esempio di missionario "pratico del Congo" lo ricorda Andrea da Pavia (C. Toso, "Viaggio apostolico" in *Africa di Andrea da Pavia*, cit., p. 255).

<sup>26</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 2 (1686-1692), ff. 332r-333v (Frate Bernardino da Tavera [22 aprile 1690] esalta le virtù di Francesco da Monteleone contro dicerie negative diffuse in São Tomé); ff. 477r-478v, 501r-502v ([10 luglio 1691] Francesco da Monteleone si lamenta di Giuseppe da Busseto «che subito arrivato qui mi ha contraddetto in ogni cosa e mi ha sollevato gli frati che non mi assistano», tentando di liberarsene col mandarlo altrove). Relazione dei suoi disaccordi con altri missionari in Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 3 (1693-1710), [São Tomé, 18 novembre 1693] ff. 80r-81v. In particolare, sull'ultima fase della vita di Francesco da Monteleone fra São Tomé e il Benin, oltre che sulle sue polemiche con Giuseppe da Busseto, si veda il ben documentato saggio di A.F.C. Ryder, *Missionary Activity in the Kingdom of Warri to the Early Nineteenth Century*, in «Journal of the Historical Society of Nigeria», 2(1960), pp. 1-26; Id., *The Benin Missions*, in «Journal of the Historical Society of Nigeria», 2(1961), pp. 231-259. Qualche altro rapido cenno su Francesco da Monteleone in V.A. Salvadorini, *Le missioni a Benin e Warri nel XVII secolo: la relazione inedita di Bonaventura da Firenze*, Milano 1972, pp. 192, 205, 208; F. Bonthinck, *Répercussions du conflit entre le Saint-Siège et le «padroado» sur l'évangélisation de l'ancien Royaume de Congo au XVIIe siècle*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 4(1966), p. 214; P. Ben-Amos Girshick, J. Thornton, *Civil War in the Kingdom of Benin, 1689-1721. Continuity or Political Change?*, in «The Journal of African History», 42(2001), pp. 353, 360, 368, 369; Varie lettere di Francesco da Monteleone sono pubblicate in A. Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental (1686-1699)*, XIV, Lisboa 1935.

*da gentili*”, potendosi in più modi interpretare<sup>27</sup>.

Molto interessante, briosa e a tutt’oggi inedita è la sua relazione per una missione nella regione del Bengo – non lontano da Luanda – nella primavera del 1684<sup>28</sup>. Un erudito belga, Théophile Simar, scriveva nel 1922 che essa era da segnalare come «relation extrêmement vivante d’un voyage apostolique dans l’Angola fait en 1684»<sup>29</sup>. Dopo essere partito, Francesco da Monteleone venne presto a sapere di un casale dove un indigeno, battezzato come Sebastiano Guimbiamosungo, teneva “idoli”, e prontamente si incamminò con un sacerdote bianco e dodici indigeni per mettergli le mani addosso. Rifletteva, nel frattempo, su «questa gente, che solo tengono di cristiano il batesimo, quanto regna tra loro la idolatria»<sup>30</sup>. Invero, la pronta accoglienza dei missionari e la gioviale accettazione del batesimo, ma pressochè esclusivamente in valenza apotropaica, erano accompagnate da una sostanziale insensibilità per il corrispondente codice religioso e morale. L’“avventura” di Francesco in una terra – secondo lui – di incomprensibili superstizioni è scandita dalla sistematica distruzione di quelli che egli interpreta come idoli e che dovevano essere più di una volta ‘antenati’, il cui culto era connotato comunque negativamente dai missionari.

I ferri del mestiere per la giustizia ordalica connessa e intrecciata alla stregoneria sono da lui etichettati quali funesti strumenti per riti demoniaci. Così egli descrive l’utensilario di una ordalia del fuoco in una “casotta”:

sopra una estera vi erano dui ferri come acetate fatte in mezza luna nova, et un ferro lungo un braccio, largo due ditta, et un tiano con colori rossi et bianchi dentro, quali ferri, dissero i medemi negri, non si adopravano ad altro che in servizio del demonio, quando facevano sachelamento. Le due acetate servivano solo per tagliare il collo alle capre et agli huomini, che sacrificavano al demonio o

<sup>27</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 3 (1693-1710), [dal S. Ufficio a Francesco da Monteleone, 2 settembre 1693] f. 58v.

<sup>28</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 1 (1645-1685), ff. 557r-562v. L’edizione, comprensiva di tutti i testi qui rilevanti, citati di seguito, si trova *infra* appendice I.

<sup>29</sup> T. Simar, *Les sources de l’histoire du Congo antérieurement à l’époque des grandes découvertes*, in «Revue belge de philologie et d’histoire», 1(1922), p. 711, ma si veda anche T. Filesi, *I cappuccini nel Congo nei secoli XVII e XVIII*, cit., p. 471.

<sup>30</sup> Era una osservazione comune fra i missionari in Africa. «Se contentono del solo batesimo, e niente di più» scrive, ad esempio Cherubino da Savona (C. Toso, *Il Congo nella seconda metà del XVIII secolo*, cit., p. 184).

giuravano falso. Il ferro lungo serviva per dare giuramento a quelli de' quali sospicavano male. E la forma del giuramento è che il mago fa le sue cerimonie diaboliche, et accendendo bene che fia rosso detto ferro, fa passare in esso la mano forte a quelli de' quali vuole il giuramento e chi lo fa, si è non culpato, non si abbruggia, e si darà culpato si abbruggia la mano, et all' hora con dett' accetta li troncano la testa. E li sudetti colori servono per tingere la faccia il mago con certi carateri, a' quelli che assistono al sachelamento.

In una successiva relazione del 1688, Francesco specificherà che le ordalie (giuramenti) del veleno e del fuoco rappresentavano la principale incombenza del 'mago'. Appare significativo che davanti alle varie tipologie ordaliche i missionari utilizzino solitamente il termine di "giuramenti", individuando il momento moralmente e giuridicamente sensibile nella solenne affermazione dell'innocenza piuttosto che nella procedura, colta come folklore superstizioso, indegno di essere compreso e approfondito<sup>31</sup>. Sbagliavano.

Finalmente, il nostro Francesco da Monteleone arriva nottetempo alla «zenzala, o casa» dello stregone, che trova a dormire tranquillamente con moglie e due figli:

Se ad alcuno veniva rubbata qualche cosa andavano da questo et gli dicevano sopra chi havevano sospetto, et egli facendoli comparire li dava il giuramento, che era una tazza di veleno, et se morivano erano li delinquenti. Quando però non gli voleva amazzare li meteva puocho veleno, et non morivano.

Anche altro giuramento dava, et era il farli pigliar nelle mani un ferro infocato, et se s'abrugiavano subito gli tagliava la testa, offerendoli al demonio, il che anche faceva a quelli in cui il veleno sopradetto cominciava ad operare, et in questa maniera depose il sudetto mago d'haver decolato più di ducento huomini, perché passava li cinquanta anni in questo esercizio<sup>32</sup>.

Francesco incatena lo stregone, sequestra «molte cose diaboliche che teneva», supera le resistenze dei sodali che insistono sul fatto che quello non aveva mai fatto niente di male – «Hebbe difficoltà grande e molto

<sup>31</sup> Pensiamo in particolare alla pur dettagliatissima relazione a stampa del Cavazzi, la quale attende peraltro di essere collazionata con il manoscritto ancora ben più esteso. Sui giuramenti cfr. G.A. Cavazzi da Montecucolo, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*, cit., pp. 72-82.

<sup>32</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 2 (1686-1692), ff. 204r-205v.

travaglio di condurlo in Loanda a Monsignor Vescovo, perché non si poteva fidare di negro alcuno, che come tutti lo adoravano. Temeva l'oratore che lo scapassero, e così gli faceva dello sbirro, del servitore e del fiscale» –. Tuttavia, il metro di giudizio della giustizia del Vescovo si sarebbe rivelato ben diverso da quello dei frati, lassista il primo e rigoristi i secondi, che tengono a mettere in guardia Francesco da un Vescovo *che non castiga* la stregoneria:

Arrivati in Loanda all'hospitio de cap[pucci]ni, furono di parere li cap[pucci]ni che l'oratore havea fatto male di portar in Loanda detto mago, perché tenevano sperienza che Monsignor Vescovo non gli castiga. Et è peggio, che scapandoli se ne gloriano li negri, e si fanno più lecita la loro execrabilità gentilica. L'oratore rispose che lui havea fatto l'obbligo suo, e che, se non lo castigava, lo lasciava sopra la sua conscienza, che non entrava lui in più.

Il Vicario episcopale sottopone a formale interrogatorio lo stregone, il quale gli dice che si chiama Gaspar ed è cristiano presso i cristiani, ma che presso gli altri indigeni si chiama Quitome e Bambanzunba, cioè Signore e Padre della Terra, ed ancora che «parla con diavoli e con tutti gli animali, che faceva piovere e cessare di piovere quando voleva, e sapeva tutte le cerimonie abbunde, cioè di gentili; le donne gravide ricorrevano a lui per havere buon parto, e doppo parto gli portava la crianza per benedirla per non morire, quali lui malediceva offerendoli al diavolo, e se leone o tigre nelli boschi, o legarto (cioè cocodrillo) o cavallo marino nelli fiumi o laghi amazzavano alcun huomo»<sup>33</sup>.

In altre parole, Gaspar, se avesse potuto farsi capire, avrebbe spiegato che era anti-“stregoni” almeno quanto il nostro missionario, e che suo mestiere era proprio quello di individuare e neutralizzare le forze del male, e che non aveva nulla contro il cristinesimo. Anzi, si era pure battezzato, convinto che non ci fosse nulla di sbagliato e contraddittorio nel partecipare a più credenze. Gaspar confessò senza vergogna «che faceva deta arte maladeta più di cinquant'anni, e mai si era confessato, né sapeva farsi il segno della santa croce, né sapeva il Padre Nostro, né Ave Maria». Ed ancora «interrogandolo se s'era alcuna volta confessato? Rispose con admiratione: io giamai mi son confessato! Ricercatto del perché, disse: perché la confessione era per li peccatori, ma che lui mai haveva peccato»<sup>34</sup>. La sentenza del Vicario

<sup>33</sup> Sul *chitome* ricordiamo le osservazioni di G.A. Cavazzi da Montecuccolo, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*, cit., pp. 60, 62. In sede storiografica si rinvia in particolare al documentato studio di A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford 1985, *passim*.

<sup>34</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola*

episcopale non fu gradita a Francesco da Monteleone: soltanto l'esilio in Brasile, senza nemmeno le pubbliche frustate in considerazione dell'età avanzata. Il frate chiude la sua relazione lapidariamente: «la sentenza del mago non si eseguì». Si spiegherà meglio nel 1688, non senza un certo compiacimento: il mago morì durante il viaggio<sup>35</sup>.

### 3. *Il giudice*

Al 1821-1822 risalgono tre – inedite – sentenze intorno alla stessa controversia, nella zona dell'isola di Gorea presso l'attuale Dakar, allorché i colonizzatori francesi affrontarono molto probabilmente per la prima volta in sede giudiziale una tematica connessa alla stregoneria dell'Africa Occidentale<sup>36</sup>. Circa mezzo secolo dopo sarà riconosciuta, non senza cautele, la giurisdizione di tribunali per gli indigeni<sup>37</sup>, massicciamente concentrati sulla stregoneria. Al contrario, la vertenza del 1821-1822 riguarda la stregoneria soltanto perché è un caso 'misto', tra una famiglia di coloni e una donna di colore. Non è una fattispecie particolarmente grave e nemmeno cruenta, ma i meccanismi argomentativi attestano una chiave di lettura giuridica che – come vedremo – finirà per essere confermata anche quando il problema emergerà a livello normativo.

Lo svolgimento dei fatti si può ricostruire con chiarezza dai documenti. Una certa Yacati Demba fu accusata, nel giugno 1821, di aver fatto inserire nell'albero sacro del *canari* alcuni biglietti, dove erano scritti i nomi dei membri della famiglia Saint-Jean. Il rituale si celebrava nella zona del *Grand Thiès* – l'attuale città di Thiès, ad una settantina di chilometri ad est di Dakar, sarà fondata dai francesi nel 1904 su di un precedente villaggio indigeno – davanti ad un *canari*, verosimilmente un bombax – 'albero del formaggio', per il suo legno molle e bianco – o un baobab, di cui è ben noto

---

– Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico, 2 (1686-1692), ff. 204r-205v (questo ricordo compare soltanto nella relazione del 1688).

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Un vasto quadro introduttivo a tutti i principali temi dell'età coloniale nell'Africa Occidentale Francese in C. Becker, S. Mbaye, I. Thioub (dir.), *AOF: réalités et héritages. Sociétés ouest-africaines et ordre colonial. 1895-1960*, Dakar 1997.

<sup>37</sup> Cfr. E. Lefébure, *La justice indigène en Afrique Occidentale française. L'application du décret du 16 août 1912 en matière répressive*, in «Recueil Penant», 23(1914), p. 11.



agli antropologi il simbolismo di catalizzatore delle forze sovranaturali<sup>38</sup>.

Sul *canari*, però, ci soccorre la testimonianza di un personaggio importante nella storia del Senegal coloniale. Pierre-David Boilat, fra i primi sacerdoti di sangue misto – nato a Saint-Louis da un francese e da una *signare* – fu anche tra i primissimi senegalesi a scrivere a metà dell'Ottocento sulle tradizioni del suo paese, di cui conosceva la lingua *wolof* e quella *sérère*<sup>39</sup>. A distanza di meno di trent'anni dalle sentenze di Yacati Demba, Boilat viaggiava da quelle parti, e grazie al suo “sangue misto” possedeva una capacità molto spiccata di interpretare ciò che si trovava davanti. A otto leghe da Gorea, nel villaggio di M'Bour vide un bombax, *arbre fétiche*, in cui avrebbe abitato – agli occhi cattolici – un ‘diavolo’ di nome M'Boudaye, e sotto la sua protezione gli abitanti gli deponevano davanti le loro provviste:

<sup>38</sup> Si veda la dotta indagine del botanico inglese G.E. Wickens, *The Baobabs: Pachycauls of Africa, Madagascar and Australia*, New York 2008. Le valenze del baobab sono varie, ma fortemente caratterizzate. Ad esempio, esso – come l'iroko e il borassus (*rônier*) – con la propria stregoneria può trasmutarsi in spirito maligno: «Autrefois, quand un iroko devenait très vieux, il se transformait en humain, en génie, de même que le baobab de savane se transforme en génie de brousse qui poursuit ceux qu'il aperçoit. Autrefois, le rônier, que nous voyons grand et dressé en savane, se transformait en jE-bi-kuo (le plus grand des génies). Oui, l'arbre se transforme en génie. Les arbres se transforment dans leur sorcellerie en génie et s'assoient sur le chemin. Ce sont eux qui chassaient les gens autrefois, quand il n'y avait pas de fusils. Il n'y avait pas de cigarettes, pas de pipes non plus (dont l'odeur les ferait fuir). Ce sont eux qui barraient les chemins» (C. Haxaire, «*Si l'arbre ne respirait pas, comment grandirait-il?*» *La conception du vivant pour les Gouro de Côte-d'Ivoire, exemple de l'arbre*, in «Anthropologica», 40[1998], p. 90). Ma nelle concezioni dei Serer del Senegal il baobab svolge anzitutto una funzione dinamica nella fecondazione e nella reincarnazione e nel nesso fra mondo dei vivi e mondo dei morti: «[l'anima del defunto] joue un rôle dynamique dans la fécondation et la réincarnation. Ayant quitté l'habitation lors de la cérémonie du *pit*, elle se rend à l'un des baobabs proches du village, première résidence des morts, où elle attend une occasion de réincarnation. Elle annonce généralement son désir en provoquant des rêves chez un donneur de nom ou une femme enceinte. Pendant un rapport sexuel elle s'introduit comme un courant d'air (*ngelaw*) dans l'utérus de la femme et en ressort pour retourner au baobab des defunts dans l'attente d'une autre reincarnation» (M. Duppire, *Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal)*, in «L'Homme», 22[1982], p. 21). Infine, il baobab in valenze simboliche ricorre nella letteratura africana antica e recente (ad esempio cfr. G. Calame-Griaule, V. Görög-Karady, *La calebasse et le fouet: le thème des «Objets magiques» en Afrique occidentale*, in «Cahiers d'Études Africaines», 12[1972], pp. 42-43, 71; A. Pasquier, *Interprétation symbolique d'un conte mosi*, in «Cahiers d'Études Africaines», 15[1975], p. 692; R.B. Gallimore, *Pour une lecture mythique du Baobab fou de Ken Bugul*, in «Présence Africaine», n.s., 161/162[2000], pp. 240-252).

<sup>39</sup> Su di lui cfr. B. Mouralis, *Les 'Esquisses Sénégalaises' de l'abbé Boilat, ou le nationalisme sans la négritude*, in «Cahiers d'Études Africaines», 35(1995), pp. 819-837; T. Warner, *The Tongue-Tied Imagination: Decolonizing Literary Modernity in Senegal*, New York 2019, particolarmente pp. 33–50.



chi avesse tentato il furto sarebbe stato immediatamente ucciso<sup>40</sup>. Ancora più perspicua è la sua descrizione dell'esercizio della giustizia nel villaggio di Joal, dove più che dal capo villaggio – *fitoure* in lingua *sérère* – essa era amministrata davanti al “tribunale della lucertola” e al “tribunale del *canari*”. Quest'ultimo è definito come un bombax o un baobab, *bante*, talmente temuto che gli abitanti nemmeno osano pronunciarne il nome. Davanti ad esso possono essere risolti tutti i tipi di vertenze, per disfarsi di un nemico, di un calunniatore, di un ladro, di un'adultera o anche di un'intera famiglia, il che ricorda proprio la vertenza di Yacati Demba. Il postulante deve offrire una barra di ferro e un bue a Wacine, il gestore del *canari*, che con i suoi riti rinchiude l'anima dei pretesi colpevoli dentro all'albero: i biglietti con i nomi dei Saint-Jean posti dentro al *canari*, alla luce del processo del 1821-1822, parrebbero alludere ad un analogo rituale. Una volta che i loro nomi siano posti solennemente nell'albero, i colpevoli sarebbero destinati a morte sicura, a meno che abbiano l'accortezza di pagare Wacine con la stessa offerta dei propri nemici<sup>41</sup>. Osserva il Boilat che in tutto il Senegambia questi *canaris* sono assai temuti, e non solo dagli indigeni, ma anche dai cristiani di Saint-Louis, Gorea e Sainte-Marie<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> P.-D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., pp. 63-64 «Village de Mbour. Ce village, situé à huit lieues de Gorée, se compose de quatre groupes de cases entouré de bosquets, dont le principal groupe est dominé par un immense bombax ou fromager, arbre fétiche, habitation d'un diable appelé Mboudaye, protecteur de l'endroit. Autour de Mboudaye, sont déposées les provisions des habitants sous la puissante protection de cet esprit infernal. Celui qui aurait le malheur d'y porter une main furtive serait tué à l'instant», ed ancora pp. 66-67 con l'uso di *canari* nel diverso significato di 'vaso' «chaque famille a un lieu particulier consacré aux démons. On y fait des libations tous les samedis pour les besoins de la famille. Ce lieu est appelé *touré* qui signifie verser, parce qu'ils y versent du lait et de l'eau-de-vie. Ils ont encore un lieu particulier pour protéger le pays: c'est le *canari*. Là, dans le mystère de la forêt, dans un lieu caché, ils ont des vases appelés *canaris*, dans lesquels ils vouent aux esprits infernaux les âmes de leurs ennemis. Comme ils ne permettent à personne de le voir, je m'y rendis secrètement et le dessinai».

<sup>41</sup> Ivi, pp. 102-104 «De la justice de Joal. Le chef du village porte le titre de *fitoure*, comme dans tous les pays sérères. Quoique ailleurs il juge les différends, ici on adresse à deux tribunaux plus relevés, plus misterieux: celui du lézard et celui du *canari* [...] Le *canari* est un grand bombax ou un baobab placé dans un lieu solitaire. Les habitants n'osent pas prononcer ce nom redoutable; ils l'appellent *bante* qui signifie: bâton. Il est institué pour toutes sortes de causes: pour se défaire d'un ennemi, pour faire mourir un calomniateur, un voleur, un adultère et toute une famille. On va trouver Wacine, *fitoure* de l'endroit; on lui paie une barre de fer et un boeuf. Il fait ses cérémonies et enferme l'âme du coupable dans le *canari*. Il faudra absolument que le coupable meure avec toute sa parenté. Si le prétendu coupable apprend ce malheur, il y accourt, paie le même prix que son ennemi et s'y fait laver: il est alors délivré».

<sup>42</sup> Ibidem «Ces *canaris* sérères sont redoutés dans toute la Sénégambie, même des chrétiens

Finalmente, il Boilat arrivava a visitare in piena foresta un altro *canari*, che procurava la morte a qualunque cavallo gli passasse vicino, mentre gli abitanti per salvare la vita dovevano togliersi le scarpe davanti ad esso, rimanere in silenzio e comunque non pronunciare alcuna parola in *wolof*, ma soltanto in *sérèr*. Nessun esercito osava toccare il villaggio vicino, che era sotto la sua protezione. Il locale Re di Siin<sup>43</sup> – in territorio *sérèr* – pare che una volta all'anno venisse lì, per offrire al genio del *canari* l'anima di uno fra i suoi più cari parenti, dopo di che si sarebbe recato al *canari* di Fadhiouth ed infine a quello di Joal, dove avrebbe passato la notte da solo. Otteneva così la protezione degli spiriti per tutti i suoi affari politici<sup>44</sup>. Insomma, nella zona il *canari* era una vera e propria istituzione, religiosa, politica e giuridica.

Secondo le sentenze sul caso Yacati, il *canari* in questione era sorvegliato da alcuni *marabout*, che celebravano il rito inserendo i nomi delle persone 'maledette' in una delle cavità dell'enorme tronco. Nella sentenza, però, essi sono detti anche *prêtres du pays* e quindi potrebbe essersi trattato di

---

de Saint-Louis, de Gorée et de Sainte-Marie. Ce n'est peut-être pas à tort; car ils peuvent empoisonner ou faire empoisonner le monde pour accréditer l'erreur. Le *canari* de Joal se nomme Mamaguey; l'arbre est tombé de vétusté; ils y ont suppléé par une petite case qu'ils ont construite à la même place, près du cimetière des chrétiens, et dans laquelle ils ont planté trois bâtons fourchus fichés en terre. Ces bâtons sont les sièges du diable Mamaguey, de sa femme et de son fils».

<sup>43</sup> Il regno di Siin fu annesso dal Senegal indipendente nel 1969, alla morte dell'ultimo Re Mahecor Diouf.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 177-179 «C'est un grand village entouré d'arbres touffus; à côté du village et à l'autre rive, sur le terrain de Joal, est le cimetière des habitants, qui est à peu près aussi grand que le village même. Ils enterrent les morts en posant sur la tombe le toit de leurs cases qu'on recouvre de coquillages, comme les fétichistes de Joal. A l'est du village, au milieu des bois, est encore un *canari* très redouté. Le génie invisible qui y préside fait mourir subitement les chevaux qui y passent. On est même obligé de quitter ses souliers et de passer en silence. Par crainte de ce terrible génie protecteur, les *thiédos* ou soldats du *demel* et du *tègne* n'attaquent jamais ce village, l'un des plus riches et des plus heureux du royaume de Sine [...] nous arrivâmes devant le *canari*, le plus bel arbre, je crois, de toute la forêt, depuis Rufisque jusqu'en Gambie. C'est un bombax dont l'enceinte est entourée d'une haie avec une porte d'entrée. Sous l'antré, dans cette enceinte, sont déposés grand nombre de coffres, de malles, de sacs de grains, de paniers pleins d'effets. Cet arbre est un véritable magasin de sûreté pour l'endroit; on ne peut y voler sans être frappé de mort, parce que le génie protecteur appelé Massa-Wali en est le gardien. Autour de l'arbre il n'est pas permis de parler le wolof; le génie exige le sérère ou le silence absolu. Le roi de Sine s'y rend tous les ans pour faire un sacrifice au génie; il lui offre l'âme d'un de ses parents le plus cher et le plus proche. De là il se rend au *canari* de Fadhiouth et enfin a celui de Joal. Arrivé à ce dernier, il congédie toute sa suite, excepté un domestique qu'il renvoie à minuit; alors il va se coucher devant la case du génie jusqu'au jour; il recommande les affaires politiques du royaume à la protection des dieux infernaux, et donne pour casuel, à la prêtresse qui le purifie, tous les habits qu'il portait sur lui et s'habille à neuf».

“preti” della religione tradizionale, rilette come *marabout*, giacchè in senso stretto questi erano – in origine – i seguaci di certe correnti mistiche islamiche. Ma, dopo il loro ‘trapianto’ nell’Africa nera, si erano riplasmati come una sorta di santi/maghi dotati di poteri soprannaturali, taumaturgici e profetici, una sorta di sintesi fra la cultura locale e l’islam ortodosso, che condannava – e condanna – penalmente fino alla morte stregoneria e magia. In un’interessante relazione – da Saint-Louis nel 1842 – del Prefetto della locale Missione dei cappuccini alla Congregazione Romana *Propaganda Fide* compare una descrizione fortemente critica dell’«empire qu’exercent sur les peuples du Sénégal les marabouts, prêtres mahometains». Il loro potere – a detta del Prefetto – eguagliava il terrore che ispiravano, e rappresentava una delle principali cause dell’imperversare di un magma di superstizioni che non conosceva eguali nel mondo. Appariva cosa assai deplorabile che tremassero di fronte ai *marabout* e che seguissero docilmente il loro volere persino ricchi e ben educati coloni francesi, a dispetto del cristianesimo che pure professavano. Gli indigeni, poi, erano pronti a tutto per eseguire gli ordini del *marabout*, anche quando egli arrivava a condannare a morte un uomo<sup>45</sup>.

Yacati Demba poteva essere forse una *signare*<sup>46</sup>, verosimilmente impegnata con un colono – Louison Lambert – in un concubinato o in una unione di fatto o in un *mariage à la mode du pays*. Sempre la stessa relazione prefettizia del 1842 deprecava tali connubii lussuriosamente “a tempo definito”, che non senza una involontaria ironia erano per l’appunto comunemente chiamati *mariages à la mode du pays*, distinguendoli dai pure frequenti *mariages d’amour*, cioè concubinati e unioni di fatto, tutti fortemente deprecati da Pierre-David Boilat<sup>47</sup>. Il Prefetto della Missione li

<sup>45</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 7 (1841-1860), [Il Prefetto apostolico, Saint-Louis, 14 maggio 1842] f. 28v.

<sup>46</sup> Sulle *Signare* cfr. L. Ze Winters (ed.), *The Mulatta Concubine: Terror, Intimacy, Freedom, and Desire in the Black Transatlantic*, Athens (Georgia) 2016.

<sup>47</sup> P.-D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., pp. 221-227 «L’union d’un Européen avec une fille mulâtre ou noire, ou l’union d’un habitant avec une signare avait un caractère de convention tout particulier. Elle n’était pas indissoluble; elle ne durait qu’autant que les parties n’avaient pas à s’en plaindre, ou que l’une n’était pas obligée de s’éloigner de l’autre pour toujours. Si l’absence ne devait durer qu’un certain temps, la femme restée seule attendait patiemment, et sans manquer à ses devoirs, le retour de son époux. Elle n’en choisissait d’autre qu’en cas de mort ou d’assurance qu’il ne reviendrait plus. Ces unions étaient les seuls mariages connus dans la localité; on les appelait *mariages à la mode du pays* [...] Ainsi se mariait-on à Saint-Louis et à Gorée. Les habitants, qui n’avaient jamais connu d’autres usages, se croyaient mariés très légitimement. Il n’est donc pas étonnant que l’on n’attachât aucun déshonneur à ces unions à la mode du pays. On appelait en langue woloffe ces sortes d’alliances, *mariages dans la voix de Dieu* pour les distinguer de certains abus que

considerava uno dei più devastanti esempi della *corruption européenne*, frutto avvelenato del cattivo esempio morale che i coloni offrivano agli indigeni, già dissoluti di loro. Erano matrimoni privi della presenza della Chiesa e dello Stato, che non erano garantiti né dalle leggi, né dalla religione, né dalla morale, ma soltanto dalle consuetudini coloniali<sup>48</sup>. L'europeo, a suo arbitrio, quando si stancava della "famiglia" rientrava in patria e abbandonava moglie e figli<sup>49</sup>. Il livello morale della colonia si inabissava, così, fra *mariages à la mode du pays* e *mariages d'amour*.

Se pure fosse rientrata in una delle due tipologie, Yacati doveva pure aver suscitato un certo affetto in Louison Lambert, che pare – e ci sentiamo di crederle – le avesse promesso di lasciarle in eredità il suo patrimonio, o almeno una parte, il che non è inverosimile. Purtroppo, morì senza aver formalizzato adeguatamente le sue intenzioni, e la giustizia dei bianchi fece il resto. Dopo il suo decesso, François Saint-Jean – a lui congiunto da un qualche vincolo di parentela o affinità – rivendicò con successo l'intera eredità dinanzi a un Collegio arbitrale. Dal canto suo, Yacati Demba, per ottenere i beni che riteneva spettarle, reagì come sapeva e poteva,

des gens de peu de moralité voulaient colorer du nom de mariage, et que les habitants distinguaient fort bien, en les appelant *mariages d'amour*. C'étaient ceux qui, sans suivre les formalités ordinaires et incognito, cohabitaient ensemble, ou ceux qui, mariés suivant l'usage ordinaire, avaient une concubine [...] Après la promulgation du Code civil, il se trouva des successions à régler: il fallut nécessairement faire la distinction de ces deux sortes de mariages que le libertinage avait confondus sous ce nom de *mariages à la mode du pays*. Comme il n'y avait point de contrat écrit, les héritiers demandaient chacun une part égale aux successions. Le président du tribunal faisait alors venir les vieillards et les notables de la ville, qui déclaraient que monsieur un tel avait été réellement marié avec une telle suivant les usages reçus, ou ne s'y était point conformé [...] Aussi ne faut-il pas demander si toute prédication sur cette matière attirait aux prêtres des murmures et des persécutions; ce n'était qu'après beaucoup de plaintes et de cancanes qu'on finissait par se taire. D'après cet exposé; on ne sera pas étonné du petit nombre de mariages dans la colonie de Saint-Louis et Gorée [...] Ces liaisons temporaires n'ont commencé à tomber en désuétude qu'en 1840, c'est-à-dire à dater du moment où revinrent dans la colonie les prêtres indigènes qui avaient été en France faire leur éducation. Ils eurent beaucoup à combattre, et plus que leurs prédécesseurs; mais à force de persévérance, ils ont légitimé les anciennes unions des habitants, et si bien éclairé la population, que les *mariages à la mode* ne sont plus considérés et sont devenus si rares, surtout à Saint-Louis, qu'on peut dire qu'ils n'existent plus. Tel était, du moins quand je la quittai l'année dernière, l'état où j'ai laissé la colonie».

<sup>48</sup> In generale cfr. H. Jones, *From Marriage à La Mode to Weddings at Town Hall: Marriage, Colonialism, and Mixed-Race Society in Nineteenth-Century Senegal*, in «The International Journal of African Historical Studies», 38(2005), pp. 27-48, che non approfondisce peraltro la problematica giuridica in modo adeguato.

<sup>49</sup> Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 7 (1841-1860), [Il Prefetto apostolico, Saint-Louis, 14 maggio 1842], f. 28v.

cercando giustizia davanti all'albero del *canari*. Dalle carte, sembrerebbe che inizialmente i Saint-Jean non escludessero di offrire qualcosa alla povera Yacati, ma poi si indurirono e si rivolsero alla magistratura, esasperati da una serie di disgrazie, in cui ritenevano di essere incorsi a causa delle sue stregonerie e per le quali sostenevano di aver subito danni ingenti. Come già sappiamo dalle pagine del Boilat, gli stessi colonizzatori non sottovalutavano affatto i poteri oscuri del *canari*.

All'epoca, la colonizzazione francese in Sénégal si limitava essenzialmente alla fondazione e al controllo di alcuni centri commerciali costieri. Insieme ad essi, i primi tribunali si vennero formando al di fuori di un progetto giuridico preciso e coerente. La controversia di François Saint-Jean e famiglia contro Yacati Demba si svolse disordinatamente davanti a tre tribunali diversi, in sequenza: il Consiglio Civile di Gorea, il Consiglio di Giustizia di Saint-Louis e il Consiglio d'Appello di Saint-Louis. In quest'ultimo caso si tratta addirittura della prima sentenza prodotta dal neonato *Consiglio d'Appello della Colonia del Senegal*. Nel 1821, era ancora assente quell'articolata organizzazione delle giurisdizioni, che il colonialismo francese elaborerà soltanto tra la metà del XIX e la prima metà del XX secolo<sup>50</sup>.

La prima sentenza, quella del Consiglio Civile di Gorea, risale al 5 settembre 1821, presidente Hervé Hubert. Il caso fu risolto con una motivazione estremamente scarna in punto di diritto, senza riferimenti normativi e senza particolari argomentazioni. Ci si limitava a prendere atto che, fino a quel momento, Yacati non aveva ottenuto concretamente nulla dalla famiglia Saint-Jean. Di conseguenza, non sussisteva alcun obbligo di restituzione e Yacati non poteva essere accusata di alcun reato. La sentenza escludeva anche la possibilità di ricorso in appello: maldestramente, se si consideri il basso livello del tribunale<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. D. Sarr, *La Cour d'Appel de l'AOF. Faculté de Droit. Université de Montpellier*, 1980 [on line]; B. Camara, *Les tribunaux de droit français au Soudan: Justice de paix à compétence étendue et tribunal de première instance de Bamako: 1903-1959*, in «Revue CAMES/SJP», 1(2017), pp. 33-52; H. Hamidou Mbodj, *L'organisation de la justice pénale en Afrique occidentale française: le cas du Sénégal de 1887 à l'aube des indépendances (1887-1960)*. *Faculté de Droit. Université Côte d'Azur*, 2017 [on line].

<sup>51</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2423 [Greffes. Sénégal. Gorée, 1ère instance. 1821-1826], in particolare «Après avoir entendu M. François de Saint-Jean, présent en personne [...] et sur la demande de lui faite, si la nommée Yacate Tiok à l'aide de moyens superstitieux [...] ayant répondu que la dite Yacatà n'avait encore reçu aucune chose jusqu'à ce jour, que seulement pour manœuvres superstitieuses elle avait tenté tous les moyens de se faire restituer [...] de l'or et différentes choses [...] à la succession de sieur D. Louison Lambert et de laquelle elle pretent être héritière en entière malgré un jugement rendu en dernier ressort [...] tourmenté pour tous les tourmens que lui fesait éprouver la dite Yacate de nuire du déclarant avait été sur le point d'envoyer à

Ed infatti, appena un mese e mezzo dopo, il 20 ottobre 1821, la questione fu portata dinanzi al Consiglio di Giustizia di Saint-Louis, dove l'arringa finale del viceprocuratore Leyougar enumerò una lunga serie di vizi di forma e di sostanza del primo giudizio. Tra i primi erano l'assenza di Yacati Demba, la claudicante asserzione di irrevocabilità della sentenza e la mancata previsione delle spese giudiziarie. Di maggiore interesse appaiono gli errori sul piano sostanziale. Il Consiglio Civile di Gorea non aveva considerato la possibilità di incriminazione per tentativo di truffa, poiché appariva indiscutibile che Yacati aveva attivato un rituale malefico con la precisa intenzione di appropriarsi, in tutto o in parte, del patrimonio di Lambert, anche se era di certo convinta della efficacia del *canari*. Secondo i giudici, se essa non colse l'obiettivo, ciò avvenne per circostanze indipendenti dalla sua volontà. Yacati, dal canto suo, fece ben poco per uscire dai guai: espressamente interrogata dal Presidente del Consiglio di Giustizia, si limitò a negare di aver commesso i fatti addebitabile, semplicemente rimettendosi alla clemenza della corte. Fu, dunque, dichiarata colpevole di essersi servita di stregonerie al fine di intimidire la famiglia Saint-Jean ed appropriarsi di beni del defunto Louison Lambert, in contrasto con il già citato giudizio arbitrale. La sentenza poggiava sugli articoli 2, 3 e 405 del codice penale francese. L'articolo 2 prevedeva che ogni tentativo di crimine, che si fosse manifestato con atti esterni e con un inizio di esecuzione, dovesse essere considerato alla stregua di un crimine perfetto, a meno che esso non fosse fallito per circostanze fortuite ovvero indipendenti dalla volontà dell'autore. La *escroquerie*, però, era un delitto e non un crimine, e l'articolo 3 stabiliva che il tentativo di delitto poteva essere considerato delitto perfetto soltanto nei casi espressamente previsti dalla legge. Finalmente, l'articolo 405 poneva su di un piano di parità, in caso di *escroquerie*, il tentativo e il reato compiuto, prevedendo una pena detentiva da 1 a 5 anni e un'ammenda da 50 a 3000 franchi<sup>52</sup>. Sottolineiamo qui l'entità, perché essa sarà l'archetipo a

---

cette Yacate [...] l'or et les autres choses qu'elle demandait, mais que rien n'avait encore levé jusqu'au jour que seulement toutes ces manœuvres avoient causé de grandes dépenses à la famille Saint-Jean [...] Le Conseil déclare d'une voix unanime que, puisqu'il n'y a pas lieu à restitution, la nommée Yacati Tiaca ne peut être poursuivie comme coupable du fait d'escroquerie à l'aide de moyens superstitieuses [...] Le présent jugement rendu en premier et dernier ressort. Dépend réservés».

<sup>52</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2384, [Greffé. Conseil de Justice de Saint-Louis] in particolare « Et Leyougar, assesseur du consul, chargé du ministère public en l'absence de M. le Procureur du roi [...] de la plainte en escroquerie formée contr'elle par le S. François Saint-Jean, propriétaire, habitant de l'île de Gorée, tant en son nom qu'en celui de sa famille comme ayant tenté, à l'aide de manoeuvres superstitieuses, à la faire délivrer partie de la succession de [...] Louison Lambert contre et



cui si conformerà il legislatore francese quando sceglierà di emanare norme specifiche in tema di pratica della stregoneria, come vedremo più avanti.

Yacati Demba fu condannata a un anno di carcere, a 600 franchi di multa e al pagamento delle spese giudiziarie. Non basta. Accanto all'incarcerazione ed alla sanzione pecuniaria, le fu inflitta un'ulteriore pena, dietro alla quale si legge che le manovre superstiziose non erano considerate del tutto prive di fondamento e di efficacia: la condanna a trascorrere la vita intera sotto la sorveglianza della polizia coloniale. Yacati doveva essere ritenuta responsabile per ogni disgrazia che fosse accaduta alla famiglia Saint-Jean a seguito di stregonerie, nelle quali si fosse dimostrata la sua partecipazione<sup>53</sup>. Una pena indubbiamente onerosa.

Arriviamo così al 16 aprile 1822 ed alla prima sentenza pronunciata dal Consiglio d'Appello della Colonia del Senegal, in quei giorni appena insediato a Saint-Louis. Yacati Demba richiedeva l'assoluzione completa e lo stesso procuratore regio proponeva una forte riduzione della pena. Il

---

au préjudice d'un jugement arbitral rendu du consentement des parties [...] homologué et exécuté. [...] dans la forme le dit jugement contiendrait plusieurs violations de la loi susceptibles d'en opérer la nullité [...] Et attendu qu'au fond il auroit été mal jugé par le dit jugement sur le fait d'escroquerie qui comme tout autre crime ou délit est réputé consommé aux yeux de la loi par la seule tentative manifestée par des actes extérieurs et suivis d'un commencement d'exécution quand elle n'a été suspendue ou n'a manqué son effet que par des circonstances indépendantes de la volonté de l'auteur [...] attendu d'ailleurs qu'il résulte des pièces représentées et notamment de l'enquête faite à Gorée le trente août par M. Gasperini, juge instructeur, que la dite Yacati Dimba est convaincue d'avoir mis dans le canarie les noms de la famille Saint-Jean dans l'intention d'en obtenir la délivrance d'une partie de la succession de Louison Lambert pour la crainte violente qu'aie pris aux naturels [...] cette manoeuvre supersticieuse et de n'avoir été arrêté dans cette tentative d'escroquerie que par des circonstances indépendantes de sa volonté [...] La dite Yacati Dimba ayant été interrogée par m. le président du conseil et par lui interpellée de donner ses moyens de défense contre les conclusions de m. le procureur du roi, a déclaré nier surement et simplement d'avoir mis les noms de la famille Saint-Jean dans le canarie et d'avoir aucunes voyes supersticieuses pour obliger cette famille à lui faire des restitutions provenant de la succession de seur Louison Lambert, déclarant n'avoir aucunes pièces à produire ni aucun témoin à faire entendre, en se rapportant sur le tout à la justice du Conseil».

<sup>53</sup> Ibidem, in particolare «Condamne Yacati Dimba à un an d'emprisonnement qu'elle subira dans la maison d'arrêt de Saint-Louis, en faisant déduction du tems qui s'est écoulé depuis le jour qu'elle a été incarcéré à la requête du ministère public [...] à six cent francs d'amende et à rester pendant sa vie sous la surveillance de la police de la colonie, à l'effet de demeurer responsable de tous evenemens qui pourroient arriver à la famille Saint-Jean par suite des manoeuvres supersticieuses dans lesquelles il seroit prouvé qu'elle auroit participé par ses conseils ou autrement; la condamne en tous les dépens faites ou à faire, tant de première instance que d'appel [...] Les depends taxés [...] ceux de première instance à la somme de soixante six francs quarante centimes, argent de France; et ceux d'appel à la somme de quatre-vingt huit francs quatre-vingt dix centimes, aussi argent de France».



giudice Jacques-François Roger – figura di una certa notorietà anche come studioso della lingua *wolof* e futuro deputato<sup>54</sup> – si appuntò in particolare sul problema dell'applicazione del codice penale francese nell'Africa Occidentale. Secondo il ragionamento del magistrato, non essendo stato promulgato in Sénégal, il codice non poteva esservi applicato d'ufficio, ma solo come fonte di riferimento generale e consultiva. Le norme del codice dovevano essere modificate e armonizzate con la legislazione coloniale, con il codice della Martinica e con gli usi locali, che non prevedevano pene gravi quanto quelle dell'articolo 405. Di conseguenza, queste dovevano essere ragionevolmente attenuate sulla base del principio secondo il quale il giudice penale tra le norme potenzialmente applicabili è tenuto a scegliere la più favorevole all'imputato, *in dubio pro reo*. La pena fu quindi fissata a 10 mesi di prigione e 50 franchi di multa, oltre al pagamento delle spese processuali e alla sorveglianza della polizia coloniale, limitata però alla durata di un anno<sup>55</sup>.

Fu il primo contatto – modesto e indiretto – della giustizia francese post-napoleonica con la stregoneria africana. Nel corso della seconda metà del secolo, al termine di una serie di importanti riforme il sistema giudiziario coloniale fu strutturato in chiave tripartita: l'apparato francese ordinario ad imitazione della madrepatria, i tribunali islamici e i tribunali indigeni, innervati – questi ultimi – nel diritto tradizionale. Iniziava una storia giudiziaria complessa<sup>56</sup>. Dal 1903 una *Chambre d'homologation* rivedeva le sentenze dei tribunali di villaggio e di clan, e le riformava, se del caso, quando apparivano in evidente contraddizione con i “principi generali della

<sup>54</sup> Su Jacques-François Roger, sui suoi studi intorno alla lingua wolof e sulla sua raccolta di fiabe wolof cfr. J.T. Irvine, *Mastering African Languages. The Politics of Linguistics in Nineteenth-Century Senegal*, in «The International Journal of Anthropology», 33(1993), pp. 27-46; G. Caillard, *Le baron Roger (1789-1849). Gouverneur du Sénégal, député du Loiret*, in «Mémoires de l'Académie d'agriculture, sciences, belles lettres et arts d'Orléans», s. 6, 18(2008), pp. 15-29.

<sup>55</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2387. Il testo della sentenza è pubblicato *infra* appendice n. II.

<sup>56</sup> Sulla giustizia, sui giudici e sulle istituzioni giudiziarie nell'Africa francese si vedano soprattutto B. Durand [et alii], *Le juge et l'Outre-mer*, 1-7, Lille 2004-2014 (ed ivi fondamentali indagini anche sul piano prosopografico); Id. (-P. Vielfaure), *Les justices en monde colonial. 16e-20e siècles: un ordre en recherche de modèles*, Montpellier 2016. Più in particolare si vedano B. Schnapper, R. Schnapper, *Les tribunaux musulmans et la politique coloniale au Sénégal (1830-1914)*, in «Revue Historique de Droit Français et Étranger», 39(1961), pp. 90-128; J. John-Nambo, *Quelques héritages de la Justice coloniale en Afrique noire*, in «Droit et société», 51-52(2002), pp. 325-343; L. Manière, *Deux conceptions de l'action judiciaire aux colonies. Magistrats et administrateurs en Afrique occidentale française (1887-1912)*, in «Clio@Thémis», 4(2011), pp. 1-34.

civiltà francese” e i diritti umani. Le sentenze della *Chambre d’homologation*, il cui studio sistematico sarà *step* necessario per lo studio della repressione della violenza nella stregoneria e nell’anti-stregoneria tra XIX e XX secolo, avrebbero dovuto fondarsi sul diritto tradizionale etnico oppure eventualmente sulla legge coranica, ma non sul codice penale del 1810, che era applicabile soltanto ai coloni, sulla base di un decreto del 1877<sup>57</sup>.

Nel 1910, a Gorea, veniva pubblicata un prezioso – in mancanza, per ora, di indagini archivistiche – volumetto, *Jurisprudence de la Chambre d’homologation*, dove si ritrovano divisi per argomenti in ordine alfabetico tutti i temi giuridici più frequentemente trattati davanti a quel tribunale. La stregoneria confluisce alla voce *Élément rituel*, dove emerge il tentativo della *Chambre* di individuare a livello sanzionatorio accettabili compromessi fra le pretese indigene e i principi generali del diritto francese. Prendiamo, ad esempio, un giudicato a proposito del rogo di una donna, bruciata in quanto strega da parte di un gruppo di dieci indigeni:

Un Tribunal de cercle a pu à bon droit condamner à des peines, variant de quinze à deux ans, dix indigènes coupables d’avoir brûlée vive une vieille femme accusée de sorcellerie, en jetant des sorts aux membres de sa famille. Le jugement négligeant le côté rituel de l’affaire qualifiait le fait incriminé «homicide commis à l’aide de tortures», pour lequel la coutume prévoyait la peine du talion.<sup>58</sup>

Parimenti, la *Chambre* condannò cinque indigeni che avevano ucciso un abitante del loro villaggio colpevole di aver ucciso una donna, “mangiandone l’anima”. La procedura indigena si era attenuta alla prova ordalica della *promenade du cadavre*. I cinque avevano condotto la morta sulle spalle in una barella in giro per il villaggio, infine scagliandola fra gli astanti, di cui uno fu ‘toccato’, e immediatamente condannato e strangolato<sup>59</sup>. Appariva assai difficile agli osservatori occidentali non sospettare che il cadavere fosse deliberatamente sospinto dai portatori sul probabile colpevole, a dispetto dell’interpretazione mistica, secondo la quale il morto sarebbe percorso da fremiti irresistibili davanti all’omicida e arriverebbe ad inclinarsi magneticamente verso di lui. Lo spirito del defunto riconosce l’assassino e lo indica ai compaesani per trarne vendetta<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. A. Girault, *Principes de législation coloniale*, II.2, Paris 1929, pp. 356-359.

<sup>58</sup> G. Desvallons, E. Joucla, *Jurisprudence de la Chambre d’homologation*, Gorée 1910, p. 34.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 34-35 (*Jugement du Tribunal de cercle de Ouahigouya, du 30 juillet 1909, affaire Jamba et quatre autres*).

<sup>60</sup> A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies*, cit., pp. 34-37.

Qualche ulteriore immagine può derivarci da due sentenze del 1891-1892 prodotte da un *tribunal de cercle*, una sorta di corte d'appello rispetto al primo grado del tribunale di villaggio, *tribunal de chefferie*, nella giurisdizione competente sulle questioni prettamente indigene. Siamo nell'AEF, Africa Equatoriale Francese, e più precisamente nel *tribunal de cercle* di Loango in Congo. Le sentenze sono sopravvissute in un piccolo quaderno e furono rese sotto la direzione dell'amministratore coloniale e giudice di pace Joseph Dominique Marie Cholet<sup>61</sup>. La giurisdizione indigena ci immerge davvero nel "cuore di tenebra". Assenti o quasi nei tribunali per i bianchi – un nostro spoglio dei giudicati della Corte d'Appello di Saint-Louis e poi Dakar, dalle origini alle prime decadi del XX secolo, non ne ha individuato nessuno, tranne quello indiretto di Yacati Demba –, i casi di stregoneria sono spesso la netta maggioranza in questi differenti circuiti giurisdizionali.

Le sentenze dei tribunali indigeni sono estremamente concise. Alla sintesi del caso segue il giudizio, con un sommario richiamo ai fondamenti argomentativi o normativi delle pene. La problematica che qui intendiamo proporre è quella della prova, che per casi "mistici" – come si diceva da parte francese – richiedeva una prova altrettanto mistica, cioè l'ordalia del veleno<sup>62</sup>. Di antichissime origini, essa era sicuramente praticata nel '500<sup>63</sup>. Nella seconda metà del '600, Giovanni Antonio Cavazzi ne scriveva come di una usatissima – ma ipocrita e "manipolata" – *giuridica isperienza* degli indigeni al fine di identificare gli stregoni<sup>64</sup>. Certo è che la si ritrova

<sup>61</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2702.

<sup>62</sup> Su di essa si può contare sul solido e documentato saggio complessivo di A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies*, cit., in cui si integrano sapere medico e sapere etnologico in una proficua prospettiva comparata.

<sup>63</sup> Cfr. J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680*, Cambridge 1992, *passim*; D. Paton, *Witchcraft, Poison, Law, and Atlantic Slavery*, in «The William & Mary Quarterly», 69(2012), pp. 235-264.

<sup>64</sup> G.A. Cavazzi da Montecuccolo, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*, cit., p. 74 «La più pericolosa, e ingannevole maniera (tra quante notai) è quella, che dall'uso frequente della Ncassa, e dal Ministro, che parimenti porta l'istesso nome, viene denominata di Ncassa; introdotta per scoprire coloro, che sono in sospetto di fattuchieri, e di stregoni. Ncassa è un albero di straordinaria altezza, il cui legno di colore rossiccio ha molta virtù per risanare le gengive, e i denti offesi (sì come più volte ne vidi stupendo effetto) ma egli è dotato ancora (per quanto riferiscono) di una qualità velenosa, e maligna, a segno che gli uccelli, passandovi sopra, piombano a terra, e immediatamente muoiono. Volendo adunque il sacerdote Ncassa (diciamo con più proprietà) il mago scoprire se colui, che n'è incolpato, sia veramente del mestiere, havutolo già nelle mani, e condottolo alla presenza del popolo a tal fine congregato, lo costringe ad assorbire la polvere della corteccia dell'albero sudetto, stemperata con acqua pura dentro un vaso, alterando, o diminuendo la quantità di essa, secondo che per occulto concerto con la parte avversaria, più o meno gli torna a

ampiamente utilizzata ancora oggi, ed agli osservatori occidentali continua a suscitare la stessa diffidenza.

Il 16 giugno 1891, Joseph Dominique Marie Cholet si trovò di fronte a un caso che aveva come imputato Moiceni Meatlooso, capovillaggio a M' Botekandore. Durante uno dei viaggi di Moiceni all'interno del paese, sua madre morì. Al suo ritorno trovò donne che piangevano sul suo cadavere secondo la consuetudine. Moiceni accusò una certa Niema di aver "mangiato l'anima" di sua madre e la costrinse a sottoporsi all'ordalia del veleno, *Cassà*. Il nesso con l'antropofagia – alle volte in mero riferimento al corpo 'astrale', alle volte in senso stretto – si ritrova frequentemente nella rappresentazione e nella pratica della stregoneria<sup>65</sup>. Éric Rau, consigliere alla Corte d'Appello di Dakar, scriveva a questo proposito:

Certains auteurs proposent, afin de distinguer les sorciers des magiciens, d'appeler les premiers «sorciers mangeurs d'hommes» en raison de la fatale propension qui les pousse à pratiquer

conto la sopravvivenza, e la morte di quello sciagurato: comanda pertanto a quella bevanda (come se egli avesse autorità sovrumana) che se colui è huomo dabbene non gli si fermi nello stomaco, e da se stessa n'escia fuori senza danno; ma quando sia colpevole gli cagioni la meritata morte: indi consignatolo ad alcuni robusti saltatori, attende il fine di questa, riputata da neri, giuridica isperienza; coloro adunque preso per le mani, in cento modi sconci, e violenti l'agitano, e lo trabalzano fino all'estrema stanchezza; laonde più volte, perduti i sensi, ne tramortisce: a tutta questa faccenda assistono i parenti, e gli accusatori; i primi cantando a guisa di chi raccomanda alla protezione del Cielo la difesa di un'innocente; gli altri all'opposto, accioche rimanga convinto, e muoia. Fra tante vicende di una sì sfacciata apparenza non accade che presumano giustificare la loro detestabile empietà, nè validare un barbaro esperimento; imperocchè, oltre a quello che habbiamo detto, troppo è manifesto, che l'interessatissimo Ministro corrotto dalla forza de' donativi, non procede giammai con totale schiettezza, essendo senza dubbio in sua disposizione alterare la dose di quel veleno, e porgere altra polvere differente dalla Ncassa: tuttavia (communque ciò accada) se l'incolpato non rigetta la bevanda, e la ritiene dentro lo stomaco, allora i suoi nemici, imaginandosi che ciò derivi dall'esser egli colpevole, non solamente se gli avventano alla vita, e sotto le percosse l'uccidono, ma di vantaggio è loro permesso di maltrattare i di lui parenti, imputandoli complici dello stesso delitto: che se poi la rigetta, tutti l'accarezzano, dimostrando segni di apparente amicitia, il che fanno con sfacciata adulatione etiandio gl'istessi accusatori. L'uso di fimile bevanda, per cavarne la verità, com'essi suppongono, è riputato fra questi gentili molto giusto, proprio, e ragionevole, sottoponendo alla medesima prova i più propinqui dell'incolpato, quantunque di essi non apparisca nè indicio, nè sospetto». Il termine Cassa è registrato anche da Cherubino da Savona (cfr. C. Toso, *Il Congo nella seconda metà del XVIII secolo*, cit., pp. 190, 192).

<sup>65</sup> L'antropofagia fu reatizzata espressamente dal decreto del 26 aprile 1923. Cfr. H. Labouret, *La Sorcellerie au Soudan Occidental*, in «Journal of the International African Institute», 8(1935), p. 470. In relazione al caso della Costa d'Avorio si veda M. Landraud, *Justice indigène et politique coloniale: l'exemple de la Cote d'Ivoire (1903-1940)*, in «Recueil Penant», 87(1978), particolarmente pp. 214-216.

l'antropophagie [...] il s'agit là d'une antropophagie très particulière puisque, le mot «manger» revêtant, aux yeux de l'Africain, une signification tout à fait spéciale, lorsque le sorcier dévore sa victime, ce n'est nécessairement à un repas de chair humaine au sens physique du mot qu'il procède; il peut tout aussi bien, lui ou son «apparence», se borner – et c'est, fort heureusement, généralement ainsi qu'il procède – à «manger» le «double» de la personne qu'il se propose d'atteindre. On sait en effet que, selon la croyance populaire, le sorcier, être à la puissance infinie, possède le pouvoir de «manger» à distance sa victime. Sur le moment, celle-ci ne s'en portera pas plus mal pour autant. Elle continuera à vaquer à ses occupations habituelles sans même s'apercevoir du coup qui lui a été porté. Mais nul n'ignore en pays noir que sa fin est désormais prochaine: peu à peu ses forces l'abandonneront et, un beau jour, elle ira rejoindre les mânes de ses ancêtres<sup>66</sup>.

La donna sopravvisse, ma Moiceni non era convinto. In qualità di capovillaggio, costrinse Niema a bere una seconda volta, ed ancora essa sopravvisse. Moiceni, furioso, sequestrò i tre figli di Niema, e la minacciò con un machete, mentre essa fuggiva per denunciarlo. Dopo tre giorni, un miliziano e un poliziotto indigeni, inviati a ricercare Moiceni, lo condussero a Loango con i figli di Niema, che avevano trovato legati sotto il cadavere in decomposizione della madre di Moiceni. Il giudice Cholet lo condannò a tre anni di carcere in base agli articoli 349 e 350 del codice penale, una pena equilibrata ed equitativa, considerando che Moiceni aveva abbandonato alla macchia tre minori, tutti con meno di sette anni, e che egli, come capovillaggio, doveva essere considerato tutore e protettore dei suoi abitanti, e quindi tanto più responsabile verso di loro<sup>67</sup>.

L'uso della “prova mistica”, frequentissimo a monte dei reati sottoposti alla giurisdizione indigena, attrasse sempre più l'attenzione dei coloni. Per limitarci soltanto ad un altro esempio, l'11 marzo 1892 Cholet affrontava il

<sup>66</sup> E. Rau, *Le juge et le sorcier [Les sacrifices humains]*, in «Annales Africaines [Fac. Droit Dakar]», 1956, p. 309; Id., *Le juge et le sorcier [Les mangeurs d'hommes]*, in «Annales Africaines [Fac. Droit Dakar]», 1958, pp. 179-206 (dai vari saggi deriverà il volume unitario Id., *Le juge et le sorcier*, Paris 1976), ma si vedano anche le pagine di Robert Pageard, che per sua stessa ammissione ebbe l'idea della ricerca mentre era presidente del *Tribunal de grande instance* a Ouagadougou tra il 1961 e il 1964 (R. Pageard, *Mangeurs et mangeuses d'âmes chez les Mossi*, in «Recueil Penant», 80[1970], pp. 301-342). Con riferimento al Senegal attuale si è osservato che con la islamizzazione «les 'sorciers' ce sont avant tout les *dëmm*, ces 'mangeurs d'âme' ou 'buveurs de sang' qui représentent la version locale de la sorcellerie antropophage que l'on retrouve assez largement ailleurs en Afrique» (J. Bonhomme, *La sorcellerie à l'ère des médias*, in S. Fancello (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, cit., p. 101).

<sup>67</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2702.

caso di Lubongo, vice-capovillaggio a Sekosso. Partito in carovana da Loango verso l'interno per lavoro, durante il viaggio morì un portatore. Bokou Nombo e Makosso costrinsero con la violenza Lubongo a bere la *Cassà*, convinti che fosse il colpevole. Sopravvisse. I due zelanti compaesani furono condannati a un anno di carcere in forza dell'articolo 311 del codice penale.

Fu da sentenze come queste che si venne delineando un *corpus* giurisprudenziale complesso e 'ambiguo' – come è stato recentemente definito – fra *justice coloniale* e *justice coutumière*<sup>68</sup>, il cui lascito è ancora ben presente nell'esperienza giuridica africana attuale<sup>69</sup>. La prova del veleno si caratterizzava per quell'elemento rituale che rendeva non punibile – secondo il diritto tradizionale – l'eventuale morte dell'imputato, in contrasto con quei principi della civilizzazione, che erano presi in considerazione nel riesame da parte della *Chambre d'homologation*:

En pays fétichiste, la coutume ne prévoit aucune sanction répressive contre les faits criminels dans lesquels l'élément rituel domine. Ainsi, lorsque le chef religieux ou chef des esprits impose l'épreuve du poison à une personne accusée d'avoir été la cause d'un habitant du village, en lui jetant une sort, ce chef, et le sorcier féticheur désigné par lui pour l'administration du poison ne peuvent être régulièrement poursuivis, la coutume ne punissant pas le meurtre rituel. Mais si les Tribunaux indigènes doivent appliquer en toute matière les coutumes locales, c'est à la condition qu'elles n'aient rien de contraire aux principes de la civilisation. Or, il est contraire à ces principes qu'un attentat à la vie humaine puisse rester impuni, fût-il ordonné par l'autorité religieuse. Il y a là un acte criminel qu'il importe de réprimer avec rigueur dans l'intérêt même de nos populations. Il convient donc d'infliger aux délinquants l'une des pénalités prévues en matière indigène, tout en tenant compte de leur mentalité et de leur état sociale (Chambre d'homologation, arrêt du 14 septembre 1909, affaire Ango, Kalley et Taddo, du cercle de Niamey).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> S. Fancello, *Introduction*, in S. Fancello (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, cit., p. 23.

<sup>69</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, \*6DPPC/2702.

<sup>70</sup> G. Desvallons, E. Joucla, *Jurisprudence de la Chambre d'homologation*, cit., pp. 33-34.



#### 4. *Il legislatore*

Nel contesto della giustizia tradizionale, la prova ordalica assumeva talora le fattezze di una inquisizione di massa, e finiva per diventare un gravissimo problema di sanità e di ordine pubblico. Agli inizi del '900, un esempio eclatante fu il caso dei Balant, insediati fra Guinea portoghese e Casamance francese<sup>71</sup>. Nelle loro pratiche l'ordalia era largamente utilizzata, ma periodicamente avevano luogo situazioni sin troppo radicali. Nel Balantacounda francese, l'ultima ordalia di massa – ricorda Charles Maclaud nel 1912 – aveva avuto luogo nel 1904, e dopo di allora annualmente verso la fine di marzo un numero cospicuo di ragazzi vi si sottoponeva in un luogo indicato dai *féticheurs*, in modo da escludere con chiarezza davanti alla comunità la propria appartenenza alla stregoneria. Nel 1911-1912, però, la situazione appariva di una gravità senza precedenti. Fra i Balant si diffuse la convinzione – forse fomentata ad arte da certi *féticheurs*, un certo Kisma in particolare – secondo cui il numero di stregoni nella popolazione era letteralmente dilagato ed era pertanto urgente individuarli e metterli nella condizione di non nuocere, anche al fine di poter procedere tranquillamente ai riti di iniziazione e circoncisione. Ne seguì l'ordalia di massa, a cui per gli indigeni era praticamente impossibile sottrarsi, parte per convinzione, parte per non essere emarginati dal loro stesso popolo. I morti furono numerosissimi, al punto che si temette addirittura l'estinzione dei Balant<sup>72</sup>. La Francia si trovò a fronteggiare in Casamance una situazione estremamente grave e complessa, resa ulteriormente complicata dalla divisione dell'etnia Balant tra Francesi e Portoghesi, ostacolo non dappoco alla repressione e ad una opportuna azione unitaria. Il governatore generale, il massone Amédée William Merlaud-Ponty<sup>73</sup>, ne scriveva non a caso come di una *frontière théorique*, che «ne sépare pas d'ailleurs des races différentes,

<sup>71</sup> Sulla storia della Casamance, compreso il caso delle ordalie dei Balant, cfr. C. Roche, *Histoire de la Casamance: conquête et résistances (1850-1920)*, Dakar 1976, particolarmente pp. 303-305. Dei casi del 1911-1912 si occupa anche A. Bellagamba, *L'Africa e la stregoneria*, cit., pp. 47-54.

<sup>72</sup> Nel momento in cui Maclaud scrive (si veda *infra* appendice III) – Ziguinchor, 6 juillet 1912 – si registravano 67 morti su 400 abitanti a Yatacounda, 44 su 250 a Nianfour, 83 su 136 a Safane, 6 su 60 a Souboule, 52 a Samine, 54 a Kouniara, per un totale di circa 303 morti, numero pare non comprensivo dei bambini, mentre 1500 erano le vittime nella Guinea portoghese.

<sup>73</sup> Su di lui cfr. G. W. Johnson, *William Ponty and Republican Paternalism in French West Africa (1866-1915)*, in L.H. Gann, Peter Duignan (dir.), *African Proconsuls: European governors in Africa*, New York 1978, pp. 127-156.



mais coupe en deux l'habitat traditionnel des Balants, dont la plus grande partie réside en territoire portugais»<sup>74</sup>.

Fra le autorità francesi si sviluppò un carteggio, che prese spunto da una relazione di Charles Maclaud, amministratore superiore della Casamance<sup>75</sup>. Il Maclaud era tutt'altro che uno sprovveduto interprete della realtà sociale, su cui ebbe anche a pubblicare saggi non spregevoli<sup>76</sup>. Allora come oggi i *féticheurs*, pur essendo “maghi” o “veggenti” che gestivano le tecniche per l'individuazione degli stregoni, erano in fondo stregoni essi stessi, e come tali erano stati percepiti – come abbiamo visto – dai missionari dei secoli precedenti. Su di essi circolavano, fra gli stessi indigeni, ragionevoli dubbi circa la loro buona fede, in particolare nella gestione della ordalia per veleno, giacchè essi potevano rendere facilmente la dose più o meno letale. Tale diffidenza era rafforzata dal fatto che la prova ordalica di massa era da loro effettuata a pagamento. Le autorità francesi, intenzionate a sradicare il fenomeno delle ordalie, pensarono di operare anzitutto con una serrata opera di propaganda fra i Balant sulla mala fede dei maghi. Il panico, però, fra il 1911 e il 1912 era dilagato, al punto che anche i più europeizzati dei Balant, sempre al fianco dei coloni, fuggivano nottetempo per andare a sottoporsi all'ordalia, disposti a rischiare la vita per l'accettazione sociale. Il veleno era composto dai maghi con scorza dell'albero “tali”, con pezzi di carne umana putrefatta, e con teste di serpente o pezzi di vetro. Assorbita la dose, il “paziente” doveva correre per un centinaio di metri. In caso di vomito era ritenuto al di fuori di ogni sospetto. In caso di sintomi di intossicazione “era” uno stregone, e come tale era immediatamente ucciso e buttato nella macchia in pasto ad insetti e animali. Se si trattava di una donna che portava un bambino al petto, questo lo si lasciava morire sul cadavere della madre. Se si trattava di una donna incinta, le veniva squarciato il ventre per affrettare la morte del feto, inconfutabilmente stregone a sua volta.

Nel carteggio fra le autorità coloniali, talmente di per sé perspicuo che rinviamo alla sua pubblicazione in appendice a questo saggio, si fronteggiano opinioni diverse. Chi – come lo stesso Maclaud e altri – ritiene che si debba perseverare in un'azione di propaganda anti-ordalica fra gli indigeni, già iniziata nel 1911 su preciso incarico della Amministrazione

<sup>74</sup> Si veda *infra* appendice III la sua lettera del 23 maggio 1913 (Dakar) al ministro delle colonie.

<sup>75</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, FM SG SEN VIII 33. I documenti del carteggio sono pubblicati *infra* appendice III. Ad essi rinviamo.

<sup>76</sup> C. Maclaud, *La basse Casamance et ses habitants*, in «Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Paris», 29(1907), pp. 176-202; Id., *Notes anthropologiques sur les Diola de la Basse-Casamance*, in «L'Anthropologie», 18(1907), pp. 69-98.

coloniale<sup>77</sup>. Chi – come Albert Lebrun, futuro presidente della Repubblica francese e al tempo ministro delle colonie – nella impossibilità di un’azione di forza congiuntamente al Portogallo, ritiene necessarie punizioni non solo per i maghi, ma anche per i sopravvissuti all’ordalia, oltre che l’introduzione di un’amministrazione speciale in Casamance e un massiccio impiego delle forze di polizia. Lo stesso Maclaud finiva per proporre l’occupazione militare del Balantacounda, con un cordone di polizia per separare i Balant dai maghi e chiudere le frontiere con la Guinea portoghese, notoriamente in piena anarchia.

I risultati non furono esaltanti. Soltanto furono catturati due dei maghi, Akolondi Sané e il mandingo Andialka, ma di Kisma e Bakary Malinké – condannati a morte in contumacia – nessuna traccia. Akolondi morì presto in carcere. Dovunque, ai rimproveri di Maclaud i Balant rispondevano che non si preoccupasse: i Francesi non ne avrebbero subito alcun danno, in quanto le tasse dovute sarebbero state pagate anche per i morti. Se il dominio dei francesi poteva essere accettato, non altrettanto poteva esserlo la loro pretesa di trasformare il controllo politico in una dispotica acculturazione.

In un modo o nell’altro, nel 1913 il virus ordalico si venne placando, e Maclaud rivendicava il risultato alla sua campagna anti-ordalica, giacché diversi indigeni avevano richiesto ai maghi che si sottoponevano, loro per primi, all’ordalia. Una breccia nella fede cieca era aperta, ma la calma non era destinata a durare a lungo. Casi di ordalia di massa si ripresentarono in *Pays Joola* durante la Prima Guerra Mondiale e presso i Bayot nel 1920<sup>78</sup>.

Parallelamente alla sempre più incisiva colonizzazione delle aree interne, si faceva più sentita l’esigenza di estirpare, o almeno attenuare le pratiche più palesemente in contrasto con la cultura dei colonizzatori. Erano necessarie nuove leggi. A questo proposito faremo qui riferimento a due provvedimenti normativi, l’uno in cui si cercava di contenere il ricorso alla ordalia per veleno, l’altro in cui si mirava a reatizzare la pratica della stregoneria in quanto tale. Osserviamo qui che mancò una specifica repressione della violenza della anti-stregoneria, forse per la difficoltà dei legislatori coloniali ad emanare leggi in totale contrasto con l’opinione dei sudditi<sup>79</sup>, onde ci si attenne al diritto comune. Una lettura comparata e capillare delle politiche normative

<sup>77</sup> Lo si evince dalla lettera “Le Gouverneur des Colonies, Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, à Monsieur le Gouverneur Général de l’Afrique Occidentale Française [Saint-Louis, 18 avril 1913]” pubblicata *infra* appendice III.

<sup>78</sup> C. Roche, *Histoire de la Casamance*, cit., p. 305.

<sup>79</sup> In relazione all’Africa Orientale cfr. B. Martinelli, *Justice, religion et sorcellerie en Centrafrique*, cit., p. 44, che segue K.A. Luongo, *Motive rather than Means. Legal Genealogies of Witch-Killing Cases in Kenia*, in «Cahiers d’Études Africaines», 189-190(2008), pp. 35-57.

in chiave storica esprime in filigrana tutte le ambiguità e gli inevitabili compromessi<sup>80</sup>. D'altronde, anche oggi nell'Africa Occidentale si assiste spesso ad una complessa dialettica giudiziale – al solito – fra alte e basse giurisdizioni, più scettiche le prime, più impregnate di diritto tradizionale le seconde, senza mai prescindere dall'incombente “tribunale dell'opinione pubblica”<sup>81</sup>. Sotto questo profilo, ci sentiamo di condividere l'opinione di chi ha sottolineato – per il ricercatore – la necessità di comprendere anche l'importanza della violenza ‘percepita’ da chi perseguita la stregoneria<sup>82</sup>.

Un fascicolo degli archivi di Aix-en-Provence ci spiega la genesi della legge contro l'ordalia del veleno, le cui specificità furono suggerite e promosse dal governatore generale dell'Africa Equatoriale Francese, Raphaël Antonetti<sup>83</sup>, in una sua formale ed ampia lettera redatta il 9 febbraio 1926 a Brazzaville, diretta al Ministro delle Colonie e giunta, infine, al

<sup>80</sup> Oltre alla bibliografia citata e che verremo citando, per una sintetica panoramica sulla normativa in tema di stregoneria nell'Africa inglese cfr. G.L. Chavunduka, *Witchcraft and the Law in Zimbabwe*, in «Zambezia», 8(1980), pp. 129-147, che analizza analiticamente il *Witchcraft Suppression Act* del 1899; D. Waller, *Witchcraft and Colonial Law in Kenya*, in «Past & Present», 180(2003), pp. 241-275. Hanno valore di fonte J. Orde Browne, *Witchcraft and British Colonial Law*, in «Journal of the International African Institute», 8(1935), pp. 481-487; C. Clifton Roberts, *Witchcraft and Colonial Legislation*, in «Journal of the International African Institute», 8(1935), pp. 488-494.

<sup>81</sup> R. Bazenguissa Ganga, *La sorcellerie au Congo. Mise en abîme des procès d'un ordre social injuste*, in B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., pp. 201-202.

<sup>82</sup> J. Bonhomme, *D'une violence à l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon*, in B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., p. 261 «En somme, la violence de la sorcellerie résiste doublement à l'objectivation: soit il s'agit d'une violence imaginaire qui, pour cette raison, n'en est pas vraiment une; soit il s'agit d'une violence si sauvage qu'elle paraît insensée. Rendre raison de la violence sorcellaire nécessite de surmonter cette double résistance en déstabilisant les évidences dans lesquelles elle s'enracine. Si la violence est une question de points de vue, le chercheur ne saurait adopter exclusivement celui des personnes injustement accusées de sorcellerie – les ‘vraies’ victimes – au risque de disqualifier les autres perspectives. On ne peut réduire l'aggression sorcière à une violence irréaliste, car cela trahit de manière trop flagrante le point de vue des protagonistes eux-mêmes et cela empêche de comprendre la rationalité morale d'une réaction comme le lynchage des accusés. Les violences contre les sorciers sont considérées légitimes pour autant qu'elles répondent à des agressions sorcières perçues comme réelles et comme injustes. Rendre compte de la violence sorcellaire, c'est également rendre compte des différentes formes qu'elle peut prendre [...] la gamme des réponses possibles à l'aggression sorcière est déjà inscrite en creux dans les situations sociales dans lesquelles émergent les imputations de sorcellerie».

<sup>83</sup> Sulle opinioni di Antonetti cfr. C. Kinata, *Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes au Congo français*, in «Cahiers d'Études Africaines», 44(2004), particolarmente pp. 601-602.

Ministro della Giustizia e al Presidente della Repubblica<sup>84</sup>. Le osservazioni dell'amministratore coloniale circa le ragioni di questa prova mistica di diritto tradizionale sono molto penetranti. Gli individui sospettati di avere il *likundu* – l'escrescenza cancerogena nelle viscere, su cui ci siamo soffermati in apertura – sono costretti, in caso di calamità o di eventi dannosi e inaspettati, a bere il veleno per evitare l'emarginazione sociale o peggio. Se vomitano il veleno, vengono riabilitati; se non muoiono pur non avendo vomitato il veleno, li si ritiene purificati da ogni potere malefico. Antonetti legge la stregoneria 'innata' come la credenza in una sorta di *medium*, un tramite di potenze occulte al fine di causare la morte, la malattia o la mala sorte dei vivi. E però sapere con assoluta sicurezza chi sia stregone non è dato nemmeno ai veggenti e ai medici tradizionali: la prova concreta può essere accertata soltanto dopo la morte sulla base della presenza del *likundu*. Ammesso questo – prosegue Antonetti –, l'ordalia nella società indigena non appare quale mero strumento di comodo per trovare comunque una soluzione, ma presenta in qualche modo un'utilità sociale, sulla scorta delle pagine di Lucien Lévy-Bruhl. L'ordalia costituisce un mezzo sicuro e talvolta l'unico mezzo per chiudere la bocca alla malevolenza pubblica, per mettere fine alle insinuazioni, ai sospetti che rendono la vita insostenibile a coloro che ne sono l'oggetto. In fondo – conclude Antonetti – si tratta della stessa funzione svolta dal duello nella società europea<sup>85</sup>.

Come si modulava l'impatto di diritto comune francese a fronte di questo tipo di ordalia? Si dovevano distinguere tre diverse, possibili situazioni. Il caso di imposizione coatta dell'ordalia doveva rubricarsi come tentativo di avvelenamento, che i tribunali condannavano regolarmente con pene detentive di lunga durata. Il caso in cui l'ordalia fosse stata accettata e ne fosse seguito il decesso, doveva rubricarsi come istigazione al suicidio a carico di coloro che con le loro accuse o le loro profferte lo avevano in qualche modo provocato. E però – osservava Antonetti arrivando al *punctum dolens* – accanto a queste due ipotesi, tutto sommato sanzionate ragionevolmente, restavano impunte numerose fattispecie in cui il dolo era manifestamente assente. Era dunque necessario un intervento normativo.

Ne risultò il decreto del 28 maggio 1927, che vietò la preparazione e la somministrazione del "veleno di prova" nell'Africa Equatoriale Francese,

<sup>84</sup> Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, 1AFF-POL/1625. Il testo della lettera è pubblicato *infra* appendice n. IV.

<sup>85</sup> E il duello nasce come ordalia nell'Alto Medio Evo. Cfr. M. Cavina, *Il sangue dell'onore. Storia del duello*, Roma-Bari 2005.

come già avveniva in area inglese<sup>86</sup>. La preparazione di una bevanda tossica a fini ordalici fu sanzionata con la reclusione massima di due anni, mentre era previsto un massimo di tre anni per chiunque prestasse la propria assistenza alla somministrazione del “veleno di prova” ad un essere umano, anche se quest’ultimo si fosse sottoposto spontaneamente alla prova. Il decreto andava, così, ad integrare il sistema sanzionatorio precedente, soprattutto in relazione a quei casi in cui l’assunzione della bevanda non avesse causato la morte. In entrambe le ipotesi previste del decreto – preparazione o assistenza nella somministrazione – era, infine, vietato ai condannati di abbandonare, dopo la carcerazione, l’area di residenza loro assegnata per un periodo non superiore a dieci anni:

28 Mais 1927 / Décret portant répression de la préparation et de l’administration du poison dit d’épreuve en Afrique Equatoriale Française / 1. La préparation d’une boisson toxique destinée à un être humain dans un but d’ordalie est interdite aux indigènes des territoires de l’Afrique Equatoriale Française. / 2. Toute contravention aux dispositions de l’article précédent sera punie d’un emprisonnement de deux ans au maximum et d’une amende de 50 à 300 francs ou de l’une de ces deux peines seulement. / 3. Quiconque aura prêté un concours effectif à l’administration du poison d’épreuve à un être humain, alors même que celui-aurait subi l’épreuve spontanément, sera puni d’un emprisonnement de trois ans ou plus et d’une amende de cent à trois cent francs ou de l’une de ces deux peines seulement, même si l’absorption du breuvage n’a pas entraîné la mort du patient. / 4. Dans les cas prévus aux articles précédents, il pourra être fait défense aux condamnés, de paraître pendant une période ne pouvant dépasser dix ans, dans les lieux dont l’interdiction leur sera signifiée avant leur libération. / 5. Les infractions prévues au présent décret seront déférées aux tribunaux de deuxième degré dont les jugements seront soumis d’office à l’homologation de la chambre spéciale de la Cour d’Appel.<sup>87</sup>

Uno spunto diacronico emergeva già dalla relazione di Antonetti, cioè la constatazione di una dinamica evolutiva dell’ordalia per veleno, nel senso di un graduale addolcimento dei costumi nei casi meno gravi, attraverso la simbolica sostituzione dell’accusato con animali o, talora,

<sup>86</sup> Le autorità coloniali inglesi in Ghana proibirono nel 1874 l’ordalia per veleno e la passeggiata del cadavere, e nel 1927 la pratica della stregoneria. Cfr. N. Gray, *Witches, Oracles, and Colonial Law: Evolving Anti-Witchcraft Practices in Ghana, 1927-1932*, in «The International Journal of African Historical Studies», 34(2001), particolarmente pp. 340, 348, 349.

<sup>87</sup> B. Sol, D. Haranger, *Récueil Général et Méthodique de la Législation et de la Réglementation des Colonies françaises*, V.1, Paris 1934, p. 674.

addirittura con piante. Il pollo, in particolare, sembrava reagire al veleno in modo stranamente simile all'uomo. Pertanto, era utilizzato per una sorta di esperimento preliminare e clandestino, in modo da poter poi passare all'autentica accusa di stregoneria con una certa sicurezza. Se il pollo vomitava, l'accusatore ammetteva il proprio errore; se il pollo moriva, l'accusa era resa pubblica. Più correttamente, la *épreuve du poison sur le poulet*, quale *step* iniziale di una procedura che sarebbe eventualmente sfociata nell'ordalia sull'accusato – «moyen préliminaire à toute investigation qui devait être plus tard corroborée par l'épreuve du poison donnée à l'homme» – si caratterizza più correttamente come divinazione<sup>88</sup>.

Fin dai primi osservatori occidentali l'ordalia del veleno ha sollevato facili ironie, postulandone – come abbiamo visto a più riprese – la mala fede e il mero formalismo come una caratteristica costitutiva, il che sarebbe evidente già nella scelta di chi la dovesse subire, spesso compaesani “strani” o invidiati, nemici o anormali<sup>89</sup>. La potenziale faziosità che poteva aver campo di esprimersi nella procedura non era senza esito, se si consideri che già fra i meri sospettati di stregoneria, a causa della diffidenza sociale, erano tutt'altro che infrequenti i suicidii per disperazione<sup>90</sup>: crisi da conformismo sociale, forse necessario a conservare unite anzitutto “società a potere diffuso”, come quelle sub-sahariane tradizionali<sup>91</sup>. Se è vero che lo spirito della giustizia tradizionale africana è proteso a restaurare la coesione della comunità su valori esperienziali, è pur vero che «la ricerca del ristabilimento dell'armonia è tanto più fruttuosa se non si pretende che un potente ceda alla pretesa di un isolato, né che un ricco esegua la decisione pronunciata a favore di un diseredato. Ma anche altre numerose circostanze possono incidere sull'esito del giudizio. Qualità umane meno percettibili da un europeo

<sup>88</sup> M. Raynal, *Justice traditionnelle – Justice moderne*, cit., p. 248, ma si veda anche pp. 262-267 una valutazione critica della letteratura sull'argomento.

<sup>89</sup> Ivi, p. 255 «Les principales victimes du poison d'épreuve sont les individus qui sortent de la normalité, qui ne se fondent pas dans le monde idéal qu'est la communauté. On vise de préférence des personnes qui ont un mauvais caractère, des a-sociaux, de vieux grognons, les personnes isolées, les vieilles veuves (on pense toujours qu'elles ont tué leur mari par sorcellerie) ou ceux qui par leurs grande qualités suscitent l'envie, les individus qui excellent dans l'art de la lutte, de la chasse, de la musique. Tout ce qui, en définitive, est extraordinaire: l'insolite (étranger), la faiblesse (homme vieux ou malade, esclave), la trop grande force (ceux qui réussissent dans la vie, qui ont une grande fortune, beaucoup de femmes, ou excellents dans une discipline) ou ce qui inspire la méfiance et la haine. Si ces individus sortent de la normalité, c'est que quelque magie est en eux; ils seront donc les boucs émissaires privilégiés des maux de la société».

<sup>90</sup> Si veda ad esempio M. Landraud, *Justice indigène et politique coloniale*, cit., pp. 216-219.

<sup>91</sup> R. Sacco, *Il diritto africano*, cit., *passim*.

– potere carismatico o magico di una persona, legami fra il giudice e il giudicabile, alone di simpatia o di antipatia che circonda chi è parte in causa, comportamento del litigante nelle more fra il fatto e il giudizio, o nel corso del giudizio – possono giocare ognuna un ruolo di primaria importanza»<sup>92</sup>. A tali elementi non sfugge la gestione dell'ordalia, ed essi sono parte della sua giuridicità a tutti gli effetti, dinanzi alle parti e ai consociati, anche se possono apparire irrilevanti al giurista europeo.

Antonetti scriveva nel 1926. L'ordalia per veleno a tutt'oggi è ancora ampiamente utilizzata, generalmente applicata soltanto sul pollo in rappresentanza dell'accusato<sup>93</sup>, nonostante non siano state completamente sepolte procedure ben più cruente. In una società che continua a considerare la stregoneria come una fenomenologia criminale da reprimere in quanto tale, il problema cruciale resta ancora oggi quello della prova in tribunale, le cui soluzioni possono raggrumarsi sulla base dell'idea di giustizia e di soluzione dei conflitti nei segmenti sociali di riferimento: 1. le ordalie e le procedure oracolari in tutto il loro caleidoscopio di forme, conosciute etnicamente dai diritti tradizionali africani; 2. il giudizio per via mistica dei veggenti e dei medici tradizionali (*tradi-medecins*); 3. il sistema di prove di modello europeo. La seconda soluzione appare ampiamente praticata, congiuntamente alla terza. Per via normativa, numerosi paesi africani hanno consentito il ricorso a veggenti/medici tradizionali – *Nganga* – nei processi di stregoneria<sup>94</sup>. Due facce della stessa medaglia. Potendo individuare e combattere gli stregoni, essi – come abbiamo già visto – non possono che essere cresciuti sullo stesso humus delle loro vittime, onde i *Nganga* finiscono non di rado per trovarsi sospettati, a loro volta, di essere essi stessi all'origine di eventi nocivi<sup>95</sup>. A questa loro ambigua configurazione si connette il persistente dubbio sulla loro attendibilità, spesso ritenuti colpevoli di truffe o di collaborazione con gli stregoni veri e propri. Nella prassi odierna, l'ibrido garbuglio di prove mistiche e prove razionali in cui si risolve l'accertamento di una responsabilità criminale pur sempre 'mistica' finisce per trovare frequente e disinvolta soluzione in una interpretazione del principio del

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 73.

<sup>93</sup> M. Raynal, *Justice traditionnelle – Justice moderne*, cit., p. 267 «L'épreuve du poison sur l'homme a donc 'survécu' à travers l'épreuve du poison sur le poulet. Cette dernière est tour à tour un oracle, une ordalie ou plus exceptionnellement un mode détourné d'utilisation des forces divines pour rendre une décision en définitive purement humaine».

<sup>94</sup> B. Martinelli, *Justice, religion et sorcellerie en Centrefrique*, cit., p. 44.

<sup>95</sup> Vedi *supra* intorno ad analoghi dubbi sui *féticheurs* dei Balant nel primo '900.



libero convincimento quale totale potestà di arbitrio da parte dei giudici<sup>96</sup>.

Terminiamo queste pagine, ricordando un ulteriore ambito di intervento normativo da parte del legislatore coloniale francese, cioè la vera e propria reattizzazione della stregoneria in sé considerata a prescindere dai reati ad essa connessi, in fatale attrito col principio di legalità. Le norme, oggi disseminate in numerosi codici penali<sup>97</sup>, trovano il loro diretto antecedente coloniale nel decreto del 19 dicembre 1947, che introduceva nel codice penale francese un articolo 264bis, applicabile soltanto alle colonie. Vi si puniva con le pene previste all'articolo 405.1 «quiconque aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes et aux biens». La pratica della stregoneria viene qui congiunta al traffico di ossa umane, da intendersi come ossa disseccate<sup>98</sup>, poiché le ossa fresche ancora con carne o midollo ricadevano sotto la repressione del reato di antropofagia<sup>99</sup>.

L'origine della norma è nella Conferenza di Brazzaville del 1944 e nel decreto n. 46/877 del 30 aprile 1946, che soppresse il codice dell'*indigénat* e le *juridictions coutumières*, soppiantate dal diritto codificato, che si ritenne di integrare a proposito della stregoneria con l'art. 264bis<sup>100</sup>. Nell'assenza di definizioni, i giuristi francesi che idearono la norma – in particolare Émile-Jean Guillot – consideravano la stregoneria come «l'ensemble des opérations d'une personne qui se prétend, ou que d'autres croient, en possession d'un pouvoir surnaturel»<sup>101</sup>. In quel «qui se prétend» è la *ratio* coloniale: l'art.

<sup>96</sup> É. Ndjapou, *La sorcellerie et le droit moderne en République centrafricaine*, in B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., pp. 179-182.

<sup>97</sup> Ad esempio, cfr. É. de Rosny (dir.), *Justice et sorcellerie*, cit., *passim*.

<sup>98</sup> Le ossa erano usate in stregoneria. Scrive M. Raynal, *Justice traditionnelle – Justice moderne*, cit., p. 135 «Les sorciers confectionnent aussi des fétiches avec des ossements humains, qui leur permettent d'atteindre les membre de la famille du défunt. Actuellement les sorciers, osant moins déterrer les cadavres, se servent aussi d'ossements d'animaux. Dans l'affaire Yahole [gendarmerie de Bambari, 17 avril 1986], le sorcier sortait des crânes de chien et d'autres animaux pour faire ses fétiches, et les attachait à un morceau de bois qu'il plantait dans un terrain cultivé, pour faire pourrir la récolte».

<sup>99</sup> Art. 302.3-4 (legge 21.11.1901 per gli Stati autonomi dell'Africa). La sanzione era la morte per chiunque si fosse reso colpevole di un omicidio commesso a scopi di antropofagia, mentre ogni atto di antropofagia, ogni traffico o cessione di carne umana a titolo oneroso o gratuito era punito con i lavori forzati a tempo. Sulla antropofagia africana si veda M. Raynal, *Justice traditionnelle – Justice moderne*, cit., pp. 142-150.

<sup>100</sup> Cfr. B. Martinelli, *Juger la sorcellerie*, cit., p. 49.

<sup>101</sup> V.E. Guillot, *Code pénal analytique pour la Communauté, le Cameroun et le Togo*, Paris 1959, p. 329. Si veda anche G. Ngovon, *La sorcellerie au sein du prétoire en Centrafrique*, in

264bis postula che la stregoneria altro non sia se non una “superstizione di popoli primitivi”. Al contrario, i legislatori degli Stati indipendenti africani, che spesso importarono la medesima terminologia dell’articolo francese, non sembrano dubitare affatto del significato reale e criminale della stregoneria, onde le loro norme, pur formalmente simili all’archetipo francese, non appaiono dirette, per esempio, a ricomprendere guaritori e veggenti – come era il caso, invece, dell’art. 264bis –, proprio per la presunta assenza del male nelle loro azioni. La realtà della stregoneria – secondo Kassia Bi Oula, giurista della Università di Abidjan-Cocody – è un gravissimo freno allo sviluppo economico-sociale, stornando giovani e imprenditori dall’investire nei villaggi, dove temono di diventare vittima dei malefici degli stregoni:

Si la ‘mentalité sorcière’ [l’attitude qui consiste à rapporter tous les événements malheureux à la sorcellerie] doit être réprouvée, on ne peut pour autant nier la réalité d’un phénomène qui se laisse saisir au moins par ses résultats. On peut constater, en effet, que certaines personnes, par des moyens divers, notamment par des envoûtements, parviennent à nuire à d’autres, voire à mettre fin à leurs jours, sans qu’il ait eu de contact physique entre elles. La sorcellerie ainsi présentée est largement répandue en Côte d’Ivoire, et nombreux sont les procès en la matière devant les juridictions répressives. Ceux qui s’y adonnent sont aussi bien les jeunes que les personnes âgées, voire de petits enfants, les femmes comme les hommes. Elle se manifeste par la suppression de la vie d’autrui, les infirmités, l’empêchement à la promotion sociale, à la procréation, le phénomène de la ‘main sèche’ ou ‘main percée’, etc. Les victimes sont surtout les jeunes, les intellectuels, les cadres, en un mot, les personnes qui ont une situation sociale honorable. La sorcellerie est pratiquée dans les milieux politiques et économiques, pour éliminer ou neutraliser un adversaire réel ou potentiel. Son impact socio-économique est considérable. Nombreux sont, en effet, les cadres ou les jeunes qui répugnent à se rendre au village, ou à y entreprendre des réalisations économiques ou sociales, par crainte de devenir la cible des sorciers. Cette considération autorise à voir dans la sorcellerie un véritable frein au développement.<sup>102</sup>

Lo stesso autore, seguendo tale argomentazione, propone una definizione di *pratique de sorcellerie*, che di fatto comporta il riconoscimento della sua realtà oggettiva e operativa:

B. Martinelli, B. Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, cit., p. 167.

<sup>102</sup> K. Bi Oula, *L’appréhension de la sorcellerie par le droit ivoirien*, in É. de Rosny (dir.), *Justice et sorcellerie*, cit., pp. 206-207.

Constitue une pratique de sorcellerie tombant sous les coups de la loi pénale, tout acte d'envoûtement, toute incantation, toute déclaration faite à l'encontre d'autrui et qui occasionne un dommage à sa personne ou à ses biens.<sup>103</sup>

E comunque, nel richiamo all'articolo 405 e alla *escroquerie* – nitido nel legislatore coloniale, appannato nei legislatori africani post-coloniali –, riappare il filo rosso delle tre sentenze del 1821-1822 per il caso Yacati Demba, dalle cui carte d'archivio abbiamo preso l'abbrivio.

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 215.

## Appendice

### I.

#### La relazione di Francesco da Monteleone dalla zona del Bengo (1684)

Roma, Archivio Propaganda Fide, *Fondo scritture riferite nei Congressi, Africa – Angola – Congo – Senegal – Isole Oceano Atlantico*, 1 (1645-1685)

Frate Francesco da Monteleone, *Relazione*, ff. 557r-562v [20 maggio 1684]

[f. 559v] et essendoli riferito che più dopo da 40 in 50 miglia in un casale vi era un casale chiamato Amasoso de Amasoso Guimbiamosungo, et il Sig.re Don Sebastiano Guimbiamosungo, quale teneva una casa con idoli, quali adorava, chiamata quiteche detta casa. A dove l'oratore si partì il lunedì con dodici negri, et un prete bianco.

E caminando tutto il giorno, arrivò la notte con pioggia ad un casale dove dormirono vicino al fiume. E da 3 in 4 hore di notte sentirono una grande voce. E domandando l'oratore che voce era quella? Rispose alcuno che li negri stavano sacaleando, cioè parlando col diavolo, mettendosi tutti del sachelamento in una stanza, che loro chiamano zenzala, et allo scuro vocifera il mago, chiamato da loro il ciruggiano, e con voci spaventose forse chiama il diavolo, e gli addomanda quello che vogliono sapere dal diavolo. L'oratore si levò subito, per andare ad impedire e carcerare il mago. E trovò che stavano dall'altra parte del fiume, quale non si può passare se non di giorno con barca che qui chiamano canooà. Passò la notte sospirando e dolente di quanto Iddio resta offeso da questa gente, che solo tengono di cristiano il batesimo, quanto regna tra loro la idolatria, e quanta falta d'operari e ministri d'Iddio vi sono che centinaia di casali non vi è nessun parrocho, né missionario. E vivon senza mai sentire messa, né confessarsi né sapere farsi il segno della santa croce, né sapere il Padre nostro né cosa de' christiani [...] e le criature che nascono benché li portino a batezare in qualche parte o occasione, prima che naschino e doppo nati li offeriscono al diavolo, portandoli al sudetto mago, facendo le loro gentiliche cerimonie: et il mago gli dà una fatura del demonio, acìo se la tenga sempre in suo nome, dicendogli che se la perde ha da morire subito. Di queste e di molte altre

essecrande cerimonie et essercitii, già usati da negri, e da molti bianchi, tutta notte dolendosi l'oratore, li parse la notte molto lunga.

Et arrivando alla matina, si fece chiamare la gente di quel casale e gli fece una pratica contro le loro diaboliche costumi, soggerendo anco materia che uno di quelli negri portava attaccato al collo un corneto delli infra scritti dattoli un mago per non esser mangiato da leoni, quale l'oratore glielo levò tosto dal collo, con molto sentimento di esso medemo negro. E doppo batezato due creature di sei mesi et 4, seguì il suo viaggio passando il fiume, et andando al casale che sentirono la notte sachelare; [f. 560r] non vi viero uomo a nessuno, perché, vedendoli di lontano venire, fugiro tutti lasciando le loro casupole abbandonate. Passò ad altro casale seguitando il viaggio, sino ad arrivare ad altro casale, la cui gente parimente se ne fugirono nelle maccie, dove l'oratore si fermò un' hora facendoli chiamare dalli negri di compagnia, ma non vennero altro che dui negri.

Et in questo tempo fu portato l'oratore dalli negri di compagnia ad una casotta, dove sopra una estera vi erano dui ferri come acetate fatte in mezza luna nova, et un ferro lungo un braccio, largo due dita, et un tiano con colori rossi et bianchi dentro, quali ferri, dissero i medemi negri, non si adopravano ad altro che in servitio del demonio, quando facevano sachelamento. Le due acetate servivano solo per tagliare il collo alle capre et agli huomini, che sacrificavano al demonio o giuravano falso. Il ferro lungo serviva per dare giuramento a quelli de' quali sospicavano male. E la forma del giuramento è che il mago fa le sue cerimonie diaboliche, et accendendo bene che fia rosso detto ferro, fa passare in esso la mano forte a quelli de' quali vuole il giuramento e chi lo fa, si è non culpato, non si abbruggia, e si darà culpato si si abbruggia la mano, et all' hora con dett' accetta li troncano la testa. E li sudetti colori servono per tingere la faccia il mago con certi carateri, a' quelli che assistono al sachelamento.

Ma perché voleva carcerare il mago, detto cirugiario, pensò seguitare il viaggio, et al ritorno pigliare detti ferri et il mago, del quale si fece dire il nome, che tiene, Agustino; ma l'intento si frustrò, perché, essendo avisati da medemi negri di compagnia, vedendoci ritornare per quella via, se ne fugirono, tutti correndo, portando seco detti ferri et ogni cosa di sospetto, lasciando abbandonate le loro povere casupole con cordiale sentimento del oratore. Seguì dunche il viaggio per Amasoso Guinbiamosungo, a dove arrivò il giorno seguente mercordì a pranzo. Et subito arrivato fece l'oratore legare al sopra nominato Don Sebastiano Signor di quel casale, quale da sè stesso si lasciò legare ubidiente. E doppo lo fece portare legato al sopranominato quiteche, quale consisteva in una casa ben cercata da legni

alti, et certi arbori venenosi di queste terre. Et in detta casa ritrovò dui idoli et un tumulo tondo, alto tre palmi, tutto all'intorno circondato di cretta rossa, et in mezzo come due caldare grandi coperte una sopra l'altra con molti buchi in mezzo, e la materia era creta cotta. E sotto di esse era vacuo profondo alquanto, e di fronte al lato una seggia di paglia. E domandando di ogni cosa, disse il reo che era sepoltura di suo padre: quelli buchi erano per butarli roba da mangiare, quella seggia era dove si assettava, et quelli dui idoli erano di suo padre, il quale era morto da 20 anni, e non era acasato, ma ammanebato, cioè amigato. Replicando l'oratore al reo: voi sette acasato o manebato? Rispose ammanebato. E bene vostro padre si trova abbrugiando nel fuoco dello inferno, [f. 560v] e voi anderete abbruggiare nel medemo fuoco per sempre sotto la tirannia de diavoli, se non levate via tutte le vostre superstitioni. Doppo lo portò ad una capanna, che vi stava vicino ad un lago, quale disse che serviva per il mago quando parlava con li cocodrilli, chiamati qui lagarti, et altre fiere. Da lì andarono a buscare le altre sue case, e non vi ritrovarno nulla di cose diaboliche. Doppo l'oratore fece aspettare detto sova Don Sebastiano sopra una estera in terra come sogliono assettarsi. E lì fece una pratica del tutto, quale con buon animo sentì, e promise di abbruggiare ogni cosa. Considerando l'oratore che teneva buona volontà e, si errava, era d'ignoranza per non haver chi l'insegnasse, lo fece sciogliere. E facendo una battuta di mani per allegrezza, pigliò un tizzone di fuoco, et abbrugiò detta capanna del mago. Doppo gli disse l'oratore che ancor abbrugiasse il quiteche, et rispose il sova che ciò non poteva fare, perché subito morirà. All'ora l'oratore li fece una aspra reprehensione, assicurandolo di no, e che, per salvarsi, era necessario che doppo benedirà un cimiterio per interrarsi tutti. Vedendosi costretto il sova Don Sebastiano si ritirò un poco distante a dove stavano a vista 4 machotti, cioè consiglieri, quali stavano a vista, e stetero in consiglio circa un'ora, e conclusero che si benedicesse un luogo dove interrarsi tutti, e quella sepoltura del padre si lasciasse come stava, per la quale pagariano un tanto. Di nuovo riprese a tutti l'oratore, e volse per all'ora dissimulare sino alla mattina seguente. E disse a Don Sebastiano che chiamasse tutti per farli la dottrina christiana. E rispose che tutti erano fuggiti, vedendo a lui legato. Si misse a chiamare, vociferando, e ne vennero pochi, a' quali con lui e li sudetti machoti fece la dottrina. E non vi era nessuno che si sapesse fare il segno della santa croce, né che sapesse segno di christiano dolore di cuore! Mancanza de ministri! Doppo la dottrina andò stratare con tutti da mezzo miglio, donde solevano interrar li morti al campo (che chiesa non hanno), e lo benedisse in cimiterio conforme il rituale romano, la cui funtione finì di notte.



La mattina seguente fece l'oratore venire, se vi erano creature da battezzare, e ne portorno alcune. Ma doppo che l'oratore fece scapare un porco grande et una capra che gli voleva dare il sodetto sova, con dirgli che non voleva altro che la sua salvatione, finito di batezare l'oratore si fece dare una zappa, et andando al quiteche ruppe l'idoli, e le pignate che coprivano la sepoltura le fece cascare dentro con tutto quel tumulo alto di terra, sino che fu tutto piano, doppo mandò fuoco alli legni della compagnia, quali spavoriti risposero: che volete fare del fuoco? E subito si missero a fuggire con tutti del casale, temendo che, [f. 561r] abbruggiando quel quiteche, moririano tutti ammazzati da diavoli, e solo rimase detto sova Don Sebastiano mezzo morto, seduto in terra, appoggiato ad un arbore. All' hora l'oratore per dar animo a detto sova, voltato verso li negri di sua compagnia, che fugivano, gli bramò in questa guisa: Qui sete voi altri? Che huomini porto io in compagnia? Sete christiani, o sete gentili? Credete in dio, o nel diavolo? Credete a me, e quello che vi dico io, o credete quello che vi dicono li vostri abbundi fattuchieri ministri del diavolo padre di buggie? Che timore havete? Sto qua io ministro di Giesù Christo vero Iddio. Pensate che il cielo vi ha da fulminare raggi? Non succederà niente, che io ho fatto tremare tutto l'inferno, et io lego le forze a tutti li diavoli, in nome di Giesù Christo. Che timore havete? Che gente porto io in compagnia? Se voialtri che andate con me, e vedete che quanto io dico riesce così senza danno d'alcuno, che faranno gli altri? Con queste et simili parole si fermarono alcuni de compagni, ma quelli del casale, o libbata come chiamano qui, non si voltarono in dietro. E dicendo altre parole di consolatione a Don Sebastiano, quale si sollevò, prese un tizzone di fuoco, e messe fuoco al quiteche, et alla cerca che lo circondava. Et in verità che, mentre che si abbrugiava il quiteche, fisicamente si sentivano voci come di lamento et pianto. Finito d'abbruggiare, vedendo che non succedeva nulla di male, vennero gli negri compagni et altri dui machotti. E di nuovo fece una pratica a Don Sebastiano, comandandogli che più non mettesse una pietra, né ramo alcuno dove stava abbrugiato, e che tutti si interrassero dove havea benedeto, che se facesse il contrario faria e rifaria.

Finita detta funtione, si partì subito l'oratore, per fare ritorno in Loanda; et il sudeto Don Sebastiano, con gli sudeti dui machoti, vennero accompagnando l'oratore da sei miglia alla prima libbata, o casale, che trovorno in viaggio, dove tutto consolato si dispedì dall'oratore. E caminando a tutta fretta, per arrivare la sera a prendere il sopradetto mago delli ferri ritrovati, succedete come sopra si è detto. Proseguirono il viaggio anco in fretta, et arrivarono il giorno seguente a Mobella, da dove si erano

partiti il lunedì. Et havendo sperimentato li negri che non se ne può fidare di niente, licentiò a tutti, e solo si tenne il sopradetto prete bianco, quale si mostrò fedele, et un negro più familiare, con li quali dui soltanto si partì l'oratore passata un'ora di notte verso una collina da tre miglie (che qui chiamano una legua) lontano, dove dimorava un magone famoso, quale tutti li huomini e donne riverivano come dio della terra, e molto più che Iddio, per il che fu necessario andare di notte, per non frustrarsi l'intento, che imaginandosi li negri che l'oratore andasse da lui, saria fatto fuggire.

Faceva scuro la notte senza luna, e per arrivare in detto luogo passarono [f. 561v] per una valle di aqua a genocchio più d'un miglio. Arrivati nella sua zenzala, o casa, ritrovorono che stava il mago dormendo con la moglie e dui figli. Spinsero la porta forte, ma stava ben ferma. Accese l'oratore una candela portata a posta, e fece chiamare il mago dal negro che portava, dicendoli in abbundo nella loro lingua che si levasse et aprisse la porta per un infermo, quale si levò subito et aprendo la porta entrò l'oratore, e volendolo carcerare volse resistere, confidato nelli suoi leoni che l'aggiutariano, mentre, volendo metter paura o timore all'oratore, faceva gesti spaventosi di occhi, di boca, di labbre, di faccia, e tutto il corpo torcendosi e chiamando li leoni, li lupi e le tigre, che, oltre ad esser negro e brutto, pareva peggio che un diavolo, ma l'oratore li sputò in faccia e li diede un grande schiaffo dicendogli calaboxi, che si inginocchiasse et assettasse in terra. Ma il mago, resistendo e chiamando le nominate fiere, hebbe da fare l'oratore con il nominato prete (quale si portò fedele) di legarlo col divino aggiunto, non senza pericolo, che mentre stavano in combata venne uno de dui suoi figli con un coltellaccio come podone grande, et arcìò il braccio per dare all'oratore, ma dandogli uno strillo a cane si spaventò, e per una porta farza se ne fuggì con la madre, et altro suo fratello.

Legato il mago et cercatali la casa, e pigliati molte cose diaboliche che teneva, fu condotto per la stessa via a la casa che l'oratore si partì, dove lo vegliò sino al giorno. Et aspettando che venissero negri per aiutar l'oratore a portarlo, vennero sei maculunti, cioè sei cappi o principali di sei casali con altri congiurati tutti armati con lance, che venivano per pigliarsi il mago, quali visti dall'oratore si turbò, et internamente hebbe timore almeno che di potenza si levassero il mago, e levando la mente a Iddio si raccomandava di cuore. Arrivati li sodetti etiopi a dove stava l'oratore, cominciorno a parlare li sei furiosamente che volevano il padre loro senza il quale non potevano vivere, che lui non era fatuchiere. L'oratore, senza rispondergli parola, pigliò carta, penna et calamaro, e domandando a chiascheduno come si chiamava? scrisse il nome di tutti in detta carta, e nello scrivere risguardava mutarsi

in colori detti negri maculanti, quali concepirono timore. Temendosi et acusandogli la propria coscienza che ancor loro son fatuchieri e complici con detto mago, come lui stesso lo confessò a Monsignor Vicario Generale, e parlorono poi con più moderatione all'oratore, quale anco con buone parole gli rispose che il vecchio loro padre (cioè detto mago) era necessario portarlo a Loanda, perché era scomunicato, che havea resistito con forza all'oratore nel prenderlo.

Hebbe difficoltà grande e molto travaglio di condurlo in Loanda a Monsignor Vescovo, perché non si poteva fidare di negro alcuno, che come tutti lo adoravano. Temeva l'oratore che lo scapassero, e così gli faceva (l'oratore) dello sbirro, del servitore e del fiscale. [f. 562r] Arrivati in Loanda all'hospitio de cap.ni, furono di parere li cap.ni che l'oratore havea fatto male di portar in Loanda detto mago, perché tenevano speranza che Monsignor Vescovo non gli castiga. Et è peggio, che scapandoli se ne gloriano li negri, e si fanno più lecita la loro execrabilità gentilica. L'oratore rispose che lui havea fatto l'obbligo suo, e che, se non lo castigava, lo lasciava sopra la sua coscienza, che non entrava lui in più. E così andò l'oratore dal Signor Vicario Generale, e si fece menar seco detto mago, quale fu subito esaminato dal medemo Signor Vicario Generale. E confessò di sua boca detto mago che per nome si chiamava Gaspar et era christiano, ma per officio e per comune fra negri, si chiamava Quitome e Bambanzunba, cioè Signore e Padre della Terra, che parla con diavoli e con tutti gli animali, che faceva piovere e cessare di piovere quando voleva, e sapeva tutte le cerimonie abbunde, cioè di gentili. Le donne gravide ricorrevano a lui per havere buon parto, e doppo parto gli portava la crianza per benedirla per non morire, quali lui malediceva offerendoli al diavolo, e se leone o tigre nelli boschi, o legarto (cioè cocodrillo) o cavallo marino nelli fiumi o laghi amazzavano alcun huomo. Ricorrevano a lui, et esso mettendosi li suo bambii, cioè tre corde di pelle di tigre filate appese nel collo nelle cui corde pendevano unaogna et un dente di cocodrillo et 4 corni piccioli d'un animale chiamato corsa o bambi, et andando al luogo che fu ammazato l'huomo, metteva un poco della sua polvere incantata in dette cornete, e fischando venivano subito li leoni o cocodrilli, e parlando con detto mago gli restituivano il restante del corpo, che si ritrovavano no haver mangiato, quale con rito gentilico l'interrava nella ripa del medemo fiume.

Fu detto mago sententiato dal medemo Signor Vicario Generale e Monsignor Vescovo d'essere essiliato al Brasile per una barca o nave, detta del cichiero, che da lì ad un mese partiria per la Bahia, ma per esser vecchio li perdonavano l'azzote. E confessò che faceva detta arte maladeta più di

cinquant'anni, e mai si era confessato, né sapeva farsi il segno della santa croce, né sapeva il Padre Nostro, né Ave Maria, né cosa di christiano. Si partì detta nave con il R.P. Paolo Francesco de Porto Mauritio Prefetto cap.no, E la sentenza del mago non si eseguì.

## II.

### La sentenza del *Conseil d'Appel de la Colonie du Sénégal* sul caso Yacati Demba (1822)

[Aix-en-Provence, *Archives Nationales d'Outre-Mer*, 6DPPC/2387]

Arrêt du Conseil d'Appel de la Colonie du Sénégal du seize avril mil huit cent vingt deux

Entre Yacati Demba, habitante indigène de Gorée, appelante d'un jugement contre elle par le Conseil de Justice de Saint-Louis, le vingt octobre mil huit cent vingt un, comparante en personne et interpretée par l'organe du sieur Dubois, maire du dit Saint-Louis, d'une part,

et Monsieur Comieu Contrôleur de la Colonie, remplissant les fonctions de procureur du roi, d'autre part,

#### Conclusions d'Yacati Demba

À ce qu'il plaize au tribunal dire et declarer qu'attendu qu'il a été mal jugé par le jugement du dit jour vingt octobre mil huit cent vingt un; que les faits de ce jugement sont faux et irreguliers, qu'il est rendu d'après le code pénal, duquel on a fait l'application rigoureuse à l'appellante, tandis que ce code n'est que consultatif dans la colonie; que le même jugement l'a condamnée à être sous la surveillance de la haute police pendant sa vie, lorsque cette surveillance même pendant un terme limite ne pourrait être prononcé aux termes même du code pénal.

Le dit jugement et ce dont est appel sera mis à néant, reformant et demandant déscharger l'appellante des condamnations prononcées contre elle par le même jugement, en consequence ordonne qu'elle sera sur le champ mise en liberté; ce qui sera prononcé par jugement en dernier ressort

### Conclusions de M. le Procureur du roi

À ce que la peine d'emprisonnement prononcée contre Yacati Demba, soit réduite à six mois, dans lesquels sera compris le terme qu'elle a déjà passé en prison, que l'amende de six cents francs sera réduite à cent francs seulement; que l'appellante soit deschargée plenièremment et entièrement de la peine de surveillance et qu'elle soit neanmoins condamnée aux dépenses et aux frais du nombre d'exemplaires du jugement qui sera affiché à Saint-Louis et à Gorée

### Faits

Yacati Demba fut accusée dans le mois de juin de mil huit cent vingt un d'avoir mis dans le Canarie les noms de la famille Saint-Jean. Cette cérémonie superstitieuse consiste à aller à la grande Terze auprès d'un arbre appelé l'arbre du Canarie, gardé par un ou plusieurs maraboux, ou prêtres du pays et de remettre à l'un de ces maraboux le nom des personnes dont on a à se plaindre, pour attirer sur elles toutes sortes de maledictions.

Yacati Demba traduite sur ce fait devant le Conseil de Justice de Gorée a été renvoyée avec dépends de l'accusation portée contr'elle par jugement du cinq septembre mil huit cent vingt un, mais l'affaire ayant été porté au Conseil de Justice de Saint-Louis, il intervint jugement qui reconnut en fait que la nommée Yacati Demba avait eu recours à des voies superstitieuses pour escroquer à la famille Saint-Jean du valeur dépendant de la succession Louison Lambert, dont la délivrance avait été faite à cette famille par un jugement arbitral devenu homologué et exécuté, en consequence la condamna à un an d'emprisonnement, six cents francs d'amende et à rester pendant toute sa vie sous la surveillance de la colonie et en tous les depens, et ordonna que le jugement serait transcrit sur les registres de Gorée et affiché tant au dit Gorée qu'à Saint-Louis.

Oui M. Schwartz, rapporteur.

Oui l'appellante dans le moyen de défense, qui s'est borné à une simple dénégation des faits portés en l'accusation.

Oui les conclusions de Monsieur le Procureur du roi.

L'appellante n'ayant pas usé de la faculté de réplique.

Le Conseil après en avoir délibéré,

Attendu qu'il est constant que Yacati Demba a mis dans le Canarie les noms de la famille Saint-Jean; que par cet art superstitieux elle a eu pour but d'intimider et d'effrayer cette famille pour la déterminer à lui livrer des objets auxquels il était jugé que la prévenue n'avait aucun droit; que ce fait

constitue bien une tentative d'escroquerie de la nature de celle prévue par l'article 405 du code pénal;

mais attendu que ce code, n'ayant pas été promulgué dans la Colonie, ne peut pas y avoir une exécution entière, qu'il ne peut être considéré que comme consultatif; que les pensées qu'il prononce doivent être modifiées et mises en harmonie, soit avec la législation antérieure, soit avec le code de la Martinique, soit avec les usages locaux qui jusqu'à présent ont eu force de loi dans la Colonie du Sénégal;

attendu qu'il est de principe que, quand plusieurs pensées peuvent être appliquées, le juge doit choisir la moins forte et interpréter la loi en faveur de l'accusé, d'où résulte que les lois anciennes et les usages ne prononcent pas pour le fait dont il s'agit des peines aussi graves que celles portées en l'art. 405 du code pénal, ces dernières peuvent et doivent être modifiées;

Met l'appel et ce dont est appel à néant, emendant et réformant condamne Yacati Demba à dix mois d'emprisonnement, lesquels seront comptés du jour de son arrestation et en cinquante francs d'amende, le tout aux termes de l'art. 405 du code pénal ainsi conçu «Quiconque, soit en faisant usage de faux noms ou de fausses qualités, soit en employant des manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence de fausses entreprises, d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaire, ou pour faire naître l'espérance ou la crainte d'un succès, d'un accident ou de tout autre événement chimérique, se sera fait remettre ou délivrer des fonds, des meubles ou des obligations, dispositions, billets, promesses, quittances ou décharges, et aura, par un de ces moyens, escroqué ou tenté d'escroquer la totalité ou partie de la fortune d'autrui, sera puni d'un emprisonnement d'un an au moins et de cinq ans au plus, et d'une amende de cinquante francs au moins et de trois mille francs au plus. Le coupable pourra être, en outre, à compter du jour où il aura subi sa peine, interdit, pendant cinq ans au moins et dix ans au plus, des droits mentionnés en l'article 42 du présent Code: le tout sauf les peines plus graves, s'il y a crime de faux». Le dit article modifié d'après les usages non écrits. Condamne en outre la dite Yacati Demba à la surveillance de haute police pendant une année et au dépens faits en première instance et en appel, ainsi qu'aux frais d'affiche.

Le présent arrêt sera affiché par extrait à Saint-Louis et à Gorée, en nombre de six exemplaires dans chacune des deux villes.

Fait et jugé au Conseil d'appel de la Colonie du Sénégal le seize avril mil huit cent vingt deux par MM. Jacques François Roger, président; Michel Goffrion, juge; Joseph Louis, juge; Joseph Schartz, juge; François Verlantin,



aussi juge délégué provisoirement par ordonnance de M. le Commandant et Administrateur du Sénégal, pour cause d'absence de MM. Gervé, Lezougar et Charbounnier, juges titulaires; présent M. Romieux, Contrôleur, faisant fonctions de procureur du roi, et M. Jean Marie-François Malo, greffier.

### III.

#### Carteggio sulla ordalia "di massa" nel *Pays Balant* (1912-1913)

[Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, FM SG SEN VIII 33]

*L'Administrateur en Chef des Colonies C. Maclaud Administrateur Supérieur de la Casamance; Chevalier de la Légion d'Honneur à le Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal [Ziguinchor, 6 juillet 1912]*

C'est une croyance commune à presque toutes les populations de l'Ouest Africain, que la mort naturelle n'existe pas pour l'homme et que la vie ne prend fin que sous l'action maléficiante des sorciers.

La conséquence sociale de cette croyance est que le premier devoir de l'homme est de pourchasser sans merci les êtres humains ou animaux, qui détiennent consciemment ou inconsciemment ce terrible pouvoir. Diverses méthodes sont encore employées de nos jours, les plus communes sont: l'interrogatoire du cadavre (Bagas); la promenade funéraire (Diolas, Diamate, etc.); l'ingestion par les parents et amis de certaines parties du cadavre (Bramas), et surtout la poison d'épreuve.

Les plus anciennes observations faites par les voyageurs africains mentionnent que les Balants, qui habitent la région comprise entre le Rio Masoa et la Casamance ont fait de la recherche des sorciers maléficiants la base même de leur organisation sociale. A toute occasion, décès individuel ou calamité publique, chacun tient à honneur de se laver publiquement de l'accusation de sorcellerie qui pourrait peser sur lui. Ceux qui hésitent sont tachés de lâcheté, ceux qui refusent paient de leur vie leur abstention. Jamais l'excommunication n'inspira autant de terreur aux populations du moyen-âge que le fait pour le Balant de rester sous le coup d'une accusation en sorcellerie.

Le féticheur qui prépare le poison (au dire même des gens du pays)

céderait trop facilement à ses instincts de cupidité ou de vengeance, et l'activité de la drogue ordalique décroîtrait en raison inverse de la libéralité de la victime; cette constatation n'a pas diminué la croyance des Balants en leurs procédés d'épuration sociale, et, le point d'honneur s'en mêlant, on comprend que cette malheureuse population soit menacé de disparaître à bref délai complètement.

La dernière grande épreuve avait eu lieu pour le Balantacounda français en 1904. Depuis cette époque, chaque année, vers le milieu de la saison sèche (fin mars), un certain nombre de jeunes gens se prêtèrent à l'épreuve, en un lieu désigné par les féticheurs.

Autrefois, la cérémonie avait lieu dans la forêt qui avoisine Térimbus, entre Yatacounda et Goudum. Les vieillards de la Casamance se souviennent d'avoir vu, en cet endroit, des monceaux de squelettes. Plus tard les Balants se réunissaient à Kouniara; depuis l'occupation effective du pays ils ont choisi, pour plus de sécurité, N'Goré, en territoire portugais.

Les rites varient au gré des féticheurs, mais la base du breuvage est l'écorce froide du "tali" (erythrophléum guinéense), arbre superbe de la famille des légumineuses mimosées, dont le principe actif est l'erythrophéine, poison cardiaque. A cette macération les initiés ajoutent, dit-on, de la chaire humaine (foie, coeur, testicules, cerveau) putréfiée, des têtes de serpent (bitis, ariétans, etc etc). Le féticheur distribue le breuvage en puisant soit à la surface soit au fond, la teneur du poison étant en rapport avec la concentration du liquide, il peut graduer à sa volonté les effets de la drogue.

Le patient qui a absorbé la dose prescrite, doit courir pendant une centaine de mètres; s'il est pris de vomissements, il est reconnu innocent; s'il présente des symptômes d'intoxication, il est brutalement saisi et jeté dans la brousse. Son cadavre n'a droit à aucune sépulture. Si la victime a un enfant à la mamelle, on laisse périr le nourisson "sorcier" sur le sein desséché de sa mère; s'il s'agit d'une femme enceinte, les assistants lui ouvrent le ventre pour hâter la mort de l'enfant réputé criminel même avant sa naissance.

Il me paraît inutile d'insister sur ces atrocités. La participation aux cérémonies du "tali" (en Balant "tom") est loin d'être gratuite. Chaque Balant, quelque soit son âge ou son sexe, est tenu de verser au préalable une somme de trois francs, destinés à rémunérer le préparateur du poison de ses peines. A l'époque des épreuves on voit dans les factoreries du Balantacounda de malheureuses femmes qui viennent vendre les dernières provisions du ménage pour se procurer l'obole exigée par le féticheur.

En 1909 quelques empoisonnements "sporadiques" eurent lieu dans la région frontalière. Mais ce fut en avril 1911 que le vent de folie commença

à souffler dans le Balantacounda. A l'instigation d'un Balant nommé Kisma, ancien guide de ma mission, assisté d'un diola du Fogny et d'un mandingue d'Adéane, le bruit courut dans le Balantacounda, que le pays étant littéralement envahi par les sorciers, il fallait s'attendre aux pires malheurs. Aussitôt les victimes volontaires affluèrent à N'Gorée, Guinée portugaise. Quelques Chefs avaient échappés au vertige et m'avaient promis leur concours. Je pensais réussir à enrayer cette crise collective quand l'établissement du cordon sanitaire paralysa mes moyens d'action; les Balants y virent un effort fait par les blancs eux mêmes pour arrêter les sorciers, et l'hécatombe recommença.

Quant à Akolondi Sané, l'un des acteurs des cérémonies, il fut arrêté avec Andialka, son complice mandingue. Il y avait déjà, tant du côté portugais que du côté français, un millier de victimes.

Akolondi Sané mourut en prison avant que fut prononcé le jugement qui condamnait à la peine de mort par contumace Kisma et Bakary Malinké, et à dix ans de prison un autre acteur Mamadou Andialka.

A la fin de l'année 1911, je pensais d'après les rapports des agents politiques que les Balants avaient renoncé momentanément à leurs pratiques, quand le 21 janvier 1912 M. l'Administrateur Résident de Sedhiou me rendait compte que les cérémonies rituelles du "tali" recommençaient de plus belle à N'Goré, sous la direction du même Kisma. Tous les moyens furent employés sans délai pour enrayer cette épidémie de vertige, conseils, exhortations, menaces, etc, rien n'y fit. Les plus intelligents des Chefs, les familles de nos interprètes, la plupart des patrons et matelots de côtes au service des maisons de commerce depuis 20 ans, se rendirent isolément et de nuit à N'Goré d'où bien peu revenaient.

La menace d'une occupation militaire (télégramme du Lieutenant-Gouverneur n. 117 du 24 janvier) n'eut pas plus de succès.

L'enquête ouverte sur les lieux par M. Brunot et par moi même, ne put que nous faire constater le nombre de décès. Au cours des palabres, tous reconnaissaient la stupidité de leurs pratiques homicides, mais je suis convaincu qu'au premier appel des féticheurs, tous retourneraient à N'Goré.

Au seul village de Yatacounda, comptant 400 habitant il y eut 67 décès, sans compter les enfants, à Nianfour 44 morts sur 250 habitants, Safane 83 morts sur 136 habitants, Souboule 6 sur 60, Samine 52, Kouniara 54, etc. Au total 303 décès ont été constatés.

Partout, au reproches de l'Administrateur, les Balants répondent qu'ils paieront l'impôt pour les morts! C'est là tout ce que les Balants comprennent dans le sentiment d'humanité qui nous oblige à condamner de

semblables pratiques.

En Guinée portugaise, le désastre est, dit-on, effrayant: la zone comprise entre la frontière et le Rio Cachéo compterait plus de 1500 morts.

Chez les Balants de l'ouest (Goudoum, Bissassi), où la population est assez mélangée de mandingues, il nous a suffi menacer de la prison les "rescapés" pour enrayer le mouvement.

Je dois à la vérité d'ajouter que les gens de ce pays n'attendent qu'une intervention pour se dérober à une pratique, dont ils comprennent à une fois le danger et l'inutilité. / Maclaude

*Le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur le Ministre des Colonies [Dakar, le 9 octobre 1912]*

A la date du 31 mai 1912, le journal La Lanterne publiait, en première page sous le titre "Superstitions mortelles", un article relatif à certains féticheurs de Casamance, voisine de la frontière portugaise, qui avaient provoqué, par le poison, la mort de centaines d'indigènes sénégalais.

Vous avez manifesté le désir d'avoir des indications et des précisions sur le bien-fondé des allégations que contenait cet article.

Dès le mois de janvier dernier, les pratiques dont il s'agit étaient portées à ma connaissance par plusieurs télégrammes du Lieutenant-Gouverneur Général du Sénégal; de l'enquête ouverte à ce sujet par M. Cor, à ma demande, il résultait que le principal auteur des empoisonnements rituels du Balantacounda, un nommé Kisma, résidait en territoire portugais dans le village de Ngoré. Une correspondance fut échangée avec le Gouverneur de Guinée portugaise pour amener l'arrestation du coupable; ce haut fonctionnaire étranger reconnut la gravité de la situation qui existait aux confins de sa colonie, promit de mettre les féticheurs dans l'impossibilité de continuer à procéder aux épreuves ordaliques et ne donna aucune suite à cette résolution; l'anarchie profonde qui règne en Guinée portugaise rend, en effet, illusoire toute intervention des autorités officielles auprès des chefs indigènes, qui se considèrent comme indépendants et agissent en conséquence.

Dans ces conditions, nous ne pouvons attendre que de notre action persuasive sur les populations Balants établies en Casamance la suppression de coutumes millénaires auxquelles elles sont profondément attachées.

A titre documentaire j'ai cru devoir vous envoyer, ci-joint, le duplicata d'un rapport qui a été récemment adressé, sur les empoisonnements rituels

precités, au Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, par l'administrateur en chef des colonies Maclaud, Administrateur supérieur de la Casamance; les détails précis contenus dans ce rapport sont de nature à éclairer le Département sur la mentalité de la population Balant, qui est, à juste raison, considérée comme l'une des plus arriérées de l'Afrique Occidentale Française.

*Le Ministre des Colonies à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française [Paris, 22 novembre 1912]*

Par lettre du 9 octobre dernier n. 1981, vous avez transmis au Département les renseignements que vous aviez recueillis sur les agissements des féticheurs de Casamance qui ont provoqué par le poison la mort de nombreux indigènes sénégalais.

Vous avez fait ressortir dans cette communication que les pratiques rituelles, dénoncées dans un article publié par la Lanterne de 31 Mai 1912 sous le titre "Superstitions Mortelles", étaient imputables principalement à un nommé Kisma, qui résidait hors de notre territoire. Vous ajoutiez que l'attention du Gouverneur de la Guinée portugaise avait été appelé pour la nécessité d'arrêter le coupable et de mettre fin aux crimes fétichistes, mais vous constatiez en même temps l'impuissance où se trouvent les autorités de Boulam à faire respecter leurs ordres par les indigènes. Vous concluez, enfin, que, seule, notre action persuasive sur les populations Balants, qui appartiennent à la race la plus arriérée de l'Afrique Occidentale Française, pourrait amener progressivement la suppression des coutumes millénaires auxquelles ces milieux primitifs demeurent profondément attachés.

J'ai l'honneur de vous faire remarquer que, du rapport établi par M. l'Administrateur en Chef Maclaud et qui était joint à votre lettre précitée, il résulte que «les gens de ce pays n'attendent qu'une intervention pour se dérober à une pratique, dont il comprennent à la fois le danger et l'inutilité». Il semble donc bien qu'en réalité les Balants se soumettent à l'épreuve du tali beaucoup plus par crainte et par respect humain que par conviction véritable. Sans déroger au respect des institutions sociales et religieuses de nos sujets qui forme la base de notre politique indigène, il serait donc possible d'exercer sur nos ressortissants une contrainte qu'ils paraissent appeler de leurs vœux et qui les libérera de la soumission aveugle à des pratiques homicides dont il reconnaissent au cours des palabres (ce sont les termes mêmes du rapport) la "stupidité".

Il y a lieu de considérer qu'il y a quelques années le tali était préparé par des diolas dont c'était la spécialité. Aujourd'hui ainsi que l'a observé le docteur Lasnet (Une mission au Sénégal par M.M. Lasnet, Cligny, Chevalier et Rambaud page 183) «Le tali étant interdit par l'autorité française les diolas n'osent plus trop le fabriquer et ce sont les Balants eux mêmes qui font leur poison; il se compose d'écorce de tali (*Erythropleum Guineense*), de chair humaine et de verre pilé». Il est certain que nous ne pouvons tolérer des pratiques aussi sauvages et que nous devons amener les Balants à se tenir sur la même réserve que les diolas.

J'estime, par suite, qu'à côté de l'action persuasive que vous préconisez, il y aura place pour une intervention plus énergique de l'Administration locale. Les pouvoirs disciplinaires et judiciaires des Administrateurs doivent, en l'espece, être employés sans défaillance; les conseils et exhortations, même accompagnés de menaces, ne constituent pas à mes yeux les seules mesures qu'il importe d'adopter: la constatation de 300 décès rituels sur notre territoire, concordant avec l'information recueillie en Guinée Portugaise de l'accomplissement de plus de 1500 épreuves du tali suivies de mort autorise à redouter un dépeuplement total de la contrée; la possibilité de cette éventualité est rendue plus manifeste encore par cette considération qu'à Safane seul on a vu 83 indigènes sur 130 habitants succomber à cette pratique. Il faut, dit encore le docteur Lasnet, la forte natalité que l'on observe en pays Balant pour que la race n'ait pas été anéantie par cette coutume barbare.

Pour enrayer ce mal qui constitue une véritable épidémie morale, il convient de mettre en action tous les procédés de coercition legaux; non seulement les féticheurs doivent être mis hors d'état de nuire, mais encore ceux qui se soumettent à épreuve et qui survivent doivent être punis; ce châtement s'impose d'autant plus que, seuls, les individus qui versent une indemnité importante au sorcier sont appelés à boire une quantité de poison insuffisante pour qu'elle entraîne la mort; le fait que l'épreuve demeure inoffensive pour les indigènes riches et avertis a pour effet de rendre plus criminel encore le meurtre rituel des Baiantes pauvres et crédules, que l'innocuité avérée de cette pratique pour certains encourage à tenter l'expérience et à espérer en la miséricorde du fétiche ou à croire à la justice de cette sorte de jugement religieux.

Je vous prie d'appeler sur cette situation la plus sérieuse attention de M. le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal et de M. le Procureur Général, Chef du Service Judiciaire. Il est inadmissible que de telles horreurs puissent se perpétuer sous notre domination et je n'hésite pas à penser que si les



épreuves ordaliques restaient encore en vigueur il y aura lieu, au cas où la mesure paraîtra expédiente, de recourir à une organisation administrative spéciale du territoire voire même à des tournées de police.

Vous voudrez bien me tenir au courant des dispositions qui auront été prises en vue de mettre un terme en Casamance aux meurtrières pratiques des féticheurs et de leurs complices. / A. Lebrun

*Le Procureur Général, Chef du Service Judiciaire de l'Afrique Occidentale Française, à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française [Dakar, 8 février 1913]*

J'ai l'honneur de vous retourner le dossier que vous avez bien voulu me communiquer par votre dépêche n. 52 du 22 janvier 1913, relatif aux empoisonnements rituels sur la frontière franco-portugaise, et de vous faire connaître mon avis sur cette grave question, ainsi que sur les dispositions qu'il conviendrait de prendre pour faire disparaître ces pratiques homicides qui ont pris dans ces derniers temps le caractère d'une véritable épidémie morale, et qui menacent la population de cette région d'une destruction complète.

Les chiffres cités dans la dépêche ministérielle, qui sont d'ailleurs empruntés au rapport du docteur Maclaud, Administrateur Supérieur de la Casamance, sont assez éloquents par eux mêmes, et se passent de tout commentaire: ils indiquent très nettement le danger social réel que constituent les épreuves ordaliques, et notamment l'épreuve du tali.

Mais tout en reconnaissant la gravité de la situation pour les agissements des féticheurs dans le pays Balant, je ne crois pas, comme le déclare le docteur Maclaud, qu'il suffira d'intervenir pour faire disparaître les atrocités qu'il signale.

L'affirmation, en effet, de cet Administrateur que les habitants du Balantacouda «n'attendent qu'une intervention pour se dérober à une pratique dont ils comprennent à la fois le danger et l'inutilité», me paraît être en contradiction avec telle autre partie du même rapport qui représente l'épreuve du tali comme une conséquence de la «croyance commune à presque toutes les populations autochtones de l'ouest africain que la mort naturelle n'existe pas et que la vie ne prend fin que sous l'action maléficiante des sorciers»; d'où la nécessité, le devoir pour chacun de «purchasser sans merci les êtres humains ou animaux, qui détiennent, consciemment ou inconsciemment, ce terrible pouvoir». Delà également l'empressement

stupide des Balants à se soumettre à l'épreuve du poison pour «se laver publiquement de l'accuse de sorcellerie qui pourrait peser sur eux».

Plus loin, l'auteur du rapport déclare que «jamais l'excommunication n'inspira autant de terreur aux populations du moyen-âge que le fait pour le Balant de rester sous le coup d'une accusation en sorcellerie», et constate lui-même que la mauvaise foi des féticheurs qui président à l'administration du tali «n'a pas diminué la croyance des Balants en leurs procédés d'épuration sociale».

Or, qui dit croyance, dit aussi conviction, raisonnée ou irrasoinnée, et dans ce dernier cas d'autant plus difficile à extirper.

Les mesures proposées par M.le le Ministre des Colonies sont de deux sortes: les unes purement administratives, consistant dans l'intervention énergique de l'autorité locale dans la poursuite non seulement des féticheurs, mais aussi encore de celles de leurs victimes qui auraient survécu à l'épreuve; mesures administratives consistant encore, au cas où l'intervention ci-dessus ne réussirait pas à faire disparaître ces coutumes barbares, dans une organisation administrative spéciale du territoire, et, au besoin, dans des tournées de police.

Sur ces moyens de coercition, qui ne peuvent qu'exercer une action considérables sur les indigènes de la région, je n'ai pas à m'expliquer: l'action administrative étant en dehors de mes attributions.

Je n'ai pas davantage à m'appesantir sur les poursuites rigoureuses à intenter, l'exercice de l'action publique en matière répressive indigène appartenant exclusivement à l'Administration.

Tout au plus pourrais-je exprimer le voeu qu'une entente diplomatique entre la France et le Portugal vienne favoriser la répression, qui sera organisée dans l'Afrique Occidentale Française, à l'égard des féticheurs qui, leur oeuvre néfaste accomplie, cherchent et trouvent un refuge sur le territoire portugais.

L'intervention du Parquet Général et celle de la Chambre d'Homologation ne peuvent avoir d'effet, et collaborer à l'oeuvre d'assainissement à laquelle nous convient les instructions ministérielles, que dans la phase postérieure à la condamnation, par des réquisitions très énergiques de la part du Procureur Général, et par des relèvements de peines, allant jusqu'à la peine de mort, de la part de la Chambre spéciale, qui n'a pas failli à sa tâche jusqu'à présent, et dont il suffira d'appeler l'attention sur les dangers des pratiques signalées pour qu'elle se montre impitoyable dans la répression tant à l'égard des féticheurs qu'à l'égard de leurs victimes survivantes.

*L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Lieutenant Gouverneur du Sénégal [Ziguinchor, le 1er avril 1913]*

Par lettre n. B.P. 388 du 30 janvier dernier, vous avez bien voulu me transmettre copie d'une dépêche ministérielle relative aux empoisonnements rituels du Balantacounda, et vous m'avez demandé de vous rendre compte des mesures prises actuellement pour mettre un terme à ces épreuves et de vous proposer les dispositions pratiques les plus efficaces, pour éviter le retour de pareils événements dans l'avenir.

Si j'ai retardé ma réponse jusqu'à ce jour, ce que j'ai tenu à contrôler, sur place et par moi même, les renseignements que j'avais recueilli en décembre et février, et à m'assurer que pour cette année du moins, nous n'avions pas à craindre la réapparition des atrocités qui ont décimés la population.

MESURES PRISES ET RESULTATS OBTENUS / Je savais par nos agents politiques que les cérémonies ordaliques devaient reprendre au commencement de cette année: un certain nombre d'indigènes devaient encore subir l'épreuve du tali, afin que l'ensemble du pays puisse être considéré par les Balants comme suffisamment purgé de ses éléments maléficients, pour que les cérémonies de l'initiation supérieure caractérisées par la circoncision des jeunes gens puissent être célébrées.

La campagne de persuasion menée par nous sans relâche depuis 1911, semblait donc n'avoir donné aucun résultat; à la vérité, nous ne pouvions en si peu de temps abolir une coutume millénaire même réprouvée en secret par beaucoup de gens, qui par point d'honneur n'osaient l'abandonner. J'envisageais à nouveau la nécessité de vous proposer l'occupation militaire du Balantacounda et l'établissement d'un cordon d'isolement destiné à séparer nos populations du foyer fétichiste de la Guinée portugaise, quand la suite des événements vint me prouver que si nous n'avions pu entamer le fond même de leur croyance en l'action maléficiante des sorciers, nous avions du moins réussi à jeter le soupçon sur la sincérité des féticheurs et, chose plus importante pour l'avenir, le doute sur l'efficacité même de leurs pratiques.

Dans les premiers jours de février, un certain nombre d'habitants de la région de Safane (déjà cruellement éprouvée en 1912) s'étaient rendus à N'Goré pour y boire le tali, mais avant de boire le poison ils émirent la prétention tout à fait nouvelle d'obliger les féticheurs en particulier le nommé Kisma à se soumettre les premiers à l'épreuve. Leur refus confirma dans l'esprit des gens de Safane le soupçon d'imposture que nous avions réussi à éveiller en eux. Il s'en suivit une bagarre au cours de laquelle les

féticheurs furent molestés et la jarre de poison jetée dans la brousse.

Les gens de Safane rentrés chez eux, firent connaître dans le Balantacounda qu'ils se refusaient à continuer les épreuves et tous les Balants décidèrent de commencer les fêtes de la circoncision qui sont la suite normale des épreuves ordaliques.

Une députation des notables Balants vint me trouver à Yattacounda pour m'annoncer leur décision et m'affirmer que la période du tali était terminée.

MESURES PROPOSÉES POUR L'AVENIR / Bien qu'il ait tout lieu de penser que les Balants tiendront leur promesse et que nous pouvons espérer une période de répit de quelques années que nous allons mettre à profit pour redoubler nos efforts de persuasion, j'estime qu'il y a lieu de prévoir un retour possible de ces abominables pratiques.

Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que notre action ne s'exerce que sur une minorité des Balants dont le plus grand nombre habite dans le territoire portugais et échappe en conséquence à toute influence européenne; en outre, la situation du centre fétichiste de n'Goré, à huit kilomètres sud de la frontière, nous interdit actuellement toute intervention.

Il me paraît donc prudent d'envisager dès maintenant, les moyens d'arrêter dès son apparition, une nouvelle manifestation de ces absurdes croyances.

Je n'hésite pas à préconiser comme seule mesure entièrement efficace la destruction du repaire des féticheurs. Malheureusement ce repaire se trouve pour le moment en Guinée portugaise! Il me paraît donc de toute nécessité, en présence de l'impuissance du Gouvernement de Boulam, d'obtenir pour votre représentant en Casamance l'autorisation d'envoyer dans ce but, en territoire portugais, un détachement de notre brigade indigène.

Au cas une semblable autorisation ne pourrait être obtenue, l'occupation militaire du Balantacounda français, sans parvenir à arrêter les plus exaltés, suffirait vraisemblablement à retenir une bonne partie de la population qui, par suite de son contact avec nous, a des tendances chaque jour plus grandes à se détacher de ces croyances barbares et trouverait dans notre intervention un prétexte suffisant pour s'y soustraire tout en sauvegardant les apparences.

D'ores et déjà, toutes les dispositions sont prises, et en moins de quarante huit heures, un cordon d'isolement pourrait être établi tout le long de la frontière portugaise du Balantacounda, du marigot de Singuère à Mangaroungou. Nous obtiendrons tout au moins ce résultat de limiter le désastre. / Maclaud

*Le Gouverneur des Colonies, Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française [Saint-Louis, 18 avril 1913]*

Par lettre 112 en date du 24 janvier dernier, vous avez bien voulu me transmettre copie d'une dépêche ministérielle relative aux empoisonnements rituels du Balantacounda, en me demandant de vous rendre compte des mesures que j'ai cru devoir prendre pour empêcher le retour de ces intolérables pratiques fétichistes.

J'ai l'honneur de vous faire parvenir ci-joint copie d'un rapport de M. l'Administrateur Supérieur de la Casamance où se trouvent consignés les résultats de l'enquête sur place que je lui avais prescrite et où sont exposés les moyens qui lui semblent de nature à mettre un terme aux épreuves rituelles du tali. M. Maclaud fait d'abord judicieusement observer que la campagne de persuasion que l'Administration a entreprise depuis 1911 n'a pas été inutile puisqu'elle a eu pour effet appréciable, en jetant la suspicion sur la sincérité des féticheurs, de faire avorter pour cette année tout au moins, une nouvelle tentative de ces derniers.

Il ne faut pas cependant se faire illusion sur le résultat obtenu et il est à craindre que les pratiques odieuses qu'ont consacrées une coutume millénaire ne tardent pas à réapparaître. Le mal n'est que momentanément conjuré.

Pour l'enrayer définitivement, M. Maclaud propose d'en supprimer la cause même en détruisant le repère des féticheurs. Ce sera là évidemment la mesure la plus efficace, mais sa réalisation pratique semble impossible. Il ne saurait être question, en effet, d'envoyer nos troupes opérer une tournée de police en territoire portugais et notre rôle doit se borner à empêcher d'une part la rentrée des fauteurs de troubles dans le Balantacounda français et d'autre part de nous opposer, même par la force, à l'exode vers eux de nos indigènes. Pour atteindre ce but, les mesures qu'envisage l'Administrateur Supérieur de la Casamance, à la fin de son rapport, me paraissent offrir toutes garanties et je ne puis que leur donner mon entière approbation.

Dès que les agents de renseignement signaleront parmi les populations de Bantacounda le mouvement d'effervescence qui précède toujours les cérémonies du tali, des ordres seront immédiatement donnés, si toutefois vous voulez bien partager ma manière de voir, pour que la frontière portugaise soit fermée au moyen d'un cordon d'isolement en attendant l'occupation du pays par un détachement de la brigade indigène de Fogny. La crainte suffira, vraisemblablement, à modérer l'ardeur des plus exaltés. Notre intervention aura surtout pour effet de protéger efficacement l'élément indécis et timide

de la population qui ne se soumet d'ordinaire à l'épreuve du poison qu'à contre coeur et sous l'empire de la menace.

Si nous ne pouvons raisonnablement compter faire disparaître d'un coup une coutume barbare aussi profondément enracinée dans les moeurs des indigènes du Balantakounda le fait d'en empêcher la manifestation contribuera, sans aucun doute, à la faire rapidement tomber en désuétude. / H. Cor

*Le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur le Ministre des Colonies [Dakar, 23 mai 1913]*

Vous avez bien voulu, par dépêche du 22 novembre dernier (n. 503), relative aux épreuves rituelles du tali chez les Balants, m'inviter à appeler la plus sérieuse attention du Lieutenant-Gouverneur du Sénégal et du Procureur Général sur la situation créée, à la frontière franco-portugaise de Balantacounda, par les agissements criminels des féticheurs; vous m'avez demandé, en outre, de vous tenir au courant des dispositions qu'il sera possible de prendre en vue de mettre un terme aux pratiques dont il s'agit.

Je n'ai pas manqué, dès réception de la lettre précitée, d'aviser les deux hauts fonctionnaires dont il s'agit, d'avoir à me faire connaître, en détail, conformément à vos instructions, les moyens pratiques qu'ils estimaient susceptibles d'être employés pour mettre hors d'état de nuire les individus qui président aux cérémonies du poison d'épreuve. Vous trouverez, ci-joint, copie des rapports qui m'ont été transmis, à ce sujet, tant par le chef du service judiciaire de l'Afrique occidentale que par le Gouverneur de la Colonie intéressée.

Il n'est pas douteux, ainsi d'ailleurs que je vous le faisais connaître par ma lettre du 9 octobre dernier (n. 1931) que la principale difficulté qui s'oppose à l'arrestation des coupables, et en particulier du nommé Kisma, consiste dans le fait qu'ils sont établis sur le territoire de la Guinée portugaise. Certes, il serait possible, si cette colonie étrangère ne se trouvait pas dans un tel état d'anarchie que ses possesseurs nominaux n'exercent à peine une autorité effective qu'aux environs des villes et des postes fortifiés où résident les européens, de faire, par l'intermédiaire du Quai d'Orsay, une démarche auprès du Gouvernement portugais, en vue d'obtenir l'arrestation et l'extradition du féticheur et de ses complices; toutefois, selon toute apparence, il est probable qu'une pareille démarche courrait grand risque de demeurer sans résultats, en raison du manque de moyens dont dispose

le gouvernement de Boulam pour faire, non pas seulement respecter, mais même admettre son autorité, dans cette partie reculée de la colonie.

Il est indéniable, d'autre part, que nous ne pouvons songer à organiser nous-mêmes une expédition de police destinée à opérer au delà de nos frontières.

Je ne crois pas, en effet, que des pourparlers entamés, à ce sujet, auprès des autorités portugaises aient chances d'aboutir; tout au plus, à mon avis, admettraient-elles la légitimité, avec clause de réciprocité, du droit de suite sur le territoire de leur colonie. Toutefois des négociations de ce genre sont d'une nature spécialement délicate et éveillent facilement des susceptibilités qui peuvent, le cas échéant, avoir une certaine répercussion de nature à entraver, à l'occasion, les bonnes et cordiales relations que nous avons à cœur d'entretenir avec les colonies étrangères enclavées dans l'ouest africain français.

Je dois ajouter que même notre intervention en territoire portugais, si elle se produisait, et si elle avait pour résultat l'arrestation de Kisma et des autres chef-féticheurs, ne suffirait point à faire disparaître les atrocités signalées par M. Maclaud.

Aux termes formels de son rapport, l'épreuve du tali est une pure et simple conséquence de la «croyance commune à presque toutes les populations autochtones de l'ouest africain que la mort naturelle n'existe pas et que la vie ne prend fin que sous l'action maléficiente des sorciers»; chacun «doit pouchasser sans merci les êtres humains ou animaux qui detiennent, consciemment ou inconsciemment, ce terrible pouvoir». L'épreuve du poison permet seule de découvrir le sorcier; quiconque est soupçonné de sorcellerie est donc tenu de «se laver publiquement de l'accusation qui pourrait peser sur lui».

Il n'y a donc que des victimes volontaires et empressées, la plupart du temps, à subir l'épreuve. Ainsi donc la plus grande difficulté que nous avons à combattre pour abolir dans le Balantacounda les cérémonies d'épreuve se trouve dans l'état social même des Balants; ce n'est que par une action morale efficacement persuasive, bien plus que par des mesures de rigueur que nous pouvons arriver à supprimer les empoisonnements rituels des féticheurs de Casamance. Les tournées de police, les actes de l'autorité administrative risqueraient fort de demeurer inefficaces dans un pays de hautes forêts presque inextricables, d'autant plus difficile à pénétrer qu'il est voisin d'une possession étrangère dont il n'est séparé que par une frontière théorique; celle-ci ne sépare pas d'ailleurs des races différentes, mais coupe en deux l'habitat traditionnel des Balants, dont la plus grande partie réside en territoire portugais. A ces difficultés s'ajoute encore l'esprit absolument primitif et



farouche des indigènes qui, dès qu'ils verraient notre action se prononcer, n'hésiteraient pas à désertir leurs habitations éparpillées dans la forêt, à une grande distance souvent les unes des autres, et à se réfugier chez nos voisins.

Il convient donc que nous procédions, en ce qui les concerne, avec la plus grande circonspection; tous les moyens, en effet, remarque M. Maclaud dans le rapport dont je vous ai transmis copie par ma lettre du 9 octobre dernier, ont été déjà employés par l'administration locale pour enrayer cette épidémie de vertige; conseils, exhortations, menaces etc rien n'y fit: les plus intelligents des chefs, les familles de nos interprètes, la plupart des patrons et matelots de côtes au service des maisons de commerce depuis vingt ans, se rendaient isolement et de nuit à Ngoré d'où bien peu revenaient; la menace d'une occupation militaire n'eut pas plus de succès; aux reproches de leur administrateur, les Balants répondaient qu'ils paieraient l'impôt sur les morts.

Le principe de justice qui préside à l'ordalie paraît donc être presque impossible à déraciner des croyances de nos indigènes, sur qui ni raisonnements, ni menaces ne peuvent agir pour les détourner de pratiques que nous considérons comme stupides, mais que, par point d'honneur, ils se font un devoir de subir. La disparition même de Kisma, sa mort, ne supprimerait nullement la foi qu'ils ont dans les maîtres du poison; la seule politique qui me paraît, dans cet ordre d'idées, susceptible de produire des effets pratiques, consiste, à mon avis, à lutter contre les féticheurs sur leur propre terrain, et à éveiller, dans l'esprit des indigènes, des soupçons sur l'efficacité réelle de leur intervention; que les Balants, par exemple, arrivent à supposer, sur la suggestion de l'autorité locale, que Kisma et ses acolytes sont eux-mêmes des sorciers, qui se dissimulent adroitement sous la masque de féticheurs, et nul ne se rendra plus à leurs convocations nocturnes dans le bois sacré. Bien plus, ils seront peut-être contraints, eux mêmes, de subir l'épreuve ordalique.

Cette campagne de persuasion a été, avec apparence de succès, semblait-il, par l'administration de la Casamance; en jetant la suspicion sur la sincérité des féticheurs, elle a si bien porté ses fruits, comme le fait observer le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, qu'il est certain que, pour cette année tout au moins, il n'y aura pas d'épreuves ordaliques. M. Maclaud espère même que cette période de répit persistera pendant plusieurs années.

En présence des heureux résultats qui ont été obtenus de la sorte, grâce à la ligne politique prudente, toute d'action morale, adoptée par l'administration de la Casamance, je ne crois pas utile d'envisager, pour le moment, un déplacement de forces de police qui serait, peut-être, de nature à provoquer certaines appréhensions, d'ailleurs injustifiées, dans la colonie

voisine. Toutefois, je crois devoir faire connaître au Lieutenant-Gouverneur du Sénégal que notre surveillance doit être plus active que jamais sur les confins du Balantacounda, et qu'il est de notre devoir le plus impérieux, tout en continuant à perséverer dans notre action morale entamée sous de si heureux auspices, de nous efforcer de mettre dans l'impossibilité de mener à bonne fin leurs sinistres agissements tous les féticheurs qui tenteraient à nouveau de provoquer de nouvelles cérémonies ordaliques dans le pays des Balants. / M. Ponty

#### IV.

### Carteggio per l'emanazione di una legge sulla ordalia del veleno (1926-1927)

[Aix-en-Provence, Archives Nationales d'Outre-Mer, 1AFF-POL/1625]

*9 février 1926, Brazzaville / Le Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française à Monsieur le Ministre des Colonies (Direction des Affaires Politiques – 4e Bureau) Paris*

J'ai l'honneur de vous adresser ci-joint un projet de décret tendant à faire un délit de la préparation et de l'administration du poison d'épreuve en dehors de toute circonstance donnant à ces actes le caractère de fait punissable en vertu du droit commun.

La pratique des épreuves par le poison est en effet l'une des plaies de l'Afrique Equatoriale presque entière. Nous n'avons pas à déplorer comme naguère dans les rivières du Sud de Guinée de véritables hécatombes décimant la population entière d'un village. Cependant pour rester individuels les cas sont encore très fréquents et il n'est pas douteux que chaque année de nombreux individus périssent ainsi empoisonnés.

Mais les indigènes de l'A.E.F. ont une telle foi dans la valeur magique de l'épreuve, elle tient de si près à leurs croyances les plus enracinées, ils envisagent les effets d'un point de vue mystique si opposé à nos conceptions positives, que nous ne pouvons espérer enrayer les funestes effets de

cette coutume par une défense brutale et absolue de l'ordalie sous toutes ses formes. Le danger serait grand de vouloir imposer ouvertement une interdiction qui revolterait ou plutôt terroriserait la masse de la population. Le résultat le plus certain serait de provoquer une dissimulation générale et systématique des épreuves et peut être une recrudescence de leur faveur en raison du mystère dont elles seraient entourées.

En fait les épreuves par le poison dans la société indigène n'ont jusqu'au présent fait l'objet que d'études superficielles. Les investigations sur la matière sont difficiles et nous trouvons plus de détails dans les récits des voyageurs à qui le hasard a permis de saisir une scène, que dans les relations des résidents, dont on se méfie. Ces éléments épars et quelques traits relevés dans des jugements rendus par des tribunaux indigènes permettent cependant de se faire une idée du rôle de l'ordalie dans la vie des villages indigènes.

Mr. Lévy-Bruhl (*La mentalité primitive*, chap. VIII) a fort bien dégagé cette notion capitale: l'européen ne peut pas s'empêcher de tenir compte avant tout des effets physiologiques du poison. Le résultat de l'épreuve dépend du dosage du breuvage. Pour le noir, il n'en est rien, le dosage est le cadet de ses soucis, et si, comme le fait s'est produit dans une affaire qui eut son dénouement devant le tribunal d'Ouessou, un fils put revendiquer de préparer lui même le poison que devait prendre sa mère – et dont elle mourut – ce n'était pas dans le but de composer un breuvage dilué et inoffensif, mais bien de s'assurer que les rites méticuleux qui entourent cette préparation avaient été correctement accomplis. Pour ce fils comme pour ses congénères, le breuvage, quelle qu'en soit la teneur en poison, n'est qu'une sorte de réactif dont les effets sont subordonnés à des circonstances étrangères et non à ses qualités propres.

Une autre erreur communément commise est de confondre l'épreuve africaine du poison avec le "Jugement de Dieu" du moyen âge. Ce rapprochement ne présente quelque apparence de fondement qu'en cas d'accusation de sorcellerie, motif fréquent, mais non unique, des ordalies. Encore n'est ce qu'une apparence. L'objet n'est pas de découvrir si une peine est méritée ou non. «Ce qui préoccupe les indigènes, dit Mr Lévy Bruhl, est d'un autre ordre. Ils sont terrifiés par l'idée que parmi eux vivent des individus, en apparence semblables aux autres, qui possèdent les pouvoirs magiques les plus redoutables et qui en usent pour commettre les pires forfaits». Ce qu'il faut c'est déceler le pouvoir mauvais qui les anime, parfois à leur insu, et en annihiler les effets.

D'ailleurs l'épreuve du poison peut être considérée comme nécessaire, par l'opinion générale indigène, pour des motifs très différents. J'ai parlé

plus haut de l'accusation de sorcellerie et, certes, on est tenté d'y voir alors un acte de défense sociale.

Il en est de même dans le cas suivant extrêmement fréquent. Un individu d'intentions parfaitement pures peut être une sorte de médium dont se servent les puissances occultes pour causer la mort, la maladie ou seulement la malchance des vivants. La preuve physique de cette qualité ne peut être décelée que post mortem par la découverte d'une sorte de polype viscéral (ewus des pahoins, likundu du bassin du Congo, doua des Bandas etc.).

Les individus soupçonnés d'avoir le likundu sont en cas d'accident, de calamité, ou d'événement suspect amenés à boire le poison pour éviter la défiance publique. S'ils subissent l'épreuve avec succès, ils sont réhabilités; si, n'ayant pas rendu le poison par la bouche, ils ne meurent pas, cependant ils sont considérés comme ayant perdu leur pouvoir maléficiant.

La sorcellerie et le mauvais oeil ne sont pas les seules raisons de se soumettre à l'ordalie. Le fait d'être accusé d'un délit quelconque, de vol par exemple ou d'adultère suffit, et certaines coutumes accordent le droit de divorcer à la femme qui, accusée par son mari de l'avoir trompé, a subi victorieusement l'épreuve.

Enfin l'ordalie peut être un moyen de divination mais en ce cas, généralement, des animaux sont substitués aux humains, ou bien la drogue est préparée de façon à ne pas entraîner d'accidents mortels. Car il ne faut pas oublier que le succès consiste uniquement dans le vomissement du poison; toute autre évacuation est au même titre que la mort considérée comme une preuve que l'accusation était fondue.

Les patients se classent en trois catégories.

Quelques uns seulement sont contraints par la force à absorber le breuvage ou subissent, à contre coeur, une violence morale.

Pour la grande majorité ils sont parfaitement consentants: la foi inébranlable qu'ils ont dans le processus magique de l'épreuve, les fait accepter franchement une formalité qui confondra les accusateurs.

D'autres enfin, plus ou moins nombreux suivant les tribus, prennent le poison volontairement, soit qu'ils s'offrent à faire la preuve de l'innocence d'une autre personne qui leur est chère soit qu'ils tiennent à rétablir leur réputation ternie par des calomnies colportées dans le village.

Cette acceptation et même cette recherche d'un procès hasardeux dont on n'ignore pas le danger pour un innocent, si le rituel n'est pas scrupuleusement observé, trouve son explication dans le fait que l'ordalie présente en quelque sorte chez les primitifs, une utilité sociale. On ne saurait mieux la comparer, à ce point de vue, qu'au duel dans la société française du XIXe siècle.

Elle constitue un moyen sûr et parfois l'unique moyen de fermer la bouche à la malveillance publique, de couper cours aux insinuations, aux suspicions qui rendent la vie intenable à ceux qui en sont l'objet, et qui pourtant ne peuvent, pour des raisons d'imprécision ou de convention être soumises aux juridictions ordinaires.

C'est là un fait dont il faut bien tenir compte, car il est tout autant que la conception mystique que je rappelais au début de ce rapport, la raison de la faveur dont jouit l'épreuve du poison.

C'est cette utilité sociale, si l'on peut dire, de confondre les accusateurs les plus insaisissables, qui dans nombre de tribus a fait apporter au mécanisme de l'ordalie des adoucissements importants, dans les cas les moins graves, par la substitution des animaux et même des végétaux à l'homme.

Parmi les animaux le poulet jouit d'une faveur presque générale; c'est qu'il réagit aux toxiques choisis d'une façon presque identique à l'homme. Il est fréquemment utilisé aussi pour une expérience préliminaire et secrète avant de porter une accusation grave contre une personne, une accusation de sorcellerie par exemple. Si le poulet vomit, le dénonciateur reconnaît son erreur et se tait; si le poulet meurt, l'accusation est fondée et est rendue publique.

Parmi les végétaux, le bananier, coupé à sa base et sur la souche duquel on a versé le poison, dissipe ou confirme les soupçons selon qu'une nouvelle pousse apparait ou non quelques heures après.

Quelles sont les armes dont disposent actuellement nos juridictions indigènes pour lutter contre cette coutume des ordalies qui révolte nos sentiments d'humanité?

Dans le cas où l'épreuve a été subie de force, il y a empoisonnement très net et les tribunaux condamnent régulièrement les auteurs de l'attente à des peines d'emprisonnement de longue durée.

Lorsque les patients ont donné leur plein consentement, les circonstances de la cause, et notamment le décès de la victime permettent assez souvent de punir ceux qui par leurs accusations ou leurs défis ont provoqué, en quelque sorte le suicide de la victime.

Mais dans nombre de cas, il faut le reconnaître, l'intention criminelle étant manifestement absente, ceux qui ont aidé à la tentative de suicide et même au suicide des patients volontaires sont assurés de l'impunité.

Or pour lutter efficacement contre la permanence d'une coutume aussi détestable mais aussi estimée, il est nécessaire d'atteindre tous ceux qui prétent leur concours à ces cérémonies barbares. C'est souvent un service qu'ils rendent par simple camaraderie; il faut leur donner des raisons de refuser ce service par la crainte d'un chatiment.

Mais il est certain que la vie des villages serait troublée si les ordalies, quelles qu'elles soient, pouvaient être radicalement supprimées. C'est actuellement un moyen trop courant et trop décisif de se laver des accusations les plus diverses. A l'heure présente et pour longtemps encore la procédure de dénonciation calomnieuse devant nos tribunaux serait inopérante d'autant plus que l'imprécision des accusation empêcherait neuf fois sur dix que les plaintes soient suivies.

C'est pour cette raison que le texte que j'ai fait préparer ne vise que les ordalies subies par les êtres humains. Par mesure transitoire il est nécessaire de laisser encore les poulets et les bananiers souffrir des croyances de leurs propriétaires.

Au point de vue de la répression des ordalies mortelles, la situation est actuellement celle-ci: en 1924 et 1925 les tribunaux indigènes ont eu à connaître de trente et une affaires ayant entraîné cinquante condamnations. Encore cette statistique n'est-elle pas complète. Elle ne concerne que les poursuites intentées pour le seul fait d'épreuves. Or il arrive que l'administration du poison prépare ou seulement accompagne d'autres crimes capitaux, tels que l'assassinat ou le meurtre rituel. Cette dernière qualification apparaît seule dans nos statistiques.

Il est incontestable que, si la coutume continue à sévir, le nombre des cas d'application qui nous sont connus aura une tendance à augmenter.

D'abord notre contact plus régulier avec l'indigène, la confiance de celui-ci, les fréquentes tournées des administrateurs amèneront la révélation des ordalies consommées, mais le plus grand nombre resteraient cachées sans une évolution de l'esprit général.

Dans beaucoup de familles qui eussent autrefois courbé la tête et accepté en silence la mort d'un de leurs membres, des individus, moins respectueux des coutumes ancestrales, ou plus libérés des croyances de leurs pères ou seulement désireux de profiter de notre reprobation bien connue pour venger leurs frères, peut être même dans le but moins honorable de toucher le "prix du sang", viennent porter plainte contre ceux qui ont perpétré ou provoqué l'empoisonnement d'un des leurs.

Ce sont ces plaignants qu'il faut encourager en multipliant pour eux les chances d'être écoutés, tout en décourageant, par la crainte de la prison, le gens qui prétent un concours bénévole qu'ils n'ont actuellement aucune raison de refuser.

Aller plus loin, poursuivre ouvertement l'ordalie elle même, décréter que toute épreuve du poison est un crime ou un délit, serait, je l'ai dit en débutant, dangereux. Nous risquerions de soulever le sentiment public,

de provoquer une conspiration du silence, contre laquelle nos moyens d'informations resteraient longtemps encore impuissants, et de fermer la bouche à ceux même qui viennent aujourd'hui se plaindre. C'est en multipliant le nombre de ceux ci que nous pouvons atténuer d'abord puis faire oublier une coutume révoltante et barbare mais dont la disparition ne saurait être l'oeuvre d'un jour.

Je m'excuse de la longueur de ce rapport mais la question est si délicate et si complexe que pour vous l'exposer, même sommairement, j'ai été contraint de vous en présenter les divers aspects. Le projet de décret qui sans ces explications pourrait sembler insuffisant et incomplet, vous apparaîtra je l'espère comme parfaitement adapté aux circonstances particulières de son sujet et aux besoins réels de notre action. / R. Antonetti

*10 mai 1927 / Garde des sceaux, Ministre de la justice à Monsieur le Ministre des Colonies*

J'ai l'honneur de vous faire parvenir, ci joint, avec un rapport du Président de la République, un projet de Décret portant répression de la préparation et de l'administration du poison dit d'épreuve en A.E.F.

Cette fâcheuse pratique, considérée par les autochtones comme un moyen suprême de disculpation légale, fait encore chaque année de nombreuses victimes dans cette colonies.

Sans doute, le projet dont il s'agit n'offre pas une qualification se rapprochant même de loin de celles que nous sommes habitués à trouver dans notre système pénal. Il faudrait se reporter plutôt aux pratiques des ordalies répandues, sous la forme des jugements de Dieu, à l'époque du Moyen Age.

Mais, de même que notre société positive a aboli cette façon par trop simploté de rendre les jugements, de même notre rôle de colonisateurs nous impose de devoir de faire disparaître la pratique barbare dite du "poison d'épreuve".

A la demande du gouverneur général de l'A.E.F. j'ai donc fait préparer le projet de décret ci-joint que je vous serais obligé de vouloir bien contresigner si vous n'y voyez pas d'inconvénients.

Je vous serais reconnaissant, en outre, de vouloir bien me retourner ce document le plus tôt possible, avec le rapport au Président de la République qui l'accompagne. / Perrier



*13 mai 1927 Rapport au Président de la République française*

Monsieur le Président,

Le gouverneur général de l'Afrique Equatoriale Française a signalé à mon Département combien était fréquente dans les colonies du groupe qu'il administre la fâcheuse pratique dite du poison et épreuve considérée par les autochtones comme moyen suprême de disculpation légale.

Lorsque le patient subit l'épreuve contre sa volonté, il y a empoisonnement ou tentative d'empoisonnement et les tribunaux indigènes se trouvent suffisamment armés pour réprimer ces crimes. Mais la confiance des indigènes est telle dans la vertu magique du poison, leur foi dans ses résultats négatifs en cas d'innocence est tellement inébranlable que beaucoup d'entre eux absorbent de leur plein consentement ou même spontanément la boissure toxique. Dans ce cas, les individus qui prêtent leur concours à l'épreuve peuvent, en cas de décès de la victime, être poursuivis pour homicide par imprudence, l'intention criminelle faisant nettement défaut. Mais lorsque l'absorption spontanée du breuvage n'a pas entraîné la mort du patient, les juridictions indigènes sont désarmées.

En vue de hâter peu à peu la disparition de cette coutume barbare en corrigeant les mœurs sur ce point par notre action légale, il sera nécessaire de conférer à la préparation du breuvage, comme au concours prêté à son administration, le caractère d'un délit de droit commun. Dans ce but, j'ai fait préparer, d'accord avec le garde de sceaux, ministre de la justice, le projet de décret ci joint que j'ai l'honneur de soumettre à votre haute approbation

Je vous prie d'après, monsieur le Président, l'hommage de mon profond respect. / Le Ministre des Colonies.