



HAL
open science

Temples et traite des êtres humains du Nigéria vers l'Europe

Élodie Apard, Éléonore Chiossone, Precious Diagboya, Bénédicte Lavaud-Legendre, Cynthia Olufade, Cécile Plessard, Sara Panata, Vanessa Simoni, Sam O. Smah

► **To cite this version:**

Élodie Apard, Éléonore Chiossone, Precious Diagboya, Bénédicte Lavaud-Legendre, Cynthia Olufade, et al.. Temples et traite des êtres humains du Nigéria vers l'Europe. [Rapport de recherche] CNRS - COMPTRASEC UMR 5114. 2019. hal-02124579

HAL Id: hal-02124579

<https://hal.science/hal-02124579>

Submitted on 9 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Avant-Propos

Cette recherche fait partie intégrante du projet européen PACKING (2017-2019)¹ cofinancé par la Commission Européenne et coordonné par l’ONG ECPAT France. Ce rapport est le fruit de la collaboration entre plusieurs acteurs français et nigériens qui ont, sur une période de deux années, mené un travail de recherche au Nigéria puis en France.

Afin de coordonner ce travail, un comité de pilotage a été créé. Il était composé de : Elodie APARD, historienne, directrice de l’IFRA-Nigéria et coordinatrice de l’équipe de recherche nigérienne, Bénédicte LAVAUD-LEGENDRE, juriste, chercheuse au CNRS, rattachée au Laboratoire COMPTRASEC et coordinatrice de la recherche en France, Vanessa SIMONI, cheffe de projet du pôle « Traite des êtres humains » au sein de l’association Les Amis du Bus des Femmes, et enfin Eléonore CHIOSSONE, conseillère technique et Aurélie JEANNEROD, chargée de projets et de plaidoyer traite des êtres humains chez ECPAT France.

Au Nigéria, l’équipe de recherche constituée spécialement pour cette étude, était composée de cinq chercheurs nigériens : Cynthia OLUFADE (Doctorante en anthropologie à Université d’Ibadan), Precious DIAGBOYA (Doctorante en philosophie à l’Université d’Ibadan), Professeur Sam O. SMAH (criminologue à la National Open University au Nigeria), Iziengbe OMOREGIE et Victor AIGUOBARUEGHIAN (Enseignants titulaires à l’Université de Benin City) ainsi que d’une chercheuse franco-italienne : Sara PANATA, (Doctorante en histoire à l’Université Paris 1).

L’équipe de recherche en France était composée de Bénédicte LAVAUD-LEGENDRE (juriste, chercheuse au COMPTRASEC – CNRS UMR 5114) et de Cécile PLESSARD (sociologue).

¹ L’intégralité de la recherche est consultable sur le site www.traité.hypotheses.org

Pour cette recherche, elles ont travaillé en partenariat avec l'association Les amis du Bus des femmes, et notamment Flora FOURNAT et Loveth AIGBANGBEE, médiatrices culturelles, qui ont réalisé une partie des entretiens en France sous la coordination de Vanessa SIMONI et de Cécile PLESSARD. Patty GBABODE et Pauline RACATO ont retranscrit une partie des entretiens conduits en France.

Le présent rapport a été rédigé à partir des travaux de terrain réalisés au Nigérian et en France mais également des rapports publiés par l'équipe nigériane sur le site www.ifra-nigeria.org.

Temples et traite des êtres humains du Nigéria vers l'Europe

La recherche ici présentée repose sur l'idée qu'une meilleure conscience et connaissance de la situation des filles et des femmes nigérianes permettrait à la fois une meilleure prévention des situations de traite, une meilleure protection pendant la migration, une moindre persécution en cas de retours au pays d'origine ainsi qu'une meilleure répression de ces pratiques criminelles.

Le processus criminel rendant possible l'exploitation sexuelle de filles et femmes nigérianes, parfois très jeunes, repose sur l'engagement de celle qui migre à prêter allégeance à celle qui rend possible cette migration. Cette relation qualifiée d'exploitation entre le *sponsor* – qu'on désignera dans le contexte étudié, sous le terme de *Madam* – et la personne en situation de prostitution, revêt donc une dimension essentielle pour comprendre ce que désigne la traite des êtres humains. Pour autant, on ne saurait réduire ce phénomène criminel à cette relation duale, tant l'ensemble des actes incriminés se révèle plus large. L'infraction pénale de traite des êtres humains, telle que définie dans les textes internationaux², englobe en effet l'ensemble des actes commis à des fins d'exploitation de la personne, ce qui va désigner son recrutement, son transport, son hébergement, et plus largement encore, le transfert d'argent, la fabrication des papiers et tous les actes nécessaires à l'instauration de la relation d'exploitation. Aussi, ce phénomène relèverait donc d'une multitude d'interactions de différentes natures³ entre les multiples acteurs impliqués (individus, groupes, institutions, etc.) au cours du processus. Le choix a donc été fait de considérer, dans la présente étude, la traite des êtres humains comme un objet social et relationnel complexe avant d'être une pratique criminelle.

² Identifiée dans sa forme contemporaine depuis la fin des années 80, cette pratique a été juridiquement définie en 2000 avec le Protocole de Palerme (préc.) qui a été suivi de différentes conventions internationales.

³ LAVAUD-LEGENDRE B. et C. PLESSARD, « Étude sur la notion d'exploitation à partir de l'analyse de réseaux d'acteurs identifiés dans une procédure pénale - Le cas de l'exploitation sexuelle nigériane en France », *Etats généraux de la recherche sur le droit et la justice*, Lexis Nexis., Paris, 2018, p. 79-90 ;

LAVAUD-LEGENDRE B., C. PLESSARD, A. LAUMOND, G. MELANÇON, et B. PINAUD, « Analyse de réseaux criminels de traite des êtres humains: méthodologie, modélisation et visualisation », *Journal of Interdisciplinary Methodologies and Issues in Science*, 2017, vol. 2, Graphs and social systems.

Ainsi, la traite sera abordée non pas à partir du duo – personne en situation de prostitution / *Madam* – classiquement étudié, mais en postulant l'implication de plusieurs groupes sociaux dont l'activité ne prend pas son origine dans la pratique de la traite des êtres humains, ni ne s'y réduit. L'infraction de traite reposerait alors sur une organisation qui, au-delà de l'activité criminelle à proprement parler, relèverait d'un ancrage social, communautaire et religieux fortement structuré et légitimé. Nous faisons donc ici l'hypothèse que des groupes religieux (tels que les temples néo-traditionnels *Ayelala* dans l'Etat d'Edo au Nigéria) sont impliqués dans le processus de traite par l'utilisation de croyances et la mise en œuvre de leurs propres pratiques et règles de fonctionnement, à des fins criminelles. Il s'agit donc, en amont, de décrire le fonctionnement – activités et développement – au Nigéria comme en France de ces groupes, puis d'identifier leur rôle et leur niveau d'implication dans la traite des êtres humains.

La présente étude se focalise exclusivement sur l'exploitation sexuelle des filles et femmes nigérianes originaires de l'Etat d'*Edo* au Nigéria⁴. La méthode mise en œuvre est décrite dans le document « PACKING Méthode » accessible sur les pages de Cécile Plessard et Bénédicte Lavaud-Legendre du site www.hal-archives-ouvertes.fr

Un des *Chief priest* interrogé au Nigéria dans le cadre de cette recherche, évoque les croyances suivantes : « *Nous les humains, et particulièrement ici à Benin[city], nous croyons que la terre comprend des choses invisibles, allant des fantômes, aux esprits, aux diables et aux démons. Nous croyons aussi que Dieu lui-même après la création de la terre, a laissé les humains et les « petits dieux » travailler à leur propre destinée* ». [NT1]

Du fait de cette unité entre le monde visible et invisible, les humains consultent donc le créateur suprême, l'*Osanobua*, pour obtenir son aval lorsqu'ils doivent prendre certaines décisions ou administrer la justice. « No undertaking with regard to societal institutions can be made without due consultation with *Osanobua* by means of divination »⁵. Ainsi, l'équilibre

⁴ Ce phénomène criminel touche de très nombreuses régions du monde et peut prendre diverses formes. L'exploitation peut désigner l'exploitation sexuelle, le travail forcé, la délinquance forcée ou le trafic d'organe. Elle peut être le fait de cellules criminelles individuelles ou de groupes criminels prenant en charge, selon les cas, une partie ou l'ensemble du processus d'exploitation.

⁵ IKHIDERO S.I. et I.M. IDUMWONYI, « Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin

dans le monde n'est possible qu'au prix d'une circulation des énergies, soit à l'existence d'échanges entre le visible et l'invisible. Ces échanges vont s'organiser via des acteurs, des rites, dans des lieux spécifiques, autant d'éléments dont nous apprécierons l'importance dans les pratiques criminelles étudiées. Dans cette partie, sera développée l'hypothèse selon laquelle des croyances en des forces spirituelles ont un rôle considérable au cours du processus de traite vers l'Europe.

Aussi, la place, l'organisation, le fonctionnement des temples dans la société dont sont issues ces filles et ces femmes seront décrits (Section I), avant d'identifier la manière dont les temples, et les acteurs que sont les *Chief priests*, prennent part au processus de traite (Section II). Ces éléments nous permettront d'en déduire une utilisation criminelle de pratiques et de croyance ancestrales (Section III).

SECTION I – La place des temples au sein du paysage religieux

Au cours du processus de traite, les protagonistes vont recourir aux services des *priests* dans les temples en diverses circonstances. Il s'agira alors pour les intéressés de consulter le monde invisible. Avant de décrire les pratiques des temples qui seront au centre de cette étude (§2), il importe d'identifier, au sein de la société nigériane, l'ensemble des acteurs religieux et des pratiques associées (§1).

§1 – Distinction entre les temples et les autres acteurs religieux

Dans un contexte où la présence du religieux est importante, il est important de distinguer l'articulation entre *juju*, *vodoun* et sorcellerie (A), mais également de situer le pentecôtisme par rapport au système de croyance *Edo* (B).

(Nigeria) Society », *African Journal of Legal Studies*, 2013, vol. 6, n° 1, p. 123-135.

A – Articulation entre vodoun, croyances Edo et sorcellerie

Pour les peuples du Golfe du Bénin, le Maître suprême, le créateur du visible et de l'invisible, aurait délégué une partie de sa puissance à des divinités, des esprits, auxquels il a donné tous les pouvoirs pour rendre l'homme heureux⁶. C'est cette croyance qui a donné lieu au développement du culte pratiqué dans cette région.

Dans le contexte plus spécifiquement *Edo*, le terme *vodoun* n'est pas strictement employé, mais on retrouve l'idée que le monde se diviserait en un ordre divin (*erimwin*) et un ordre renvoyant au monde des hommes et de la nature (*agbon*). Le terme divinité permettra de désigner l'ensemble des entités renvoyant à l'ordre divin. Au-delà, nous reviendrons sur l'ancêtre déifiée⁷, *Ayelala*, puisque son culte occupe une place non négligeable dans les processus d'exploitation étudiés.

1) Les divinités Edo

Robert Bradbury distingue quatre catégories de divinités : celles qui n'ont jamais été incarnées en êtres humains⁸, les esprits des défunts, les divinités héroïques avec des caractéristiques liées à la nature et les esprits et pouvoirs personnels⁹. Parmi les divinités évoquées par les enquêtés au cours de la présente recherche, on retiendra comme « ne s'étant jamais incarnées », *Osanobua*, *Olokun*, *Ogun*, *Osun*, *Shango* ou *Sango*, *Eziza*, *Orunmila* et *Esu*. Certaines ne sont pas spécifiquement Edo, mais viennent du panthéon Yoruba. Cette

⁶ HOUNWANOU R.T., *Le fa: Une géomancie divinatoire du golfe du Bénin*, Lomé, Nouvelles Editions africaines, 1984, p. 58.

⁷ DADA OJO M.O., « Incorporation of Ayelala traditional religion into Nigerian criminal justice system: An opinion survey of Igbesa community people in Ogun State, Nigeria », *Issues in Ethnology and Anthropology*, 26 février 2016, vol. 9, n° 4, p. 1025.

⁸ WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, Département de anthropologie and sociology, University of British Columbia, Vancouver, 1969, p.68. Ce texte est accessible sur le site www.open.library.ubc.ca

⁹ BRADBURY R.E., *The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples of South-Western Nigeria: Western Africa*, London, International African Institute, 1957., in WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, *op. cit.*

absence d'incarnation les distingue des « divinités héroïques » qui ont été des humains et qui sont devenus par la suite des esprits. Ces dernières ont fait preuve de caractères surnaturels durant leur vie sur terre (*agbon*). Les « esprits des défunts » regroupent soit des ancêtres communs (*edion*), soit des ancêtres individuels (*erha*). La catégorie des « esprits ou pouvoirs personnels » renvoie à l'idée que l'homme a en réalité deux dimensions : une qui vit sur la terre (*agbon*) et une autre qui relève de l'ordre divin (*erimwin*). Les esprits ou pouvoirs personnels (*ehi*) relèvent de l'ordre divin. Les Edo peuvent faire des sacrifices à telle ou telle partie de leur corps (principalement la tête *uhumwun* et le bras *obo*) pour influencer le cours de leur vie. Michael Welton ajoute à ces quatre catégories de divinités, celle de *Azen*, soit des esprits sorciers. Ils agissent pendant la nuit et troublent l'harmonie de la société en s'attaquant aux valeurs fondamentales que sont la santé, la richesse et la fertilité¹⁰.

Les échanges avec ces différentes divinités, en fonction de leurs compétences spécifiques, vont permettre de pratiquer la divination, d'obtenir une protection, de garantir une promesse, de recourir à des serments... La prestation de serment est fréquemment utilisée comme instrument de purification et d'assainissement de la communauté. Elle permet de communiquer avec les défunts ou les vivants et de créer des liens avec les ancêtres¹¹. Chaque divinité est associée à des objets ou des formes. Sans qu'il ne soit nécessaire de présenter plus précisément les principales divinités, il importe d'évoquer *Ayelala* même si sa légitimité est largement discutée.

2) Ayelala

Ayelala est une esclave sacrifiée en réparation de l'adultère commis par un roturier appartenant au peuple Ilaje (sur la côte au sud du territoire correspondant à la terre Yoruba), avec la femme d'un grand chef de la communauté. Il s'agit donc d'une divinité héroïque (*agbon*) pour en revenir à la classification proposée précédemment. Or, pour échapper aux conséquences de ces actes, celui-ci s'enfuit dans la communauté Ijaws, ce qui causa d'importantes tensions entre les deux peuples. Avant son sacrifice, un rituel de réconciliation avait été associé à la conclusion d'une convention. Selon celle-ci, toute partie au contrat qui échafauderait un plan diabolique contre quelqu'un d'autre, qui pratiquerait le vol, la magie, la

¹⁰ WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, op. cit., p. 89.

¹¹ Ces éléments sont issus d'un entretien avec un *priest* au Nigéria - NT 36.

sorcellerie contre une autre partie, serait puni de mort¹². En expirant, l'esclave cria « Ayelala », ce qui signifie « Le monde est terrible¹³ ».

Le culte voué à *Ayelala* est très récent. Sa légitimité a été renforcée en 2005 suite à l'incendie du marché de Benin City. Des pilliers ont alors vandalisé les commerces abandonnés. Suite à cela, le *chief priest* d'un temple dédié à *Ayelala* mit en garde la population en indiquant que si les biens n'étaient pas immédiatement restitués à leurs propriétaires, la déesse *Ayelala* allait entrer dans une colère mémorable et punir les coupables. Les jours suivant, les biens furent restitués à leurs propriétaires. Cet événement fut interprété comme révélant la supériorité d'*Ayelala* sur la justice étatique tant les services de police avaient visiblement été débordés par ces phénomènes de pillages¹⁴.

Néanmoins, certains remettent en cause l'authenticité d'*Ayelala* en terre Edo. En effet, la véritable *Ayelala* vient du pays Yoruba. « *Celles qui sont invoquées ici à Benin sont fausses, la plupart ici à Benin sont fausses. Ayelala est du pays Yoruba* » [F16]. Une prêtresse rapporte : « *Quiconque connaît les fonctions de deux herbes se proclamera automatiquement comme un priest d'Ayelala. Et l'on peut associer la prolifération des temples à Benin à l'absence de travail. Même une personne éduquée qui ne trouve pas de travail et qui connaît la fonction des deux herbes va ouvrir un commerce et dire qu'il ou qu'elle est un Chief priest d'Ayelala. C'est pour cela qu'il y a des temples dédiés à Ayelala partout* » [NT28].

Le recours à *Ayelala* serait assez spécifique au non-respect des contrats, et particulièrement des contrats des filles et femmes ayant migré en Europe : « *Les gens ne recourent pas à Ayelala pour prêter serment. Ayelala est principalement consultée lorsqu'un accord a été passé et que le travailleur du sexe refuse de rembourser. Alors la Madam ou ses représentants convoque la fille ou ses proches devant Ayelala* » [NT14]. Il n'est donc pas nécessaire que le serment ait été prêté devant *Ayelala* pour que le règlement d'un différend

¹² DADA OJO M.O., « Incorporation of Ayelala traditional religion into Nigerian criminal justice system », *op. cit.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ DON A., « The Resurgence of Ayelala in Benin Kingdom: An Indictment of the Conventional Dispensation of Justice in Nigeria », *Biafra-Nigeria-World Magazine*, 2006.

puisse lui être soumis. Cette référence à Ayelala confirme l'utilisation par les acteurs criminels des croyances religieuses communes aux personnes de cette région, en vue d'atteindre l'objectif de faire migrer des personnes en Europe moyennant le paiement d'une dette. Plus largement, ce point peut être développé par la référence à ce qui est communément qualifié de *juju*.

3) Le juju

L'utilisation du terme « *juju* » ne saurait masquer la diversité et la richesse des croyances désignées. Elles s'inscrivent dans une histoire renvoyant à d'innombrables mythes, symboles, récits, autant d'éléments qui s'inscrivent dans un processus de transmission toujours en cours. Ce terme renvoie à un contenu assez flou. Des auteurs soulignent que les termes « *juju* » ou « *vodoun* » sont « *utilisés de façons relativement indifférentes par les acteurs locaux pour désigner l'usage de pouvoirs perçus comme mystiques, provenant de croyances religieuses proprement libériennes et locales* »¹⁵. Les occidentaux désignaient ainsi le processus de communication avec les esprits invisibles passant par les objets ou éléments de la nature (également appelés « *items* »), de type coquillages, plantes, galets¹⁶...

Ce terme, issu du français « joujou, jouet » correspond au terme d'origine africaine « *obeah* » ou « *obi* »¹⁷. Selon Cynthia Olufade, ce terme renvoie pour le peuple Edo à « l'utilisation de forces surnaturelles permettant d'agir sur les forces naturelles¹⁸ ». Elle précise que dans ce contexte, le *juju* peut avoir un support matériel ou renvoyer à une propriété abstraite, en fonction du besoin, il peut aussi apparaître dans une matière ou un objet, être transmis

¹⁵ ELLIS S. et B. HIBOU, « Armes mystiques: Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 2000, vol. 79, n° 3, p. 66.

¹⁶ D'autres encore peuvent employer l'expression de « grigri » pour évoquer ces modes de communication, Voir Entretien Ayayi Hounkpe.

¹⁷ ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1^{re} éd., New York, Oxford University Press, USA, 2016. Selon Simona Taliani, son étymologie renvoie en effet au moins à trois couloirs sématiques, le terme Yoruba jojo, "danse", le terme hausa "djudju, "méchant ou fétiche" ; ou bien le terme français joujou ; TALIANI S., « Calambour de choses dans le vaudou italien : Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux », *Social Compass*, 2016, vol. 63, n° 2, p. 5.

¹⁸ OLUFADÉ C., *Sustenance of sex trafficking in Edo state ; the combined effects of oath taking, transnational silence and migration imaginaries on trafficked women from Edo State*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

oralement ou envoyé. Le *juju* peut aussi désigner une représentation d'une divinité particulière sur la terre. [...] Le *juju* est également malléable, ce qui signifie que l'intention de son auteur est déterminante. Le *juju* peut donc être utilisé positivement, comme une protection, pour apporter la prospérité, la santé... ou négativement, pour jeter un sort à quelqu'un ou faire un acte contre sa volonté¹⁹. Les personnes rencontrées dans le cadre des enquêtes utilisent le mot « *juju* » pour évoquer leurs croyances et les rites subis au cours de leur parcours, mais également, l'objet qui matérialise la promesse et qui est composé des éléments utilisés lors du serment d'allégeance – serment sur lequel nous reviendrons longuement –, ou encore les représentations des divinités utilisées pendant les rituels. Dans le contexte de la migration, le recours à ce terme correspond à un usage véhiculaire de la langue²⁰, c'est-à-dire que les termes sont utilisés comme moyen de communication entre populations de langues ou de dialectes maternels différents²¹, ce qui peut provoquer certaines déformations de sens par rapport à la signification initiale. On observe le même phénomène quand le terme de « *vaudou* » - quelle que soit l'orthographe qui lui est assignée - sert à désigner le recours au serment dans un contexte de traite. On l'a vu, ce terme n'est pas strictement employé dans un contexte Edo. Il est pourtant fréquemment utilisé en Europe par les personnes exploitées mais également par beaucoup d'acteurs judiciaires ou encore dans la littérature²². Simona Taliani indique à ce propos : « Les filles utilisent ce terme avec l'intention de signifier aux Européens ce dont elles parlent. C'est une manière de parler destinées aux blancs sur certains sujets. Les plus audacieuses peuvent même dire : *voodoo* est un mot que vous utilisez, pas nous²³ ». Le sens attribué aux mots varie alors en fonction du contexte dans lequel ils sont exprimés.

De la même manière, il importe de préciser ce à quoi renvoie la sorcellerie, même si là encore, on observe de nombreux déplacements de sens d'un pays à l'autre.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ On oppose à « langue véhiculaire », la « langue vernaculaire », c'est-à-dire celle parlée seulement à l'intérieur d'une communauté (Dictionnaire Le Petit Robert).

²¹ TALIANI S., « Calembour de choses dans le vaudou italien », *op. cit.*, p. 5.

²² *Ibid.*

²³ TALIANI S., « Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young nigerian women in Italy », *Africa*, novembre 2012, vol. 82, n° 4, p. 589. Dans ce texte, l'auteure questionne la signification anthropologique du recours à ces termes. Nous traduisons.

4) La sorcellerie

Selon Sandra Fancello, « *Quels que soient les milieux, le discours sur la sorcellerie s'impose comme une réalité quotidienne de la vie sociale et des rapports humains, y compris dans le milieu urbain des sociétés africaines contemporaines, souvent en étroite relation avec « le village », considéré comme le foyer de la sorcellerie* »²⁴. D'autres auteurs ont pu souligner à quel point cet imaginaire de la sorcellerie transcendait les différentes croyances religieuses. Pour distinguer la sorcellerie des autres systèmes de croyances évoqués, on peut retenir que par essence, les divinités sont sollicitées pour préserver et sauver la vie des hommes, alors que la sorcellerie pourrait être invoquée à des fins de sanction, de punition.

Ainsi, en contexte Edo, les esprits sorciers, sont désignés on l'a vu par le terme *azen*. Le terme *sorcery* désignerait une utilisation du pouvoir mystique comme instrument destiné à faire le bien. En découlerait alors la distinction entre le sorcier (*witch*) et le « *sorcerer* » ou « magicien ». Le premier serait un individu plutôt asocial et maléfique opérant grâce à un pouvoir de dédoublement, de métamorphose et de déplacement de son « âme » alors même que son corps ne quitte pas le lieu où il dort. Le second – « *sorcerer* » ou « magicien » – serait un personnage socialement reconnu dont le mode opératoire est en principe visible dans le monde du jour²⁵. L'efficacité de sa « technique » s'appuie sur la connaissance et la maîtrise des substances végétales ou organiques, les médecines et l'accomplissement des rites²⁶.

Si une étude plus approfondie serait nécessaire pour aller plus loin dans ces distinctions, il importe de situer plus précisément le pentecôtisme dans le contexte religieux dans lequel baignent les personnes exploitées.

²⁴ FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, 2008, vol. 48, n° 189-190, p. 189-190.

²⁵ FANCELLO S., « Penser la sorcellerie en Afrique : un défi pour les sciences sociales ? », *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann, 2015, p. 25.

²⁶ *Ibid.*

B – Articulation entre Pentecôtisme et autres croyances

Issu du protestantisme, et donc s'inscrivant dans la tradition chrétienne, le pentecôtisme s'est particulièrement développé au cours des années 1970. Il met l'accent sur les manifestations surnaturelles du Saint Esprit. Ce mouvement a crû de manière spectaculaire au cours du XX^{ème} siècle. Le fait de se dire chrétien est en principe incompatible avec la pratique des rituels associés au *juju*, même s'il sera observé que de nombreux aménagements sont mis en œuvre pour associer ces croyances²⁷. « *Là, elle nous informa que nous devrions prêter serment avant d'entamer notre voyage. Je lui ai dit que j'étais chrétienne et que je ne pouvais pas prêter serment, mais elle me répliqua de ne pas m'inquiéter, ce que cela se passerait bien* » [NT22].

Des interactions se sont peu à peu développées entre ces deux visions du monde au point que « l'imaginaire sorcellaire semble traverser voire transcender les univers religieux²⁸ ». Adam Ashforth apporte des éléments de compréhension via le recours aux concepts d'« insécurité spirituelle » et de « forces invisibles » pour décrire une réalité sociale peuplée de sorciers dans le contexte sud-africain²⁹ : « Selon mon expérience, la violence, les accidents, la mauvaise santé et toutes les souffrances associées à la pauvreté de Soweto font que les individus, les familles et les communautés ressentent constamment un besoin d'explication ». Or, les trois cadres d'interprétation qu'il repère³⁰ ne parviennent pas à apporter une réponse satisfaisante. C'est pourquoi la sorcellerie, les fétiches, les esprits païens, les démons permettent d'attribuer une cause à la violence et aux difficultés rencontrées.

Ce contexte d'insécurité spirituelle constitue un terreau fertile pour le pentecôtisme africain qui, dans l'héritage des missions d'évangélisation du début du XX^{ème} siècle, s'est appuyé sur

²⁷ L'ensemble des enquêtées en France se disent chrétiennes.

²⁸ FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *op. cit.*

²⁹ ASHFORTH A., « Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto) », *Politique africaine*, 2000, vol. 1, n° 77, p. 143-169.

³⁰ La première est appelée généralement « culture », ou « tradition », et est représentée par les aînés et les « guérisseurs traditionnels » (dont les pratiques et réputations sont issues des différents héritages ethniques de la région). La deuxième recouvre tout le domaine de la science « blanche », dont les représentants les plus importants sont les docteurs et infirmiers des cliniques, cabinets médicaux et hôpitaux (avec toutes leurs spécialités médicales et sous-divisions cliniques). La troisième – et l'ordre de présentation n'implique pas de rang d'importance – est l'ensemble des Églises chrétiennes. *Ibid.*, p. 162..

la lutte contre la sorcellerie pour étendre son influence. Les pasteurs avaient en tête de convertir et baptiser les villageois en les incitant à brûler les fétiches³¹. Ils ont développé un vaste marché de la guérison destiné à lutter contre les « forces invisibles ». Ce marché met ainsi en cause, « la différence entre le Dieu chrétien et le génie sorcier du paganisme »³². Néanmoins, cette guerre spirituelle et le discours des Eglises pentecôtistes invoquant la « recrudescence » de la sorcellerie, a contribué à alimenter l’imaginaire sorcellaire³³.

Mais il faut en réalité distinguer deux types d’Eglises pentecôtistes. Les Eglises les plus « classiques » (*Church of Pentecost, Assemblies of God, Christ Apostolic Church, Apostolic Church*) ne sont pas favorables aux rituels de délivrance en considérant que le Baptême par l’Esprit pouvait assurer le salut, la guérison et la délivrance³⁴. En revanche, sous l’influence des évangélistes américains, des leaders, nigériens notamment, se sont multipliés en exerçant les fonctions de « prophètes-guérisseurs », « croyants-guérisseurs », ou « prophètes ». Le pionnier fut Benson Idahosa qui fonda, à la fin des années 1990, sa propre université, à Benin City³⁵. Suivant le concept pentecôtiste de la « malédiction ancestrale », le sujet peut subir les conséquences des péchés commis par les ancêtres. Les rituels de délivrance reposent sur « une vision dichotomique du monde perçu comme le terrain d’affrontement de la puissance divine contre les forces du Mal. La délivrance est étroitement associée à la guérison divine par le biais de la lutte contre les génies, esprits et démons considérés comme responsables des maux physiques et « spirituels » ainsi que de la « maladie », même si cette notion est centrée sur une série limitée de maux »³⁶. Ces rituels de délivrance peuvent être utilisés dans le contexte de l’exploitation sexuelle pour neutraliser le serment d’allégeance sur lequel nous reviendrons longuement.

³¹ FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *op. cit.*, p. 189-190.

³² TONDA J., *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, coll.« Hommes et sociétés », 2002.

³³ FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *op. cit.*, p. 189-190.

³⁴ ONYINAH O., « Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana As a Case History », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 2002, vol. 5, n° 1, p. 107-134., cité par FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *op. cit.*

³⁵ MARSHALL-FRATANI R., « Prospérité miraculeuse : Les pasteurs pentecôtistes et l’argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 2001, N° 82, n° 2, p. 24-44.

³⁶ FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *op. cit.*

Avant d'exposer précisément le rôle des temples et des églises dans le processus de traite, il importe d'identifier la manière dont ils s'inscrivent dans la société de Benin City et les activités pratiquées.

§2 – L'inscription des temples dans la société de Benin City

Les temples sont des lieux de communication avec l'invisible, qui touchent donc au sacré, en tant qu'« ensemble d'expériences subjectives de la personne, qui à l'occasion d'états émotionnels particulièrement intenses, d'exaltation ou de frayeur, prend conscience d'être reliée à des réalités suprasensibles et d'être dépendante d'un Englobant qui la dépasse »³⁷. Néanmoins, le sacré ne peut être réduit à une expérience subjective, solitaire, il doit être incarné, intégré dans des récits, des mythes, déployé à travers des jeux, des comportements, des rites, qui le mettent en scène, qui l'inscrivent dans le sensible³⁸. Aussi, l'ancrage des temples dans l'histoire du pays (A), leur financement (B) et l'identification des acteurs impliqués dans la pratique du culte (C) sont autant d'éléments permettant de situer ces institutions dans leur contexte.

A – Les temples, des lieux historiques

L'ancienneté de la pratique du *juju* est difficilement contestable. Elle transparaît au travers de l'histoire des lieux associant culte et fonctions judiciaires, de l'organisation précise de l'espace en leur sein et enfin de l'ancrage des symboles utilisés dans la culture du royaume de Benin.

1) Des lieux associant culte et fonctions judiciaires

³⁷ WUNENBURGER J.J., *Le sacré*, 6ème., Paris, Presses Universitaires de France, coll.« Que-sais-je ? », 2013, p. 11.

³⁸ *Ibid.*

Le temple d'*Ibini Ukpabi* exerçait, jusqu'à l'époque coloniale, des fonctions judiciaires importantes sur tout l'Est du Nigéria et était connu jusqu'en Sierra Leone ou au Congo. Situé dans la ville d'Arochukwu – la cité historique Igbo, dans l'actuel Etat d'Abia – ce temple reposait sur un système associant étroitement justice et esclavage. Des émissaires renvoyaient vers le temple d'Arochukwu les affaires de sorcellerie ou d'autres litiges. Lorsque l'accusé était condamné, il était vendu comme esclave. En effet, « *dans le système indigène de la société de Bénin, la justice est inséparable de la religion traditionnelle*³⁹ ». Pour apprécier la droiture d'un comportement, on ne va pas se référer à un corpus de normes, à une loi ou à un droit coutumier mais consulter le monde invisible⁴⁰. La commission d'un crime ou l'existence d'un différend entre deux individus ne se caractérise pas toujours comme la violation de la loi écrite, mais parfois comme une menace contre l'ordre du monde. Pour la dépasser, il est nécessaire que cet ordre soit réparé et le règlement des conflits relève du sacré. C'est pourquoi, l'action de rendre justice va s'accomplir dans les temples, sous l'autorité des *priests* dans le contexte qui nous intéresse.

Tout événement peut être interprété comme le signe qu'une injustice perdure : la mort d'un troupeau, la maladie d'un contractant, l'absence de pluie, etc., peuvent révéler un déséquilibre, ou une injustice de nature à irriter les ancêtres et devant être corrigé. Alors, il va être nécessaire de communiquer avec le monde invisible en consultant la famille, des voisins, des marabouts, des féticheurs... Cette communication passera par la médiation d'un objet physique destiné à servir de vecteur de transmission des pouvoirs⁴¹. Elle se pratique aujourd'hui encore.

A Benin City, le temple de l'Arohosunoba a été présenté par l'un des officiants comme le plus puissant des *Oath taking temples* de la ville. Il aurait été fondé en 1841 [NT25]. La permanence de ces lieux démontre que la continuité de ces pratiques a toujours été assurée, malgré la colonisation. En leur sein, l'organisation de l'espace, loin d'être aléatoire, se révèle au contraire chargée de signifiants.

³⁹ IKHIDERO S.I. et I.M. IDUMWONYI, « Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin (Nigeria) Society », *op. cit.*, p. 127.

⁴⁰ ELLIS S., *This Present Darkness*, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

2) L'organisation de l'espace dans les lieux de culte

« *Le temple occupe la partie externe du bâtiment et a deux entrées (...). A l'entrée du temple, sur le devant il y a des marques faites à la craie, marques que l'on retrouve à l'intérieur du temple* » [NT1].

Les lieux de culte sont en effet découpés en différents espaces : « Tout espace sacré, quelque décentré qu'il soit en réalité, est conçu symboliquement comme point de référence absolu, comme « centre du monde »⁴². C'est à partir de ce point de référence que sont déterminés l'espace du dehors, l'espace limite (lieu de passage) et le cœur du temple, lieu de contact avec le sacré.

On identifie, dans les temples observés au Nigéria par les chercheurs de l'IFRA, un lieu intermédiaire entre l'espace de la rue et le cœur du temple, une salle commune accessible à tous au sein du temple, et un espace protégé au sein duquel se situe le ou les autels dédié(s) aux divinités.

Le premier élément visible de l'extérieur est souvent une grande statue d'une divinité vénérée ou bien de son pouvoir symbolisé, par exemple, par un guerrier. Plus spécifiquement, à l'entrée des temples consacrés à *Ayelala*, on trouve généralement des photos grand format et encadrées, de personnes tuées par la divinité, ainsi que des objets leur ayant appartenu : réchaud, matelas, plats, ustensiles de cuisine, (...) [NT31]. A l'intérieur du temple, les places attribuées au *Chief priest* et aux fidèles sont bien distinguées et le marquage au sol répartit les espaces de chacun et les lieux interdits. Si l'on prend l'exemple du temple Arohosunoba, il est décrit de la manière suivante : « *Le Chief priest et ses assistants sont assis face aux dieux ou aux divinités qui opèrent dans le temple. Chaque divinité est représentée par une statue d'argile dans un espace carré au milieu du salon, même si la statue de certains semble plus grande que les autres. [...]. A l'opposé du Chief priest, de son assistant, des autres officiants et des divinités est le côté du peuple. [...] L'odeur du gin et du sang d'animal domine dans cet espace* » [NT25].

⁴² WUNENBURGER J.J., *Le sacré, op. cit.*, p. 39.

Le cœur du temple, la partie sacrée, se situe autour de l'autel. Dans le temple Arohosunoba toujours, on observe : « *L'autel dans le temple a quatre coins ; il est fait d'argile et de sable rouge. Sur cet autel, il y a la statue des différentes divinités vénérées dans le temple [...], sur l'autel se trouvent également des cloches et des instruments de musiques utilisés pour les chants des fidèles. Au milieu de l'autel, il y a un grand pot d'argile rempli d'eau noirâtre et de vers. Au bord de l'autel, il y a plusieurs chaînes en métal auxquelles sont attachées une centaine de cranes de chèvres.* » [NT24]. Un *priest* désigne au cœur du temple une grande statue tenant un couteau à deux lames : « *C'est mon « juju »* ». [NT9]. Dans certains temples, on trouve une image encadrée du *Chief priest* dans son vêtement de cérémonie. La juxtaposition entre les symboles associés aux divinités et la référence au *priest*, via sa photo, constitue une sorte de passerelle entre le monde invisible et la société contemporaine. Néanmoins, cette organisation de l'espace n'empêche pas que le bâtiment qui abrite le temple puisse être un lieu très modeste, un petit bungalow, ou qu'il s'agisse d'un espace réservé au sein même d'une maison d'habitation [NT21].

Enfin, on peut rapprocher dans certains cas, le lieu de consultation par le *Chief priest* et l'enceinte judiciaire. Ainsi, dans le temple Arohosunoba, l'espace est organisé de la manière suivante : « *Le grand salon est structuré et arrangé comme un tribunal [...]. Le Chief priest et son assistant sont assis face aux divinités (...). A l'opposé du Chief priest, de son assistant, des autres officiants et des divinités est le côté du peuple. Les deux, accusés et plaignants doivent s'asseoir pour entendre la procédure du tribunal d'Arohosunoba* » [NT25]. Outre l'importance de l'environnement (lieu, disposition, décor, odeurs...), l'expérience du sacré va passer par des représentations, des comportements.

3) L'ancrage des symboles dans la culture du royaume de Benin

Un objet, une forme, un arbre va devenir par analogie porteur d'un signifiant qui dépasse ses seules propriétés sensibles et son utilité. Les objets, les vêtements et les gestes portent un sens et véhiculent des symboles. « *En tant que priest, lorsque je veux réaliser certains rituels, j'utilise des éléments spécifiques, [...]* » [NT1]. On trouve dans les temples de nombreux ingrédients, pots et ustensiles destinés aux rituels, parmi lesquels, « *les cauris, les perles de*

corail, les craies naturelles, les couteaux, les lames, les sarcloirs utilisés pour le culte, mais aussi des cranes de chèvres, une tortue se déplaçant lentement, des carapaces de tortues mortes, des bouteilles de gins, des pots en terre avec une mixture et des Calebasses » [NT26]. Sans que l'on puisse en étudier la signification, on mesure qu'ils contribuent à la manifestation du sacré.

L'accès au sacré passe également par la mise en scène, l'organisation codifiée de la célébration, la danse et le chant tels qu'ils ont été observés par l'enquêtrice de l'IFRA au temple d'Arohosunoba. Dans ce temple, la cérémonie d'ouverture se termine par le chant « *grie e wen when* » (*let them go mad*) dans lequel elle nomme les différentes divinités du temple et rappelle que ceux qui ne se présenteraient pas alors qu'ils avaient été convoqués allaient devenir fous ou être perturbés par les esprits du temple. Si une personne qui a été convoquée ne se présente pas à l'audience, le *priest* peut lui envoyer deux émissaires pour les convoquer une nouvelle fois. En outre, l'absence lors d'une audience peut aussi justifier le recours à des sanctions d'ordre spirituel [NT24].

La description proposée révèle la dimension très précise du rituel, précision qui passe également par l'attribution à chacun d'une place spécifique et de pouvoirs propres.

B – Les acteurs

« *A l'entrée du Chief priest dans le temple, toute l'assistance se leva pour l'accueillir. Il y avait environ 30 hommes et 18 femmes. Il y avait deux femmes assistantes du priest et 8 hommes assistants* » [NT24]. Parmi les personnes impliquées dans l'activité des temples, on identifie donc en premier lieu l'*Oba* qui n'est pas mentionné ici mais dont la présence est rare (1), puis le ou les *Chief priest(s)* (2), les autres acteurs religieux assistant le *priest* dont les fonctions sont parfois clairement délimitées (3) et enfin les fidèles (4).

1) L'*Oba*

L'*Oba* est un personnage sacré qui peut manifester une puissance surnaturelle. Signifiant « Roi » en Yoruba, ce terme a été intégré tel quel dans la langue Edo. Depuis le XII^{ème} siècle, l'*Oba* règne sur le Royaume du Benin (du Delta du Niger au lagon de Lagos et englobant les cités Etats de Warri, Lagos et Bénin City). Le titre d'*Oba* se transmet de père en fils. Avant la colonisation, il ne sortait pratiquement jamais de son palais. Il a une dimension quasi divine et possède des pouvoirs surnaturels. Il est interdit de dire qu'il meurt, qu'il dort, qu'il mange ou qu'il se lave.

Toute entreprise, toute affaire qui concerne l'ordre social justifie qu'il soit consulté. Il est considéré comme une « incarnation, une manifestation, une médiation ou un agent du monde sacré, dépositaire de pouvoirs surnaturels ou divins et descendant d'un souverain divin ou semi-divin, ce qui fait de lui un représentant du sacré »⁴³.

Officiellement, tous les *Chief priests* de Bénin City sont soumis à l'*Oba*. Ils lui prêtent allégeance⁴⁴. Ce rapport de soumission ressort clairement de la déclaration de l'*Oba* de Benin, le 19 mars 2018⁴⁵. Ce jour-là, l'*Oba* Ewuare II, dans un geste historique, a sorti du palais un certain nombre de statues de divinités, particulièrement vénérées, dont certaines n'avaient pas été ainsi exposées depuis près de 800 ans⁴⁶. Puis, il a appelé les chefs religieux, politiques et les leaders traditionnels à se mobiliser pour stopper des pratiques liées au trafic d'êtres humains. Il a interdit aux *natives doctors – priests et Chief priests* – de faire prêter serment à de nouvelles jeunes femmes. S'il a indiqué pardonner à ceux qui l'ont fait dans le passé ; il a précisé qu'en revanche, ceux qui se livreraient à de telles pratiques, seraient punis de mort par la divinité de l'*Oba*. Il a annulé avec effet immédiat les serments prêtés par toutes les filles ou femmes qui se prostituent actuellement en Europe. De ce fait, les filles peuvent désormais divulguer toutes les pratiques qu'elles ont subi afin de faciliter l'identification de ceux qui s'y

⁴³ IKHIDERO S.I. et I.M. IDUMWONYI, « Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin (Nigeria) Society », *op. cit.*, p. 128.

⁴⁴DIAGBOYA P., *Oath taking in Edo usages and misappropriations of the native justice system*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

⁴⁵

Voir

Annexe

Extract from the Oba of Benin pronouncement against human trafficking
(translation from Edo to English).

⁴⁶<https://www.vanguardngr.com/2018/03/oba-benin-invokes-charms-last-exposed-sunlight-800-years-ago-human-traffickers/> Consulté le 7 novembre 2018.

livrent avant de préciser que les effets de la malédiction ne portaient pas uniquement sur les personnes Edo, mais bien sur toutes celles et ceux qui résidaient en terre du Royaume du Bénin. Il a enfin jeté une malédiction sur toutes celles et ceux qui contribueraient à l'avenir à ces pratiques : les « *natives doctors* », mais aussi les parents des trafiquants, comme ceux des victimes. Ces éléments soulignent à la fois la réelle légitimité de l'Oba en terre Edo comme chef spirituel ayant un pouvoir d'autorité sur les *Chief priests* mais également sur les fidèles, la forte hiérarchie et la possibilité de l'Oba de réguler les relations via le recours aux puissances invisibles.

On retrouve également une hiérarchie à moindre échelle entre les différents *priests* : certains auront la responsabilité de temples plus petits et assureront donc un rôle de supervision à l'égard des *priests* y étant attachés. La même organisation se retrouve dans les fonctions judiciaires : « *Arohosunoba est plus grand (plus puissant) qu'Ayelala à Benin et même Godspower (le premier des Chief priests d'Ayelala à Benin) sait que si Arohosunoba est saisi d'un cas, lui doit se dessaisir* » [NT28]. Ainsi, lors d'une audience, une femme avait assigné devant *Ayelala* la mère de celle qu'elle avait aidée à migrer pour non-paiement de la dette. L'audience n'ayant pas permis de régler la difficulté, elle porta alors l'affaire devant le temple *Arohosunoba* en estimant que c'était le moyen le plus efficace d'obtenir la liquidation de la dette [NT25].

S'il est clair, on l'a vu, que l'Oba est un personnage sacré, il apparaît plus incertain de dire si l'on doit considérer les *priests* comme personnages sacrés ou comme de simples agents chargés d'accomplir les rites.

2) Les *priests*

L'*Ohen* (terme Edo) est défini comme un prêtre professionnel, choisi par les divinités qui peuvent dans certaines circonstances le posséder. Si l'on peut être *Ohen* de père en fils, l'hérédité n'est pas un prérequis pour accéder à ce type de fonctions⁴⁷. Les fonctions

⁴⁷ WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, op. cit., p. 93.

observées sont celles de médiateurs, d'intermédiaires entre les hommes et les divinités. Ils vont interpréter les messages via la manipulation des éléments naturels (cauris, perles, noix de kola...). Ces fonctions peuvent être exercées par des hommes ou par des femmes, même si les hommes semblent plus nombreux.

Un des *priests* rencontrés au Nigéria explique avoir accédé à ses fonctions après avoir reçu un appel [NT13]. Un certain nombre de règles, visiblement transmises au cours d'un processus d'initiation informel et oral, doivent être respectées⁴⁸, comme le fait de ne pas boire d'alcool, de ne pas avoir de relations sexuelles avant les célébrations...[NT13]. Le port des vêtements est également imposé [NT1]. L'identification de l'*Ohen* ne pose pas de difficulté, que ce soit grâce à son vêtement ou au cérémonial qui l'entoure. A son arrivée, tout le monde se lève pour manifester son respect. L'importance de l'*Ohen* est également sociale.

Les entretiens mettent en évidence l'existence de compétences ou de charismes spécifiques. Un *trolley*⁴⁹ explique ainsi : « *De même que nos visages sont différents, nos pouvoirs sont différents. Si je me lance dans un voyage qui nécessite un serment d'allégeance, je vais emmener les filles devant le native priest d'Upper*⁵⁰, *mais si j'ai besoin d'une protection pour mes clients, le meilleur endroit où aller est le temple Olokun à Ekhiadolor* » [NT14]. Dans le contexte qui nous intéresse, ces éléments permettent de préciser, mais nous y reviendrons, que tous les *priests* ne reçoivent pas les serments liés à la migration.

Dans leur pratique, les *priests* sont assistés de différents personnages.

⁴⁸ A propos du processus d'initiation des *ngangas*, au Cameroun, voir ROSNY É. de, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Ed. Karthala, 1992, p. 34.

⁴⁹ Comme mentionné dans l'introduction, on entend par *trolley*, un « guide qui va prendre les personnes en charge pour faire la route jusqu'à un point donné où d'autres partenaires pourront acheminer les personnes jusqu'à leur destination finale » [NT1].

⁵⁰ « Upper » correspond à toute la zone autour d'Upper Sakpoba Road à Benin City. C'est un quartier populaire de la ville, dans lequel se concentre un grand nombre de petits temples, dont beaucoup se sont spécialisés dans les serments prêtés dans le cadre de la traite.

3) Les autres acteurs religieux assistant l'*Ohen*

Une enquêtée a défini le *Chief priest*, que l'on peut également qualifier de « *juju man* », comme un « *native doctor* » fonctionnant avec la médecine traditionnelle, et ayant pour rôle de soigner les malades, de défendre les innocents [F1]. Pourtant, les travaux de Michael Welton permettent de procéder à des distinctions plus précises entre les acteurs religieux. L'*Obodin* (ou *Obo* – *native doctor* en Edo – qui devient *Ebo* au pluriel) a pour rôle de préparer les décoctions et les onguents qui seront données aux patients ou aux fidèles. Quant à l'*Obo noyada*, il a une bonne connaissance des *azen* (des esprits sorciers). Il peut les influencer et sait utiliser les herbes. Le *Diviner* agit principalement autour de trois axes : découvrir avec quelle divinité faut-il interagir et quels objets ou éléments (*items*) doivent être utilisés, comprendre les causes d'un malheur, interpréter des rêves⁵¹.

Indépendamment de ces distinctions renvoyant à des compétences religieuses, une classification reposant sur les compétences administratives peut être proposée. Dans le Temple Ayelala d'Oluku, le secrétaire, le *spokeman* (porte-parole) et le trésorier assistent le *priest*. Le secrétaire accueille les arrivants. Il soumet en outre le serment à celui qui devra jurer en lui donnant la liste des *items* nécessaires. Il prépare avec le porte-parole, les éléments nécessaires pour recevoir les personnes [NT31]. Le porte-parole assure, semble-t-il, des fonctions comparables à celles d'un huissier au sein de l'enceinte judiciaire. Il accueille les fidèles, leur donne leur ordre de passage et appelle les affaires au fil de l'audience. Si l'existence d'un trésorier a été mentionnée lors des séances d'observation [NT30], on ne dispose pas d'éléments permettant de décrire ses fonctions.

4) Les *devotees* / Les fidèles

Le terme « fidèles » ou « *devotee* » désigne les membres de la communauté qui ont été initiés. L'existence d'un rite d'initiation est fréquente lorsqu'il s'agit d'accéder au sacré. Il symbolise

⁵¹ WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, op. cit., p. 94.

la mort de l'homme ancien et la renaissance d'une nouvelle personnalité dotée d'une sagesse supérieure⁵². Lors d'une célébration, le *priest* expliqua qu'*Ayelala* n'intervenait que pour les « *devotees* » [NT30].

Le processus d'initiation est chargé de sens. « *Le port d'un uniforme par les fidèles durant les cérémonies et les divers rituels donnent un sentiment d'appartenance. Dans certains temples, les initiés doivent payer une somme en tant que fidèles, ils doivent offrir des présents spécifiques aux déités et boire ou manger quelque chose venant de la déité, de l'eau ou de la noix de kola par exemple. A travers le fait de boire et manger quelque chose appartenant à la déité, on devient un véritable initié, puisque symboliquement quelque chose de la déité commence à vivre dans le corps de la personne. L'initiation est complète quand la personne prête explicitement allégeance à la déité devant l'autel⁵³ ».* En effet, « *le fidèle doit prêter allégeance à une déité ce qui l'engage à rester loyal et toujours reconnaissant envers cette dernière. Le serment d'allégeance permet d'attirer la bienveillance et la protection de la déité⁵⁴ ».*

La question du financement des temples est importante pour essayer d'évaluer leur puissance et leur légitimité.

C – Le financement

La puissance économique des temples s'est construite grâce à la vente des esclaves condamnés dans le cadre des fonctions judiciaires. De ce fait, ils ont acquis non seulement une puissance économique mais aussi, et ce point découle du précédent, une forte légitimité qui a perduré après la colonisation.

Pour ce qui est des ressources actuelles, les éléments que l'on a pu recueillir sont liés au tarif des prestations accomplies. Celui-ci est susceptible de varier suivant les temples et suivant les prestations demandées. On notera néanmoins qu'un *priest* demanda la somme de 80 000

⁵² WUNENBURGER J.J., *Le sacré*, op. cit., p. 34.

⁵³ DIAGBOYA P., *Oath taking in Edo usages and misappropriations of the native justice system*, op. cit.

⁵⁴ *Ibid.*

nairas (200 euros) pour réaliser des sacrifices destinés à libérer une femme d'une possession spirituelle [NT27].

Dans un des temples observés, 10 % de la somme due est attribué au temple pour constater le paiement d'une dette [NT25]. Ce pourcentage s'applique également dans le cadre des dettes liées à la migration/traite. Lorsqu'une personne entend convoquer quelqu'un devant le temple, elle doit s'acquitter de la somme de 5000 nairas (12 euros environ). Une fois cette somme versée, les responsables du temple vont délivrer une lettre de convocation intitulée « *letter of summoning* », terme qu'on pourrait traduire dans le langage juridique par « citation en justice » ou « citation à comparaître ». Cette lettre comprend le nom de la personne convoquée, celui de celle qui l'assigne, la date et le lieu de l'audience. Ces éléments sont donc en tous points comparables à ceux figurant dans une convocation judiciaire. Dès l'arrivée au temple, la personne convoquée doit s'acquitter de la même somme de 5000 nairas. A défaut, l'affaire est reportée à une autre date utile afin de permettre au défendeur de s'acquitter de la somme requise. Ces éléments confirment la rigueur de la procédure et des règles applicables au sein de temples que ce soit pour les cérémonies religieuses ou pour les audiences associées aux fonctions judiciaires.

Pour ce qui est du tarif requis pour le serment d'allégeance, une enquêtée évoque la somme de 80 000 nairas (200 euros) à rembourser au *priest* [F16]. Si cette somme est souvent avancée par la *Madam*, il incombe à celle qui va migrer de la rembourser par la suite. Chacune des prestations accomplies par la *priest* va être facturée. Il importe donc d'identifier l'ensemble des fonctions assurées par ces derniers.

§3 – Les fonctions exercées par les temples

Les nombreuses fonctions exercées par les temples visent à apporter la paix en réglant les disputes pour aboutir à la réconciliation [NT25]. En tant que chefs religieux, les *priests* ont une fonction que l'on peut qualifier de direction morale. Elle peut se traduire par le prononcé d'un sermon lors de certaines audiences, sans pour autant que le propos délivré ne s'appuie sur un livre saint [NT35]. Les fonctions des *priests* qui seront plus largement présentées sont

la lutte contre la sorcellerie et l'exercice de pouvoirs de guérison (A), les fonctions divinatoires et de protection (B) ainsi que l'administration de la justice (C), fonction exercée par les temples alternativement mais de manière complémentaire à la justice étatique (D). Le serment, élément central de la communication avec les différents types de divinités, peut être utilisé dans le cadre de chacune de ces fonctions, que ce soit le *religious, criminal, oath of fidelity, oath of widowhood*⁵⁵ ... Nous reviendrons principalement sur *l'allegiance oath* qui est au cœur des pratiques étudiées.

A - Lutte contre la sorcellerie et pouvoirs de guérison

La lutte contre la sorcellerie a été identifiée comme occupant une place non négligeable lors des audiences des temples. Au cours de deux après-midis d'observations au Nigéria, 6 des 32 affaires concernaient des accusations de sorcellerie. Lors de l'une d'elles, une femme accusait son ancien compagnon de l'avoir quittée après lui avoir imposé trois avortements. Or, depuis, elle ne parvenait plus à concevoir. Chez les Edo, comme dans beaucoup de sociétés, le fait d'avoir des enfants est un indicateur du statut social. L'enfant est « l'honneur et la gloire des Edo et il s'agit du premier besoin des hommes⁵⁶ ». La procréation est attribuée à la responsabilité d'*Osanobua*. Une femme ne peut concevoir si *Osanobua* n'y consent. Parmi les causes de stérilité, on trouve en premier lieu l'adultère et les pouvoirs prêtés aux *azens* (esprits sorciers en terre Edo)⁵⁷. On retrouve ces éléments dans l'exemple mentionné. Le *priest* décida en effet que l'homme devrait prêter serment pour vérifier qu'il n'avait pas de responsabilité dans l'incapacité de son ancienne compagne à procréer. Une liste d'*items* lui fut donnée pour qu'il puisse, via le serment, prouver son innocence [NT25]. Comme les pasteurs, les *Chiefs priests* tiennent à afficher leur volonté de lutter contre la sorcellerie et de libérer les personnes possédées.

De même, face à la maladie, les *priests* expliquent pratiquer des rituels de guérison ou administrer des remèdes issus de la médecine traditionnelle : « *J'interviens pour les maladies. Je consulte les oracles qui vont me diriger dans la forêt pour trouver les plantes adaptées, des*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion, op. cit.*, p. 114.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 210.

écorces d'arbres, etc... qui peuvent être utilisées pour faire des boissons traditionnelles qui favorisent la guérison. Cette connaissance vient directement des ancêtres » [NT13]. Pourtant, la maladie n'est jamais appréhendée dans sa seule dimension somatique. A un homme qui « consultait » en raison d'une jambe enflée, le *priest* demanda notamment : « *Avez-vous arnaqué quelqu'un ? Avez-vous abandonné une femme ? Avez-vous trompé quelqu'un ?* » [NT30]. Les divinités aident les hommes à maintenir l'« équilibre social et cosmologique »⁵⁸. Les *priests*, restaurent l'harmonie troublée via la communication avec les divinités. Un des *Chief priest* rencontré dans le cadre de l'étude explique pouvoir intervenir pour provoquer un mariage [NT13]. Par ce type de pratiques, le *priest* va tenter de rétablir un équilibre et donc de modifier le cours des choses. Lorsqu'il recourt à la divination, le *priest* va lire l'avenir pour éventuellement pouvoir influencer le cours des choses.

B - Fonctions divinatoires et de protection

Lors d'une des audiences observées, une femme demanda au *Chief priest* comment allait se dérouler le mariage de sa fille. Le *priest* lui remit une petite corne et lui proposa de poser la question qu'elle voulait à *Orunmila*. Elle prit la corne, la tint très près de sa bouche et lui demanda comment allait se passer le mariage de sa fille et elle donna la corne à sa fille. Le *priest* jeta une poignée de cauris sur le sol et commença à tapoter chaque cauri pour lire leur signification [NT26]. Selon lui, le mariage devrait bien se dérouler, mais il semblait opportun de faire des sacrifices pour éviter tout incident. Il donna alors une liste d'*items* devant être préparés en vue du sacrifice. Ainsi, le *priest* va lire l'avenir via la médiation des cauris.

Dans d'autres cas, les esprits ne sont pas sollicités pour restaurer l'harmonie, mais de manière préventive, pour maintenir l'équilibre existant et éviter qu'un trouble ne survienne. Lors d'une audience au temple Oluku dédié à *Ayelala*, une femme se présente avec son fils qui vient d'acheter deux camions. Elle vient rendre grâce à *Ayelala* à qui elle souhaite à la fois dédier ces camions et demander de les protéger. Un rituel spécifique destiné à protéger les camions fut alors accompli [NT30].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 232.

Les différents exemples proposés illustrent le fait que puisqu'on ne peut dissocier le visible de l'invisible, le règlement du conflit, la guérison ou la lutte contre le « mauvais sort » obligent à aborder ces deux dimensions de l'existence de manière globale. Ce constat est particulièrement flagrant en matière d'administration de la justice.

C - L'administration de la justice

L'indissociabilité entre justice et fonctions religieuses apparaît dans les propos d'un *priest* selon lequel lorsque les membres de la communauté ont un litige ou une dispute, il consulte l'oracle et leur offre une assistance [NT1]. Ce mode d'administration de la justice existait avant la colonisation et a perduré au-delà. Les différends soumis aux *priests* vont être très divers : conflits de couple liés à des problèmes sexuels, vols (vélo, téléphone), infidélité, accusation de sorcellerie, guérison⁵⁹, etc. Parmi les cas observés, la consultation des ancêtres, les serments judiciaires ou l'exercice de fonctions assimilables à celles d'un huissier en vue de constater le paiement d'une dette sont revenus de manière régulière.

1) La consultation des divinités

En fonction de critères que nous n'avons pas pu identifier, différents moyens pour communiquer avec les esprits vont être utilisés : serments, sacrifices, rituels passant par la médiation d'*items* comme les noix de kola... Les *priests* expliquent prêter serment pour enjoindre aux divinités de découvrir un coupable : « *Vous allez dire à Ogun (en faisant sonner une cloche) : « Je viens vers vous, je sais que vous êtes très puissant et que vous allez rendre justice. Quelqu'un m'a volé une chèvre. S'il vous plaît, aidez-moi à tuer cette personne ou à la trouver ». Vous pouvez même lui demander de vous aider à retrouver la chèvre avec les éléments nécessaires placés devant la divinité Ogun. Le serment va être reçu et Ogun va entrer en action »* [NT27].

Un autre moyen de rendre justice, peut être le fait de questionner les divinités via le recours à un objet : une statuette de bois peut être posée sur une propriété litigieuse [NT13], des noix de

⁵⁹ Ces exemples sont issus des observations au temple de l'Arohosunoba et au temple Oluku dédié à Ayelala.

kola ou des cauris peuvent être utilisées comme support à une question spécifique. Cette technique peut notamment être employée pour trancher une question juridique : interrogations sur un éventuel droit de propriété, confirmation de la culpabilité d'un individu ou identification d'un voleur.

Une fois que les divinités auront été consultées et que le coupable aura été désigné, il n'est pas rare que le *priest* rende justice et demande au voleur d'indemniser la victime par exemple [NT32]. Outre les serments permettant de questionner les divinités, les serments judiciaires sont un des outils importants utilisés dans l'administration de la justice. Ils ont été qualifiés de « colonne vertébrale de la justice traditionnelle⁶⁰ ».

2) Les serments judiciaires

Le serment judiciaire se distingue du serment promissoire ayant une fonction socio-politique⁶¹. Dans les deux cas, le serment va créer un lien, mais *l'alter ego* et les modalités de ce lien vont différer. Dans le serment promissoire, « je m'engage vis-à-vis d'un tiers, je lui « donne » ma parole : c'est bien avec lui que je crée un lien puisqu'il a le pouvoir de me « délier » de ma parole⁶² ». Le serment favorise la formation des liens, il « crée, consolide l'amitié formelle, la relation amoureuse, la fidélité du vassal, il noue le contrat⁶³ ». Tel est le cas qui sera longuement évoqué avec le serment d'allégeance, même si ce type de serments a également été repéré dans d'autres hypothèses. Dans un cas observé, une femme âgée d'une soixantaine d'années [...] a prêté serment qu'elle ne ferait rien pour blesser ses enfants et ses enfants ne feraient rien pour la blesser. Si elle ou ses enfants le faisaient, il était permis aux divinités de les frapper de mort [NT25].

⁶⁰ OBA A.A., « Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts », *Journal of African Law*, 2008, vol. 52, n° 1, p. 139-158.

⁶¹ FEZAS J. et R. JACOB, « Fonctions sociales du serment pouvoirs et justices », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 2, p. 488.

⁶² TESTART A., « Le lien et les liant (les fondements symboliques du serment) », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 2, p. 245.

⁶³ FEZAS J. et R. JACOB, « Fonctions sociales du serment pouvoirs et justices », *op. cit.*, p. 221.

Dans le serment judiciaire, je ne crée pas de lien avec le juge, mais le serment instaure « un certain rapport entre moi et moi-même, entre moi et ma parole⁶⁴ ». Le serment reconstitue les rapports sociaux. La collectivité a été blessée, voire menacée par l'explosion d'une querelle et le serment aspire à l'apaiser. Il devient alors un élément du procès, mécanisme complexe de rétablissement des équilibres rompus. Dans le cas typique, l'un des protagonistes à un litige va jurer qu'il est propriétaire d'une terre, qu'il n'a pas volé un bien, qu'il n'a pas menti à son cocontractant. S'il survit ou qu'il ne lui arrive pas le malheur désigné dans le serment dans un certain délai, qui peut être fixé à un an⁶⁵, il sera considéré qu'il a dit vrai. Ainsi, un *priest* explique : « *Après le serment, la personne va apporter deux bouteilles de gin ou autre chose pour se faire apprécier de Ogun. Si la personne qui a été accusée dit qu'elle est innocente, elle va ramasser la noix de kola avec sa bouche depuis le dessus de la table d'Ogun. En mangeant la noix de kola, la nourriture va entrer dans le corps de la personne et commencer à travailler. Si elle est coupable, la divinité va la tuer, mais si elle est innocente, elle vivra* » [NT26].

Le dernier mode d'administration de la justice, qui est le plus proche de ce que l'on connaît dans notre système judiciaire occidental, est la constatation du paiement d'une dette.

3) La constatation du paiement d'une dette

« *Le spokesman a appelé la première affaire. C'était un litige entre deux femmes. Le débiteur semblait être une femme d'une cinquantaine d'année et elle devait payer 300 000 nairas à une autre femme dont le fils était son créancier. Elle tenait l'argent dans la main et le tendit à l'un des officiants qui prit les 10 % revenant au temple comme convenu. Le reste de la somme était conservé par la femme qui agissait au nom de son fils. Le secrétaire du temple donna les détails aux deux femmes en expliquant combien avait été payé et combien restait dû* » [NT25].

Dans ce type de litige, le *priest* constate la dette et en valide le paiement. Au cours des observations, ce type de fonctions est apparu très courant dans certains temples, notamment pour faire constater le paiement des dettes liées à la traite [vers l'Europe](#). Ce procédé apparaît très proche de la manière dont un huissier va constater un paiement dans le système juridique français. Cet exemple oblige à s'interroger sur les rapports entre la justice que l'on peut

⁶⁴ TESTART A., « Le lien et les liant (les fondements symboliques du serment) », *op. cit.*, p. 245.

⁶⁵ OBA A.A., « Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts », *op. cit.*

qualifier de « néo-traditionnelle » et la justice étatique. Dans notre contexte, elles coexistent et même interagissent, puisque l'on peut passer de l'une à l'autre.

D – L'articulation entre justice néotraditionnelle et justice étatique

La complémentarité entre les différents types de justice est telle qu'un *priest* indique qu'un oracle peut être utilisé pour identifier un voleur, avant même qu'il ne soit conduit à la police [NT26]. De même, un fonctionnaire travaillant au service de l'immigration indique avoir prévu de consulter le *Chief priest* pour un litige portant sur une terre [NT31]. En revanche, du point de vue des *priests*, ces deux types de justice ne peuvent en aucun cas être saisis simultanément : « *il s'agit de deux systèmes de justice parallèles qui ne peuvent pas se rencontrer. En fait, si une procédure est ouverte au tribunal ou à la police, elle doit être radiée avant que le dossier soit présenté à Ayelala ou à une autre divinité. Ayelala et la police ne peuvent pas agir en même temps sur le même cas. C'est l'un ou l'autre* » [NT27 et NT 28]. Les affaires comprenant une dimension spirituelle, comme les affaires de sorcellerie, relèveront des temples [NT27]. De même, le recouvrement de dette occupe une large place lors des audiences. Un *priest* explique que la justice est plus rapidement rendue par les temples et perçue comme plus légitime, puisque les ancêtres ne sauraient mentir [NT14]. Le recours à la justice des temples peut également intervenir de manière subsidiaire, lorsque les autorités étatiques ont échoué à régler le différend.

Les rapports entre la justice néotraditionnelle et justice étatique peuvent également être étudiés via la reconnaissance par les tribunaux fédéraux des serments prêtés devant les temples. Le *Oaths Act*⁶⁶, c'est-à-dire le texte définissant la valeur juridique des serments, indique que ceux qui sont prêtés devant les *Chief priests*, les plus couramment pratiqués, sont recevables dans l'enceinte judiciaire. Le possible passage d'un système à l'autre s'inscrit dans l'héritage de *l'Indirect Rule*, appliquée durant la colonisation britannique au Nigéria qui permettait la coexistence du système colonial et précolonial⁶⁷. On peut prêter serment suivant

⁶⁶ *Ibid.* Le texte de la loi fédérale est accessible depuis : <http://www.nigeria-law.org/Oaths%20Act%201990.htm>

⁶⁷ ELLIS S., *This Present Darkness*, *op. cit.*, p. 15.

la forme traditionnelle dans le « *english style court* », ou encore suivant la forme coutumière devant les temples. Dans les deux cas, la loi pénale sanctionne le faux serment⁶⁸. Pourtant, depuis 1994, différentes décisions tendent à relativiser ou à poser des conditions supplémentaires à la validité des serments⁶⁹. Un auteur rappelle néanmoins que tant que les temples continueront d'être fréquentés par la population, il sera difficile aux juridictions étatiques de refuser de valider les sentences de la justice précoloniale⁷⁰.

Enfin, pour se faire une idée de la perception par la population de la justice rendue par les *priests*, on peut revenir sur une enquête menée auprès de la communauté Ogbusa dans l'Ogun state⁷¹. La cohorte était composée de 50 individus (54 % d'hommes et 46 % de femmes), confessant à 74 % la religion chrétienne, contre 22 % de musulmans et 4 % se disant de religion traditionnelle.

Dans cette enquête, 40 % approuvent fortement le fait que *Ayelala* soit réellement crainte par le peuple, quand plus de la moitié approuvent simplement cette affirmation. Seuls 4 % l'approuvent plus ou moins. De même, si un tiers des enquêtés approuve fortement le fait que *Ayelala* soit réellement puissante, un autre tiers approuve simplement cette affirmation et 16 % l'approuvent plus ou moins. Aussi, 16 % considèrent qu'*Ayelala* n'est pas réellement puissante. Enfin, la moitié des participants indiquent qu'ils ont entendu ou constaté dans le passé que quelqu'un avait été puni par *Ayelala* pour avoir commis un crime ou une infraction.

Les éléments qui précèdent permettent d'établir l'ancienneté et la légitimité des temples et de leur action dans la société de Benin City. Au-delà, ils offrent une compréhension plus précise de l'implication des pratiques associées au *juju* dans l'activité de traite et l'évaluation de leur influence comme mode de contrainte exercé sur les filles qui migrent.

⁶⁸ Sec 117, Criminal Code, Cap 77.

⁶⁹ Voir OBA A.A., « Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts », *op. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ DADA OJO M.O., « Incorporation of *Ayelala* traditional religion into Nigerian criminal justice system », *op. cit.*

SECTION 2 : L'implication des temples dans l'activité de traite

Pour tenter de comprendre la place considérable prise par les temples dans le processus de traite, on peut citer l'analyse de Precious Diagboya. Selon cette dernière, les temples sont des lieux ressources dans lesquels les personnes vont se rencontrer, devenir des amis ou créer des alliances économiques⁷². Ces lieux vont ainsi générer de la solidarité, qui viendra répondre à des besoins spécifiques, notamment en temps de crise. Les difficultés politiques, mais également socio-économiques connues par le Nigéria depuis une dizaine d'années particulièrement pourrait donc expliquer le considérable développement du poids des temples dans la région étudiée⁷³.

Pour en revenir spécifiquement au rôle des temples au cours du processus de traite, l'essentiel des rites utilisés sont similaires à ceux observés dans la pratique « ordinaire » des temples (§1). En revanche, les serments d'allégeance (§2) et leur garantie via les *items* (§3) apparaissent revêtir un poids particulier dans le contexte criminel. Leurs effets sont largement évoqués par celles qui ont été engagées dans ce processus (§4).

§1 – Les fonctions exercées par les Chiefs priests dans le cadre de la traite

De manière assez comparable à ce que l'on a pu observer dans la pratique « ordinaire » des temples, les *priests* interviennent à toutes les étapes du processus de traite en proposant des rituels principalement adaptés aux besoins des *Madams*.

Au moment du recrutement : Un *Chief priest* rapporte vérifier que la fille n'est pas une « *ogbanje* », c'est-à-dire qu'elle n'est pas habitée par un « *mermaid spirit* », littéralement

⁷² Echange par courriel du 22 octobre 2018 avec Precious Diagboya, chercheuse en charge de l'étude des temples au sein de l'équipe de recherche mise en place par l'IFRA au Nigéria.

⁷³ Voir M-A. Perouse de Montclos, « Le Nigéria, un géant qui inquiète », Le Monde du 13/11/2018, Le grand entretien.

« esprit de sirène ». Si c'est le cas, il en informe la *Madam*, au motif que la fille risque de périr noyée lors de la traversée. Il peut alors proposer un rite permettant de chasser cet esprit, une sorte de réparation, en les faisant se tremper dans un bain de feuilles et d'herbes [NT27].

Le sacrifice pour protéger la fille : Le *Chief priest* peut proposer à la fille qui va migrer de faire un sacrifice pour être protégée durant son voyage [NT9]. La charge financière incombe alors à cette dernière. Un passeur explique ainsi accompagner tous les voyageurs qu'il va prendre en charge devant le *Chief priest* pour procéder à un « *protection spell* », un sortilège de protection : « *Ce sortilège est spécialement réalisé par le native doctor pour me protéger ainsi que mon entourage contre les périls du désert, les bandits, les rebelles etc. Ce sortilège a été vraiment efficace pour moi parce que je peux dire que mon travail a été le plus souvent un succès. Je demande aussi au native doctor si le périple dans lequel je m'engage va être OK. Si ce n'est pas le cas, il va prescrire certaines purifications ou rituels de blanchiment pour les filles ou pour moi. Et aussi pour les gars qui ont un accord direct avec vous pour les emmener en Libye et qui n'ont pas besoin du serment d'allégeance à l'égard de leurs Madams, mais j'insiste pour qu'ils aillent avec moi au temple pour protéger le trajet et le remettre dans les mains des ancêtres. Sinon, les personnes peuvent emmener leur mauvais sort et dans ce cas le trajet qui est sensé durer deux semaines va prendre des mois et alors vous ne pouvez pas atteindre votre destination en raison des problèmes que vous allez rencontrer durant le trajet* » [NT14].

La distinction qu'effectue le passeur apparaît très importante. Il soumet en effet tous ses clients qui vont entamer la migration au « sortilège de protection » (« *Protection spell* »), mais réserve le serment d'allégeance aux jeunes femmes qui migrent dans un contexte que nous qualifions d'exploitation. « *Quand une mère est déjà en Europe et veut que j'emmène ses propres enfants. Ceux-là n'ont pas besoin de prêter allégeance mais je vais néanmoins m'assurer qu'ils viennent avec moi au temple pour sécuriser le voyage et réaliser quelques rituels si nécessaire* » [NT14]. Cet élément interdit de réduire le recours aux *juju priests* dans le cadre de la traite à une instrumentalisation des croyances précoloniales à des fins criminelles, ce qui n'enlève pas néanmoins, on le verra, cette dimension du processus mis en œuvre.

Les « rituels » pour améliorer la rentabilité des filles. Un *chief priest* explique « *Je fournis des choses qui vont les aider à obtenir plus de clients et à avoir de la chance. Ainsi, lorsqu'elles seront là-bas, les « Oyinbo », les Blancs, ne seront pas capables de leur résister et essaieront autant que possible, de leur donner ce qu'elles leur demandent. Cela les aidera aussi à obtenir tout ce qu'elles veulent où qu'elles aillent* » [NT9]⁷⁴. Une autre enquêtée indique : « *Ma Madam elle préparait de la pommade pour le corps avec du juju pour qu'on ait plus de clients* ». Le *priest* peut également intervenir pour soigner à distance la fille lorsqu'elle est malade, ce qui permet d'éviter que cela ne freine son activité : « *Quand je suis tombée malade (j'ai été malade plus de deux mois) j'étais toujours contrainte à continuer à travailler. Ce jour ma Madam a appelé le juju priest pour faire des incantations sur ma santé parce que cela affectait mon travail. Il l'a fait et après j'ai commencé à me sentir mieux* » [NT16]. Parmi les dix filles ayant répondu, en France, à la question de savoir si elles ont eu recours aux services du *chief priest* pour obtenir davantage de clients, seule une répond positivement. Elle rapporte ainsi que la nuit où elle a prêté serment, sa mère lui a promis d'obtenir « *quelque chose qui allait augmenter ma capacité à gagner de l'argent dans ce travail* » [NT18]. La majeure partie des filles enquêtées en France indique que leur *Madam* a eu recours à ce type de services.

L'exercice de menaces. « *Quand j'ai refusé de travailler, ma Madam a appelé le juju priest qui avait reçu le serment, il m'a menacée moi et ma famille, de telle sorte que j'ai accepté de travailler* » [NT7]. Certains *priests* collaborent très étroitement avec la *Madam* en assurant une sorte de « service après-vente » passant par une réactivation du serment : « *Ma Madam était toujours en contact avec le chief priest et elle nous faisait toujours écouter leurs conversations, lorsque le priest nous disait que si nous reniions le serment, le juju allait nous atteindre. A ce moment, c'est devenu une routine, nous avions le priest toutes les semaines (au téléphone) et il nous disait de ne pas fuir* » [NT16]. La menace peut être exercée à distance par le *priest*, via la réactivation ou l'envoi d'un sort sur les *items* – éléments matérialisant la promesse (voir *supra*).

Le règlement des conflits : Une fois que la migration a eu lieu, le *chief priest* va intervenir pour régler les éventuels conflits entre les *Madams* ou les *sponsors* et les filles. Il va alors

⁷⁴ Voir également NT6.

échanger avec elles par téléphone et demander à chacun d'exprimer ses griefs afin de tenter de pacifier la situation [NT9]. Le règlement du conflit peut passer par l'existence de menaces larvées. « *Je me souviens d'une fois où j'avais un conflit avec ma Madam et elle a appelé le juju priest qui m'a mise en garde à propos du serment que j'avais prêté. Pendant toute la nuit j'étais tellement effrayée que même au travail, cela a été très mauvais pour mes affaires. J'en ai conclu qu'il valait mieux que je rembourse, au regard de cette expérience* [NT11] ».

Le constat du paiement. Conformément à ce qui a été évoqué précédemment, lors de la description des fonctions judiciaires des temples, le *Chief priest* va faire exécuter l'accord souscrit entre les parties et constater le paiement des sommes par le débiteur.

Lors d'une audience au temple d'Arohosunoba, deux femmes d'une cinquantaine d'années se présentèrent devant le *priest*. La première représentait sa fille qui avait aidé la fille de la seconde à voyager en Europe. La dette était de 20 000 euros et elle devait désormais payer 250 euros par mois jusqu'à juin. Les 250 euros ont été remis à l'agent du temple qui préleva les 10 % avant de remettre la somme restante à la mère du créancier. Le secrétaire du temple avait un échéancier de paiement et dit à la femme la date précise de la prochaine échéance [NT25]. Dans une autre affaire, la débitrice, celle qui avait migré, était représentée par un homme qui ne connaissait pas même le prénom de la débitrice. Il n'avait donc visiblement aucune crainte quant aux éventuelles conséquences que pourrait engendrer sa présence à l'audience. Ce cas confirme donc la banalité de ces procédures. Le temple peut encaisser le paiement, en l'absence du créancier [NT25].

Lors des observations menées au temple d'Arohosunoba, en 2017, le fondement de la dette, sa légitimité, l'exécution de ses obligations par la créancière n'ont jamais été abordés. Le temple n'a fait que constater le paiement ou le non-paiement. Au cours des journées d'observation, 13 des 32 affaires évoquées concernaient le paiement de dettes liées à la traite. Le montant des sommes exigées des débiteurs apparaît comme relativement important. Ainsi, une femme qui venait de verser 250 euros alors que sa fille devait 5000 euros a été menacée, car cette somme était trop faible eu égard au montant dû. Si elle ne faisait pas des sacrifices et des prières, sa fille allait tomber malade [NT25].

Au-delà, le serment d'allégeance est évoqué par les victimes pour expliquer leur difficulté à s'affranchir du processus d'exploitation.

§2 – Le serment d'allégeance

Avant de décrire précisément les rituels auxquels se sont soumises les personnes, il apparaît important d'identifier ce que désigne l'« *allegiance oath* » unanimement évoqué pour décrire l'engagement souscrit.

Selon Precious Diagboya, le serment d'allégeance, qui peut aussi être qualifié de serment de loyauté (*loyalty oath*), est utilisé, dans la région de Benin City, dans le contexte de la fidélité conjugale, de la loyauté commerciale ou de l'engagement souscrit envers un groupe (groupe *cultist* par exemple) ou envers une divinité. On l'a vu, il peut être souscrit par les fidèles à l'égard d'une déité lors de l'initiation, ou encore par les *priests* à l'égard de l'Oba.

L'existence d'un « serment d'allégeance » rajoute une dimension sacrée à l'engagement d'allégeance, dimension qui permet de le distinguer d'une simple promesse. Ce caractère sacré est « le plus souvent pris en charge par l'intervention d'un tiers-témoin : troisième acteur de ce sociodrame qu'est le serment, acteur sacré ou sacralisé, témoin et garant de l'énonciation »⁷⁵. Dans le contexte de l'allégeance souscrite par les migrantes à l'égard de leur *Madam*, c'est le *Chief priest* qui constitue ce tiers entre le jurant et le jurataire.

Pour comprendre ce qu'implique le choix de ce terme, il est utile de revenir à l'histoire de ce mot et des pratiques auxquelles il a été associé. Le terme anglais est dérivé de l'ancien français, *ligence*, *ligance* : « Etat de celui qui est lié à son seigneur qui lui a engagé sa foi »⁷⁶. L'allégeance est une institution féodale ayant perduré jusqu'au XIX^{ème} siècle dans la *Common law*. En effet, jusqu'au XIX^{ème} siècle, l'Angleterre a ignoré la conception de l'Etat en tant que personne morale. De ce fait, les sujets n'étaient pas liés les uns aux autres, mais uniquement à celui qui était leur supérieur, le roi. Selon Robert Kiefé, l'allégeance est « l'obligation féodale de fidélité et d'obéissance qu'un vassal doit à son suzerain, obligation qui trouve sa contrepartie dans la protection, *guardianship* que le suzerain doit à son vassal ; or, le roi est le seigneur féodal suprême de tout le peuple comme de toute la terre d'Angleterre et tous ses sujets sont, dans le langage technique de la féodalité, *ad fidei regis*. Le serment d'allégeance au roi est une simple variante de féauté qui lie le suzerain au vassal dans tous les autres cas

⁷⁵ LECOINTRE S., « Ma langue prêta serment... », *Le serment I, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 9.

⁷⁶ Ces références sont issues du site CNRTL (Centre national de ressources textuelles et lexicales - <http://www.cnrtl.fr/etymologie/allégeance>).

»⁷⁷. Il y aurait donc entre le souverain et le sujet, un « lien double et réciproque, parce qu'ainsi que le sujet doit obéissance au roi, ainsi le roi doit protection au sujet »⁷⁸.

Les composantes du serment seront situées dans le contexte (A) qui rend possible le rituel en lui-même (B).

A - Le contexte

Le lieu et la présence d'acteurs spécifiques assistant ou prenant part au rituel sont nécessaires à la prestation du serment.

1) Le lieu

Le lieu du serment n'est pas indifférent. François Billacois en identifie trois types⁷⁹ : lieu fonctionnel – palais de justice ou local administratif –, lieu sacré, c'est-à-dire d'un « espace distinct du continuum profane », ou encore (et ce n'est pas incompatible avec les deux éléments qui précèdent), un endroit isolé, à l'écart des lieux habités. La plupart des enquêtées ont prêté serment dans un temple, devant une statue consacrée à une divinité, soit un lieu sacré, mais certaines des filles évoquent un lieu isolé, à l'écart [NT4]. Une enquêtée rapporte avoir eu les yeux bandés durant le trajet qui l'a conduite au temple de telle sorte qu'elle ne peut indiquer où il se situait mais elle précise avoir observé qu'il était dans une zone peu développée et qu'il n'y avait pas de maison à proximité mais des bois [NT15]. Le rituel a été réalisé à proximité d'une rivière [NT4), ou à la périphérie d'un village, lui-même à l'écart de Benin City [NT21 et NT18]. Une autre rapporte que le temple était à deux heures de route de Benin City [NT2]. Pour une autre enfin, le temple était entouré d'arbres et de forêts et de maisons éparpillées ici et là. [NT23] Cette mise à l'écart, dans un environnement naturel et

⁷⁷ KIEFE R., Article « L'allégeance » dans *La nationalité dans la science sociale et dans le droit contemporain*, 1933. Accessible depuis www.gallica.bnf.fr

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ BILLACOIS F., « Rituels du serment : des personnages en quête de voix off », *Le serment I, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 23.

secret, peut être interprétée comme une accentuation de la dimension transcendante de l'acte, favorisant ainsi la communication avec la partie invisible du monde. La prise de distance et le secret favorisent en effet le recours au sacré.

Au niveau émotionnel, cette mise en scène est assortie d'effets. Une enquêtée rapporte : « *Quand je suis arrivée la première fois, j'ai commencé à grelotter et mon "sponsorer" a essayé de me rassurer. Il y avait plusieurs portraits moulés de divinité, l'air était lourd et sentait le sang d'animaux* » [NT23].

Même si cette hypothèse semble rare, la fille peut également prêter serment à son arrivée en Europe si sa *Madam* dispose d'un autel consacré à la divinité. Cet autel peut se trouver dans son propre appartement. Une enquêtée ayant prêté serment à son arrivée dans la maison de sa *Madam*, en Autriche, décrit une cérémonie en tous points comparable à ce qui est rapporté lorsque la cérémonie a lieu au Nigéria, cérémonie ayant eu lieu en présence d'un *priest* [NT20].

2) Les acteurs

Quatre acteurs principaux participent au serment : un officiant, un public, un destinataire du serment (qu'on peut appeler un jurataire) et un jureur⁸⁰.

L'officiant est celui qu'on a qualifié de *Chief priest*, de *native doctor* ou de *juju priest*.

Le public peut être composé de différentes personnes comme des membres de la famille de la personne qui s'engage [NT4] ou encore les autres personnes qui vont migrer avec celle qui jure et qui sont donc les témoins réciproques de leurs engagements respectifs. « *Plus passifs que l'officiant, spectateurs généralement muets, ils sont ou ils représentent la communauté, le*

⁸⁰ *Ibid.*

*corps social. Ils font du serment prêté devant eux un acte public*⁸¹ ». Cette dimension prend, peut-on croire, une ampleur particulière du fait du contenu du serment. Un passeur précise solliciter les proches de la personne qui va migrer pour participer à la cérémonie devant le *Chief priest* [NT14].

Le destinataire du serment peut être soit la *Madam*, elle-même, soit la mère de la *Madam*, soit le *trolley* [NT2]. Néanmoins, lorsque c'est le *trolley* qui conduit, dans le cadre de la traite, la fille devant le *Chief priest*, il agit comme intermédiaire, puisque l'engagement est bien souscrit envers la *Madam*. Son absence ne pose pas de difficulté en soi. François Billacois considère même que l'absence du jurataire – ou destinataire – peut parfois donner plus de force au serment : « L'occultation fréquente du récepteur, sa désindividualisation [...] amplifie la valeur transcendante de l'acte⁸² ». Une des enquêtées explique même ne jamais avoir rencontré sa *Madam*. Néanmoins elle s'estimait quand même liée à cette dernière [NT19].

Enfin, la personne qui s'engage est évidemment la fille qui va migrer. Il lui est parfois demandé de porter un tissu spécifique. Une enquêtée, victime de traite, retournée au Nigéria s'exprime à ce sujet : « *On m'a donné un vêtement blanc à attacher en entrant dans le temple et j'ai juré que j'allais payer 34 000 euros* » [NT6]. Qualifier cet engagement de « serment d'allégeance » révèle que la relation entre celle qui s'engage et le destinataire s'inscrit dans un contexte d'inégalité entre les deux protagonistes, rendant possible la création d'un lien de soumission et d'obéissance qui dépasse le seul contenu de la promesse. Cette inégalité est liée d'une part à l'aïnesse de la *Madam* sur celle qui se prostitue pour son compte et d'autre part à sa supériorité sociale et économique⁸³. L'expression « serment d'allégeance » évoque aussi l'idée d'obligations réciproques, et notamment d'un devoir de protection de celui ou celle auquel il est prêté allégeance. On ne trouve pas une telle idée de réciprocité lorsqu'on emploie l'expression d'un serment de loyauté.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ SIMONI V., « I swear an oath », *Prostitution nigériane, Du rêve de migration aux réalités de la traite*, Karthala.

La présence simultanée de plusieurs filles au cours du serment est également à signaler. Ce point contribue à créer un lien particulier entre toutes les jurantes. La manière dont va s'organiser la prestation de serment elle-même permet d'en mesurer les enjeux.

B - Les composantes du serment

Le déroulement du serment est rapporté par certaines enquêtées de manière très précise : *“Quand nous sommes entrés dans le temple, le Chief priest m'a demandé de couper des poils de mes aisselles et de ma région pubienne, il m'a aussi demandé de lui donner mes serviettes hygiéniques que j'avais utilisées car j'avais mes règles. Après que je lui ai donné les items, il a tué une poule et il m'a donné le cœur cru à avaler. Il m'a donné une mixture liquide mais je n'ai pas vu exactement ce que c'était car j'avais les yeux bandés et à ce moment-là j'ai seulement perçu l'odeur d'alcool de la mixture. Puis il m'a demandé de ne jamais dénoncer ma Madam à la police, même si j'étais maltraitée par ma Madam et il m'a dit que je devais obéir et lui faire confiance, quoi que ce soit qu'elle me demande. La dernière chose qu'il m'a demandée a été de rembourser la somme sur laquelle nous nous étions mis d'accord. J'ai prononcé les mots qu'il me demandait, moi et cinq autres filles qui étaient là pour partir”* [NT23].

Le lien créé entre celle qui jure et le jurataire va reposer sur une parole, parole prononcée sur un objet ou une substance sur laquelle on va jurer.

1) La parole

Le serment peut être décomposé en deux parties : « Je jure que... » et « Si je ne tiens pas ma promesse, je deviendrai fou, je mourrai, les esprits me posséderont... ».

La formule « *Je jure que / I swear an oath* » revêt une dimension essentielle. Elle ne décrit pas un fait mais constitue un acte. Comme l'explique Nello Zagnoli, c'est parce que je dis « *je jure* » que mon interlocuteur est informé que le *dictum* ne constitue pas une phrase quelconque, mais un serment⁸⁴. L'engagement consiste, exclusivement ou de manière complémentaire à l'allégeance, dans les éléments suivants : l'interdiction de fuir, de dénoncer, de raconter et l'obligation de payer. Le discours sur le contenu de l'engagement est homogène dans les entretiens menés en France et au Nigéria. Un *Chief priest* indique en ce sens : « *Elles jurent allégeance à leur Madam, elles promettent de se tenir à distance et silencieuses sur leurs activités par rapport aux autorités et elles promettent de rester sous le contrôle de leur Madam tant qu'elles sont encore liées à elles (c'est-à-dire tant qu'elles n'ont pas fini de payer)* » [NT9]. Parmi les propos des personnes ayant migré, on retiendra : « *Il m'a été demandé de jurer que je n'abandonnerais pas ma Madam et que je lui rembourserais l'argent dépensé pour le voyage. Depuis le temple, nous sommes allés à la rivière autour d'Uwelu [...] il nous a été demandé de nous baigner dans la rivière et de promettre que quoi qu'il arrive en Italie personne n'en entendrait parler* » [NT16]. Un trolley précise : « *Tout d'abord, les filles doivent prêter serment, en jurant allégeance à leur Madam, elles jurent de rembourser le montant convenu à leur Madam et de garder sous silence tous les détails de l'accord passé* » [NT14]. Au-delà, de ces éléments explicitement formulés, le fait que le serment soit qualifié de serment d'allégeance renvoie, on l'a vu, à une obligation d'obéissance et de soumission.

L'énoncé « *Je jure que ...* » est évidemment essentiel mais il ne saurait suffire. Il est complété par une phrase précisant les conséquences du non-respect de la promesse : « *A défaut, je m'expose aux conséquences suivantes...* ». Un *priest* explique en ce sens : « *Dans la plupart des serments, des phrases qui indiquent les catastrophes sont prononcées, comme : « si je trahis le serment, que je meure », « que ma vie soit stérile » et autres sorts en fonction du priest, de la gravité des cas et des personnes impliquées. Dans les serments, on met sa vie et son bien-être en jeu et c'est pourquoi des gens prêtent serment en disant que s'ils ne font pas quelque chose, ils perdront la santé, tomberont malades ou ils deviendront fous* » [NT27].

⁸⁴ ZAGNOLI N., « Figures et logique du serment », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1991, vol.Tome 2, p. 488.

De leur côté, les enquêtées rapportent : « *Il m'a demandé de déclarer que lorsque je serais en Italie, si je refusais de rembourser le montant convenu, des calamités pourraient s'abattre sur moi et sur les miens* » [NT7]. « *Il nous a été demandé de nous agenouiller devant les ancêtres avec les mains tendues vers eux et de dire : « Si je pars et que je refuse de rembourser ma Madam, mes cheveux et mes linges que je dépose ici vont me retenir et à travers eux, je vais m'assécher, jusqu'à ce que je meure* » [NT21]

« Jurer sur »

Pour faire serment, le prononcé d'une parole doit être accompagné d'un acte ou d'un geste, qui va avoir une vertu liante. Selon Alain Testart, la « parole c'est le moyen pour ainsi dire « technique » du lien créé par le serment [...]. Mais il y a aussi un moyen bien matériel car il n'y a pas de serment qui ne soit prononcé sur quelque chose »⁸⁵. L'existence d'un geste en est une des composantes constantes. Il peut s'agir du fait de poser l'objet sacré sur sa tête nue, de le tenir à bras le corps, de l'empoigner des deux mains ou de la droite, de lever la main pour désigner la puissance transcendante ou encore d'embrasser le jurataire⁸⁶.

Selon une enquêtée : « *Il m'a été demandé de faire une alliance avec les divinités et les ancêtres, pendant que agenouillée, mes mains levées et nues, étaient orientées vers l'autel. Si je me révolte contre ma Madam ou décide de ne pas rembourser, je devrai faire face aux conséquences* » [NT21]. On peut alors faire un parallèle entre l'alliance faite avec les divinités et les ancêtres et le lien créé avec la *Madam*. Le lien entre celle qui jure et la jurataire (*Madam / sponsor, trolley*) serait adossé au lien entre la fille et les dieux ou divinités représentés par les statues, mais également au lien créé par le sacrifice de l'animal.

Nous ne disposons que de peu d'éléments pour qualifier le lien entre la personne qui jure et la divinité représentée par la statue. Un *Chief priest* rencontré disait : « *Vous savez, ici il y a la croyance que quoi que vous fassiez, les dieux et les ancêtres y prennent part* » [NT1]. Préexiste donc au serment, un lien indissoluble entre celui qui jure et la divinité – représentée par la statue – sur laquelle elle jure. Le lien créé par le serment pourrait renvoyer par

⁸⁵ TESTART A., « Le lien et les liant (les fondements symboliques du serment) », *op. cit.*, p. 247.

⁸⁶ BILLACOIS F., « Rituels du serment : des personnages en quête de voix off », *op. cit.*, p. 31.

homologie au lien préexistant à la création du monde entre la fille et les dieux ou divinités représentés sur les statues.

Il reste enfin à évoquer les substances utilisées. Celle qui jure va prêter serment sur un récipient, posé devant la statue et contenant le sang de l'animal sacrifié, les éléments de son corps humain (souvent liés à son intimité – sécrétion vaginale, sang menstruel, poils pubiens, etc.), alcool. Ces substances, dites « substances liantes ou engluantes »⁸⁷, semblent contribuer à créer le lien du serment. En jurant sur lesdites substances, le « jureur englué en quelques sortes sa parole dans une certaine matérialité mystique. De légère, facile et versatile qu'elle était, la parole devient lourde de conséquences. Les substances deviennent signes ou symboles de lien⁸⁸ ». On mesure alors que le choix des sécrétions vaginales comme substance liante est loin d'être anodin, comme si entre la *Madam* et celle qui se prostitue pour son compte était indissociable, reposait précisément sur son activité sexuelle.

2) Le geste / Les actes

L'existence d'un geste – d'un acte – accompagnant la prestation de serment est une des composantes constantes de celle-ci. « Geste indispensable, car il dit que la parole d'un homme à elle seule est insuffisante à dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. (...) Il n'y a pas de serment sans incarnation du verbe »⁸⁹.

Lors des entretiens, les enquêtées ont rapporté le fait de s'agenouiller [NT7], de tendre les mains vers les statues des ancêtres tout en prononçant la parole du serment [NT21]. En outre, le rite comprend souvent le fait de manger des entrailles de l'animal⁹⁰, de boire une boisson comprenant des éléments issus des rituels (sang de l'animal sacrifié, éléments du corps

⁸⁷ TESTART A., « Le lien et les liant (les fondements symboliques du serment) », *op. cit.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ BILLACOIS F., « Le corps jureur : pour une phénoménologie historique des gestes et du serment », *Le serment I, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 458., p. 101.

⁹⁰ « Il m'a donné les intestins crus d'un poulet qui avait été abattu pour que je les mange crus ». NT19.

humain, alcool...), la scarification ou l'inscription de marques sur le corps de celle qui jure avec le sang de l'animal sacrifié⁹¹.

L'ingestion, l'immersion, les marques tracées sur le corps avec le sang ou encore les scarifications constituent une autre manière de symboliser la création du lien.

➤ L'ingestion

Les enquêtées rapportent régulièrement des pratiques d'ingestion. « *Mes sous-vêtements souillés ont été récupérés ainsi que des morceaux de poil pubiens. Le prêtre a dit que cela était fait pour sceller ma promesse et être sûr que j'attirerai des clients. En outre, un coq a été égorgé pour le rituel et j'ai dû boire son sang, pendant qu'une autre partie était utilisée pour préparer la concoction dans laquelle je me suis baignée* » [NT4]. Un *priest* explique : « *Après avoir prononcé les paroles du serment, que j'ai énumérées, je verse un peu du sang du poulet dans un récipient, j'y ajoute une boisson chaude et je leur demande de boire avec un morceau de noix de kola* » [NT9].

L'ingestion est également une pratique fréquente lors des ordalies. La formule prononcée est alors du type : « *Si je suis coupable, que la substance que je mange m'ôte la vie* »⁹². Dans les pactes assermentés⁹³, les deux parties peuvent alors sceller leur engagement en buvant un liquide, par exemple une mixture élaborée à base de sang, qui en fait alors des frères de sang. En cas de non-respect de l'engagement réciproque, la mixture va les tuer⁹⁴.

Dans ces diverses hypothèses, l'ingestion donne une autre forme de matérialité à la parole prononcée. Devenue matière, la parole est absorbée, ce qui empêche alors de s'en affranchir. L'immersion est un autre geste régulièrement pratiqué au cours des serments.

⁹¹ « *Le juju priest a utilisé le sang d'un coq pour faire des inscriptions sur mon corps* ».NT15.

⁹² ZAGNOLI N., « Figures et logique du serment », *op. cit.*, p. 151.

⁹³ Les deux parties s'engagent l'une envers l'autre et le non-respect de son engagement par l'une des parties libère son partenaire, mais le parjure encourt en outre la sanction d'origine surnaturelle.

⁹⁴ ZAGNOLI N., « Figures et logique du serment », *op. cit.*

➤ L'immersion

« *Le juju priest nous a conduits à la rivière où le rituel a été réalisé. Il m'a été demandé de me baigner et après cela de promettre fidélité à ma Madam que je n'avais pas encore rencontrée à ce moment-là. Les conséquences en cas de trahison de mon serment m'ont été exposées et le prêtre me les a fait répéter deux fois* » [NT4]. L'immersion peut ici renvoyer à une appartenance nouvelle, l'appartenance à la *Madam* et plus largement au groupe d'exploitation. Ce rite est fréquent dans le cadre de l'initiation. L'immersion permet la purification préalable à la nouvelle appartenance⁹⁵, la nouvelle identité. Cette signification résonne avec l'idée d'allégeance qui crée un lien d'appartenance entre la personne et son souverain, entre la prostituée et sa *Madam*. On trouve cette pratique dans le baptême chrétien qui implique notamment une immersion, dont l'apôtre Paul dit : « En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ »⁹⁶. De même, rappelant là encore un geste associé au baptême, une enquêtée rapporte qu'au cours du serment, du sang de l'animal sacrifié lui a été versé sur la tête [NT17].

Le fait que plusieurs jeunes filles réalisent ce même rituel en même temps contribue sans doute à renforcer ledit sentiment d'appartenance, non seulement verticalement (dans le rapport à la *Madam*), mais également horizontalement (entre les filles). Il a ainsi été demandé à une enquêtée de se baigner dans un « mélange mousseux » avec les neuf autres filles qui prêtaient serment avec elle [NT18].

➤ Les marques tracées sur le corps et les scarifications

Plusieurs fonctions semblent pouvoir être attribuées aux scarifications.

Selon la première, elles sont une composante du rite d'initiation, à l'issue duquel l'initié se voit « conférer des signes et des privilèges liés à son nouveau statut social et religieux

⁹⁵ WUNENBURGER J.J., *Le sacré, op. cit.*, p. 34.

⁹⁶ Lecture de Saint Paul apôtre aux Galates, 3, 26-29.

(changement de nom, tatouage, port de vêtements)⁹⁷ ». Les scarifications en tant que marque distinctive, manifestent alors la nouvelle appartenance.

Ensuite, la scarification va être associée au serment – et il ne nous est pas clairement possible d’identifier si le serment prêté par les filles préalablement à la migration joue également un rôle d’initiation –. Cette pratique implique la mise en mouvement du corps de celle qui jure corrélativement au prononcé de la parole.

Enfin, l’introduction de la mixture dans les plaies va donner la possibilité aux ancêtres et aux divinités de contribuer depuis l’intérieur du corps, à l’action des filles. Parce que le but est de permettre aux filles d’avoir un maximum de clients, la mixture est introduite dans les parties intimes. Selon un *chief priest* : « *Il y a différentes catégories de marques et spécialement dans le domaine du travail. Vous savez, ici il y a la croyance que quoi que vous fassiez, les dieux et les ancêtres y prennent part. Parce que les filles travaillent avec leurs parties intimes, mon travail est de faire des mixtures ; d’utiliser une lame pour couper des endroits spécifiques des parties intimes des filles, d’y ajouter la mixture et le sang avec certaines incantations. Il y a différents types de marques. Le nombre minimum est sept qui peut apporter de « bonnes conditions de marché », quatorze permettent d’avoir d’excellents résultats, et vingt et un est le mieux bien que cela soit plus onéreux. La plupart des filles sur lesquelles je réalise ce type de rituels, ont de vraiment bons résultats dans leur travail. La logique est que l’on va voir le docteur pour un problème qui concerne l’estomac, il va vous recommander des médicaments spécifiques qui vont soigner l’estomac ; cela s’applique aussi ici. Les clients qui viennent vers nous pour une aide l’obtiendront, du moment qu’ils ont la volonté de réaliser les rituels nécessaires, en lien avec leur travail ou leur business » [NT1].*

§3 – Les items

Un *priest* explique qu’après que la jeune femme ait prêté serment, il lui demande de « *donner sa culotte, ses ongles des mains et des pieds et quelques poils pubiens. Le tout est enveloppé dans un cellophane, mis dans une enveloppe sur laquelle est écrit son nom. Lorsqu’elle a fini*

⁹⁷ WUNENBURGER J.J., *Le sacré*, op. cit., p. 34.

de payer elle peut venir la récupérer. Si la Madam signale que la fille a payé elle peut venir récupérer son bien ou envoyer un de ses proches pour ce faire. Mon devoir est de garder ces items jusqu'à ce qu'il soit temps qu'elle les récupère » [NT9]. Les victimes décrivent également ces pratiques : « Il m'a été demandé d'enlever mes sous-vêtements pour que le priest puisse prendre des poils pubiens, sous les aisselles et des cheveux. Il a mis les « items » dans un pot, a ajouté un liquide que je n'ai pas pu discerner et il a commencé à faire des incantations. Il m'a demandé de jurer que je serai fidèle à ma Madame, que je lui paierai la somme de 35 000 euros et qu'en cas de manquement, moi ou un membre de ma famille deviendrait fou » [NT18].

Par ce procédé, celui qui détient ces morceaux de matières (*items*) peut continuer à agir sur celle qui a juré. Nous utiliserons ici le terme « *item* » qui a été employé par les enquêtés au cours de cette recherche. D'autres emploient le terme de *juju* qui, dans la langue vernaculaire renvoie on l'a vu, autant au rite qu'à l'objet utilisé pendant ou à l'issue de celui-ci⁹⁸. Néanmoins, de manière plus précise, Simona Taliani retient le terme « objet-fétiche », (*ebo* ou *èbò*). Les *items*, matérialisent le contenu de l'engagement, tout en le dissociant du corps de celle qui jure. Une jeune femme raconte que la mère de sa *Madam* lui a dit si elle ne remboursait pas, elle (la mère de la *Madam*) serait forcée de ramener ces « choses » au temple et que là le *priest* pourrait réaliser des rituels qui agiraient sur elle (celle qui a juré) où qu'elle aille. Après lui avoir remboursé l'argent, elle devrait donner au *priest* des boissons pour qu'il « casse » la déclaration faite à propos du travail avec sa *Madam*. Simona Taliani souligne que cet « objet-fétiche » « provoque en elles une véritable terreur lorsqu'elles comprennent sa fonction, son objectif, sa durée et sa violence : autant de variables désormais indépendantes de l'intention originelle, et qui vont bien au-delà de leur volonté ou de leur désir⁹⁹ ».

Les *items* fonctionnent donc comme une sorte de garantie du contrat. Si la fille refuse de payer, le *Chief priest* peut, depuis son temple, mettre le feu aux *items*. Si elle a fini de payer sa dette, ou si elle n'a pas pu la payer pour des raisons indépendantes de sa volonté, elle va

⁹⁸ Le choix de ce terme s'inscrit, à l'image de ce qui a été évoqué précédemment à propos du vaudou, dans une *lingua franca* ou une langue véhiculaire. TALIANI S., « Calembour de choses dans le vaudou italien », *op. cit.*

⁹⁹ TALIANI S., « Du dilemme des filles et de leurs réserves de vie. La crise sorcellaire dans la migration nigériane », *Cahiers d'études africaines*, 15 décembre 2018, n° 231-232, p. 745.

pouvoir négocier la restitution de ses *items*. « *Quand je suis retournée à Benin après mon expulsion, je suis revenue au temple pour récolter mes items auprès du priest, certaines personnes préfèrent ne pas revenir chercher leurs items parce qu'elles considèrent qu'une fois qu'elles ont été expulsées, le contrat est terminé, mais pour moi, mon expérience au temple a été trop réelle pour laisser mes effets personnels là-bas* » [NT23].

Outre la signification anthropologique de ces pratiques, on en mesure les effets psychologiques considérables. Via la possession des *items*, le *priest*, ou la *Madam* gardent un pouvoir sur la personne et dans une conception du monde où la dimension visible et la dimension invisible ne font qu'un, on ne saurait opposer des arguments rationnels à ce type de croyances. Avant de revenir sur la manière dont le serment va influencer les victimes au cours de leur parcours dans le pays de destination, on présentera la manière dont la traite et l'activité des temples sont perçus.

§4 - La perception de la traite et de l'activité des temples dans ce domaine au Nigéria

Les travaux de terrain accomplis au Nigéria fournissent quelques éléments quant à la manière dont les pratiques de traite et le recours aux temples sont perçus, que ce soit par la population (A), par les *priests* (B), par les familles (C) ou encore par les autorités étatiques (D).

A - Perception par la population

La présente étude n'avait pas pour ambition d'analyser la manière dont les faits de traite sont perçus par la population. Néanmoins certaines conversations ou scènes rapportées attestent de la banalité de ces parcours. Ces éléments doivent être maniés avec prudence tant ils restent peu nombreux et n'émanent pas d'une part représentative de la population.

L'enquêtrice au Nigéria rapporte avoir assisté à une dispute lors d'une audience, entre deux familles à propos d'une jeune femme accusée de ne pas avoir payé sa dette migratoire. Après s'être enquis de l'objet plus précis de la querelle, elle comprit que cette jeune femme s'était engagée à payer 35 000 euros pour migrer en Europe par voie terrestre [NT25] – le montant de la dette laisse ici penser qu'il ne s'agit pas d'une affaire de migration illégale (*smuggling*), mais bien de traite (*trafficking*) –. Or, au lieu de se retrouver en Italie, comme convenu, la jeune femme a été placée en France. Là, elle attendit six mois, sans contact avec celui qui l'avait aidée à rejoindre l'Allemagne. Finalement, son hôte en France lui donna 40 euros pour qu'elle parte en Allemagne

. Dans le train, elle rencontra une compatriote qui l'aida à trouver un foyer pour demandeur d'asile. Mais quelque temps après, la famille restée au Nigéria reçut une convocation pour une audience devant le Temple d'Arohosunoba. Si certains éléments dans ce récit demeurent flous (Quel était le lien entre l'« hôte » en France et le sponsor ? Pourquoi le sponsor n'a pas donné suite ? Si lui n'était plus en mesure de trouver une place de prostitution à cette femme, pourquoi personne d'autre n'a-t-il pris sa suite ?...), il reste instructif sur le regard des personnes présentes sur cette situation. La femme plus âgée expliqua qu'elle trouvait que 35 000 euros étaient beaucoup trop pour payer la migration. Malgré tout, elle considérait que la famille avait intérêt à se retirer de cette action en justice car la procédure ne pouvait qu'aggraver leur situation. A son avis, une fois entendue par le tribunal d'Arohosunoba, la fille et sa famille allaient devoir payer un certain montant tous les mois pour rembourser la dette. Chaque mois où ils ne respecteraient pas le paiement de ce qu'ils devaient, la famille devrait faire des sacrifices pour le compte de leur fille, sinon elle allait devenir folle et mourir. La femme remarqua également que si les plaignants voulaient régler cette affaire, il fallait qu'ils restent humbles et aillent implorer la famille du trafiquant. Selon elle, à long terme, la charge de la dette devrait être assumée par la famille.

Cet exemple est instructif quant à la perception de ces formes de migrations. Selon cette femme, qui n'a d'après les éléments dont nous disposons, pas de compétence spécifique pour évaluer la situation, certes le montant demandé est excessif, mais la somme due doit être versée et il est tout aussi établi que le temple, dans ses fonctions judiciaires, donnera raison au sponsor.

La banalité des processus de traite peut également être illustrée par la rencontre faite par l'enquêtrice de l'étude dans un bus. Bloqués par un embouteillage, différents passagers entament une conversation. Elle amorça alors la discussion avec un homme d'une trentaine d'années qui lui rapporta que sa jeune sœur a migré dans le cadre d'un contrat de « *trafficking* », qu'elle a prêté serment avant de partir pour l'Europe d'où elle devra rembourser l'argent de sa migration [NT29]. Ce type de récit révèle à quel point ces parcours migratoires sont perçus par certains comme banals, anodins et à quel point il semble impossible de lutter contre les engagements souscrits. Le regard porté sur les *priests* sur ces engagements semble assez contrasté.

B - Perception par les *priests*

Selon un des *priests* rencontrés, « *Vraiment, personne n'est forcé à faire quoi que ce soit, si tu viens ici et que tu ne veux pas participer au rituel, tu ne seras pas forcé. Les filles sont généralement volontaires pour procéder aux rituels et en vérité, les dieux ne voudraient pas vous interrompre lorsque vous faites quelque chose même s'ils pensent que c'est mal. Vous êtes le seul à décider si c'est mal et vous devez vous arrêter vous-mêmes. Et là, les dieux peuvent soutenir votre décision. Cela s'applique à tous les aspects de votre vie. Et là le trolley, le sponsorer et la Madam les ont déjà influencées avant de me les emmener. Ils leur disent que la vie là-bas est glamour et pleine de richesses et tout de suite, les filles sont prêtes à faire n'importe quoi pour aller là-bas. C'est seulement quand elles embarquent pour le voyage qu'elles comprennent qu'on les a abreuvées de plus mensonges que de vérité* » [NT1].

Ce propos met à nu le processus du point de vue de chaque protagoniste. En effet, les filles qui migrent ne sont pas forcées à prêter serment. Attirées par le discours de ceux qui leur proposent de les accompagner dans leur migration, elles sont volontaires. En même temps, ce *Chief priest* considère que les *trolleys* ou les *sponsors* ou les *Madams* font leur travail en leur demandant de prêter serment. Mais dans le même temps, il reconnaît que le discours tenu aux candidates à la migration est mensonger. De son côté, il prend activement part à ce système puisqu'il indique organiser les serments d'allégeance. Son raisonnement vise à légitimer le processus de la traite.

A l'inverse, un autre *priest* explique avoir été saisi par une jeune femme qui lui demandait de s'engager dans un serment pour la migration / travail du sexe. Il explique sa réaction de la manière suivante : « *Je me suis moqué d'elle et je lui ai dit que si je m'engageais dans ce processus et que les filles qui avaient juré, refusaient de payer à la fin de la journée, l'argent engagé n'était pas remboursé et cela allait abîmer ma réputation et je pourrais tuer quelqu'un pour sauver ma réputation. Elle a ri et je lui ai dit que ce n'était pas une bonne idée* » [NT13]. Là encore, les extraits recueillis ne peuvent permettre de généraliser. Néanmoins, ils confirment la diversité de l'approche de ces « parcours migratoires » parmi les *Chiefs priests*.

Nous sommes pourtant probablement à une période charnière quant à la manière dont les autorités religieuses elles-mêmes considèrent ces pratiques. En effet, la chercheuse de l'IFRA a constaté lors de deux journées d'observation au temple Arohounoba, en juin et octobre 2017, que 13 affaires portées devant le *Chief priest* (sur un total de 32) portaient sur des difficultés de paiement de dettes liées à la traite. Or, c'est en mars 2018, que l'Oba de Benin, auquel est rattaché le temple Arohounoba, a demandé qu'il soit mis un terme aux serments dans le cadre de la traite. S'il est possible que cette déclaration modifie en profondeur la perception des serments d'allégeance par les *Chiefs priests* et plus largement par la population, on manque aujourd'hui encore de recul pour en apprécier les effets. Néanmoins, interrogée sur ce point, Precious Diagboya qui a procédé aux observations réalisées pour cette étude dans le temple Arohounoba, indique que depuis la déclaration de mars, ce temple a arrêté de recouvrir la dette des auteurs de traite¹⁰⁰. De même, interrogé de manière informelle, un enquêteur français de l'Office de lutte contre la traite des êtres humains estime que les effets de cette déclaration sont considérables en termes de libération de la parole des victimes.

Au-delà de sa dimension religieuse, cette déclaration revêt incontestablement une dimension politique tant il est vraisemblable qu'elle a été provoquée par un lobbying des acteurs internationaux. Elle a en outre été saluée par Godwin Obaseki, gouverneur d'Edo State, lors d'une réunion hebdomadaire du conseil exécutif de l'Etat en août 2018¹⁰¹. La perception de

¹⁰⁰ Courriel du 22 octobre 2018.

¹⁰¹ <https://www.vanguardngr.com/2018/08/human-trafficking-obaseki-lauds-eu-benin-monarch-roles/> consulté le

ces pratiques par les autorités étatiques et notamment judiciaires est probablement en train d'évoluer, ce qui aura une influence sur la perception de la traite par la population nigériane, les familles, les *priests*...

C - Perception par les familles

Certains des éléments dont on dispose révèlent que les familles sont parfois partie prenante du projet migratoire, et de ce fait du processus d'exploitation, même s'il est difficile de mesurer leur degré de conscience quant à la réalité des pratiques.

Ainsi, les familles assistent parfois à la prestation de serment [NT4]. D'autres sollicitent le *Chief priest* pour qu'il réalise des rituels facilitant la migration et améliore la rentabilité de leur fille [NT18]. Dans un des cas rencontrés, c'est la famille qui a payé les services du *Chief priest* pour la prestation de serment. Une fois que la fille est en Europe, les familles peuvent en outre se rendre au temple pour s'acquitter du montant de la dette. Sur les 13 situations observées à l'Arohosunoba, six débitrices étaient représentées par leur mère, quatre par leur père et une par son frère et deux étaient représentées par quelqu'un qui ne s'est pas présenté comme étant de la famille. Cette dernière hypothèse illustre la dimension publique, non clandestine de la traite. On ne peut pas néanmoins savoir si le fait de représenter ses enfants devant la juridiction révèle une quelconque forme d'approbation du processus ou si cet élément est le résultat d'une contrainte subie.

A la question, comment votre famille a perçu votre retour – puisque ladite jeune femme a été expulsée –, une autre enquêtée répond qu'elle a subi des contraintes. Sa famille lui demandait ce qu'elle avait rapporté tout en lui montrant les maisons construites par les autres filles qui étaient parties. Sa mère lui a même demandé ce qu'elle avait fait en Europe, si elle n'avait pas d'argent [NT19]. L'enjeu est pour la famille de pouvoir faire construire une maison comme celles clairement identifiées à Benin City comme issues de l'argent de la traite. L'engagement

des autorités étatiques pour lutter contre ces pratiques est, quant à lui, récent et reste à ce jour modeste eu égard à l'ampleur de la difficulté.

D - Perception par les autorités étatiques

Différents éléments révèlent la progressive mise en place d'un contrôle de l'activité des *priests* par les acteurs institutionnels. Lors d'une séance d'observation au Temple d'Oluku, la chercheuse a assisté à une audience particulière. Le *Chief priest* venait d'être libéré sous caution après avoir été détenu par les services de l'immigration pour avoir aidé des individus à enrôler leurs victimes. Une jeune femme qui se trouvait en Europe expliquait qu'il lui avait fait prêter serment en vue de sa migration. Devant l'assemblée, le *Chief priest* expliqua qu'il y avait eu erreur sur la personne et qu'il existait deux *Chief priests* portant le même nom. Vraisemblablement affecté par cette procédure, il décida qu'il n'y aurait désormais plus qu'une audience hebdomadaire, et qu'il ne recevrait que les fidèles. Celles et ceux qui souhaitaient recourir à ses services devaient donc d'abord devenir des fidèles [NT30].

Cet exemple révèle que les autorités étatiques nigérianes s'intéressent aux pratiques des *Chiefs priests* dans le cadre de la traite et même si nous ne disposons d'aucun élément quant aux suites données à cette mise en cause, elles révèlent vraisemblablement un début d'évolution. Si elle devait se confirmer, elle aurait sans doute des conséquences sur la coopération entre justice nigériane et européenne, coopération jusqu'à présent impossible¹⁰².

Pour ce qui est des poursuites effectivement exercées, nous disposons des chiffres publiés par l'agence nigériane de lutte contre la traite (NAPTIP). Dans le rapport 2017, il est mentionné que 139 personnes ont été arrêtées en 2016 par les forces de police pour avoir fait migrer des personnes en vue de la prostitution. De même, 21 affaires ont fait l'objet d'un jugement pénal pour des pratiques entrant dans une conception large de la traite¹⁰³... Finalement, 26 personnes

¹⁰² SIMONI V. et D. VOGLIMACCHI, « Quelle protection pour les victimes de traite aux fins d'exploitation sexuelle ? Le cas particulier des femmes nigérianes », *J.C.P. édition Générale*, 2013, Supplément au n° 19-20, p. 26.

¹⁰³ L'ensemble des qualifications relevant des compétences du Nap Tip figure à la p. 12 du rapport de la NAPTIP « Data Analysis Final 2017 », accessible à l'adresse https://www.naptip.gov.ng/?page_id=361 (consulté

ont été condamnées, dont 18 hommes et 8 femmes. Ce même rapport indique que 1890 victimes, toutes formes d'exploitation confondues, ont été secourues, dont 1799 sont originaires du Nigéria. Parmi elles, 429 ont subi des formes d'exploitation sexuelle. Toutes formes d'exploitation confondues, les victimes originaires du Nigéria ont été secourues depuis les pays suivants : Libye (373), Mali (107), Burkina (50), Ghana (30), République du Bénin (27), Togo (18) et Emirats arabes unis (14). Les autres pays correspondaient à un faible nombre de cas ; pour l'Europe, ne sont mentionnés que sept cas pour l'Italie, six pour la Russie, un pour le Royaume-Uni, un pour la Hollande, dont aucune n'avait subi une exploitation sexuelle. Ces chiffres révèlent la quasi ineffectivité de la protection accessible aux victimes sexuellement exploitées en Europe.

Les éléments exposés ont permis d'identifier avec précision l'implication des temples et des divers acteurs dans l'activité de traite, il reste à identifier à quelle fonction, de l'ensemble du processus, cela correspond.

SECTION 3 : La fonction des temples dans la traite

Le rôle des temples au sein du processus de traite nigérian est essentiel. Ce n'est pas à dire que sans eux ces pratiques criminelles disparaîtraient. Il est en effet peu probable que la déclaration de l'Oba de Benin City de mars 2018 suffise à faire cesser l'exploitation sexuelle des filles originaires de Benin City. En revanche, s'il devait se confirmer que cette déclaration est suivie d'effet dans la pratique des *priests*, les groupes criminels seront contraints d'inventer de nouvelles techniques pour s'assurer de la soumission de celles dont ils tirent profit. Le serment d'allégeance et l'environnement dans lequel il s'inscrit contribuent à créer un lien très fort entre la personne exploitée et sa *Madam* (§1) et plus largement avec le groupe d'exploitation (§2).

§1 – Serment et lien créé avec la Madam

Le serment d'allégeance joue un rôle essentiel dans la relation entre la *Madam* et celle dont elle tire profit, puisque c'est lui qui va en fixer les modalités. Il est un élément incontournable de la stratégie ayant été qualifiée de « stratégie d'emprise » par laquelle les auteurs entendent créer un contexte de « soumission, de sujétion (...), susceptible d'altérer la liberté ou le libre arbitre des victimes¹⁰⁴ ». L'emprise repose sur trois éléments principaux, à savoir « *une action d'appropriation par dépossession de l'autre, une action de domination où l'autre est maintenu dans une position de soumission et de dépendance, une empreinte sur l'autre qui est marqué physiquement et psychiquement*¹⁰⁵ ». Différents éléments issus de l'analyse du serment d'allégeance et du rituel associé révèlent que cette pratique sert unilatéralement les objectifs de la *Madam*.

L'analyse montre qu'il est essentiel de bien distinguer le principe ou l'existence même du serment d'allégeance, du vice qui l'entache (A). De même, le cérémonial nécessaire à la prestation de serment ne saurait être discuté en tant que tel, mais il importe d'identifier l'effet qu'il peut provoquer, facilitant l'acceptation par la migrante des conditions qui lui sont posées (B). Enfin, le flou qui entoure l'éventuelle réversibilité de l'engagement favorise la neutralisation de toute capacité de réaction de celle qui a migré (C).

A – Le vice entachant le serment d'allégeance

L'histoire du terme allégeance a rapidement été évoquée. On peut alors tenter d'identifier ce qu'il désigne dans la relation *Madam* / personne en situation de prostitution.

Il a été vu qu'au dévouement de celui qui s'engage, répond l'obligation de protection de celui ou celle auquel il est prêté allégeance. On peut donc croire que l'utilisation de l'expression « *allegiance oath* » implique que le serment instaure un double lien d'obligation : soumission et fidélité *versus* protection. Selon une première lecture cette protection consiste dans le fait de fournir l'argent nécessaire au voyage, de fournir un contact en Europe et un accès au travail de prostitution. Or, la migration va s'effectuer dans un pays dans lequel les règles

¹⁰⁴ LAVAUD-LEGENDRE B., « Les femmes soumises à la traite des êtres humains adhèrent-elles à l'exploitation ? Une mauvaise formulation pour un vrai problème : Etude réalisée auprès de nigérianes sexuellement exploitées en France », *Archives de politique criminelle*, 2012, n° 34, p. 103-122.

¹⁰⁵ DOREY R., « La relation d'emprise », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1981, n° 24.

migratoires sont extrêmement strictes et dans lequel culturellement, l'accès à diverses formes de protections est à la charge non pas de la solidarité familiale ou communautaire, mais des institutions étatiques¹⁰⁶. Aussi il est nécessaire d'avoir des papiers pour accéder à la protection sociale, à l'emploi, à l'hébergement. De ce fait, les différentes prestations proposées par la *Madam* resteront très limitées face aux principaux risques effectivement encourus par celle qui migre, à savoir principalement le risque d'être expulsée et de subir des violences dans le cadre de sa pratique prostitutionnelle, simplement même de sa clandestinité. Mais au moment où elle s'engage, celle qui migre ignore ces éléments.

Au-delà, il faut identifier les prestations effectivement accomplies par la *Madam*. Elle va mettre en contact la migrante avec le passeur, lui fournir un hébergement, des vêtements, lui indiquer les démarches à faire en vue de demander l'asile¹⁰⁷, et lui donner les codes nécessaires à la pratique de la prostitution ainsi que l'orienter vers les lieux adaptés. Mais chacune de ces prestations a déjà pour contrepartie une somme d'argent : le passeur est payé sur l'enveloppe de 35 à 60 000 euros que la fille s'est engagée à verser et qui est très largement démesuré par rapport au coût réel de la migration. L'hébergement lui est facturé dès qu'elle commence à se prostituer, tout comme ses « vêtements de travail », sa nourriture, ou encore le faux récit de demande d'asile qui lui est vendu à son arrivée par tel ou tel complice de la *Madam*. Dès lors, la relation instaurée n'a pas de réelle contre-partie. Ce qui justifie l'engagement de fidélité n'est rien d'autre que la volonté de s'assurer de la soumission de celle que l'on va pouvoir qualifier de victime.

On peut enfin envisager que l'allégeance ait pour contre-partie un soutien moral, une relation maternante et bienveillante instaurée par la *Madam* une fois que la fille a migré. En ce sens, certaines *Madams* demandent aux filles qui travaillent pour leur compte de les appeler « mama ». Pourtant, une enquêtée rapporte : « *Ma Madam souhaitait qu'on l'appelle maman, dès qu'on se levait le matin, on devait la saluer en se penchant, comme si elle était une déesse. Alors on l'appelait « maman » comme si elle était une maman. Mais elle n'était pas*

¹⁰⁶ ALLIOT M., « Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique) », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, 1981, n° 4, p. 103-131.

¹⁰⁷ Il doit être précisé que la demande d'asile effectuée sur les conseils du groupe d'exploitation repose en réalité sur un faux récit et vise à permettre la remise d'un récépissé autorisant le séjour, et donc écartant tout risque d'expulsion, dans l'attente de l'instruction du dossier.

notre maman, c'était une mauvaise personne » [F6]. Ce discours trahit le décalage entre l'idée de protection et la réalité perçue par les filles – même si certaines peuvent avoir des discours plus positifs sur leur *Madam* –. Il est fréquent que la *Madam* instaure une relation maltraitante avec la fille qu'elle a fait venir. Dans de telles hypothèses, il est alors d'autant plus facile de prouver le total déséquilibre instauré ; « *J'ai réussi à rejoindre l'Italie et j'ai commencé à travailler avec ma Madam qui était vraiment dure et sévère avec moi. Elle m'a demandé de lui remettre tout l'argent que je gagnais chaque jour sans avertissement préalable. Cela signifie que je ne pouvais pas garder d'argent pour envoyer à la maison. Je suis devenue frustrée et en colère de cet engagement* » [NT15]. Dans deux situations observées, la *Madam*, loin d'assumer un quelconque rôle de protection, a dénoncé son obligée aux services de police pour qu'elle soit expulsée une fois la dette payée [NT16].

On peut alors se demander comment celles qui s'engagent ne mesurent pas l'incroyable déséquilibre de l'engagement qu'elles souscrivent. Le très puissant attrait exercé par l'Europe est sans doute le premier élément à souligner. A la question de savoir si elles ont eu le choix de prêter serment, toutes répondent que le choix était plutôt entre migrer et ne pas migrer. Dès lors, toutes celles qui ont franchi le pas, étaient habitées par un tel désir migratoire qu'elles étaient prêtes à tout pour atteindre leur but. L'ignorance du régime juridique applicable en Europe, de la valeur en nairas de la somme à rembourser et de l'incapacité de leur *Madam* à les aider à régulariser leur situation sur le territoire ont également contribué à les inciter à accepter ce serment d'allégeance. Dans certains cas, la pression exercée par l'entourage les a poussées à se lancer dans ce processus. Enfin, la mise en scène contribue indiscutablement à sidérer la pensée, ce qui a pour effet que celles qui promettent ne mesurent pas bien souvent le sens de leur engagement.

B – L'effet de la cérémonie de prestation de serment

Indépendamment du sens attribué à la mise en scène, au choix du lieu et aux différents symboles déployés lors de la cérémonie du serment, l'effet produit par la localisation et l'organisation du lieu est unanimement la peur, si ce n'est la sidération, de celle qui va s'engager.

Plusieurs éléments contribuent à ce climat. Beaucoup des enquêtées évoquent les objets exposés dans les temples. « *J'ai été choquée par ce que j'ai vu dans le temple. Il y avait un petit cercueil en bois, des squelettes et d'autres objets effrayants* » [NT7]. Incontestablement, ces éléments produisent un fort effet sur les filles qui viennent à la demande de celle qui va les faire migrer¹⁰⁸, et ce alors que la plupart d'entre elles n'avaient jamais mis les pieds dans un temple avant de prêter serment dans le cadre de leur migration¹⁰⁹. Outre les objets, les odeurs sont évoquées par beaucoup comme contribuant à créer un climat peu sécurisant : « *L'air était lourd et sentait le sang d'animaux* » [NT23]. Au-delà, ce sont les actes eux-mêmes qui alourdissent le climat. A la question : « Comment avez-vous vécu le rituel ? », les réponses renvoient unanimement à une perception négative, effrayante de celui-ci : « Je me sentais mal. C'était douloureux. J'ai dû manger le cœur d'un poulet qui n'était pas cuit. Je suis en enfer. Tout ce que j'ai fait, j'ai détesté. Je suis très fatiguée. Fatiguée... [F15] ».

On ne peut exclure que pour certaines, le déroulement de ce rituel crée un véritable traumatisme, au sens psychique. On entend par là un « événement psychique individuel défini par la mise hors-jeu brutale des processus de pensée. Sans aucun recours possible, ni interne, ni externe, la psyché n'a plus d'autre recours que le clivage »¹¹⁰. Un tel mécanisme peut être provoqué par un événement hors norme qui va créer un stress intense, puis une effraction psychique. La frayeur générée par l'organisation de la cérémonie et par les actes pratiqués contribuent incontestablement à la mise en place de la relation de soumission, voire d'emprise. Le caractère « quasi irrévocable » de la promesse s'inscrit dans la même logique.

C – La quasi irrévocabilité de la promesse

La définition du trauma peut être associée à l'image d'une effraction psychique comme si la violence et l'intensité de la peur avaient porté atteinte à l'intégrité de l'enveloppe du sujet. Au sein du rituel, certaines pratiques vont porter physiquement atteinte à l'enveloppe corporelle et contribuer à empêcher toute révocation de la promesse. Par ailleurs, l'incertitude qui

¹⁰⁸ Aucune des enquêtées n'est venue de sa propre initiative.

¹⁰⁹ Parmi les personnes interrogées en France, 14 des 15 enquêtées ayant répondu à cette question disent n'avoir jamais eu recours aux services d'un *Chief priest* avant de prêter serment.

¹¹⁰ LECONTE J., « Mon corps est là mais pas moi, Travail clinique autour de l'exil et du deuil traumatique », *Revue de l'enfance et de l'adolescence*, 2017, n° 96, p. 81-92.

entoure ce que nous serions tentés de qualifier de régime juridique du serment, à savoir les conditions de validité, de nullité, ou de révocation, favorise un climat d'incertitude qui accroît encore la vulnérabilité de la personne.

1) Éléments qui rendent la promesse difficilement révocable

Au sein du processus du serment, les pratiques d'ingestion et de scarifications évoquées précédemment, vont avoir des effets considérables. Pour reprendre les propos de Tobie Nathan, on rappellera que : « Posséder un espace clos, corps ou maison, c'est avant tout avoir des limites propres, nettes [...]. En revanche, des limites floues, humides, incertaines constituent la marque sensible de l'effraction ». En attaquant l'enveloppe qui délimite et protège la personne, on altère sa représentation du dedans et du dehors, du soi et du non-soi, et ainsi son sentiment d'intégrité individuelle est détruit. La notion d'identité devient caduque. Tobie Nathan explique qu'une personne non possédée se sentira « entière et pleine, avec des limites qui marquent sa différence à l'autre, tandis qu'à travers l'effraction, le sorcier signifie à la victime que son enveloppe est percée et qu'elle ne peut plus garder la différenciation entre soi et autrui »¹¹¹. Ces propos confirment les enjeux anthropologiques associés à ces différentes pratiques en termes d'identité, d'appartenance et de création de liens. Au-delà, on ne peut ignorer leur dimension psychologique et l'on constate, même si l'on ne saurait prétendre à une analyse exhaustive, que les deux champs se rejoignent autour de l'idée de faire accéder celui qui jure à une appartenance nouvelle qui l'oblige de manière absolue, puisque la trahison l'expose à la mort. Le lien créé, que ce soit avec celle à laquelle est prêtée l'allégeance ou, plus indirectement avec les autres membres du groupe, se fait au mépris de l'individualité et de l'appartenance antérieure de la personne. De ce fait, toutes les ressources qu'elle pourrait trouver dans son histoire ou dans son environnement pour qualifier les pratiques subies et éventuellement les déclarer intolérables, vont être altérées si ce n'est anéanties. L'atteinte à l'identité emporte une atteinte à la capacité d'exprimer une volonté propre et de se révolter. Ces éléments sont encore confortés par l'utilisation des *items* au cours du serment.

¹¹¹ LAVAUD-LEGENDRE B. et B. QUATTONI, « Désir migratoire, emprise et traite des êtres humains », *Prostitution nigériane, Du rêve de migration aux réalités de la traite*, Karthala, coll.« Hommes et sociétés », 2013, p. 79.

La contrainte exercée via la menace d'agir sur les *items* se révèle extrêmement puissante. Tant qu'elle ne les a pas récupérés, la victime ne peut échapper au pouvoir de ceux qui lui demandent de rembourser sa dette sur ces objets mais aussi sur sa vie : « *Quand la mère de ma Madam a appelé, (...) a dit qu'elle pouvait placer une malédiction sur moi et que cela aurait un effet car elle avait mes « affaires » avec elle. A ce moment-là, j'étais terrifiée et j'ai décidé de lui envoyer 20 000 nairas* » .

Beaucoup de filles font ainsi de la récupération des *items* une condition à leur affranchissement du groupe, que ce soit alors qu'elles sont encore en Europe ou une fois rentrées au Nigéria. Le fait que les menaces soient exercées sur la famille renforce davantage encore leur enfermement et leur isolement. Sous l'effet de la peur, bon nombre de familles répugnent à encourager la victime à s'affranchir du groupe. Le recours au *juju* est ici un élément de contrainte et de soumission extrêmement puissant face auquel il est difficile d'élaborer des contre-poids en termes juridiques. La dimension irrationnelle de la menace mais aussi son caractère imprévisible entravent la capacité de résistance des victimes et rendent complexe toute action des tiers en vue de la neutraliser.

2) L'incertitude entourant la possible annulation

On observe dans certaines formes d'abus, une rupture des registres communicationnels. L'abuseur va avoir un geste aimable, tendre, faire un sourire, tout en prononçant quelques instants après, une menace ou en adressant une insulte. De ce fait, toute anticipation devient impossible et la personne sous emprise est alors entièrement soumise au bon vouloir de celui ou celle qui la tient en sa puissance¹¹². Si certains éléments du discours des *Madams* peuvent renvoyer à ce type de pratiques¹¹³, on les retrouve également dans les règles qui régissent le serment lui-même. L'aléa qui entoure son fonctionnement est considérable et limite la

¹¹² PERRONE R. et M. NANNINI, *Violence et abus sexuels dans la famille, Une vision systémique de conduites sociales violentes*, ESF., coll.« Art de la psychothérapie », 2012, p. 112.

¹¹³ LAVAUD-LEGENDRE B. et B. QUATTONI, « Désir migratoire, emprise et traite des êtres humains », *op. cit.*, p. 86.

capacité des personnes à réagir rationnellement. Pourtant, on peut dégager des entretiens quelques critères permettant d'identifier les moyens de s'en libérer.

Le premier point qui ressort avec précision est le fait que le mensonge de la *Madam* n'entache en rien la validité du serment. A la question « Est-il possible d'annuler le serment si la *Madam* ment ? », l'ensemble des enquêtées répond par la négative. Une enquêtée indique : « *Tous les serments reposent sur un mensonge. Cela ne change rien* » [F5]. En revanche, le fait de ne pas arriver à destination est un élément qui peut être important. Une jeune femme qui devait se prostituer en Europe estime ne rien craindre du *juju*, puisqu'elle n'est pas arrivée à destination, étant restée bloquée 8 mois au Togo. Elle a alors décidé de retourner au Nigéria et estime ainsi échapper au serment. « *Bien que ma Madam m'appelle de France, elle n'est jamais venue me chercher au Togo où je travaillais de sorte que la promesse ne m'affectait pas. Elle m'aurait simplement obligée si j'étais effectivement allée en France et que je refuse de travailler* » [NT8].

De même, le fait d'avoir été expulsée peut libérer du serment. Une jeune femme explique avoir été placée en rétention administrative en Italie. Son frère s'est donc arrangé avec le *priest* pour récupérer les « *items* » après lui avoir expliqué qu'elle allait être expulsée. Le *priest* lui a demandé de verser 6000 nairas pour casser la promesse. Il a payé et après quelques expiations, les *items* ont été restitués [NT10]. « *L'accord reposait sur ma présence en Italie. Je devais payer ma Madam aussi consciencieusement que possible pendant que j'étais en Italie. Le sceau du serment a été rompu lorsque j'ai été déportée au Nigéria. N'importe qui d'informé savait que je ne serais pas capable d'avoir ce type d'argent ici au Nigéria. Le serment m'engage à rembourser pendant que j'étais en Italie et que je bossais pour elle. Si j'avais rompu l'accord en étant en Italie, là il est sûr que le serment aurait fait effet* » [NT11]¹¹⁴. On peut alors juridiquement rapprocher cette hypothèse d'une sorte de force majeure. Le fait que le non-paiement fasse suite à une cause extérieure à l'agent, imprévisible et insurmontable justifie l'annulation de la promesse.

¹¹⁴ Dans le même sens, voir NT21.

Même lorsque le serment a été rompu par l'expulsion, les enquêtées affirment unanimement qu'il est nécessaire de le faire annuler par le *priest*. Un *priest* confirme que même si le créancier déclare que la débitrice est libérée, il doit réaliser des sacrifices pour en informer la divinité. A défaut, Ayelala risque de punir celui qui a manqué à sa promesse [NT27]. Ce raisonnement est cohérent au regard de la dimension triangulaire de l'engagement. Néanmoins, tel est également l'intérêt économique du *priest* qui facture ce rituel (dans un cas étudié, la somme demandée était de 6000 nairas).

La *Madam* et celle qui lui a prêté allégeance peuvent se tourner ensemble vers le *priest* pour lui demander de mettre un terme aux engagements souscrits. Après son expulsion, une fille explique avoir fait beaucoup de cauchemars liés à la fois à l'expérience de la migration à travers le désert ainsi qu'au « *juju priest* ». Mais elle n'avait aucun moyen d'honorer son paiement depuis le Nigéria. Aussi, elle en a parlé à sa *Madam* qui l'a emmenée chez un *chief priest* pour trouver une solution. Depuis, les cauchemars se sont espacés [NT18].

Doit enfin être mentionné le cas d'une jeune femme qui a mis en place une stratégie en se faisant expulser pour pouvoir se libérer du serment. Elle a donc pu faire annuler le serment par le *priest* avec l'aval de la *Madam* qui n'a jamais su qu'elle avait provoqué son expulsion

Un autre moyen de se libérer du serment, peut être le fait de se rendre dans une église de libération (« *living church* »).

On peut croire que ce sont surtout les ressources de celle qui a promis (personnalité, environnement familial, amical...) qui vont ou non lui permettre de revenir sur son engagement, en fonction d'un raisonnement qui lui sera propre. A la question « Est-il possible de se libérer du serment ? », une enquêtée répond : « *Tout dépend de ce que vous croyez. Si vous croyez au serment, vous allez craindre le serment. Sans le serment, vous n'êtes pas effrayée par la Madam. C'est pour cela qu'ils l'utilisent pour garder les filles* » [F15]. Il est difficile de savoir dans quelle mesure les cas permettant de s'affranchir du serment font ou non consensus chez les victimes. Les personnes enquêtées avaient par définition commencé à

prendre des distances vis-à-vis de ceux qui les ont exploitées. A défaut, elles n'auraient pas été en mesure de se prêter à l'exercice. Pour le reste, le flou et l'aléa qui entourent les obligations de la *Madam*, facilitent la mise en place d'une possible relation d'emprise du fait de la difficulté des victimes à s'appuyer sur des éléments cohérents et rationnels pour résister à ce qui leur est imposé. Au-delà du strict serment et des règles qui le régissent, de nombreux éléments de contexte contribuent à accroître le déséquilibre de la relation et la possible instauration d'une relation d'emprise.

§2) Eléments de contexte et lien aux membres du groupe impliqués dans la traite

Indépendamment du contenu même de la promesse, les éléments de contexte révèlent que tout est fait pour qu'un lien exclusif entre les personnes impliquées dans la traite – que ce soit comme auteurs ou comme victimes – soit créé. De ce fait, la victime ne dispose pas de ressources pour en identifier la nature et mettre en place une stratégie lui permettant de s'en affranchir. Ces éléments sont la mise en place du cloisonnement autour du groupe (A), la dimension collective de la promesse (B) ou l'adhésion des *priests* à la cause de la *Madam* (C).

A – Le cloisonnement du groupe

L'organisation criminelle rendant possible l'exploitation sexuelle des jeunes filles nigérianes repose sur un mécanisme consistant à éviter toute immixtion de tierces personnes ne partageant pas les objectifs du groupe. Ce groupe peut être défini comme comprenant principalement les *Madams*, les *priests*, les femmes et filles prostituées, et plus largement les concubins des *Madams*. Ce mécanisme se traduit notamment par le contrôle des relations de celles qui sont exploitées, mais également par l'importance du secret s'imposant dans les principales dimensions de la vie du groupe.

Différentes manœuvres visant à rompre ou *a minima* à contrôler les relations entre celle qui jure et le reste de la société ressortent avec régularité. Ce sera notamment le cas avec la soustraction du passeport et avec le contrôle des communications. « *A mon arrivée en Russie, ma Madam est venue me chercher à l'aéroport et là elle m'a pris mon passeport. Je lui ai demandé pourquoi elle faisait cela et elle m'a dit que selon notre accord, elle gardait mon passeport jusqu'au complet paiement* » [NT3]. « *Il (le trolley) m'a pris mon téléphone et il m'a dit que c'était un "ordre d'en haut" et que c'était parce que je pourrais être trop excitée et décider d'appeler mes amis et ma famille à propos de mon voyage imminent* » [NT3]. La soustraction des papiers est un moyen d'isolement extrêmement efficace. L'absence de papiers révèle l'irrégularité de sa situation et elle va souvent l'empêcher de se tourner vers les autorités étatiques pour dénoncer les faits subis. Par ailleurs, le contrôle des relations de celle qui a prêté allégeance est un élément essentiel de la stratégie mise en place. Certaines *Madams* effacent l'ensemble du répertoire des personnes qu'elles exploitent lorsqu'elles veulent leur infliger une sanction. Par ces mécanismes la personne se trouve enfermée dans le groupe, sans aucun moyen de trouver à l'extérieur une ressource qui pourrait être aidante. La loi du secret imposée dès la prestation de serment participe de ce même mécanisme de clôture, d'enfermement.

Le secret apparaît comme un élément central, régissant le fonctionnement du groupe dès le recrutement de la personne et l'organisation de la prestation de serment. Le choix du lieu, son éloignement, le cérémonial mis en œuvre entourent ce rite d'un certain mystère renforcé par l'obligation au secret imposée à chacun. Ce secret renforce le lien entre les membres qui le partagent et les isolent de ceux qui, extérieurs au groupe, n'en ont pas connaissance. Le secret porte aussi généralement sur le principe même de la migration et du voyage. « *Nous avons mis en place un temps de rencontre où nous avons fait connaissance à sa maison, pour faire connaissance, planifier et préparer notre voyage. Tout cela est resté secret afin que les gens ne devinent pas la raison de notre rencontre dans sa maison* » [NT21]. En outre, le secret est au cœur du serment, puisque les filles qui jurent allégeance à leur Madam « *promettent de se tenir à distance et silencieuses sur leurs activités par rapport aux autorités et elles promettent de rester sous le contrôle de leur Madam tant qu'elles sont encore liées à elles (c'est-à-dire tant qu'elles n'ont pas fini de payer)* » [NT9]. « *They swear allegiance to their Madams, they swear to keep away/silent from the authorities regarding their activities, and they also take oaths that put their Madam in complete control of their activities while they are still under her*

(when they are still paying back the debt owed) » [NT9]. Ainsi, le secret va avoir un effet de cloisonnement, en distinguant les sphères intra et extra-communautaires. Le sociologue Georg Simmel a mis en évidence le rôle structurant qu'il peut avoir au sein de la communauté parce qu'il génère un sentiment de connivence, de complicité et de confiance mutuelle entre les membres qui le conservent¹¹⁵. Le secret va contribuer à faire des personnes associées au serment, un groupe clos.

Dans son travail sur le transnationalisme, Cynthia Olufade définit le silence comme une de ses composantes. On entend par transnationalisme, « *la mobilisation des émotions et des symboles culturels, des habitudes traditionnelles et des types de nourritures aussi bien que la vente de produits spécifiques, reconnus par le groupe comme des symboles nationaux*¹¹⁶ ». Or, elle démontre que les silences qui scellent le groupe sont un des éléments centraux au regard des objectifs du groupe criminel. « *Ces formes de respect affichées par les victimes d'exploitation sexuelle d'Edo State renvoient à la dimension transnationale du silence, en ce que les femmes / filles incarnent les silences que le réseau utilise, au point qu'il devient un aspect de leur vie et les rend inaccessible aux autres (que ce soit dans le pays d'origine ou de destination). On en trouve une illustration dans le fait que les filles ou même les Madams ne sont pas autorisées à se mêler librement aux autres ce qui crée un sens de la compétition et permet de les garder sous contrôle*¹¹⁷ ». Cette loi du silence rejoint pleinement ce qui a été évoqué à propos du secret : elle contribue à clôturer le groupe, clôture renforcée par les liens qui unissent ceux qui partagent cette même appartenance. La différence entre secret et silence pourrait renvoyer au fait que le secret est explicitement demandé, si ce n'est imposé, quand la loi du silence est tacite et intériorisée.

B – La dimension collective de la promesse

Les travaux réalisés révèlent l'intensité des liens qui unissent non seulement les personnes qui jurent à leur *Madam*, mais également au *priest* et enfin à celles qui partagent leur condition, ou avec lesquelles elles ont prêté serment.

¹¹⁵ SIMMEL G., *Secret et sociétés secrètes*, Circé, 1998. cité par BRYON-PORTET C., « La culture du secret et ses enjeux dans la « Société de communication » », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, Printemps 2011, n° 75, p. 95-103.

¹¹⁶ OLUFADE C., *Sustenance of sex trafficking in Edo state : the combined effects of oath taking, transnational silence and migration imaginaries on trafficked women from Edo State*, op. cit.

¹¹⁷ *Ibid.*

Le mot « lien » revient fréquemment dans les propos des enquêtées pour décrire leur rapport à leur *Madam* : « *La condition pour le voyage était que je prête serment, ce qui allait me lier à mon sponsor (ma Madam) afin de s'assurer de ma fidélité à son égard* » [NT6] « *Le fait que mes sous-vêtements non lavés soient avec le juju priest, avec le sang du poulet avec lequel j'avais juré. C'est un lien très fort et j'étais consciente qu'il pouvait être utilisé pour me faire du mal à chaque fois que je fléchis* » [NT19]. Une jeune femme rapporte que le *chief priest* a explicité la création d'un lien entre lui et celles dont il a reçu le serment : « *Après que nous avons prêté serment, le juju priest a bu du sang de poulet et a versé le reste sur les divinités, tout en récitant des incantations, un peu de sang a été mis dans le pot dans lequel il nous avait demandé de placer nos culottes ; alors il nous a dit qu'il faisait cela parce que nos culottes contenaient encore un peu de nos sécrétions vaginales. Il a aussi dit que ces culottes étaient son lien avec nous* » [NT19].

Si le serment unit celle qui jure à la jurataire, le lien créé ne saurait être réduit à cette dimension. Les filles mentionnent fréquemment avoir été plusieurs à prêter serment en même temps, entre deux et huit filles d'après les données dont nous disposons [NT16, NT18]. Le regard de ces « paires » a des effets qui dépassent la seule dimension sociale de l'engagement. Le fait d'assister au serment des autres membres du groupe créé une sorte de solidarité qui oblige chacune non seulement envers la *Madam*, mais également envers les témoins, en renforçant encore, si besoin était, l'actualité de la menace en cas de parjure. De même, en assistant au serment, la famille prend part, voire cautionne, l'engagement ; elle se trouve indirectement engagée aux côtés de celle qui jure¹¹⁸. Cette présence peut avoir trois types de conséquences : la famille exercera une pression sur la fille pour qu'elle respecte sa parole ; la fille pourra vouloir protéger sa famille des effets du serment en taisant ce qu'elle vit et les difficultés rencontrées ; enfin, la présence de la famille constitue un moyen de pression très efficace pour la récipiendaire de la promesse, puisqu'en connaissant l'entourage de la victime, elle pourra la menacer directement. Sans le soutien de leurs proches, les filles sont alors d'autant moins en capacité de s'émanciper du lien qui les unit à ceux qui tirent profit de leur activité.

¹¹⁸ Sur le rôle de la famille, *Ibid.*

Dans de nombreuses sociétés, la violation du serment promissoire génère comme sanction l'exclusion du groupe social. Le lien induit par la présence de la famille et de toutes celles qui vont migrer ensemble va avoir pour contrepartie la double menace, en cas de non-respect du serment, d'une exclusion du groupe social et familial et d'une exclusion du groupe d'appartenance lié à l'exploitation. Le risque d'exclusion sociale n'a pas nécessairement été abordé en ces termes dans les récits, mais il ressort du rapport réalisé par l'OFPRA suite à sa visite au Nigéria en 2016¹¹⁹. Surtout, on peut croire que la peur de la folie, ou même de la mort associée à la violation du serment, renvoie à des formes particulières d'exclusion sociale.

Cette peur va être alimentée par certains récits. Une fille indique : « *La plupart des cas dont j'ai entendu parler, sont ceux de filles qui fuient leur Madam et qui sont retrouvées plus tard, délirantes, dans la rue* » [NT19]. La fuite a donc provoqué les effets annoncés. Une autre rapporte : « *Depuis que j'ai entendu parler d'une fille qui avait prêté serment et qui n'avait pas respecté sa promesse de ne parler à personne de sa Madam. On m'a dit qu'elle a dit à ses parents qu'elle n'aimait pas la vie qu'elle avait et qu'elle ne supportait pas la prostitution. Après un moment, elle est devenue folle et cela a fait peur à la plupart d'entre nous* » [NT16]. L'enfermement dans le groupe est donc indissociable du secret et de l'exclusion, si ce n'est de la mort. Le rôle des *priests* dans cet enfermement apparaît comme non négligeable tant on peut croire que leur légitimité sociale et morale, largement évoquée donne un poids important à leur parole, alors même que l'étude révèle différents exemples dans lesquels ils font preuve d'une réelle partialité.

C – La partialité des *priests* dans les relations entre la *Madam* et celle qui a prêté serment

De nombreux éléments révèlent des liens de proximité entre la *Madam* et les *priests*, liens qui font obstacle à la neutralité de ces derniers. Choisis par la *Madam*, ils relaient fréquemment le discours de celle-ci, au-delà de la seule prestation de serment. Au stade de l'exécution du contrat, le constat de l'absence de neutralité des *priests* est globalement le même.

¹¹⁹ *Rapport de mission en République fédérale du Nigéria.*, OFPRA et Cour nationale du droit d'asile (CNDA), 2016, p. 31.

1) Les liens de proximité entre la *Madam* et le *priest*

Le principe du serment a, dans la totalité des cas rencontrés, été imposé par la *Madam* [NT21]. Le rapport de domination va s'instaurer dès le choix du *chief priest* qui incombe à la *Madam*. Selon un *priest*, « *C'est soit le trolley, ou le sponsor ou la Madam qui a entendu parler de mes pouvoirs par des membres de la communauté qui vient pour recourir à mes services* » [NT1]. Selon une enquêtée : « *C'est eux (la Madam et ceux qui sont avec elle) qui choisissent le priest. (...) Donc ils choisissent le plus méchant de tout le Nigéria entier. Parce que du coup ils savent que si tu choisis tout seul tu connais quelqu'un dans la famille et tout ça. Ils sont intelligents* » [F17].

Ainsi, les relations entre la *Madam* et le *priest* peuvent avoir débuté antérieurement aux prestations de serment si la *Madam* fréquentait le temple avant de s'engager dans la traite, ou du fait d'une proximité familiale avec un membre du temple. Il est également possible qu'elles s'inscrivent dans un contexte de relations « commerciales » régulières. Cette proximité va orienter la manière d'agir du *priest*. Cela pourra se traduire par le fait de fermer les yeux lorsqu'il percevra que celle qui prête serment ne mesure pas ce à quoi elle s'engage ou tout simplement qu'elle est manifestement trop jeune pour se lancer dans un tel processus. De même, il n'est pas rare qu'à la demande de la *Madam*, le *priest* contacte directement les filles qui sont en Europe ou leur famille pour réactiver la menace et resserrer l'étoupe qui enferme la victime [NT7]. Par le rappel de l'engagement pris, il manifeste que même si la personne entend solliciter les autorités étatiques et dénoncer les faits subis, les esprits ne sauraient la libérer de sa promesse.

La corruption peut également orienter les agissements du *priest*. « *L'argent est roi au Nigéria. Si vous avez de l'argent, vous avez l'argent pour négocier avec le native doctor. (...) Si tu as de l'argent, tu peux les corrompre, et la Madam peut les corrompre aussi. Ils prennent tout. Donc quand vous avez de l'argent pour payer et corrompre, ils prennent la décision que vous voulez. (...) Mais quand la Madam a de l'argent elle peut parler et ils diront la même chose*

qu'elle » [F15]. C'est encore l'argent qui est invoqué pour expliquer la manière dont les *priests* abordent les litiges entre *Madams* et filles. « *Non, les priests ne peuvent pas annuler le serment, parce que la Madam est très riche et ils travaillent ensemble. Aussi, c'est elle qui m'a présentée au chief priest. Donc avec son argent, elle peut les contrôler. Les filles sont moins puissantes que les Madams, donc elles ne peuvent rien faire contre le serment* » [F4].

Les observations réalisées dans les temples confirment la fréquente partialité des temples dans la manière dont sont appréhendés ces dossiers, même si alors certaines nuances peuvent être apportées.

2) La possible absence de neutralité des *priests* au moment de l'exécution

Au cours des journées d'observation dans deux temples, l'orientation des *priests* en faveur des *Madams* est apparue avec évidence. Néanmoins, le court laps de temps et le faible nombre de temples ne permet pas d'en tirer de conclusion générale. On rapportera néanmoins le cas d'un homme, handicapé, venu au temple d'Arohosunoba en exposant que sa fille ne pouvait pas payer ceux qui l'avaient aidée à migrer. L'enquêtrice rapporte qu'il fut insulté, humilié et chassé hors du temple sous le chant "*owan nor ga toe ogeo oo odekun gbe*", qui signifie que quiconque ment dans un temple va être tué par les divinités du temple. Il lui a été opposé qu'il ne pouvait pas venir mendier au temple une solution favorable sans apporter lui-même de l'argent. Une liste d'*items* fut ensuite donnée à cet homme pour qu'il fasse des propitiations c'est-à-dire qu'il rende les esprits favorables à sa cause [NT24].

Apparaît tout aussi significatif le cas d'une mère qui exposa que sa fille qui se trouvait en Europe ne pouvait plus payer car elle était malade et alitée. Les fonctionnaires du temple et les autres personnes présentes, crièrent et refusèrent sa demande. Ils lui rétorquèrent que si la fille mourrait, la mère en serait responsable, car elle devait en réalité recevoir de l'argent de sa fille. La sœur de la *Madam* expliqua que la fille n'était pas malade et qu'en réalité elle s'était enfuie et travaillait désormais pour son compte. La mère cria et insista en disant que la fille était réellement malade et qu'elle voulait qu'elle rentre au Nigéria. Mais l'affaire fut renvoyée

et la mère fut sommée de commencer à payer, faute de quoi, sous peine de perdre sa fille [NT24].

Ce qui frappe dans ces deux dernières situations est le déséquilibre dans la manière dont les arguments de l'une et l'autre partie (créancier et débiteur) sont entendus. Dès que les débiteurs firent état du défaut de paiement, les responsables ont considéré qu'ils étaient en tort, sans chercher à recueillir davantage d'éléments pour évaluer la situation. Dans d'autres situations pourtant, au cours de la même audience, les mêmes responsables avaient procédé différemment. Face à une femme qui accusait sa belle-fille d'être une sorcière, les responsables du temple demandèrent à entendre le second fils de la requérante qui se trouvait à Londres. Ils l'appelèrent alors au téléphone. Mais comme celui-ci ne répondait pas, ils décidèrent de reconvoquer l'affaire à une audience ultérieure pour que celui-ci puisse être entendu et qu'ils puissent se faire un avis [NT24]. Enfin, les juges ordonnent régulièrement que l'un ou l'autre des protagonistes prêtent serment pour que les ancêtres ou les divinités tranchent le litige. En matière de sommes liées à la migration, il n'est pas une seule des 12 situations observées dans laquelle les responsables aient donné raison à la débitrice ou simplement aient respecté un quelconque principe de contradictoire impliquant de recueillir les arguments de l'une et l'autre partie.

Ce constat mérite néanmoins d'être nuancé par les entretiens, puisque dans deux affaires le *priest*, saisi au moment de l'exécution du contrat, a pris position pour la fille qui avait migré contre la *Madam*. Un *trolley* explique : « *J'ai conduit une fille en Lybie qui a fait un arrangement pour aller jusqu'en Italie et qui était d'accord pour payer 60 000 euros à sa Madam. J'étais conscient que la fille était trop jeune et inexpérimentée pour comprendre le montant qu'elle s'était engagée à rembourser en nairas, mais elle avait prêté serment et a atteint l'Italie. Quand elle s'est trouvée confrontée à la réalité du travail et à la somme due en Euros, elle a été dévastée mais elle a continué à travailler pour rembourser et ses paiements étaient enregistrés. Elle pensait qu'elle allait réussir à solder sa dette. Mais à la fin, la Madam n'a pas voulu la libérer parce qu'elle considérait qu'elle n'avait pas encore donné assez d'argent. La travailleuse du sexe a fait un arrangement avec sa famille qui était restée au Nigéria et elle a convoqué sa Madam, qui était en Italie, devant Ayelala. A la fin, la*

Madam l'a libérée devant la menace d'Ayelala qui est vraiment effrayante et vraiment utilisée pour rendre justice à Benin » [NT14].

Une autre enquêtée qui a réussi à tromper la vigilance de sa *Madam* explique que lorsque ses parents ont été convoqués devant le *priest*, celui-ci a considéré que puisque plus personne n'avait de ses nouvelles, rien ne pouvait être fait contre elle. Elle précise que le *priest* a même défendu ses parents contre la *Madam* [F17].

Conclusion

Les éléments qui précèdent confirment l'incontestable légitimité des acteurs religieux, et particulièrement des *juju priests*, dans toute une partie au moins de la société d'Edo State. Ils mettent en évidence l'ancrage historique important de ces acteurs et l'importance de leur activité dans cette région à l'époque contemporaine. Cette activité correspond à l'exercice de fonctions religieuses, judiciaires tout en proposant un espace de sociabilité.

Leur visibilité et leur rôle social sont donc incontestés et incontestables. Dans un contexte dans lequel le monde ne se restreint pas à sa dimension visible, les *priests* servent d'intermédiaires entre les hommes et la sphère spirituelle. Ils conduisent des sacrifices afin d'apporter aux humains protection. Leur pratique judiciaire consiste notamment à consulter les déités ou les ancêtres pour trancher des litiges et restaurer l'harmonie dans la société. Enfin, les temples sont des lieux de rencontres et d'échanges dans lesquels les individus peuvent trouver des ressources que les services étatiques ne peuvent pas leur fournir. Precious Diagboya souligne en outre l'importance sociale des *priests* en tant que figure d'autorité, de conseil¹²⁰.

Certains prêtres jouent un rôle actif dans les faits criminels de traite des êtres humains. Ils peuvent intervenir en amont – *via* les prestations de serment notamment - et en aval de la migration des femmes victimes de traite. Une fois que ces dernières sont en Europe, les prêtres peuvent jouer un rôle important en matière de recouvrement de dette depuis le Nigeria : leurs fonctions judiciaires leur permettent de constater le paiement de la dette et de mettre un terme au serment, ou de constater le défaut de paiement des sommes dues et de proférer des menaces.

Le serment d'allégeance qui unit celles qui vont migrer avec l'aide de réseaux criminels et le ou la jurataire (*madam / sponsor, trolley*) est un élément central dans l'activité de ces groupes. Il revêt une force très importante. Il est en effet doté d'une dimension spirituelle, selon laquelle celle qui ne respecterait pas son serment pourrait être tuée ou condamnée à la folie par les divinités devant lesquelles elle s'est engagée. Mais il revêt également une dimension sociale puisque le non-respect de la parole donnée dans le cadre du serment est contraire aux normes et valeurs en vigueur. Sa violation est donc susceptible de provoquer la mise à l'écart de celle qui s'est parjurée. Ce serment revêt enfin une valeur juridique puisqu'il peut faire l'objet d'une procédure de recouvrement de créance dans le cadre des fonctions judiciaires des temples ou encore par devant les juridictions étatiques. Il contribue donc à instaurer une contrainte qui ressort comme extrêmement puissante et efficace, tant vis-à-vis des personnes exploitées que de leurs familles.

¹²⁰ DIAGBOYA P., *Oath taking in Edo usages and misappropriations of the native justice system*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

Le 18 mars 2018, l'Oba de Benin City a appelé les chefs religieux, politiques et les leaders traditionnels à se mobiliser pour stopper des pratiques liées à la traite des êtres humains avant d'interdire aux *natives doctors – priests et Chief priests* – de faire prêter serment à de nouvelles jeunes femmes et promettre de frapper de malédiction ceux qui violeraient cet interdit. Il reste encore trop tôt pour se prononcer sur les conséquences de cette déclaration quant à l'implication des *priests* dans la traite, mais il apparaît clair que cet événement aura des effets. Néanmoins, il semble peu probable que cette déclaration suffise à mettre un terme à une pratique criminelle aussi lucrative et malgré tout aussi peu risquée que celle étudiée ici. Ainsi, on peut retenir les propos de Precious Diagboya : « *La société Edo joue un rôle important dans la vitalité de la traite, parce que migrer est considéré à la fois comme un formidable accomplissement et comme une source conséquente de revenus. Aussi, la plupart des familles attendent de leurs enfants qu'ils leur envoient l'argent. D'un autre côté, les réseaux de traite sont vraiment dynamiques et peuvent s'adapter aux changements en trouvant des failles dans tous les systèmes*¹²¹ ».

On peut donc croire que la question actuelle est davantage de savoir quelles stratégies vont déployer les groupes criminels pour s'adapter à cette déclaration de l'Oba, plutôt que de se demander si la déclaration va mettre un terme à la traite. Parmi les stratégies d'adaptation qui peuvent être envisagées, on peut penser à un élargissement de la sphère de recrutement des victimes. En effet, la compétence de l'Oba n'est reconnue que par le peuple Bini d'Edo State. On peut donc croire que le fait de recruter de potentielles victimes hors de cette zone ou issues d'une autre communauté pourrait permettre d'échapper aux menaces de l'Oba. En outre, cette déclaration pourrait également avoir pour effet le développement de serments clandestins. Enfin, on ne peut exclure que le possible affaiblissement de la contrainte liée au serment ne conduise à une évolution des modes de contraintes exercés, notamment via une augmentation des violences physiques exercées sur les victimes ou leurs familles.

¹²¹ *Ibid.*

Annexe

Extract from the Oba of Benin pronouncement against human trafficking
(translation from Edo to English)

« They will help them to travel and say they should pay debts. When they reach there, they will look for work, they will use their body to work. While they are there, they are afraid and if caught they dare not reveal who sponsored/trafficked them there because of the oath they took.

From this day forward, I want all chief priests to agree with me that all such oaths will no longer have effects.

“*Ise*” (« amen », all the people present echo)

All the different oaths that have been taken before being trafficked will do them no harm anymore. All persons that have used people to take oaths, this is the Oba's grace: if they confess, they will be forgiven from this day forward and nothing will harm them.

“*Ise*” (« amen », all the people present echo)

The second one is, from this day forward, all native doctors (*Oboh*), Chief priests (*Ohen*) and any other person, even pastors who choose to disregard this pronouncement and goes on taking oaths, as long as the person has placed feet on this land, and eats food cooked with palm oil, from this day forward, such a person will run mad and die.

“*Ise*” (« amen », all the people present echo)

From this day forward, this is my pronouncement, native doctors, Chief priests, men and women, wherever you are in this Edo land or abroad and you have decided to get involved in this kind of trade to spoil the image of Edo state, take your oaths elsewhere and travel away from there. If you dare enter this land after taking the oaths, the Oba's deity will kill you.

“*Ise*” (« amen », all the people present echo)

I state that men, women, native doctors, chief priests no matter how powerful, anyone that has been tied should be loosed. All things that have been taken from the bodies of those children during oath taking, anywhere they are, as the Oba has untied them, go to your shrines and untie them too, then discard them, so that this curse will not affect you.

If anyone says that this curse is not strong and goes ahead to make fire and reinforce the previous oaths, the Oba's deity will take such a person to the great beyond.

“Ise” (« amen », all the people present echo)

All people of Edo state on this day, I said I should let you know that there are many bad things that Edo state is known for, but the Oba wants to repair the image of the town and will not accept any act that will spoil the reputation of Edo state. The first we are addressing is human trafficking.

The suffering of our children on the road is too much. The suffering there is more than the one here. Many of these children travel and they have no job, we don't want this anymore.

Anyone that has a child that is a trafficker, a trafficked victim, a chief priest or native doctor who makes them swear, you are forgiven for all the ones you have done in the past, but today we put a full stop.

Anyone who does it again, saying he is powerful enough to avert this curse, saying that after doing it he will go and bathe in river Siluko or river Oka, or any other river, or goes to meet a pastor or an Alfa for help, the Oba's deities will kill the person ». *“Ise”* (« amen, » all the people present echo)

Bibliographie

ALLIOT M., « Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique) », *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, 1981, n° 4, p. 103-131.

ASHFORTH A., « Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto) », *Politique africaine*, 2000, vol. 1, n° 77, p. 143-169.

BILLACOIS F., « Rituels du serment : des personnages en quête de voix off », *Le serment I, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 458.

BILLACOIS F., « Le corps jureur : pour une phénoménologie historique des gestes et du serment », *Le serment I, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 458.

BRADBURY R.E., *The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples of South-Western Nigeria: Western Africa*, London, International African Institute, 1957.

BRYON-PORTET C., « La culture du secret et ses enjeux dans la « Société de communication » », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, Printemps 2011, n° 75, p. 95-103.

DADA OJO M.O., « Incorporation of Ayelala traditional religion into Nigerian criminal justice system: An opinion survey of Igbesa community people in Ogun State, Nigeria », *Issues in Ethnology and Anthropology*, 26 février 2016, vol. 9, n° 4, p. 1025.

DIAGBOYA P., *Oath taking in Edo usages and misappropriations of the native justice system*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

DON A., « The Resurgence of Ayelala in Benin Kingdom: An Indictment of the Conventional Dispensation of Justice in Nigeria », *Biafra-Nigeria-World Magazine*, 2006, 2006 p.

DOREY R., « La relation d'emprise », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1981, n° 24.

ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1^{re} éd., New York, Oxford University Press, USA, 2016.

ELLIS S. et B. HIBOU, « Armes mystiques: Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 2000, vol. 79, n° 3, p. 66.

FANCELLO S., « Penser la sorcellerie en Afrique: un défi pour les sciences sociales? », *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann, 2015, p. 21-43.

FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, 2008, vol. 48, n° 189-190, p. 161-183.

FEZAS J. et R. JACOB, « Fonctions sociales du serment pouvoirs et justices », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 2, p. 488.

HOUNWANOU R.T., *Le fa: Une géomancie divinatoire du golfe du Bénin*, Lomé, Nouvelles Editions africaines, 1984.

IKHIDERO S.I. et I.M. IDUMWONYI, « Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin (Nigeria) Society », *African Journal of Legal Studies*, 2013, vol. 6, n° 1, p. 123-135.

LAVAUD-LEGENDRE B., « Les femmes soumises à la traite des êtres humains adhèrent-elles à l'exploitation ? Une mauvaise formulation pour un vrai problème : Etude réalisée auprès de nigérianes sexuellement exploitées en France », *Archives de politique criminelle*, 2012, n° 34, p. 103-122.

LAVAUD-LEGENDRE B. et C. PLESSARD, « Etude sur la notion d'exploitation à partir de l'analyse de réseaux d'acteurs identifiés dans une procédure pénale - Le cas de l'exploitation sexuelle nigériane en France », *Etats généraux de la recherche sur le droit et la justice*, Lexis Nexis., Paris, 2018, p. 79-90.

LAVAUD-LEGENDRE B., C. PLESSARD, A. LAUMOND, G. MELANÇON, et B. PINAUD, « Analyse de réseaux criminels de traite des êtres humains: méthodologie, modélisation et visualisation », *Journal of Interdisciplinary Methodologies and Issues in Science*, 2017, vol. 2, Graphs and social systems.

LAVAUD-LEGENDRE B. et B. QUATTONI, « Désir migratoire, emprise et traite des êtres humains », *Prostitution nigériane, Du rêve de migration aux réalités de la traite*, Karthala, coll.« Hommes et sociétés », 2013, p. 248.

LECOINTRE S., « Ma langue prêta serment... », *Le serment 1, Signes et fonctions*, CNRS Editions, coll.« Hors collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 458.

LECONTE J., « Mon corps est là mais pas moi, Travail clinique autour de l'exil et du deuil traumatique », *Revue de l'enfance et de l'adolescence*, 2017, n° 96, p. 81-92.

MARSHALL-FRATANI R., « Prospérité miraculeuse : Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 2001, N° 82, n° 2, p. 24-44.

OBA A.A., « Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts », *Journal of African Law*, 2008, vol. 52, n° 1, p. 139-158.

OLUFADE C., *Sustenance of sex trafficking in Edo state ; the combined effects of oath taking, transnational silence and migration imaginaries on trafficked women from Edo State*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

ONYINAH O., « Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Modern Africa : Ghana As a Case History », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 2002, vol. 5, n° 1, p. 107-134.

PERRONE R. et M. NANNINI, *Violence et abus sexuels dans la famille, Une vision systémique de conduites sociales violentes*, ESF., coll.« Art de la psychothérapie », 2012.

ROSNY É. de, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Ed. Karthala, 1992.

SIMMEL G., *Secret et sociétés secrètes*, Circé, 1998.

SIMONI V., « I swear an oath », *Prostitution nigériane, Du rêve de migration aux réalités de la traite*, Karthala.

SIMONI V. et D. VOGLIMACCHI, « Quelle protection pour les victimes de traite aux fins d'exploitation sexuelle ? Le cas particulier des femmes nigérianes », *J.C.P. édition Générale*, 2013, Supplément au n° 19-20.

TALIANI S., « Du dilemme des filles et de leurs réserves de vie. La crise sorcellaire dans la migration nigériane », *Cahiers d'études africaines*, 15 décembre 2018, n° 231-232, p. 737-761.

TALIANI S., « Calembour de choses dans le vaudou italien : Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux », *Social Compass*, 2016, vol. 63, n° 2, p. 163-180.

TALIANI S., « Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young nigerian women in Italy », *Africa*, novembre 2012, vol. 82, n° 4, p. 579-608.

TESTART A., « Le lien et les liant (les fondements symboliques du serment) », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1992, vol. 2/Tome 2, p. 488.

TONDA J., *Tonda, Joseph. — La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon).*, Karthala, coll.« Hommes et sociétés », 2002.

WELTON M.R., *Belief and ritual in the Edo traditional religion*, Département of anthropology and sociology, University of British Columbia, Vancouver, 1969.

WUNENBURGER J.J., *Le sacré*, 6ème., Paris, Presses Universitaires de France, coll.« Que-sais-je ? », 2013.

ZAGNOLI N., « Figures et logique du serment », *Le serment II, Théories et devenir*, CNRS Editions, coll.« Hors Collection », 1991, vol.Tome 2, p. 488.

Rapport de mission en République fédérale du Nigéria., OFPRA et Cour nationale du droit d'asile (CNDA), 2016.

Table des matières

Avant-Propos	1
SECTION I – La place des temples au sein du paysage religieux	5
§1 – Distinction entre les temples et les autres acteurs religieux	5
A – Articulation entre vodoun, croyances Edo et sorcellerie	6
1) Les divinités Edo.....	6
2) Ayelala	7
3) Le juju.....	9
4) La sorcellerie.....	11
B – Articulation entre Pentecôtisme et autres croyances.....	12
§2 – L’inscription des temples dans la société de Benin City	14
A – Les temples, des lieux historiques.....	14
1) Des lieux associant culte et fonctions judiciaires	14
2) L’organisation de l’espace dans les lieux de culte.....	16
3) L’ancrage des symboles dans la culture du royaume de Benin	17
B – Les acteurs.....	18
1) L’Oba.....	18
2) Les <i>priests</i>	20
3) Les autres acteurs religieux assistant l’ <i>Ohen</i>	22
4) Les <i>devotees</i> / Les fidèles	22
C – Le financement.....	23
§3 – Les fonctions exercées par les temples	24
A - Lutte contre la sorcellerie et pouvoirs de guérison	25
B - Fonctions divinatoires et de protection	26
C - L’administration de la justice.....	27
1) La consultation des divinités.....	27
2) Les serments judiciaires.....	28
3) La constatation du paiement d’une dette	29
D – L’articulation entre justice néotraditionnelle et justice étatique	30
SECTION 2 : L’implication des temples dans l’activité de traite	32
§1 – Les fonctions exercées par les Chiefs priests dans le cadre de la traite.....	32
§2 – Le serment d’allégeance	36
A - Le contexte.....	37
1) Le lieu	37
2) Les acteurs	38
B - Les composantes du serment	40
1) La parole	40
2) Le geste / Les actes	43
§3 – Les items	46
§4 - La perception de la traite et de l’activité des temples dans ce domaine au Nigéria .	48
A - Perception par la population	48

B - Perception par les <i>priests</i>	50
C - Perception par les familles	52
D - Perception par les autorités étatiques.....	53
SECTION 3 : La fonction des temples dans la traite	54
§1 – Serment et lien créé avec la Madam	54
A – Le vice entachant le serment d’allégeance.....	55
B – L’effet de la cérémonie de prestation de serment	57
C – La quasi irrévocabilité de la promesse	58
1) Eléments qui rendent la promesse difficilement révocable	59
2) L’incertitude entourant la possible annulation.....	60
§2) Eléments de contexte et lien aux membres du groupe impliqués dans la traite	63
A – Le cloisonnement du groupe.....	63
B – La dimension collective de la promesse.....	65
C – La partialité des <i>priests</i> dans les relations entre la <i>Madam</i> et celle qui a prêté serment.....	67
1) Les liens de proximité entre la <i>Madam</i> et le <i>priest</i>	68
2) La possible absence de neutralité des <i>priests</i> au moment de l’exécution	69
Conclusion	72
Annexe.....	74
Bibliographie	76