



HAL
open science

Groupes religieux, sociaux et criminels dans la traite des filles et femmes nigérianes

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

► To cite this version:

Élodie Apard, Éléonore Chiossone, Aurélie Jeannerod, Bénédicte Lavaud-Legendre, Cécile Plessard, et al.. Groupes religieux, sociaux et criminels dans la traite des filles et femmes nigérianes. [Rapport de recherche] IFRA-Nigeria; COMPTRASEC - CNRS - UMR 5114. 2019. hal-03337280

HAL Id: hal-03337280

<https://hal.science/hal-03337280>

Submitted on 7 Sep 2021

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.

GROUPES RELIGIEUX, SOCIAUX ET CRIMINELS DANS LA TRAITE DES FILLES ET FEMMES NIGÉRIANES

Le cas des temples, des clubs de femmes
et des groupes *cultists*





La présente publication a été élaborée avec l'aide de l'Union européenne. Le contenu de la publication relève de la seule responsabilité d'ECPAT France et des partenaires du projet et ne peut aucunement être considéré comme reflétant le point de vue de l'Union européenne.

GROUPES RELIGIEUX, SOCIAUX ET CRIMINELS DANS LA TRAITE DES FILLES ET FEMMES NIGÉRIANES

**Le cas des temples, des clubs de femmes
et des groupes *cultists***

Mars 2019

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	8
REMERCIEMENTS	10
INTRODUCTION	13
SECTION 1 - Contextualisation historique des formes contemporaines de traite au Nigéria	15
I - La prostitution	15
II - Esclavage, traite et exploitation sexuelle	17
SECTION 2 - Méthode de recherche	22
I - L'enquête : production de données et rapport au terrain	23
II - L'enquête en France : population enquêtée et méthode de recueil	25
A - Les acteurs professionnels	25
B - Les entretiens avec les victimes	26
III - Difficultés et biais méthodologiques	28
LES TEMPLES	33
SECTION 1 - La place des temples au sein du paysage religieux	34
I - Distinction entre les temples et les autres acteurs religieux	34
A - Articulation entre <i>juju</i> , vodoun et sorcellerie	34
1) Les divinités Edo	35
2) Le <i>juju</i>	37
3) La sorcellerie	39
B - Articulation entre pentecôtisme et autres croyances	40
II - L'inscription des temples dans la société de Benin City	42
A - Les temples, des lieux historiques	43

1) Des lieux associant culte et fonctions judiciaires	43
2) L'organisation de l'espace dans les lieux de culte	44
3) L'ancrage des symboles dans la culture du royaume de Benin	46
B - Les acteurs	46
1) L' <i>Oba</i>	47
2) Les <i>priests</i>	49
3) Les autres acteurs religieux assistant l' <i>Ohen</i>	50
4) Les <i>devotees</i> / Les fidèles	51
C - Le financement	52
III - Les fonctions exercées par les temples	53
A - Lutte contre la sorcellerie et pouvoirs de guérison	53
B - Fonctions divinatoires et de protection	54
C - Administration de la justice	55
1) La consultation des divinités	56
2) Les serments judiciaires	56
3) La constatation du paiement d'une dette	58
D - Articulation entre justice néotraditionnelle et justice étatique	58
SECTION 2 - L'implication des temples dans l'activité de traite	60
I - Les fonctions exercées par les <i>chief priests</i> dans le cadre de la traite	61
II - Le serment d'allégeance	64
A - Le contexte	65
1) Le lieu	65
2) Les acteurs	67
B - Les composantes du serment	68
1) La parole	69
2) Le geste / Les actes	71
a) L'ingestion	72
b) L'immersion	73
c) Les marques tracées sur le corps et les scarifications	73
III - Les <i>items</i>	74

IV - La perception de la traite et de l'activité des temples dans ce domaine au Nigéria	76
A - Perception par la population	76
B - Perception par les <i>priests</i>	78
C - Perception par les familles	80
D - Perception par les autorités étatiques	81
SECTION 3 - La fonction des temples dans la traite	82
I - Serment et lien créé avec la <i>madam</i>	82
A - Le vice entachant le serment d'allégeance	83
B - L'effet de la cérémonie de prestation de serment.....	85
C - La quasi irrévocabilité de la promesse	86
1) Éléments qui rendent la promesse difficilement révoicable.....	87
2) L'incertitude entourant la possible annulation.....	88
II - Éléments de contexte et liens entre les membres du groupe impliqués dans la traite	91
A - Le cloisonnement du groupe	91
B - La dimension collective de la promesse	93
C - La partialité des <i>priests</i> dans les relations entre la <i>madam</i> et celle qui a prêté serment	95
1) Les liens de proximité entre la <i>madam</i> et le <i>priest</i>	96
2) La possible absence de neutralité des <i>priests</i> au moment de l'exécution	97
CONCLUSION	99
ANNEXE : DÉCLARATION DE L'OPA DE BENIN CONTRE LA TRAITE DES ÊTRES HUMAINS	102

LES LADIES' CLUBS	107
SECTION 1 - Un système économique contributif	108
I - Un système bancaire informel, l'<i>Osusu</i>	109
II - Des associations de femmes à vocation économique	111
III - Les <i>Ladies'clubs</i> de Benin City	113
SECTION 2 - L'organisation sociale des <i>Ladies' clubs</i>	116
I - Un espace de sociabilité	117
A - Être et avoir des ressources	117
B - Des relations sociales contextualisées par et pour le <i>club</i>	119
1) Les critères sociaux.....	120
2) Les critères socio-professionnels et financiers.....	121
II - Un espace de régulation et d'identification sociale	122
A - Régulation et structuration de la vie sociale	122
1) Régulation et conformité du groupe	122
2) Stratification hiérarchique du groupe	124
3) Le <i>hosting</i> , lieu d'encadrement de la régulation	126
B - Partage des valeurs, des pratiques et d'une identité sociale.....	127
SECTION 3 - L'implication des <i>ladies'clubs</i> dans la traite des êtres humains	129
I - Une pratique sociale transnationale	129
A - Les membres et les <i>clubs</i> en Europe	129
B - La représentation des <i>clubs</i> par les victimes interrogées en France	131
II - Prostitution et club : un soutien réciproque	133
A - Du soutien financier... ..	133
B - ...Au support de la traite	134
CONCLUSION	135

LES GROUPES CULTISTS	141
SECTION 1 - L'origine des groupes <i>cultists</i>	142
I - Sociétés secrètes	143
II - Les confraternités étudiantes	145
SECTION 2 - Les trois dimensions constitutives des groupes <i>cultists</i>	149
I - La violence constitutive de l'identité des groupes <i>cultists</i>	150
A - Les rivalités entre groupes	150
B - Une réputation par la peur	152
C - La violence dans le processus d'intégration	154
II - Des pratiques liées à des croyances religieuses	157
A - Les pouvoirs attribués aux membres des groupes <i>cultists</i>	157
B - La prestation de serment au cours du processus d'initiation	158
C - La professionnalisation de l'activité criminelle	159
1) Des prestations criminelles contre les personnes	160
2) Des prestations criminelles contre les biens	161
3) La réponse étatique face aux groupes <i>cultists</i>	162
SECTION 3 - L'implication des groupes <i>cultists</i> dans la traite des êtres humains	166
I - La proximité des groupes <i>cultists</i> avec l'activité de traite	167
A - Proximité criminelle	168
B - L'interaction avec les <i>madams</i>	170
II - Les prestations réalisées dans le cadre de la traite	171
A - Les prestations réalisées au Nigéria	171
B - Les prestations réalisées en France	173
C - Des membres de groupes <i>cultists</i> au cœur du processus global de la traite ?	174
CONCLUSION	175

CONCLUSION GÉNÉRALE	179
----------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE	182
Introduction	182
Chapitre 1 : Les temples	183
Chapitre 2 : <i>Ladies' club</i>	185
Chapitre 3: Les groupes <i>cultists</i>	186

AVANT-PROPOS

Cette recherche fait partie intégrante du projet européen PACKING (2017-2019) 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 : Élodie Apard, historienne, directrice de l'IFRA-Nigéria et coordinatrice de l'équipe de recherche nigérienne, Bénédicte Lavaud-Legendre, 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 Éléonore 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 l'université d'Ibadan), Precious Diagboya (doctorante en philosophie à l'université d'Ibadan), Professeur Sam O. Smah (criminologue à la National Open University au Nigéria), 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).

Chaque membre de l'équipe a été choisi pour ses connaissances sur les phénomènes liés à la traite au Nigéria ainsi que pour ses compétences à analyser plus spécifiquement le rôle de certains acteurs. Iziengbe Omoregie et Victor Aiguobarueghian, tous deux enseignants en histoire à l'Université de Benin City ont eu la possibilité de mener des observations très régulières des groupes d'acteurs qu'ils devaient étudier pendant toute la durée du projet ; les *Ladies' clubs* pour la première, les groupes *cultists* pour le second. Cynthia Olufade et Precious Diagboya, les deux chercheuses en charge de l'analyse du rôle des temples et des serments dans les processus de traite, basées à Ibadan, ont conduit des sessions de terrain de

plusieurs semaines à Benin City. Ces quatre chercheurs sont tous originaires de l'État d'Edo, parlent la langue Edo et sont familiers du contexte historique, culturel et social dans lequel s'inscrivent les phénomènes observés. Cynthia Olufade et Iziengbe Omoregie sont par ailleurs spécialistes de la traite à des fins d'exploitation sexuelle au Nigéria et mènent depuis plusieurs années leurs propres recherches sur le sujet¹.

Sara Panata, spécialiste des mobilisations féminines dans le Sud-Ouest du Nigéria, chargée d'étudier les clubs de femmes (*Ladies' clubs*), a mené une série d'entretiens à Benin City puis un travail de recherche et de collecte de données sur les réseaux sociaux.

Le Professeur Sam Smah, sociologue spécialisé en criminologie, basé à Abuja, a également mené plusieurs séries d'enquêtes à Benin City, ainsi que dans plusieurs autres villes du Nigéria afin de récolter des données de première main sur la gestion des phénomènes liés aux groupes *cultists* par l'État nigérian.

L'équipe de recherche en France était composée de Bénédicte Lavaud-Legendre (COMPTRASEC - CNRS UMR 5114) et de Cécile Plessard (consultante). Bénédicte Lavaud-Legendre, juriste et chargée de recherche CNRS, travaille sur les différentes formes d'exploitation des migrants depuis plusieurs années. Cécile Plessard, doctorante et chargée d'études en sociologie, est spécialisée dans l'analyse de réseaux sociaux (SNA) notamment criminels.

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 Rocato ont retranscrit une partie des entretiens conduits en France.

Bénédicte Lavaud-Legendre et Cécile Plessard se sont appuyées sur les travaux de terrain réalisés au Nigéria, en France et sur les rapports publiés par l'équipe nigérienne pour rédiger le présent rapport de synthèse.

1. IZIENGBE OMOREGIE étudiée, dans le cadre d'une thèse d'histoire, l'origine de la traite à Benin City et CYNTHIA OLUFADÉ a reçu, en décembre 2018, le prix du meilleur mémoire de Master Africain (M.A degree) décerné par l'université de Leiden (Pays Bas) pour son travail sur le rôle des serments dans les processus de traite.

REMERCIEMENTS

Nous remercions les fonctionnaires de l'OCRTEH - Office Central pour la Répression de la Traite des Êtres Humains - , pour le temps qu'ils nous ont accordé et les précieuses informations qu'ils nous ont transmises. Nous remercions également Hounkpe Albert Ayayi, doctorant en sociologie à l'université de Caen-Normandie pour son éclairage tant sur le plan du vocabulaire que sur le plan culturel et religieux.

Merci à Laurent Fourchard, historien et politiste, directeur de recherche à la Fondation nationale des sciences politiques pour sa relecture précise et attentive.

Merci également aux salariés et bénévoles des associations Les Amis du Bus des Femmes à Paris, Ruelle à Bordeaux et Itinéraires à Caen, ainsi qu'aux membres du CHRS Janine Van Daele à Caen et du Centre d'Accueil des Demandeurs d'Asile de Dax. Tous nous ont apporté une aide bienveillante et indispensable à la conduite des entretiens auprès des victimes.

Merci aux personnes rencontrées à Benin City, qui ont accepté d'aider les chercheurs dans leurs enquêtes de terrain : le personnel de la NAPTIP (Agence nationale nigériane de lutte contre la traite des personnes) à Benin City, les responsables des temples qui ont autorisé de longues heures d'observation ainsi les *returnees* qui ont accepté de parler de leur histoire.

Enfin, nous remercions l'ensemble des enquêtées, victimes de traite des êtres humains, qui nous ont accordé le temps et la confiance nécessaires à la réalisation de l'enquête.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Le projet Packing - *Protection of migrants and Asylum seekers especially Children and women coming from Nigeria and victims of traffickING* - a pour objectif premier la prévention et l'éradication de la violation des droits humains des migrants et demandeurs d'asile, notamment des enfants et femmes nigériens victimes de traite des êtres humains et particulièrement à des fins d'exploitation sexuelle. Visant à soutenir la mise en œuvre du protocole de Palerme¹ et porté par l'organisation non gouvernementale ECPAT France², ce projet 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 retour 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 internationaux³, 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

1. Protocole additionnel à la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants, dit « Protocole de Palerme », Palerme, 15 novembre 2000, Recueil des traités, vol. 2225, n° 39574. Ci-après « Protocole de Palerme ».

2. www.ecpat-france.fr

3. 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.

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 natures⁴ 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.

Ainsi, la traite sera abordée non pas à partir du duo - *victime/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'État d'Edo au Nigéria), des groupes de femmes (*Ladies' clubs*) et des groupes *cultists* (notamment *BlackAxe (Aye)* et *Supreme Eiyé Confraternity*) 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 chacun 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'État d'Edo au Nigéria⁵. Les pratiques criminelles, comme toute pratique sociale, doivent être abordées objectivement et scientifiquement dans le contexte dans lequel elles s'inscrivent. C'est pourquoi nous présenterons

4. LAVAUD-LEGENDRE B. et PLESSARD C., « 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 », *États généraux de la recherche sur le droit et la justice*, Lexis Nexis., Paris, 2018, p. 79-90 ; LAVAUD-LEGENDRE B., PLESSARD C., LAUMOND A., MELANÇON G., et PINAUD B., « 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.

5. 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'organes. 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.

quelques éléments historiques sur la prostitution et les formes de traite régionale observées durant la première moitié du XX^e siècle (Section 1). Nous exposerons également les différents terrains d'enquêtes mis en œuvre dans le cadre de cette recherche (Section 2).

SECTION 1 - CONTEXTUALISATION HISTORIQUE DES FORMES CONTEMPORAINES DE TRAITE AU NIGÉRIA

Les formes de traite étudiées visent l'exploitation sexuelle des personnes, ce qui justifie que l'on s'intéresse tout d'abord aux formes de prostitution (I) - considérées comme possiblement relevant d'une initiative individuelle -, avant d'aborder les formes d'exploitation - sexuelles ou non - se rapprochant alors de l'esclavage ou de la traite (II) et impliquant le déplacement de celles dont il est tiré profit de l'activité.

I - LA PROSTITUTION

Selon certaines sources issues des écrits des explorateurs ayant visité l'Afrique avant le XIX^e, on trouve trace de pratiques de prostitution antérieurement à la colonisation, que ce soit au Ghana, avec les femmes appelées *abrakree* (« femmes publiques »), qui vendaient leurs charmes moyennant des cadeaux, ou encore avec les *etiguafo* (« prostituées »), qui dispensaient des prestations sexuelles moyennant un prix négocié⁶. Chez les Hausas au nord du Nigéria actuel, le terme « *karuwanci* »⁷ désigne la prostitution des femmes divorcées dans une maison indépendante surveillée par une femme plus âgée, qui servait de porte-parole dans les relations publiques.

Par la suite, la colonisation s'est accompagnée d'une monétarisation de l'économie et des rapports sociaux. Ben Naanen affirme en effet que cette monétarisation de l'économie durant la colonisation a conduit à considérer le sexe comme n'importe quel autre

6. ADERINTO S., "Pleasure for Sale: Prostitution in Colonial Africa, 1880s-1960s" *Prostitution : a companion to Mankind*, Frankfurt am Main, Franck Jacob, 2016, p.470.

7. *Ibid.*

produit pouvant être acheté⁸. Elle a en outre bouleversé l'institution du mariage de multiples manières. Autant de facteurs qui ont contribué à accroître l'offre et la demande portant sur « l'échange de services sexuels contre une rétribution financière ou contre l'échange de services (couvert, vêtements, logement) »⁹. Il semble donc que la période coloniale puisse être associée au développement de diverses formes de prostitution. Les facteurs susceptibles de l'expliquer sont nombreux. Sans être en mesure de les hiérarchiser, on peut retenir la fermeture du travail salarié pour les femmes, leur autonomisation et leur implication dans le commerce de rue ou dans la vente de bière et de repas¹⁰, l'augmentation du prix de la dot, l'autorisation du divorce, le déplacement de groupes d'hommes - que ce soit dans un contexte économique ou militaire - et le développement des migrations des campagnes vers les villes.

Le développement d'échanges commerciaux régionaux, au cours de cette même période, s'est en effet accompagné de l'installation de diasporas principalement masculines dans des quartiers dédiés : ils sont appelés *Sabo* au Sud, et *Sabon Gari* au Nord. Dans les années 30, le *Sabon Gari* de Kano et le *Sabo* d'Ibadan sont des quartiers où la prostitution est importante¹¹. Enfin, les mouvements d'hommes au cours de la seconde guerre mondiale ont également contribué à l'augmentation de la demande et donc du commerce sexuel¹².

L'augmentation du prix de la dot et l'autorisation du divorce ont été évoqués comme susceptibles d'avoir contribué au développement de la prostitution. En effet, le profil des femmes se livrant à cette activité est souvent, à l'instar de ce qui a été évoqué avec le *karuwanci*, celui de femmes divorcées ou fuyant leur mari qui accèdent ainsi à

8. NAANEN B., "Itinerant Gold Mines: Prostitution in the Cross River Basin of Nigeria, 1930-1950*", *African Studies Review*, 1991, vol. 34, n° 2, p. 57-79. cité in Bamgbose O., "Teenage Prostitution and the Future of the Female Adolescent in Nigeria", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 2002, vol. 46, n° 5, p. 569-585.

9. FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19ème - années 1950 », L.-L. Bénédicte (dir.), *Prostitution nigériane, entre rêves de migration et réalité de la traite*, Karthala, 2013, p. 17. Il est à noter que les principales idées développées dans ce paragraphe sont issues de cet article.

10. *Ibid.*

11. FOURCHARD L., "Dealing with strangers : allocating urban space to migrant community, C. 1912-1999", *African cities : Competing claims on urban space*, Leiden, Brill, 2009, p. 187-218.

12. ADERINTO S., "The girls in moral danger : child prostitution and sexuality in colonial Lagos, 1930s-1950", *Journal of humanities and social sciences*, 2007, p. 1-22.

une certaine autonomie financière¹³. Au cours du XX^e siècle, le montant de la dot, payée par le mari, a crû de manière considérable dans certaines zones du Nigeria. En outre, l'autorisation du divorce s'est accompagnée de l'obligation pour l'épouse de rembourser la dot. Ainsi, certaines de celles qui ne pouvaient s'acquitter de cette obligation ont fait le choix de quitter leur région d'origine et de vivre alors de la prostitution dans une communauté éloignée¹⁴. Pour Catherine Coquery-Vidrovitch, la prostitution relevait bien souvent d'une « initiative individuelle de jeunes femmes travaillant pour leur propre compte »¹⁵. Pour Oluyemisi Bamgbose, s'il y a plusieurs décennies la prostitution au Nigeria était plutôt associée aux jeunes veuves et divorcées, l'industrie du sexe concerne désormais davantage de jeunes adolescentes¹⁶.

Pourtant, il serait réducteur de ne s'intéresser à l'origine des pratiques étudiées ici que sous l'angle de l'histoire de la prostitution. Différentes pratiques s'approchant de l'esclavage, comme le prêt sur gage, ou la dot, révèlent également de nombreuses similitudes avec certains mécanismes observés aujourd'hui dans le cadre de la traite.

II - ESCLAVAGE, TRAITE ET EXPLOITATION SEXUELLE

À partir du XVII^e siècle, la traite s'est développée de manière considérable entre la baie du Bénin et la baie du Biafra, ce qui a conduit à la déportation de deux millions d'esclaves vers les Amériques au XVIII^e siècle¹⁷. À compter de la seconde moitié du XIX^e, la traite atlantique a commencé à décliner sans que cela ne fasse disparaître pour autant l'esclavage. À la veille de la colonisation, les esclaves invendus ont été réinvestis dans le marché intérieur nigérian « dans l'économie de guerre et l'agriculture des cités-États militarisés du Sud-ouest, dans l'économie de plantation des communautés villageoises de la baie du Biafra (pays Igbo, Efik), ou dans la production artisanale, com-

13. FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19ème - années 1950 », *op. cit.*, p. 18.

14. *Ibid.*, p. 19.

15. COQUERY-VIDROVITCH C., *Les africaines - Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne - du XIXème au XXème siècle*, La Découverte / Poche, 2013, p. 190.

16. BAMGBOSE O., "Teenage Prostitution and the Future of the Female Adolescent in Nigeria", *op. cit.*

17. PETRE-GRENOUILLEAU O., *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

merciale et agricole de l'empire de Sokoto¹⁸». Laurent Fourchard rapporte par exemple qu'à Ibadan, à la veille de la colonisation, quelques centaines de familles contrôlent près de 50 000 esclaves¹⁹.

Le prêt sur gage, ou *pawnship*, illustre une des formes de réinvestissement des esclaves invendus. S'il ne s'agit pas *stricto sensu* d'esclavage, il s'agit d'un système de gage portant sur une personne physique. Le terme «*pawn*» désigne la personne gagée qui, placée chez le créancier jusqu'au total remboursement de la dette, accomplit des services de diverses natures - travail agricole, domestique, commerce sur les marchés, ... -. Ces services permettent au débiteur de payer les intérêts associés au prêt, que celui-ci soit motivé par un événement familial exceptionnel, par l'impôt ou par toute autre dépense²⁰. Si les adultes peuvent se gager eux-mêmes, la pratique la plus fréquente consiste à gager ses enfants ou un autre membre de sa famille. Elle a connu un important développement au sud-ouest du Nigéria, à la fin du XIX^e siècle. C'est toujours Laurent Fourchard qui identifie trois facteurs y ayant contribué : l'existence de guerres civiles associées à des périodes de famine, l'expansion commerciale ayant suivi, ainsi que le déclin de l'esclavage précédemment évoqué. Ce déclin a en effet accru le besoin de main d'œuvre disponible et bon marché.

On comprend néanmoins que la pratique du *pawnship* a pu poser des difficultés aux autorités britanniques, puisque les premiers actes adoptés par celles-ci avaient consisté à interdire l'esclavage et le commerce des esclaves²¹. Constatant que les créanciers étaient bien souvent des notables sur lesquels reposait pour partie le fonctionnement de l'administration et de l'économie coloniale, Lord Lugard a tenté de concilier cette pratique avec la doctrine du bureau colonial et du gouvernement britannique. Il a alors admis que dès lors qu'il y avait consentement mutuel, une personne pouvait bien rester 10 ou 15 ans au service d'une autre pour payer sa dette. Néanmoins, en 1927, l'administration coloniale a interdit le prêt sur gage des mineurs de 16 ans, en précisant que le travail du gagé devait être

payé à un prix fixé par avance jusqu'à extinction de la dette et de ses intérêts²².

Durant les années 30, la demande d'esclaves s'est maintenue à un niveau élevé, du fait notamment du besoin de main d'œuvre, on l'a vu, mais également du statut social élevé que conférait aux propriétaires la possession d'esclaves. Elle pouvait, dans certaines régions, être une condition pour intégrer certaines sociétés secrètes²³ et le commerce d'esclaves, était, on y reviendra, étroitement associé à la pratique judiciaire des temples. Ainsi, dans la ville d'Arochukwu - la cité historique Igbo, dans l'actuel État d'Abia -, le temple associait étroitement justice et esclavage, puisque les individus condamnés étaient vendus comme esclaves²⁴. On comprend ainsi que l'abolition de l'esclavage ne s'est pas faite en un jour mais que bien au contraire de nombreuses pratiques s'en approchant ont perduré durant la première partie du XX^e siècle.

La pratique du *bride-wealth*, c'est-à-dire de la dot, a pu durant la première moitié du XX^e siècle être détournée en une forme de marchandisation de la sexualité. Il s'agissait pour les maris de donner à la famille de celle qu'ils épousent une somme d'argent destinée à compenser la perte subie du fait de son déménagement. Sous la colonisation, le prix de cette dot a considérablement crû, du fait d'une part de la monétarisation et d'autre part, du développement des emplois rémunérés. C'est ainsi que s'est développée chez certains hommes mariés, la tentation de pousser leurs épouses dans les bras de nouveaux prétendants, pour obtenir le paiement d'une dot très importante, dans l'hypothèse où ils décideraient de s'en séparer suite à un divorce. Les femmes étaient donc l'objet d'une sorte de spéculation²⁵.

Pour ce qui est plus spécifiquement de l'exploitation sexuelle, on observe, à compter des années 30, un phénomène relativement important de migration en vue de la prostitution de nombreuses jeunes filles vers Port Harcourt, Lagos, Accra (actuel Ghana), Fernando Po (actuelle Guinée Équatoriale) ou vers le Cameroun. Elles étaient

18. FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19^eème - années 1950 », *op. cit.*, p.20.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p.21.

21. ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1^{re} éd., New York, Oxford University Press, USA, 2016, p.34.

22. FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19^eème - années 1950 », *op. cit.*, p.22.

23. ELLIS S., *This Present Darkness*, *op. cit.*, p.35.

24. *Ibid.*, p.34.

25. *Ibid.*

originaires de régions ciblées : Opobo dans la province de Calabar, ou de manière plus marquée encore, le pays d'Obubra, sur la rivière Cross²⁶. Selon Catherine Coquery Vidrovitch, on dénombrait 532 femmes en situation de prostitution à Accra en 1940. Les sommes d'argent envoyées dans leur région d'origine étaient considérables. Pour la circonscription d'Obubra, elles correspondaient à deux fois le revenu de la circonscription²⁷. Parmi divers facteurs susceptibles d'avoir encouragé cette situation, Catherine Coquery-Vidrovitch souligne la pauvreté de cette région, l'afflux de commerçants, les faibles opportunités en termes d'emploi du fait notamment de l'absence de production de cacao dans cette zone...

Cette forme d'exploitation est susceptible d'avoir été alimentée par le kidnapping de filles mineures, conduites sur la Gold Coast (Accra Ghana) et sexuellement abusées²⁸. Ben Naanen évoque alors un business organisé : « La prostitution à Cross River était une entreprise minutieusement organisée associant un réseau de conseillers, souteneurs, syndicat de prostituées et prêteurs d'argent.²⁹ ». Dans certains cas, des transactions de vente seraient déguisées en mariages arrangés. Celle qui les recrute verse à la famille une somme censée correspondre à une dot. En réalité, elle contraint par la suite la jeune fille à se prostituer. Laurent Fourchard rapporte ainsi le cas d'une jeune fille, originaire du Nigéria qui avait été achetée en 1936, par une *madam* originaire de Gold Coast, dont le prétendu prétendant n'avait en réalité que 9 ans³⁰. Des pratiques comparables sont également observées à Lagos en 1943³¹. En décembre 1942, ces pratiques furent pénalement incriminées. À ce jour, il n'existe pas de littérature permettant d'identifier les effets de cette législation.

Il est, comme toujours difficile de savoir quelle était la part de liberté des femmes impliquées dans ces pratiques. À partir de quand peut-on considérer qu'il y a contrainte ? Les difficultés économiques, la pression familiale, l'absence de perspective d'avenir sont autant

26. NAANEN B., "Itinerant Gold Mines", *op. cit.*, p. 60.

27. COQUERY-VIDROVITCH C., *Les africaines - Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne - du XIXème au XXème siècle*, *op. cit.*, p. 204.

28. NAANEN B., "Itinerant Gold Mines", *op. cit.*, p. 61.

29. *Ibid.* 1975, 1977.

30. FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19ème - années 1950 », *op. cit.*, p. 28.

31. *Ibid.*, p. 29.

d'éléments susceptibles d'entraver la liberté de celles qui se livrent à cette activité.

Si aucune des pratiques évoquées ne coïncide précisément avec ce qui peut être observé aujourd'hui dans le cadre de l'exploitation sexuelle des filles et femmes qui migrent en Europe dans un contexte de traite des êtres humains, un certain nombre de similitudes apparaissent avec évidence : la possible implication de la famille, la peur de dénoncer du fait du lien avec les personnes impliquées, la fréquente incertitude quant à la dimension volontaire ou non de l'engagement dans la prostitution, le contexte économiquement difficile, l'importance des flux d'argent générés, l'association entre migration et prostitution, l'existence de régions d'origine et de destination assez faciles à identifier, la vulnérabilité de celles qui sont loin de leur région d'origine.... Ces similitudes, par analogie, apportent quelques éléments de compréhension.

Bien qu'il soit compliqué de mesurer pleinement l'activité de traite des êtres humains et le nombre de victimes, un certain nombre d'institutions proposent des indicateurs de mesure et des rapports faisant état de la situation aujourd'hui. On retiendra notamment le rapport intitulé « *La traite d'êtres humains sur l'itinéraire de la Méditerranée centrale* »³² publié par l'OIM - Organisation internationale pour les migrations. Selon ce rapport, « 80 pour cent des filles arrivant du Nigéria³³ sont des victimes potentielles de traite à des fins d'exploitation sexuelle. Elles sont passées de 1 454 en 2014 à 11 009 en 2016. ». Plus précisément, 3 380 victimes de traite potentielles ont été signalées en 2014 et 2015 aux points d'embarquement et dans les centres d'accueil italiens. En 2016, 8 277 victimes potentielles ont été signalées. Dans les mêmes conditions, 2 195 victimes de traite ont été identifiées en 2014 et 2015 ; 6 599 en 2016. Enfin, 142 victimes ont été signalées aux autorités italiennes spécialisées dans la traite des êtres humains en 2014 et 2015 ; 425 dont 251 mineures ont été signalées en 2016.

32. Bureau de coordination de l'OIM pour la Méditerranée à Rome, *La traite d'êtres humains sur l'itinéraire de la Méditerranée centrale*, Rome, OIM - Organisation Internationale pour les Migrations, 2017.

33. « Le rapport repose sur des données recueillies par l'OIM aux points de débarquement et dans les centres d'accueil pour migrants dans les régions du sud de l'Italie, où l'Organisation identifie les victimes potentielles et aide celles qui, une fois identifiées, décident d'échapper à leurs bourreaux et d'accepter l'aide de l'OIM. » *Ibid.*

Selon les données de l'agence Frontex, le Nigéria était, en 2016, le troisième pays d'origine des migrants en Europe³⁴. Entre le 1er janvier et le 31 décembre 2016, 37 000 individus sont arrivés du Nigéria sur le sol italien³⁵.

Ces éléments historiques et contextuels sont essentiels pour appréhender la problématique de la traite des êtres humains au Nigéria ainsi que le poids des groupes religieux ou des groupes *cultists*, et des *Ladies' clubs*, dans les pratiques étudiées. Si leur rôle dans l'exploitation peut à première vue sembler secondaire ou satellite par rapport à l'exploitation à proprement parler, il sera démontré dans cette recherche que tel n'est pas le cas. Il s'agit bien de groupes dont l'existence est antérieure à celle des pratiques criminelles de traite des êtres humains, que l'on peut intégrer via des rites initiatiques comportant une dimension religieuse ou sociale et dont l'objet premier n'est pas une activité criminelle. Néanmoins, ils ont été utilisés ces dernières années pour investir le champ de la traite.

SECTION 2 - MÉTHODE DE RECHERCHE

La recherche Packing repose, on l'a vu, sur l'hypothèse principale de l'implication de certains groupes religieux, *Ladies' clubs* et groupes *cultists* dans le processus de traite. Elle a été structurée en deux parties : une enquête de terrain réalisée au Nigéria d'avril à novembre 2017 et une enquête de terrain conduite en France de janvier à mai 2018.

Le présent rapport constitue la synthèse des enquêtes réalisées en France et au Nigéria. L'analyse des matériaux et la rédaction du rapport ont été réalisées par l'équipe française, établie au sein du laboratoire COMPTRASEC (UMR CNRS 5114) de l'université de Bordeaux.

L'IFRA-Nigéria - l'Institut Français de Recherche en Afrique, (Umifre 24, USR 3336 du CNRS) - situé au sein de l'université d'Ibadan, au

34. Le Nigéria, en tant que pays d'origine représente 7 % des détections, après la Syrie (17 %) et l'Afghanistan (11 %). FRONTX (EUROPEAN BORDER AND COAST GUARD AGENCY), *Risk analysis for 2017*, Varšava, Frontex, 2017, p. 18.

35. European Asylum Support Office, *EASO COI Meeting Report*, Rome, 2017.

Nigéria, a ainsi organisé et coordonné une série d'enquêtes de terrain sur ces trois mêmes groupes. Les articles issus de leurs travaux respectifs sont consultables sur le site de l'IFRA-Nigéria³⁶.

Peu de travaux ont été réalisés sur cette thématique. L'hypothèse générale abordée ici n'a jamais été traitée. Les résultats de cette recherche reposent donc sur une démarche empirique et inductive. Le phénomène révélant déjà sa complexité dans le recueil du matériau, nous exposons ici l'ensemble des biais inhérents. Ces derniers sont déjà des résultats ouvrant de nouvelles perspectives de recherche.

Les propos méthodologiques suivent chronologiquement le travail réalisé au Nigéria puis celui réalisé en France.

I - L'ENQUÊTE : PRODUCTION DE DONNÉES ET RAPPORT AU TERRAIN

L'équipe de recherche mise en place par l'IFRA-Nigéria a eu en charge de réaliser un travail d'enquête de terrain auprès des trois groupes sociaux concernés par l'étude : les temples, les *Ladies' clubs* et les groupes *cultists*. Un travail d'immersion et d'observation - non participante³⁷ - a été conduit par trois équipes de deux chercheurs chacune.

Les deux chercheuses chargées d'étudier le rôle des serments et des temples dans les processus de traite ont décidé d'adopter deux approches distinctes. La première a observé les activités quotidiennes de deux temples situés à Benin City : un des principaux temples dédiés à *Ayelala* et le temple Arohosunoba, fondé par l'*Oba* et placé sous son autorité. Elle a ainsi assisté à des dizaines de cérémonies et d'audiences³⁸, complétées par six entretiens avec des *chief priests* et par des échanges informels avec les personnes de l'assistance. L'objectif était ici de comprendre le fonctionnement des temples, le système de hiérarchie existant entre les différents

36. <http://www.ifra-nigeria.org>

37. Le chercheur était présenté en tant que tel aux personnes présentes.

38. Les cérémonies auxquelles cette chercheuse a assisté n'étaient pas directement liées à la traite, mais concernaient des requêtes individuelles (protection, prospérité, succès) ou des règlements de conflits (fonciers, conjugaux, commerciaux) dont le recouvrement de dettes contractées dans un contexte de traite.

temples dans la ville de Benin City ainsi que la place des serments dans les systèmes de croyance Edo.

La seconde chercheuse a choisi de se focaliser sur les *returnees*, ces femmes revenues au Nigéria - de manière volontaire ou forcée - après avoir été victimes de traite en Europe. Elles ont accepté de parler des conditions de leur départ et des cérémonies au cours desquelles elles ont prêté serment. Une vingtaine d'entretiens a été retranscrit et complétée par des entretiens avec deux acteurs masculins des réseaux de traite : un *trolley*, c'est à dire un accompagnateur³⁹, et un *chief priest* faisant prêter des serments à des jeunes femmes en partance pour l'Europe.

Concernant les *Ladies' clubs*, les deux chercheuses se sont réparties la tâche de la manière suivante : la première a d'abord mené des entretiens avec des présidents et présidentes des principaux *clubs* de Benin City, puis elle a réalisé une « *nethnographie*⁴⁰ ». Elle a ainsi pu étudier les pratiques sociales qui accompagnent l'appartenance aux *clubs* ainsi que les liens entre les différents *clubs*, en Europe et au Nigéria. La seconde chercheuse, basée à Benin City, a quant à elle assisté aux événements (*hostings*) organisés par les *clubs* de la ville. Ces éléments sont complétés par des entretiens, organisés ou informels, relatifs à la participation et/ou à la représentation sociale des clubs de femmes au Nigéria.

L'étude sur les groupes *cultists* a également été réalisée à travers deux approches distinctes. Le premier chercheur s'est consacré aux actions de l'État et aux dispositifs légaux mis en place pour faire face aux défis que représente la présence des *cults* (ou sociétés secrètes) au Nigéria. Il a, pour cela, consulté des dossiers judiciaires impliquant des membres de *cults* ainsi que les textes de loi existants et réalisé cinq entretiens avec des haut-fonctionnaires de l'État nigérian (magistrats, recteurs d'université). Le second chercheur s'est attaché à documenter la nature et le fonctionnement des deux principaux *cults* actifs à Benin City : *Aye Confraternity* (ou NBM ou *Black Axe*) et *Supreme Eiyé Confraternity*. Il a ainsi récolté de la documentation, des témoignages et des données obtenues sur internet, notamment

39. 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].

40. Une « *nethnographie* » est une étude socio-anthropologique des comportements et interactions des membres de *clubs* à partir de leurs profils et de leurs activités sur Internet.

sur les réseaux sociaux, où les groupes *cultists* sont très actifs.

Certaines des données décrites ci-dessus ont été transmises à l'équipe française et intégrées dans l'analyse présentée ici. Elles sont référencées dans le corps du texte par les lettres « NT » pour les temples, « NL » pour les *Ladies' clubs* et « NC » pour les groupes *cultists*, suivi d'un numéro. Les rapports d'observations sont référencés par les lettres « NOR ».

II - L'ENQUÊTE EN FRANCE : POPULATION ENQUÊTÉE ET MÉTHODE DE RECUEIL

La complexité des données et l'approche compréhensive de cette recherche renvoie naturellement à la conduite d'entretiens. Deux types de ressources, considérées comme complémentaires, ont été appréhendés : la connaissance pointue des services enquêteurs, des magistrats, de chercheurs et de personnes du monde associatif ainsi que l'expérience de personnes ayant subi de tels faits de traite des êtres humains en Europe. Ces dernières peuvent en ce sens être qualifiées de victimes, ce qui renvoie ici au fait qu'elles ont subi des faits relevant de la qualification pénale de *traite des êtres humains*. Le choix de ce terme ne préjuge pas de la reconnaissance de cette qualité par les juridictions répressives. Il n'exclut pas en outre que les personnes ainsi désignées soient également susceptibles d'avoir elles-mêmes commis des faits de traite des êtres humains et de relever, à ce titre, de la catégorie des *auteurs*. Pour rappel, l'ensemble des entretiens dont il est question ci-dessous ont eu lieu en France.

A - LES ACTEURS PROFESSIONNELS

Les services enquêteurs et les magistrats ont été sollicités afin de relever la proportion et l'évolution historique de l'implication de ces groupes dans l'organisation de la traite. Ces rencontres nous ont également permis d'affiner nos hypothèses et d'élargir nos perspectives de recherche et d'analyse. Il est à préciser ici que l'hypothèse qui structure principalement notre recherche relève également des échanges entrepris jusqu'alors avec ces services. En un sens, la recherche entend tester un certain nombre d'hypothèses émises par les services enquêteurs et les magistrats sur la base de leur expérience et enquêtes.

L'OCRTEH - Office Central pour la Répression de la Traite des Êtres Humains - a fourni son expertise ainsi que de nouvelles hypothèses de travail notamment sur les activités des groupes *cultists* et leur implication dans la traite en France et plus largement en Europe.

L'OCLCIFI ainsi que l'OCRITIS, les Offices Centraux en charge respectivement de la corruption et des infractions financières et du trafic illicite des stupéfiants ont également été contactés dans le but d'obtenir des informations sur les activités criminelles de ces groupes en dehors de la traite.

À propos des temples, nous avons sollicité Hounkpe Albert Ayayi afin de bénéficier de son éclairage tant sur le plan du vocabulaire que sur le plan culturel en sa qualité de prêtre et doctorant en sociologie à l'université de Caen-Normandie sur le thème de *Sorcellerie et démocratie au Bénin*, sous la direction de Camille Tarot et de Dominique Beynier.

Enfin, la Cheffe de projet du pôle *Traite des êtres humains* au sein de l'association Les Amis du Bus des Femmes⁴¹ a été interrogée, eu égard à son expérience professionnelle sur l'implication de ces trois groupes dans la traite.

Les entretiens mentionnés ci-dessus sont référencés dans le texte en suivant les citations ou commentaires par la lettre F et la lettre correspondant à leur champ respectif : Police, Sociologue et Association.

B - LES ENTRETIENS AVEC LES VICTIMES

Les données recueillies par l'équipe de l'IFRA-Nigéria ont permis, accompagnées des premières lectures, de formuler un questionnaire directeur pour chacun des groupes étudiés, opérationnalisés dans un premier guide d'entretien. Ce dernier a été testé auprès de deux personnes ayant subi des faits de traite et résidant en France : une personne mineure en situation de demande d'asile ayant peu de recul sur son expérience personnelle ainsi que sur le phénomène dans sa globalité, et une personne plus âgée, médiatrice culturelle au sein d'une association française, Les Amis du Bus des Femmes, prenant en charge, entre autres, des personnes ayant également subi des faits de traite. Ces deux entretiens test ont permis d'aborder,

41. <http://busdesfemmes.org/>

à partir d'expériences personnelles très différentes, de nombreux questionnements afin d'affiner le guide, la traduction et la clarté des questions.

Les entretiens réalisés auprès des victimes ont été organisés avec l'aide d'associations françaises spécialisées dans leur prise en charge : Les Amis du Bus des Femmes à Paris, l'association Ruelle⁴² à Bordeaux et Itinéraires⁴³ à Caen. L'ensemble de ces entretiens a été réalisé en anglais.

Dès son origine, la recherche a été pensée en partenariat avec *Les Amis du Bus des Femmes*, tant dans sa conception que dans le recueil du matériel nécessaire à l'analyse. Aussi, à partir du guide d'entretien conçu par l'équipe de recherche et à la suite d'une initiation à la conduite d'entretien, deux médiatrices culturelles de l'association - nigérianes et victimes de traite des êtres humains - ont réalisé 21 entretiens auprès de femmes nigérianes victimes de traite, bénéficiaires des différents dispositifs de l'association. La mise en place de ce mode de recueil repose sur l'hypothèse méthodologique selon laquelle les médiatrices, partageant le même contexte culturel et la même histoire de vie que les enquêtées, obtiendraient un niveau d'information que l'équipe de recherche atteindrait plus difficilement, voire pas du tout.

En parallèle, l'équipe de chercheurs a également mené des entretiens avec des victimes de traite dans le but d'accéder à un niveau d'information différent par la conduite de l'entretien à proprement parler mais également en interrogeant des personnes à différents stades de leur parcours de *désinsertion du milieu prostitutionnel*⁴⁴. Aussi, nous avons réalisé six entretiens⁴⁵ dans le sud-ouest de la France par l'intermédiaire de l'association Ruelle ainsi qu'un entretien⁴⁶ à Caen par l'intermédiaire de l'association Itinéraires et le CHRS⁴⁷ Janine Van Daele.

42. <http://www.associationruelle.org>

43. <http://caen.fr/adresse/association-itinerares>

44. JAKŠIĆ M., « Tu peux être prostituée et victime de la traite », *Plein droit*, 2013, vol. 1, n° 96, p. 4.

45. Une des enquêtées est prise en charge par un CADA (Centre d'Accueil des Demandeurs d'Asile) et hébergée par le centre d'hébergement des demandeurs d'asile.

46. Cette personne est prise en charge dans le cadre du dispositif « Ac.Sé », dispositif national français d'accueil et de protection des victimes de la traite.

47. Centre d'Hébergement et de Réinsertion Sociale

Enfin, les deux médiatrices sociales ont également été interrogées par les chercheurs.

Au total, cinq entretiens ont été réalisés auprès d'acteurs professionnels et 32 auprès de victimes de traite. Ce travail de terrain a été effectué de janvier à mai 2018. Les entretiens réalisés en France auprès de victimes de traite sont référencés en suivant les citations ou commentaires par la lettre F et le numéro correspondant.

Les développements et résultats exposés par la suite reposent sur l'analyse du contenu de ces entretiens, complétée par trois autres sources d'informations : un état de l'art de la littérature, une analyse secondaire des données recueillies par l'IFRA au Nigéria ainsi qu'une revue de presse et de données web non-exhaustive.

Les thématiques portant sur les groupes *cultists* et les *Ladies' clubs* sont peu ou difficilement évoquées par les victimes pendant les entretiens : ce sont des groupes sociaux auxquels elles n'ont soit aucun accès de par leur statut social, soit dont elles ont intégré la nature secrète, voire taboue, des activités et existence. Ces ressources complémentaires sont donc essentielles. Concernant les données obtenues sur les temples, les données bibliographiques permettent de confirmer le cadre normatif des cérémonies, le fonctionnement des temples en général et d'y situer relativement les expériences singulières. D'une manière générale, la littérature, y compris celle ne portant pas strictement sur la traite, nous permet de confronter et d'asseoir les résultats obtenus à partir de données difficiles à obtenir et complexes à analyser.

III - DIFFICULTÉS ET BIAIS MÉTHODOLOGIQUES

Un certain nombre de limites méthodologiques sont à noter.

Concernant l'enquête réalisée au Nigéria, la principale difficulté rencontrée par les chercheurs a été de maintenir, tout au long du travail, la distance critique nécessaire. Or, il s'est avéré parfois difficile, en particulier pour les chercheurs vivant à Benin City ou originaires de cette ville, de porter un regard neutre sur les phénomènes observés. Dans le contexte de Benin City et de l'État d'Edo en général, l'économie politique de la traite, la puissance des croyances et la violence liée aux *cults* sont quotidiennes, omniprésentes et inter-

viennent directement dans la vie des habitants.

Un autre élément perturbateur réside dans la proximité immédiate des chercheurs avec les acteurs de la traite lorsque des parents ou des amis sont eux-mêmes impliqués. Si certains ont pu rapidement s'en départir, d'autres ont eu plus de mal à le faire.

En outre, les chercheurs nigériens, membres de l'équipe, ont travaillé dans des conditions difficiles soumis aux risques que représente toute étude d'activités criminelles. Malgré cela, ils ont réalisé un important travail de collecte de données rares et précieuses, tout en formulant des questions de recherche permettant de renouveler l'analyse des phénomènes de traite au Nigéria.

Concernant l'enquête réalisée en France, la première difficulté rencontrée a été la langue employée lors des entretiens. Ils ont été réalisés en anglais voire en *pidgin english*. Aussi, a-t-il fallu passer, dans certains cas, du *pidgin* à l'anglais, puis de l'anglais au français. Un certain nombre de malentendus ressortent clairement du guide d'entretien du fait notamment des différentes représentations culturelles et de l'usage des mots. Même si nous avons pu corriger un certain nombre de biais grâce à la phase de test ou durant les entretiens eux-mêmes, la barrière de la langue pour les victimes - qui s'expriment habituellement davantage en *pidgin english*, *edo* ou *yoruba*, etc. - comme pour les enquêteurs - français et nigériens - n'en est pas moins importante.

D'autres limites méthodologiques concernent davantage la nature scientifique des données obtenues et l'ambiguïté intrinsèque qu'elles recèlent. *Le statut du matériau* tout comme *la valeur accordée aux discours collectés* attirent notre attention⁴⁸. Il s'agit d'informer le lecteur du contexte spécifique de la production et la collecte des données. Loin d'amenuiser leur valeur, tant ce contenu est précieux, il faut pointer que les entretiens ont été réalisés pour la grande majorité, auprès et par des victimes de traite des êtres humains pour lesquelles *la désinsertion du milieu prostitutionnel*⁴⁹ - autrement dit le

48. DEMAZIÈRE D., « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, 2007, vol.3, n° 121-122, coll. « Langage et société », p. 85-100.

49. JAKŠIĆ M., « Tu peux être prostituée et victime de la traite », *op.cit.*, p.4.

fait d'avoir rompu tout lien avec les auteurs présumés des infractions⁵⁰ (de proxénétisme et de traite)⁵¹ - est parfois complexe. Aussi, concernant les entretiens réalisés par les médiatrices, ce positionnement, qu'il soit conscient ou non et si on peut le considérer comme tel, a pu impacter la manière dont les questions ont été posées ainsi que les réponses apportées. D'ailleurs, ces réponses ont pu également être conditionnées par une interconnaissance à la fois personnelle et mutuelle du contexte de la traite de la part de l'enquêté et de l'enquêteur : si ce cadre a pu engendrer un climat de confiance, il a pu également freiner le développement de certaines réponses soit parce que *l'autre* sait déjà, soit parce qu'au contraire, on ne veut pas qu'il sache.

Par ailleurs, tout élément faisant état de pratiques sociales et criminelles doit être entrevu dans un contexte et une société donnés. Il est à noter que les entretiens ont été effectués auprès de personnes arrivées en France de 2011 à 2017. Les conditions de la migration et de l'exploitation sont donc celles correspondant à cette période.

50. Issu du Décret n°2007-1352 du 13 septembre 2007 relatif à l'admission au séjour, à la protection, à l'accueil et à l'hébergement des étrangers victimes de la traite des êtres humains et du proxénétisme et modifiant le code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile

51. JAKŠIĆ M., « Tu peux être prostituée et victime de la traite », *op. cit.*, p. 4.

LES TEMPLES

CHAPITRE 1 :

LES TEMPLES

Un des *chief priests* 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, Osanobua, pour obtenir son aval lorsqu'ils doivent prendre certaines décisions ou administrer la justice. «Aucun engagement dans la société ne peut être pris sans la consultation préalable d'Osanobua, par le biais de la divination»¹. Ainsi, l'équilibre 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 apprécions 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 1), avant d'identifier la manière dont les temples, et les acteurs que sont les *chief priests*, prennent part au processus de traite (Section 2). Ces éléments nous permettront d'en déduire une utilisation criminelle de pratiques et de croyance ancestrales (Section 3).

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

SECTION 1 - 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 (II), il importe d'identifier, au sein de la société nigériane, l'ensemble des acteurs religieux et des pratiques associées (I).

I - 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).

A - ARTICULATION ENTRE JUJU, VODOUN 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 heureux². 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 déifié³, *Ayelala*, puisque son culte occupe une place non négligeable dans les processus d'exploitation étudiés. Ensuite, nous tenterons de cerner ce à quoi renvoient

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

3. 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.

le *juju* puis la sorcellerie.

1) Les divinités Edo

Robert Bradbury distingue quatre catégories de divinités : celles qui n'ont jamais été incarnées en êtres humains⁴, les esprits des défunts, les divinités héroïques avec des caractéristiques liées à la nature et les esprits et pouvoirs personnels⁵. 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 absence d'incarnation les distingue des *divinités héroïques* qui ont été des humains et qui sont devenues 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 fertilité⁶.

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

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

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

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

de créer des liens avec les ancêtres⁷. 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.

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 ses 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 sorcellerie contre une autre partie, serait punie de mort⁸. En expirant, l'esclave cria «*Ayelala*», ce qui signifie «Le monde est terrible⁹».

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 pillards 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 pillages¹⁰.

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 :

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

8. DADA OJO M.O., "Incorporation of Ayelala traditional religion into Nigerian criminal justice system", *op.cit.*

9. *Ibid.*

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

«*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 convoquent 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 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*.

2) 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*»¹¹. Les occidentaux désignaient ainsi le processus de communication avec les esprits invisibles passant par les objets ou éléments de la nature (également appelés *items*),

11. 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.

de type coquillages, plantes, galets¹²...Ce terme, issu du français «joujou», «jouet» correspond au terme d'origine africaine *obeah* ou *obi*¹³. Selon Cynthia Olufade, ce terme renvoie pour le peuple Edo à «l'utilisation de forces surnaturelles permettant d'agir sur les forces naturelles¹⁴». 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 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 volonté¹⁵.

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 langue¹⁶, c'est-à-dire que les termes sont utilisés comme moyen de communication entre populations de langues ou de dialectes maternels différents¹⁷, 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

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

13. ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1re éd., New York, Oxford University Press, USA, 2016. Selon Simona Taliani, son étymologie renvoie en effet au moins à trois couloirs sémantiques, le terme yoruba «*jojo*», danse, le terme hausa «*djudju*», méchant ou fétiche ; ou bien le terme français «joujou» ; 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. 5.

14. 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*, www.ifra-nigeria.org, 2019.

15. *Ibid.*

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

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

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 littérature¹⁸. 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 destinée aux blancs sur certains sujets. Les plus audacieuses peuvent même dire : *voodoo* est un mot que vous utilisez, pas nous»¹⁹. 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.

3) 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»²⁰. 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 *magicien* (*sorcerer*). Le premier serait un individu plutôt asocial et maléfique opérant grâce à un pouvoir de dédoublement, de métamorphose et

18. *Ibid.*

19. TALIANI S., «*Coercion, fetishes and suffering in the dayly 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.

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

de déplacement de son âme alors même que son corps ne quitte pas le lieu où il dort. Le second – *sorcérer* ou *magicien* – serait un personnage socialement reconnu dont le mode opératoire est en principe visible dans le monde du jour²¹. L'efficacité de sa « technique » s'appuie sur la connaissance et la maîtrise des substances végétales ou organiques, les médecines et l'accomplissement des rites²².

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.

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^e 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 croyances²³. « 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, 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 religieux²⁴ ». 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-africain²⁵ : « Selon mon expérience, la violence, les accidents, la mauvaise santé et toutes les souffrances associées à la pauvreté de Soweto font que les

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

22. *Ibid.*

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

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

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

individus, les familles et les communautés ressentent constamment un besoin d'explication »²⁶. Or, les trois cadres d'interprétation qu'il repère²⁷ 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^e siècle, s'est appuyé sur 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 fétiches²⁸. 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 »²⁹. Néanmoins, cette guerre spirituelle et le discours des Églises pentecôtistes invoquant la recrudescence de la sorcellerie, a contribué à alimenter l'imaginaire sorcellaire³⁰.

Mais il faut en réalité distinguer deux types d'Églises pentecôtistes. Les Églises 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 délivrance³¹. 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

26. *Ibid.*

27. 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.

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

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

30. *Ibid.*

31. 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.*

propre université, à Benin City³². 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»³³. Ces rituels de délivrance peuvent être utilisés dans le contexte de l'exploitation sexuelle pour neutraliser le serment d'al-légeance sur lequel nous reviendrons longuement.

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.

II - 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»³⁴. 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 sensible³⁵. 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.

32. 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.

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

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

35. *Ibid.*

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

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 État 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 Benin, la justice est inséparable de la religion traditionnelle»³⁶. 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 invisible³⁷. 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 corrigée. 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

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

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

destiné à servir de vecteur de transmission des pouvoirs³⁸. Elle se pratique aujourd'hui encore.

À 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.

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

« *Le temple occupe la partie externe du bâtiment et a deux entrées(...). À 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* »³⁹. 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]. À 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. [...]. À 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].

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 musique 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 crânes 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 (...). À 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.

38. *Ibid.*, p. 33.

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

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 crânes de chèvres, une tortue se déplaçant lentement, des carapaces de tortues mortes, des bouteilles de gin, 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

« *À 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 et 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^e siècle, l'*Oba* règne sur le Royaume du Benin (du Delta du Niger au lagon de Lagos et englobant les cités-États de Warri, Lagos et Benin 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 »⁴⁰.

Officiellement, tous les *chief priests* de Benin City sont soumis à l'*Oba*. Ils lui prêtent allégeance⁴¹. Ce rapport de soumission ressort clairement de la déclaration de l'*Oba* de Benin, le 19 mars 2018⁴². 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 ans⁴³. Puis, il a appelé les chefs religieux, politiques et les leaders traditionnels à se mobiliser pour stopper des pratiques liées à la traite 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

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

41. DIAGBOYA P., *The functionality of oath taking temples and their role in trafficking for sexual exploitation*, www.ifra-nigeria.org.

42. Voir Annexe : Extract from the *Oba* of Benin pronouncement against human trafficking (translation from Edo to English).

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

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 livrent avant de préciser que les effets de la malédiction ne portent pas uniquement sur les personnes Edo, mais bien sur toutes celles et ceux qui résident en terre du Royaume de Benin. 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 des-saisir* » [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.



Ewuare II, Oba de Benin - Nigéria - Septembre 2018 © Clément Sibony

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 fonctions⁴⁴. Les fonctions 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 respectées⁴⁵, 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

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

45. À propos du processus d'initiation des *ngangas*, au Cameroun, voir ROSNY E., *L'Afrique des guérisons*, Paris, Ed. Karthala, 1992, p. 34.

[NT1]. L'identification de l'*Ohen* ne pose pas de difficulté, que ce soit grâce à son vêtement ou au cérémonial qui l'entoure. À 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*⁴⁶ 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*⁴⁷, mais si j'ai besoin d'une protection pour mes clients, le meilleur endroit où aller est le temple *Olokun* à *Ekhiador* » [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.

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 donnés 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 il faut interagir et quels objets ou éléments (*items*) doivent être utilisés, comprendre les causes d'un malheur, interpréter des rêves⁴⁸.

Indépendamment de ces distinctions renvoyant à des compétences

46. 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].

47. « *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.

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

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 la mort de l'homme ancien et la renaissance d'une nouvelle personnalité dotée d'une sagesse supérieure⁴⁹. 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. À 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'autel*⁵⁰ ». 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 déité*⁵¹ ».

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

50. DIAGBOYA P., *The functionality of oath taking temples and their role in trafficking for sexual exploitation*, op. cit.

51. *Ibid.*

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 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 5 000 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 5 000 nairas. À défaut, l'affaire est reportée à une autre date 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 enquête 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 le *priest* va être facturée. Il importe donc d'identifier l'ensemble des fonctions assurées par ces derniers.

III - 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*⁵²... 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 hommes⁵³ ». La procréation est attribuée à la responsabilité d'*Osanobua*. Une femme ne peut concevoir si *Osanobua* n'y consent. Parmi

52. *Ibid.*

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

les causes de stérilité, on trouve en premier lieu l'adultère et les pouvoirs prêtés aux *azens* (esprits sorciers en terre Edo)⁵⁴. 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 *chief 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 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. À 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 »⁵⁵. Les *priests*, restaurent l'harmonie troublée via la communication avec les divinités. Un des *chief priests* 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

54. *Ibid.*, p.210.

55. *Ibid.* p.232.

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 *Oluke* dédié à *Ayelala*, une femme se présenta avec son fils qui venait d'acheter deux camions. Elle venait rendre grâce à *Ayelala* à qui elle souhaitait à la fois dédier ces camions et demander de les protéger. Un rituel spécifique destiné à protéger les camions fut alors accompli [NT30].

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 - 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, guérison⁵⁶, etc. Parmi les cas observés, la consultation des ancêtres (1), les serments judiciaires (2) ou l'exercice de fonctions assimilables à celles d'un huissier en vue de constater le paiement d'une dette (3) sont revenus de manière régulière. Si ces modes de justice permettent de régler les conflits, ils peuvent être exercés de manière complémentaire à la justice étatique (4).

56. Ces exemples sont issus des observations au temple de l'Arohosunoba et au temple *Oluke* dédié à *Ayelala*.

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 kola ou des cauris peuvent être utilisés 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 traditionnelle ⁵⁷ ».

2) Les serments judiciaires

Le serment judiciaire se distingue du serment promissoire ayant une fonction socio-politique ⁵⁸. 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 parole ⁵⁹ ». Le serment favorise la formation des liens, il « créé, consolide l'amitié formelle, la relation amoureuse, la fidélité du vassal, il noue le contrat ⁶⁰ ». 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].

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 parole ⁶¹ ». 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 d'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 an ⁶², 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.

57. 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.

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

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

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

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

62. OBA A.A., "Juju Oaths in Customary Law Arbitration and Their Legal Validity in Nigerian Courts", *op. cit.*

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 (375 Euros) 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 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 - 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 dettes 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 « néo-traditionnelle » et justice étatique peuvent également être étudiés via la reconnaissance par les tribunaux fédéraux des serments prêtés devant les temples. Le *Oaths Act*⁶³, 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 pré-colonial⁶⁴. On peut prêter serment suivant 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 serment⁶⁵. Pourtant, depuis 1994, différentes décisions tendent à relativiser ou à poser des conditions supplémentaires à la validité des serments⁶⁶. 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 « néo-traditionnelle »⁶⁷.

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'État d'Ogun⁶⁸. 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

63. *Ibid.* Le texte de la loi fédérale est accessible depuis : <http://www.nigeria-law.org/OathsAct1990.htm>

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

65. Sec 117, Criminal Code, Cap 77.

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

67. *Ibid.*

68. DADA OJO M.O., "Incorporation of Ayelala traditional religion into Nigerian criminal justice system", *op. cit.*

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.

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 économiques⁶⁹. 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 pourraient donc expliquer le considérable développement du poids des temples dans la région étudiée⁷⁰.

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 (I). En revanche, les serments d'allégeance (II) et leur garantie via les *items* (III)

69. Échange 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.

70. Voir PEROUSE de MONTCLOS M-A., « Le Nigéria, un géant qui inquiète », Le Monde du 13/11/2018, Le grand entretien.

apparaissent revêtir un poids particulier dans le contexte criminel. Leurs effets sont largement évoqués par celles qui ont été engagées dans ce processus (IV).

I - LES FONCTIONS EXERCÉES PAR LES CHIEF 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 « 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 la faisant se tremper dans un bain de feuilles et d'herbes [NT27].

Le sacrifice pour protéger la jeune femme : Le *chief priest* peut proposer à la jeune femme 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 censé 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 femmes. 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]⁷¹. 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 femmes 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 femmes enquêtées en France indique que leur *madam* a eu recours à ce type de services.

71. Voir également NT6.

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 renions le serment, le *juju* allait nous atteindre. À 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 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 5 000 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.

II - 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 »⁷². 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* : « état de celui qui est lié à son seigneur qui lui a engagé sa foi »⁷³. L'allégeance est une institution féodale ayant perduré jusqu'au XIX^e siècle dans la *Common law*. En effet, jusqu'au XIX^e siècle, l'Angleterre a ignoré la conception de l'État 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 fidem regis*. Le serment d'allégeance au roi est une simple variante de féauté qui lie le suzerain au vassal dans tous les autres cas »⁷⁴. 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 »⁷⁵.

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

A - LE CONTEXTE

Le lieu (1) et la présence d'acteurs spécifiques assistant ou prenant part au rituel (2) sont nécessaires à la prestation du serment.

1) Le lieu

Le lieu du serment n'est pas indifférent. François Billacois en identifie

72. LECOINTRE S., « Ma langue prête serment... », *Le serment 1, Signes et fonctions*, CNRS Éditions, coll. « Hors collection », 1992, vol. 2/Tome 1, p. 9.

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

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

75. *Ibid.*

trois types⁷⁶ : 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 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 "sponsor" 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 femme 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].

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

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 jureur⁷⁷.

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 corps social. Ils font du serment prêté devant eux un acte public⁷⁸ ». 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 femme 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'acte⁷⁹ ». 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 femme 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

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

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'ânesse de la *madam* par rapport à celle qu'elle exploite, et d'autre part à sa supériorité sociale et économique⁸⁰. 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.

La présence simultanée de plusieurs femmes 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.

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

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 serment⁸¹. 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 : « *À 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*

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

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].

De leur côté, les enquêtées rapportent : « Il m'a demandé de déclarer que lorsque je serai 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 »⁸². 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 jurataire⁸³.

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 le jurataire (madam / sponsor, trolley) serait adossé au lien entre la jeune femme et les dieux ou divinités représentés par les statues, mais également au lien créé par le sacrifice de l'animal.

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

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

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 homologie au lien préexistant à la création du monde entre la femme 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.), et de l'alcool. Ces substances, dites *substances liantes ou engluantes*⁸⁴, semblent contribuer à créer le lien du serment. En jurant sur lesdites substances, le « jureur englue 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 lien »⁸⁵. On mesure alors que le choix des sécrétions vaginales comme substance liante est loin d'être anodin. Ce choix manifeste le fait que le lien entre la madam et celle qu'elle exploite est indissociable de l'activité sexuelle de la seconde.

Cet exemple révèle la très forte dimension symbolique des paroles prononcées, des objets utilisés, et on va le voir, des gestes accomplis lors de la prestation de serment.

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 »⁸⁶.

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

85. *Ibid.*

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

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'animal⁸⁷, de boire une boisson comprenant des éléments issus des rituels (sang de l'animal sacrifié, éléments du corps humain, alcool...), la scarification ou l'inscription de marques sur le corps de celle qui jure avec le sang de l'animal sacrifié⁸⁸.

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.

a) 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*»⁸⁹. Dans les pactes assermentés⁹⁰, 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 tuer⁹¹.

Dans ces diverses hypothèses, l'ingestion donne une autre forme de matérialité à la parole prononcée. Devenue matière, la parole est

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

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

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

90. 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.

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

absorbée, ce qui empêche alors de s'en affranchir. L'immersion est un autre geste régulièrement pratiqué au cours des serments.

b) 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 appartenance⁹², 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 jeune femme exploitée 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*»⁹³. 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 jeunes). Il a ainsi été demandé à une enquêtée de se baigner dans un «*mélange mousseux*» avec les neuf autres jeunes filles qui prêtaient serment avec elle [NT18].

c) 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 (changement de nom,*

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

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

tatouage, port de vêtements)»⁹⁴. 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 femmes. Parce que le but est de permettre aux femmes 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].

III - LES ITEMS

Un *priest* explique qu’après que la jeune femme a 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*

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

a fini 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 madam, 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 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-ci⁹⁵. 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* [NT3]. 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 désir*»⁹⁶.

Les *items* fonctionnent donc comme une sorte de garantie du contrat. Si la jeune femme refuse de payer, le *chief priest* peut, depuis son temple, mettre le feu aux *items*. Si elle a fini de payer sa dette, ou

95. 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.

96. 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.

si elle n'a pas pu la payer pour des raisons indépendantes de sa volonté, elle va pouvoir négocier la restitution de ses *items*. Une enquêtée explique qu'après son expulsion elle est allée récupérer ses *items* auprès du *priest*. « *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.

IV - 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 personne. Finalement, son hôte en France lui donna 40 euros pour qu'elle parte en Allemagne. Dans le train, elle rencontra une compatriote qui l'aïda 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. À son avis, une fois entendue par le tribunal d'Arohosunoba, la jeune fille et sa famille allaient devoir payer un certain montant tous les mois pour rembourser la dette. Chaque mois où elles ne respecteraient pas le paiement de ce qu'elles 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. Blo-

qués par un embouteillage, différents passagers entamèrent une conversation. Elle amorça alors la discussion avec un homme d'une trentaine d'années qui lui rapporta que sa jeune sœur avait migré dans le cadre d'un contrat de *trafficking*, qu'elle avait prêté serment avant de partir pour l'Europe d'où elle devrait 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 sponsor 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 de mensonges que de vérité* » [NT1].

Ce propos met à nu le processus du point de vue de chaque protagoniste. En effet, les jeunes 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.

À 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 *chief 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 Arohosunoba, 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 Arohosunoba, 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 *chief 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 Arohosunoba, indique que depuis la déclaration de mars, ce temple a arrêté de recouvrir la dette des auteurs de traite⁹⁷. De même, interrogé de manière informelle, un enquêteur français de l'Office central pour la répression de 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 de l'État d'Edo, lors d'une réunion hebdomadaire du conseil exécutif de l'État en

97. Courriel du 22 octobre 2018.

août 2018⁹⁸. La perception de 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 jeune femme 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, 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.

À la question, comment votre famille a perçu votre retour - puisque la dite 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

98. <https://www.vanguardngr.com/2018/08/human-trafficking-obaseki-lauds-eu-benin-monarch-roles/> consulté le 19 octobre 2018.

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'Oluke, 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 *chief 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 impossible⁹⁹.

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 traite¹⁰⁰. Finalement, 26 personnes ont été condamnées, dont 18 hommes et 8 femmes. Ce

99. SIMONI V. et VOGLIMACCHI D., « 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.

100. L'ensemble des qualifications relevant des compétences du NAPTIP 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 le 19 octobre 2018).

même rapport indique que 1 890 victimes, toutes formes d'exploitation confondues, ont été secourues, dont 1 799 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 Émirats 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 disparaîtront. 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* (I) et plus largement avec le groupe d'exploitation (II).

I - 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 victimes¹⁰¹ ». 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 »¹⁰². 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 exploitée.

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 marché de prostitution. Or, la migration va s'effectuer dans un pays dans lequel les règles migratoires sont extrêmement strictes et dans lequel culturellement, l'accès à diverses formes de protections est à la charge

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

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

non pas de la solidarité familiale ou communautaire, mais des institutions étatiques¹⁰³. 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.

Àu-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'asile¹⁰⁴, 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 contrepartie. 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 contrepartie un soutien moral, une relation maternante et bienveillante instaurée par la *madam* une fois que la jeune femme a migré. En ce sens, certaines *madams* demandent aux jeunes femmes 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 notre maman, c'était une mauvaise personne* »

103. 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.

104. 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.

[F6]. Ce discours trahit le décalage entre l'idée de protection et la réalité perçue par les jeunes femmes – même si certaines peuvent avoir des discours plus positifs sur leur *madam* -. Il est fréquent que la *madam* instaure une relation maltraitante avec la femme 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. À 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 migrer¹⁰⁵, 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 migration¹⁰⁶. 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. À 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 »¹⁰⁷. 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

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

106. 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.

107. LÉCONTE 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.

corporelle et contribuer à empêcher toute révocation de la promesse. Par ailleurs, l'incertitude qui 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 »¹⁰⁸. 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

108. Tobie Nathan tel que cité par LAVAUD-LEGENDRE B. et QUATTONI B., « 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.

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.

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. À ce moment-là, j'étais terrifiée et j'ai décidé de lui envoyer 20 000 nairas* » (NT3).

Beaucoup de femmes 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 puissance¹⁰⁹. Si certains éléments du discours des *madams* peuvent renvoyer à ce type de pratiques¹¹⁰, on les retrouve également dans

109.PERRONER. et NANNINIM., *Violence et abus sexuels dans la famille, Une vision systémique de conduites sociales violentes*, ESF., coll. « Art de la psychothérapie », 2012, p. 112.

110.LAVAUD-LEGENDREB. et QUATTONIB., « Désir migratoire, emprise et traite des êtres humains », *op.cit.*, p. 86.

les règles qui régissent le serment lui-même. L'aléa qui entoure son fonctionnement est considérable et limite la 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. À 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.

Le fait que celle qui migre n'atteigne pas sa destination peut libérer celle qui a juré. 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 6 000 nairas pour casser la promesse. Il a payé et après quelques expiations, les *items* ont été restitués [NT10]. Une autre retient le même raisonnement : « *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]¹¹¹. On peut alors juridiquement rapprocher cette hypothèse d'une sorte de force majeure. Le fait que le non-paiement fasse suite à une cause

111.Dans le même sens, voir NT21.

extérieure à l'agent, imprévisible et insurmontable justifie l'annulation de la promesse.

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. À 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 6 000 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 [NT2].

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. À 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. À 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.

II - ÉLÉMENTS DE CONTEXTE ET LIENS ENTRE LES 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 victimes de traite, 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. «*À 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 isole 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]. 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 conservent¹¹². 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»*¹¹³. 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 de l'État d'Edo 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 jeunes femmes 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»*¹¹⁴.

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.

Le mot «lien» revient fréquemment dans les propos des enquêtées pour décrire leur rapport à leur *madam*: *«La condition pour le*

112.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.

113.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.

114.Ibid.

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]. Or ce lien est matérialisé, on l'a vu, par les *items*. « 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 ayons 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 jeunes femmes mentionnent fréquemment avoir été plusieurs à prêter serment en même temps, entre deux et huit jeunes femmes 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 jure ¹¹⁵. Cette présence peut avoir trois types de conséquences : la famille exercera une pression sur la femme pour qu'elle respecte sa parole ; la femme 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 femmes sont alors d'autant moins en capacité de s'émanciper du lien qui les unit à ceux qui tirent profit de leur activité.

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 2016 ¹¹⁶. 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 femme 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 avait 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.

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

116. 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 jeunes femmes qui sont en Europe ou leur famille pour réactiver la menace et resserrer l'étau 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 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 jeune 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 jeune 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 sa 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, 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 du 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 jeune 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. À 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 de l'État d'Edo. 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 conseil ¹¹⁷.

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.

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

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.

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 d'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 est 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»¹¹⁸.

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 de l'État d'Edo. 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.

118. *Ibid.*

ANNEXE : DÉCLARATION DE L'Oba DE BENIN¹¹⁹ CONTRE LA TRAITE DES ÊTRES HUMAINS

8 Mars 2018, Palais de l'Oba, Benin City

« Ils vont les aider à voyager et vont leur dire qu'elles doivent payer leurs dettes. Quand elles arriveront, elles chercheront du travail et devront se servir de leur corps pour travailler. Quand elles sont là-bas, elles ont peur et si on les attrape, elles n'osent pas révéler l'identité des personnes qui les ont trafiquées à cause du serment qu'elles ont prêté.

À partir de ce jour, je veux que tous les *chief priests* (*grands prêtres*) conviennent avec moi que tous ces serments n'auront plus aucun effet. *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

Tous les serments prêtés avant d'avoir été trafiqué n'affecteront plus personne désormais. À tous ceux qui ont manipulé des gens pour leur faire prêter serments, voici la grâce de l'Oba : s'ils se confessent, ils seront pardonnés dès aujourd'hui et rien de mal ne leur arrivera. *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

Ensuite, à partir de ce jour, tous les guérisseurs traditionnels (*Oboh* ou *native doctor*), « *chief priests* » (*Ohen*) et toute autre personne, même les pasteurs qui transgressent ces paroles et continuent de faire prêter des serment; tant que vous serez sur cette terre, et mangerez de la nourriture cuisinée à l'huile de palme, dès aujourd'hui, vous deviendrez fous et mourrez. *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

À partir de ce jour, voici ma déclaration, tous les *native doctors*, les *chief priests*, hommes et femmes, où que vous soyez dans ce pays d'Edo ou à l'étranger, si vous avez décidé de vous engager dans ce type de commerce pour nuire à l'image de l'État d'Edo, allez faire vos serments ailleurs et voyagez loin d'ici. Si vous osez revenir sur cette terre après avoir fait prêter des serments, la divinité de l'Oba vous tuera. *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

Je m'adresse aux hommes, femmes, *native doctors*, *chief priests*, quelle que soit leur puissance : toutes les personnes liées par leur serment doivent en être libérées. Toutes les choses qui ont été prélevées du corps de ces enfants lors de la prestation du serment, où qu'ils soient, comme l'Oba les a déliés, retournez dans vos sanctuaires et déliez-les également, puis jetez-les afin que cette malédiction ne vous affecte pas.

Si quelqu'un déclare que cette malédiction n'a pas de pouvoir et continue dans la provocation en renforçant les serments précédents, la divinité de l'Oba emportera cette personne dans l'au-delà. *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

À tous les habitants de l'État d'Edo, en ce jour, je dois vous informer que l'État d'Edo est connu pour beaucoup de mauvaises choses, mais l'Oba veut restaurer l'image de la ville et n'acceptera aucun acte qui entacherait la réputation de l'État d'Edo. Cela commence par la traite des êtres humains.

La souffrance de nos enfants sur la route est trop grande. La souffrance là-bas est encore plus grande que celle d'ici. Beaucoup de ces enfants voyagent et ils n'ont pas de travail, nous ne voulons plus de cela.

Quiconque a un enfant qui est un trafiquant, une victime de traite, un *chief priest* ou un *native doctor* qui leur a fait prêter serment, vous êtes pardonnés pour tout ce que vous avez fait dans le passé, mais aujourd'hui nous y mettons un point final.

Quiconque le fait à nouveau, se disant assez puissant pour échapper à cette malédiction, affirmant qu'après cela, il ira se baigner dans la rivière Siluko ou la rivière Oka, ou toute autre rivière, ou qu'il rencontrera un prêtre ou un *Alfa* (clerc islamique) pour obtenir de l'aide, les divinités de l'Oba tueront cette personne ». *"Ise"* (« amen », répètent tous les participants ensemble)

119. Région du Nigéria correspondant à l'ancien royaume de Benin

LES *LADIES'* CLUBS

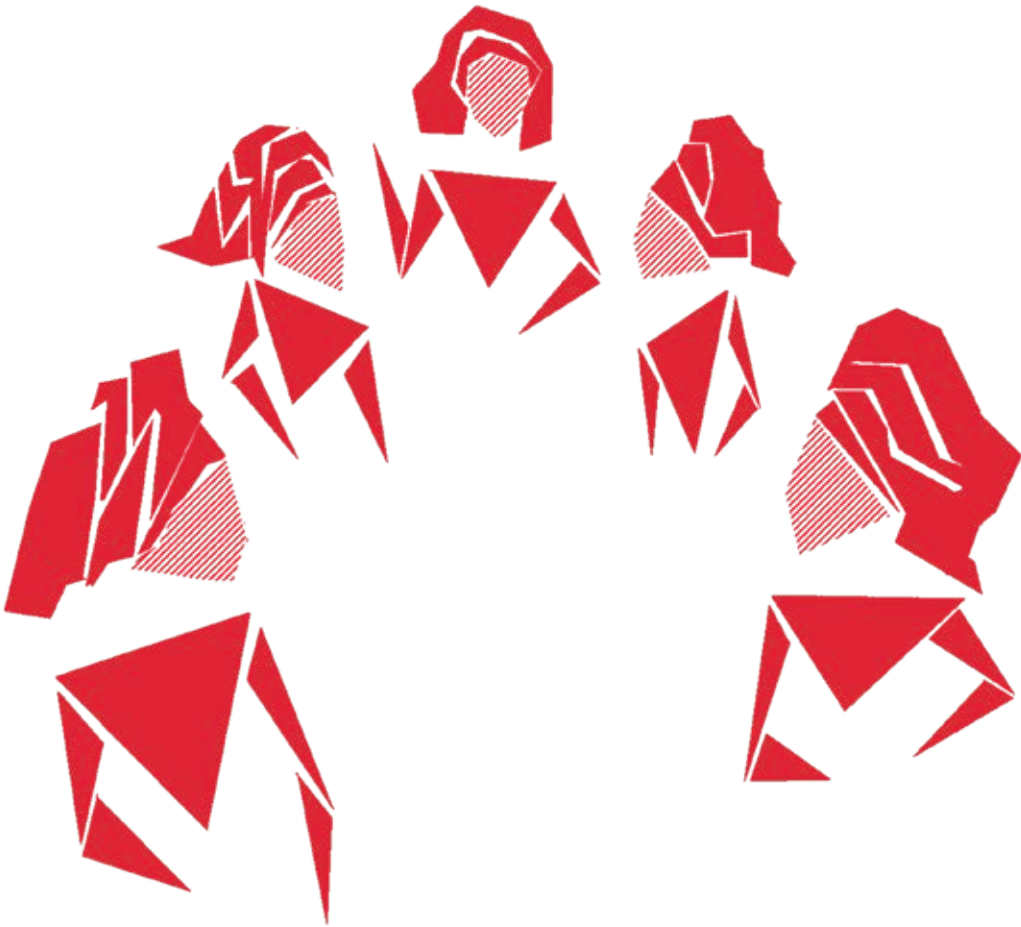
CHAPITRE 2 :

LES LADIES' CLUBS

Des discussions préalables à cette recherche auprès de services enquêteurs, de magistrats et d'associations ont permis de formuler l'hypothèse de recherche selon laquelle certains clubs de femmes – les *Ladies' clubs* – de Benin City seraient impliqués dans le processus de traite des êtres humains. Plus encore, ils seraient également présents en France principalement en tant que supports à l'exploitation sexuelle de filles et de femmes nigérianes. Le procès des *Authentic Sisters Club of France* en mai 2018 à Paris est la première affaire dont nous ayons eu connaissance qui met en évidence l'implication de ces groupes dans des faits de traite pénalement établie par une juridiction française. Dix femmes membres du *club des Authentic Sisters* seront condamnées sous les qualifications de proxénétisme aggravé et de traite des êtres humains¹.

La récente prise de conscience de leur rôle dans cette activité criminelle explique sans doute qu'il y ait peu de littérature, peu de recherches scientifiques sur ces *clubs*, a fortiori dans un paysage scientifique où l'étude de la communauté nigériane est limitée au champ de la traite. Ainsi, ce chapitre s'appuie principalement sur la recherche menée auprès de personnes appartenant à des *clubs* au Nigéria et de victimes de traite résidant en France. Au sein de chaque groupe, les propos sont homogènes, alors que le discours entre ces deux groupes diffère largement. Peu parmi les enquêtées présentes en France ont une réelle connaissance de l'existence de ces *clubs*, et si elles en ont connaissance c'est bien souvent par le biais de leur *madam*, induisant ainsi un prisme particulier. On observe ainsi une différence en termes de représentations sociales des *clubs*, de leurs membres et de leur activité et en creux, des différences en termes

1. PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.



de statut social de ces deux groupes d'enquêtés.

Que sont ces *Ladies' clubs* ? Que font-ils ? Comment fonctionnent-ils ? Dans quelle mesure sont-ils impliqués dans la traite des êtres humains ? On observe, à l'instar des deux autres groupes étudiés, un ancrage historique au Nigéria qui s'inscrit notamment dans la pratique de l'*esusu*, une contribution financière soumise à la redistribution rotative, que l'on désigne en France sous le terme de « tontine » (I). Mais ces *clubs* s'appuient également sur une organisation sociale permettant de réguler la bonne coopération entre leurs membres et d'asseoir leur fonctionnement et identité de groupe (II). Aussi, comme exposé ci-dessus à propos du procès des *Authentic Sisters*, ces structures sociales et financières semblent opérer dans le champ de la traite (III). Ce chapitre va donc présenter ces *clubs*, la pratique financière sur laquelle ils reposent, leur fonctionnement et organisation sociale ainsi que – pour certains d'entre eux – leur possible implication dans la traite des êtres humains au Nigéria et en Europe. L'objectif est de prendre en compte les formes sociales et les contextes qui encadrent la traite et ainsi de mettre à jour l'encastrement d'activités criminelles dans des pratiques sociales plus larges.

SECTION 1 - UN SYSTÈME ÉCONOMIQUE CONTRIBUTIF

La société nigériane pratique majoritairement le *rotating credit association*², soit une contribution financière paritairement collectée au sein d'un groupe restreint et local, mise au pot commun et soumise à la redistribution rotative. Cette contribution, l'*osusu* ou l'*esusu* – termes utilisés par les enquêtées – est au cœur des *Ladies' clubs*. C'est pour cela qu'il convient d'en expliquer les fondements et les ressorts. Alors que l'*esusu* peut être organisé au sein d'un groupe informel, sans structure sociale spécifique (I), il peut également être encadré par les règles d'un *club* à vocation économique (II). C'est dans ce cadre que s'inscrivent les *Ladies' clubs* originaires de Benin City (III).

2. GEERTZ C., "The Rotating Credit Association: A 'Middle Rung' in Development", *Economic Development and Cultural Change*, 1962, vol. 10, n° 3, p. 241-263.

I - UN SYSTÈME BANCAIRE INFORMEL, L'*OSUSU*

Ce *rotating credit* est « une somme forfaitaire composée de la somme des contributions de chaque membre de l'association³ [qui] est distribuée à intervalles fixes et dans sa totalité à chacun à tour de rôle ». On retrouve ce même principe de fonctionnement en Asie, en Inde, en Afrique⁴ et dans les Caraïbes⁵ avec, à chaque fois, des adaptations et variations locales. Si le terme de « tontine » est génériquement utilisé en France⁶, chaque pays, chaque groupe socio-linguistique⁷, le désignera sous un terme différent. Au Nigéria, on parlera d'« *esusu* » – en langue yoruba – ou d'« *osusu* » – en langue Edo – ou plus généralement de « contribution » – suivant le terme anglophone. Selon A. Adebayo, l'« *Esusu* pourrait renvoyer à une somme qui a été mise en commun ou versée dans un pot commun »⁸. Ici, on préférera donc participer aux *traditional credit markets*⁹ plutôt que de payer des intérêts aux prêteurs ou même encore d'emprunter à son entourage. Aussi, cette pratique est courante et occupe une place importante dans l'économie nigériane¹⁰.

La participation à l'*esusu* a donc pour but d'obtenir une aide en retour de sa propre contribution. Pour autant, l'*esusu group*¹¹ peut ne pas former une unité sociale à part entière. Il n'y pas d'identification au groupe, ni même de normes à respecter. Ses membres peuvent ne pas se connaître, ni même se rencontrer. Le

3. *Ibid.*, p. 243.

4. *Ibid.*, p. 254-255.

5. MAYNARD E.S., "The Translocation of a West African banking system: the Yoruba Esusu rotating credit association in the Anglophone Caribbean", *Dialectical Anthropology*, 1996, vol. 21, n° 1, p. 99-107.

6. NKAKLEU R., « Quand la tontine d'entreprise crée le capital social intra-organisationnel en Afrique : Une étude de cas », *Management & Avenir*, 2009, n° 27, n° 7, p. 119-134.

7. Selon la communauté de langue, on trouvera les termes de *usu*, *esu*, *isusu*, *adashe*, *oha*, *utu*, *ogbo*, *nago*, *dashi*, *tcwa*, *njangui*, *jojuma*, etc.

8. ADEBAYO A.G., "Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience", *Anthropos*, 1994, vol. 89, 4/6, p. 393.

9. ADEBAYO A.G., "Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience", *op. cit.* ; NWABUGHUOGU A.I., "The *isusu*: an institution for capital formation among the Ngwa Igbo; its origin and development to 1951", *Africa*, 1984, vol. 54, n° 4, p. 47.

10. OKONJO K., "Rural Women's Credit Systems: A Nigerian Example", *Studies in Family Planning*, 1979, vol. 10, 11/12, p. 326-331 ; GEERTZ C., "The Rotating Credit Association: A 'Middle Rung' in Development", *op. cit.* ; AJAYI R. et OTUYA N., "Women's participation in self-help community development projects in Ndokwa agricultural zone of Delta State, Nigeria", *Community Development Journal*, 2006, vol. 41, n° 2, p. 189-209. ;

11. ADEBAYO A.G., "Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience", *op. cit.*

terme « *esusu* » fait en effet davantage référence au capital récolté¹² qu'au groupe d'individus qui y contribue¹³. Le capital est plutôt destiné à des besoins domestiques qu'à des besoins strictement entrepreneuriaux : « *comme le mariage, l'acquisition de terres, l'achat d'articles ménagers, la construction d'une maison, le paiement de dettes, l'éducation des enfants et la fourniture de capitaux commerciaux* »¹⁴.

Le montant, le même pour chaque individu, est fixé en amont. Selon les groupes, il est prélevé toutes les semaines¹⁵ ou tous les mois, sous l'autorité d'un président - *the head* - doté d'une *solide réputation d'honnêteté*¹⁶. Le nombre d'individus y contribuant n'est pas fixé et varie d'un *esusu group* à l'autre. Une fois le cycle terminé, correspondant au nombre d'individus dans le groupe, chacun aura reçu à tour de rôle - ou parfois sous le motif d'un besoin urgent - le capital récolté, de même que chacun aura récupéré ses contributions initiales. La longueur d'un cycle dépend du nombre de contributeurs, mais chacun ne peut contribuer qu'une seule fois. Néanmoins, deux personnes peuvent être derrière la même contribution¹⁷. La régularité et le montant des prélèvements excluant les plus pauvres, il est possible d'y co-contribuer. En outre, un même individu peut participer à plusieurs *esusu group* dont les montants, la régularité des transactions et le nombre de contributeurs peuvent varier. Les figures ci-dessous illustrent les différentes règles de contribution (« I » caractérise un individu et « □ » la contribution au pot commun) :



12. NWABUGHUOGU A.I., « The isusu: an institution for capital formation among the Ngwa Igbo; its origin and development to 1951 », *op. cit.*

13. BASCOM W.R., "The Esusu: A Credit Institution of the Yoruba", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1952, vol. 82, n° 1, p.63-69.

14. NWABUGHUOGU A.I., "The isusu: an institution for capital formation among the Ngwa Igbo; its origin and development to 1951", *op. cit.*

15. BASCOM W.R., "The Esusu", *op. cit.*, p. 63.

16. *Ibid.*, p. 68.

17. *Ibid.*, p. 64.

Puisqu'il s'agit d'une pratique informelle, chacun est libre de constituer un *esusu group*¹⁸ dont il aura alors la responsabilité. Une simple annonce suffit. Il n'y pas de règles ou de restriction pour joindre le groupe. Au sein de celui-ci, certains candidateront au poste de *heads of the roads*¹⁹, leur donnant ainsi plus de responsabilités, notamment en termes de collecte et de redistribution au sein d'un sous-groupe alors défini. Dans certains cas, le président et ses vice-présidents peuvent imposer un tour de contribution supplémentaire afin de se rémunérer²⁰. Pour certains, il peut donc s'agir d'un *business* à part entière.

Toutes les personnes interrogées en France dans le cadre de la recherche en connaissent l'existence, le terme ainsi que le fonctionnement. Ce système bancaire informel peut dans certains cas être encadré au sein d'un groupe fermé. Aussi, c'est dans la continuité de ces derniers que la pratique de la contribution au sein des *Ladies' clubs* peut s'inscrire.

II - DES ASSOCIATIONS DE FEMMES À VOCATION ÉCONOMIQUE

Lorsque l'*esusu group* se caractérise par un accès restrictif, on le désignera de *restricted esusu group*²¹ et on l'associera à l'organisation de *meetings* au sein desquels ont lieu les prélèvements et redistributions des montants définis. À l'instar des *esusu group*, ils sont organisés à l'échelle locale pour le bien de la communauté²².

Ces *meetings* sont différemment formalisés au sein d'associations, de *clubs*, de sociétés, etc.²³. Ils font donc partie d'une organisation sociale plus large. Ces associations, majoritairement composées de femmes, se sont développées et se développent dans divers contextes²⁴, dans le but de préserver leurs intérêts économiques et

18. L'expression équivalente en anglais est contributions club.

19. BASCOM W.R., "The Esusu", *op. cit.*, p. 65.

20. *Ibid.*, p. 7 ; ADEBAYO A.G., "Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience", *op. cit.*, p. 393.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. PÁNATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, *op. cit.*, p. 3.

24. OKONJO K., "Rural Women's Credit Systems", *op. cit.*

d'améliorer leurs profits. Historiquement²⁵, Sara Panata souligne que « Les premières associations de femmes documentées au Nigéria remontent au début du XX^e siècle, même si plusieurs spécialistes ont souligné que des associations de femmes à vocation économique étaient présentes dans le pays bien avant la période coloniale »²⁶. Selon elle, ces associations se sont diversifiées à partir de la colonisation. Elles ont pu, pour certaines, avoir un « but récréatif (organiser des activités de loisirs pour les femmes et les filles, telles que le *Ladies Recreation Club of Lagos*); des objectifs hygiéniques et sanitaires (encourager l'assainissement dans la ville ou distribuer des médicaments, à l'instar de la célèbre *Lagos Ladies League* fondée par Mme Charlotte Obasa et Mme M.E. Johnson, qui administrait de la quinine à des enfants pour lutter contre la mortalité infantile); ou des objectifs éducatifs et moraux (avec des actions envers la communauté et son éducation morale avec une attention particulière pour les filles, comme le « Club progressiste des femmes de Lagos » ou la « Ligue des femmes de Lagos »)²⁷. Ainsi, ces élites féminines – éduquées et christianisées – qui ont émergé au début du XX^e siècle, ont aidé de manière désintéressée des femmes et des filles de classes sociales moins favorisées. Parallèlement à ces *clubs* d'élites, se sont maintenues et formalisées des associations au sein des marchés, pour le « bien-être économique des marchands et pour la valorisation de leurs intérêts économiques »²⁸. À partir de la seconde moitié du siècle, certains de ces groupes revêtiront également des intérêts sociaux et politiques. Dans certains cas, la dimension économique deviendra même secondaire²⁹.

Néanmoins, à partir des années 90³⁰, de nouveaux types de *clubs* ont émergé particulièrement à Benin City et en Europe dans le cadre de la migration de la population nigériane. Un certain nombre d'entre eux utiliseront le mot « *club* » suivi d'un adjectif exprimant l'unité, la force, l'attachement religieux ou la richesse³¹. Ceci ne renvoie pas

25. Pour une approche historique des clubs et plus largement des organisations féminines, voir: PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, op.cit.

26. *Ibid.*, p.2-3.

27. *Ibid.*, p.3.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 3.

30. *Ibid.*, p.3.

31. *Ibid.*, p.7.

à la mission que pourrait se donner le *club*, ni aux membres qui le composent. Selon Sara Panata, cette caractéristique les distinguera notamment des autres groupes féminins qui utilisent les termes « association », « syndicat », « société », « conseil » et « fédération » pour se présenter. En outre, selon elle, ces *clubs*, à la différence des autres groupes féminins ne s'affilieront pas au *National Council of Women's Societies (NCWS)*³² que l'on peut traduire comme le Conseil national des associations féminines. Aussi, c'est à ce type spécifique de *clubs*, impliqués semble-t-il dans la traite des êtres humains, que nous nous sommes intéressés dans cette recherche. L'analyse conduite dans la suite de ce chapitre s'inscrit donc uniquement dans ce contexte.

III - LES LADIES'CLUBS DE BENIN CITY

La dimension économique du *club* est centrale et repose sur le système contributif précédemment décrit. On peut donc tout d'abord appréhender les *Ladies' clubs* comme des *clubs* féminins fermés incluant la pratique de l'*esusu* lors de *meetings*³³: « L'*Osusu* est une des plus importants bénéfiques de la participation à un club : cela vous aide à rassembler de l'argent et à en profiter si nécessaire. Quand un membre du club en a besoin, nous délibérons et essayons de trouver une solution à son problème » [NL2]. Les membres à l'étranger participent de manière médiatisée, soit par les voies bancaires dématérialisées, soit par une tierce personne: « Ils payent leur contribution. À chaque meeting, il y a quelqu'un qui les représentent » [NL6].

Au-delà de la pratique de l'*esusu*, les *Ladies' clubs* apportent tout un ensemble de ressources financières aux autres membres: « Pour les fêtes de mariage, nous aspergeons - we spray - nos membres de 7000 nairas. Pour les obsèques, nous aspergeons également de 7000 nairas. Quand un membre perd un de ses parents, les membres du club rassemblent 3000 nairas et les donnent » [NL3]. L'expression « *to spray* » est utilisée pour qualifier une pratique courante pendant les

32. Il s'agit d'une organisation non gouvernementale et non partisane composée d'un réseau d'organisations indépendantes de femmes nigérianes, qui s'unissent afin de plaider auprès du gouvernement et de la société la question de l'égalité des sexes. Créée en 1957 à Ibadan, elle a en charge de fédérer tous les groupes de femmes du Nigéria. <http://ncwsnigeria.com/>

33. Pour une analyse comparative du fonctionnement de ces *clubs* avec les autres groupes féminins voir: PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, op. cit., p.7-8.

fêtes et réceptions, qui consiste à « asperger », couvrir les personnes présentes de billets qui jaillissent donc de leurs mains. Cette pratique contient ici une dimension ostentatoire très importante, nous y reviendrons.

À l'instar de la pratique de l'*esusu*, on peut faire partie de plusieurs *clubs* et y contribuer simultanément. C'est même une pratique commune : « Elle m'a également dit qu'elle était membre du club X depuis seize ans, bien qu'elle appartienne à deux autres clubs » [NOR1]. Finalement, plus on appartient à des *clubs*, plus on multiplie les ressources et capitaux dont on peut bénéficier.

Bien sûr tout cela a un prix. Il faut s'acquitter d'une adhésion pour y appartenir : « Tu dois payer un droit d'entrée de 30 000 nairas ainsi qu'un sac de riz. Nous utilisons l'argent pour acheter des choses pour le club. Chaque fois que nous faisons une fête, nous utilisons cet argent pour acheter des choses » [NL5]. Le montant et les modalités de cette adhésion varient d'un *club* à l'autre : « Pour devenir membre tu dois payer 10 000 nairas et apporter une bouteille de Baileys » [NL5]. Tous les *clubs* fixent une adhésion plus élevée pour les personnes vivant à l'étranger : « Pour rejoindre ce club, vous devez payer 30 000 nairas en tant que membre local. Mais pour les membres internationaux, c'est-à-dire les membres en Europe et dans les autres parties du monde, ils doivent payer 50 000 nairas » [NL3]. De même, la participation à ces réceptions est payante : « Quand nous faisons une fête, nous payons un extra de 10 000 nairas pour la financer » [NL5]. Ainsi, si l'on additionne la contribution mensuelle, l'adhésion, les frais de participations aux réceptions ainsi que tous les achats nécessaires, l'ensemble des coûts représente une somme élevée. À cela, s'ajoute la fréquence des paiements et des événements. Cette pratique, en même temps qu'elle participe à exposer ses capacités financières et à les accroître, s'avère être également très contraignante.

On peut imaginer que les coûts engendrés par le soutien apporté aux membres et par l'organisation de réceptions nécessitent des apports financiers autres que ceux provenant des adhésions et des droits d'entrée. Aussi, le *club* devient un produit en lui-même, que l'on peut louer pour sa propre fête : « Nous allons l'asperger de mille naira [moins qu'habituellement] car dans ce cas, nous avons été loués. La personne avec qui nous dansons n'est pas notre membre, elle

nous a loués. [...] Si vous organisez un événement mais que vous ne connaissez pas vraiment de gens qui le rendront coloré et classique, vous pouvez louer un club. Le club X a été loué pour quatre-vingt mille nairas. Quand une personne basée en Europe veut nous louer, c'est une location internationale. La personne nous paiera alors cent cinquante mille » [NL3]. Cette dernière somme équivaut à au moins trois fois le salaire mensuel moyen au Nigéria³⁴.

Le *club* est également soutenu financièrement par des *Matrons* et *Patrons* qui peuvent être au Nigéria ou à l'étranger : « Mais nous avons une matron à l'étranger. [...] Elle nous encourage et soutient financièrement le club. Nous avons également une autre matrone au Nigéria. Leurs rôles sont les mêmes. Elles nous soutiennent financièrement et moralement. Nous assistons également à leurs événements. » [NL3]. Certains *clubs* peuvent non seulement manipuler des sommes d'argent conséquentes mais aussi être considérés comme un business à part entière. Cet argent est nécessaire au maintien et au développement de la stature du *club* ; cette stature en assure elle-même la pérennité : « Nous l'utilisons pour les clubs, comme pour la décoration que vous avez vue et qui montre que notre club est unique. Nous dépensons de l'argent pour maintenir notre rang. » [NL3].

Que l'on souhaite entrer ou sortir d'un *club*, il est d'abord question d'argent. Aussi, tout défaut de paiement, qu'il s'agisse de la contribution mensuelle ou de tout autre somme entraînera votre sortie : « Si vous ne contribuez pas à ce moment-là, vous êtes exclu de la contribution. » [NL5]. En outre, une personne qui ne souhaite plus appartenir au *club* doit rendre l'argent qu'elle a reçu de celui-ci : « S'ils vous ont donné quelque chose, vous devez rendre l'argent et vous pouvez partir. Je veux dire tout l'argent. Si les membres vous ont donné de l'argent pour le mariage de votre fille, par exemple, ou pour une sépulture, vous devez les rendre. Lorsqu'ils vous ont apporté l'argent pour le mariage de votre fille, ils l'ont décompté et ont conservé le reçu de l'argent qu'ils vous ont donné. Lorsque vous laissez tomber le club, vous devez rendre l'argent » [NL6]. Finalement, les *clubs* reposent sur un contrat sur la base duquel les membres mettent en commun des biens, de l'argent, des activités, moyen-

34. Le salaire mensuel moyen au Nigéria s'élevait, en 2018, entre 27 400 et 46 100 nairas. <https://wageindicator.org/salary/living-wage/nigeria-living-wage-series-january-2018>

nant la possibilité pour chacun d'en tirer bénéfice le moment venu. L'argent mutualisé semble d'abord cristalliser le lien établi. Si ce dernier est rompu, l'argent qui le matérialise doit être restitué.

Les *Ladies' clubs* s'organisent autour de la pratique de l'*esusu*, pratique économique qu'il faut distinguer de l'utilisation que certains *clubs* au Nigéria et en France en font. En outre, les *clubs* se distinguent de l'*esusu group* en ne se réduisant pas à la collecte et à la redistribution des contributions mensuelles. Les *clubs* offrent une organisation structurante et contraignante nécessaire à son fonctionnement et à son développement, notamment dans le cadre d'activités criminelles à l'instar du *Authentic Sisters Club of France*.

SECTION 2 - L'ORGANISATION SOCIALE DES LADIES' CLUBS

Nous ne détenons pas d'information concernant le nombre de ces *clubs* à Benin City, ni en Europe, ni en France. Nous ne connaissons pas davantage le nombre de membres qui les composent. Néanmoins, le matériau qualitatif recueilli permet d'exposer, en partie, leur fonctionnement. Les *Ladies' clubs* ne se réduisent pas à la dimension financière. Il convient donc de s'intéresser également à la forme sociale qu'est le *club*. D'un point de vue sociologique, les *clubs* peuvent être appréhendés comme un groupe social restreint³⁵, c'est-à-dire un ensemble d'individus formant une unité sociale caractérisée par des normes³⁶, des valeurs et des motivations communes, une interconnaissance, une situation sociale identique et/ou des activités communes, et enfin, une conscience et une reconnaissance sociale d'appartenir à ce groupe. Par-là, ils garantissent intrinsèquement un tissu social et un soutien à leurs membres (I), tout comme un espace de régulation et d'identification sociale (II). Comprendre l'organisation sociale de ces *clubs* permettra d'éclairer par la suite les mécanismes permettant, dans certains cas, la mise en

35. Au sein d'une classification des groupes, on trouve «Les groupes restreints, dont les membres se connaissent de vue mais n'interagissent pas tous nécessairement et continûment. Tel est le cas du village, d'une école, d'un club...» MAISONNEUVE J., «Chapitre II - Cadres et modèles sociaux les groupes», *La psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Que sais-je ?», 2017, p.49-63.

36. *Ibid.*

œuvre d'activités criminelles.

Si les propos traités ici sont davantage issus des entretiens réalisés par l'IFRA-Nigéria, les éléments énoncés, ont été, dans leur globalité, également exprimés par les enquêtées en France. Leur connaissance et/ou représentation sociale de ces *clubs* alors qu'elles n'en font peu ou pas partie sont semblables à l'expérience vécue et racontée au Nigéria.

I - UN ESPACE DE SOCIABILITÉ

Au-delà de la dimension économique et de la pratique spécifique de l'*esusu*, les *Ladies' clubs* peuvent être également appréhendés à partir de la structure relationnelle qui les caractérise. Cette dernière, parce qu'elle est formalisée et restreinte par et pour le *club*, revêt des propriétés singulières. De plus, être membre d'un *club* renvoie aux opportunités de rencontres potentielles et *a fortiori* au développement d'un capital social. Aussi, à l'instar de certains *clubs* formés au sud-Nigéria, au cours de la première moitié du XXème siècle³⁷, les notions de soutien et d'aide envers la communauté ou des individus spécifiques sont ici centrales (A). En outre, il faut aussi prendre en compte sa dimension fermée qui participe de la définition d'un entre-soi, nécessairement sélectif (B).

A - ÊTRE ET AVOIR DES RESSOURCES

Le capital social et la notion de ressource associée ne se limitent pas à leur stricte dimension économique. La ressource se définit comme un «moyen permettant de se tirer d'embarras ou d'améliorer une situation difficile»³⁸. Qu'il s'agisse de moyens financiers, matériels ou moraux, la notion de soutien est au cœur du principe du *club* et du discours des enquêtées.

Ces *clubs* peuvent être appréhendés comme des organismes de charité : «*Tout d'abord, le premier objectif est d'aider les moins privilégiés de la communauté. Par exemple, lorsque nous avons célébré notre anniversaire, nous avons réuni des fonds et les avons donnés*

37. GOERG O., «Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale», *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1 novembre 1997, n°6, p.7.

38. <http://www.cnrtl.fr/definition/ressources>

à un orphelinat. [...] Nous y allons, nous leur donnons du riz, des produits d'hygiène, des téléviseurs... différentes choses dont ils pourraient avoir besoin pour mieux vivre. [À propos d'un autre club] Une fois que nous avons acheté deux fauteuils roulants, nous les avons distribués à l'occasion de notre anniversaire » [NL6]. Chaque club oriente ses missions de charité vers un public qu'il détermine. Ce public dans la plupart des cas est très chargé symboliquement - orphelinat, handicap, etc. - et semble ne s'appliquer que ponctuellement - « une fois », « anniversaire », etc - en dehors de toute mission humanitaire autour de laquelle le club se serait développé. On peut donc ici questionner le contexte dans lequel ces actions s'inscrivent.

De plus, le soutien apporté par le club est plus développé en interne, c'est même l'objectif principal : « L'objectif du club est l'aide. L'aide pour l'organisation des mariages, aide pour les autres situations, aide en cas de situation compliquée pour tel ou tel membre. Si un membre a un problème, on l'aide. Nous lui donnons un supplément financier pour l'aider. Cela dit, tout le monde ne peut pas aider, mais nous essayons de nous aider mutuellement quand quelqu'un est dans le besoin » [NL7]. Certains clubs se sont créés autour du besoin spécifique d'une personne : « Une femme avait besoin d'argent, parce que la jambe de sa fille avait été brûlée. Elle a cherché autour d'elle, elle a emprunté de l'argent mais elle devait payer beaucoup d'intérêts. Quand nous l'avons su, en tant qu'amis, nous avons décidé ensemble d'en parler. C'est comme ça qu'on lui a dit : « Laisse-nous nous en occuper ». Ainsi, nous n'avons pas à emprunter de l'argent et à payer des intérêts. Comme ça, nous pouvons nous entraider. Et c'est comme ça que nous avons commencé le club » [NL4].

En outre, le club apporte également un soutien moral à ses membres : « Par exemple, si vous êtes membre, lorsque vous avez perdu votre père ou votre mère, vous réunissez les membres du club chez vous » [NL6].

Leur présence est aussi sollicitée lors des mariages : « Ils soutiennent les membres lors de la cérémonie de mariage de leurs enfants, comme vous pouvez le constater, je reviens tout juste de la cérémonie de mariage d'un membre du club » [NL1]. La présence du club se manifeste par le fait déjà évoqué d'asperger les mariés de billets : « Nous allons au mariage des amis des membres en tant que club pour asperger les gens d'argent. C'est important pour nos membres. [...]

Cela dépend du montant que nous décidons à l'avance. Quelqu'un sera là pour surveiller que nous aspergeons la quantité décidée » [NL4]. Le club est aussi associé, en amont, pendant la préparation et l'organisation de celui-ci : « pour les mariages par exemple. Votre ami va se marier, vous viendrez en discuter et nous déciderons comment organiser une magnifique fête, ce qu'il faut acheter pour que vous soyez heureux... » [NL4].

Au-delà du soutien, le club fournit des opportunités de rencontres, des relations, à appréhender ici comme une ressource à part entière. Il s'agit dès lors de décrire la nature des relations qui les unissent.

B - DES RELATIONS SOCIALES CONTEXTUALISÉES PAR ET POUR LE CLUB

Tout club est un « lieu privilégié de création de lien social et de solidarité »³⁹. Aussi, une des motivations à rejoindre un club est relationnelle : « La principale raison de rejoindre un club est de s'associer à des gens. C'est se faire des amis. On ne peut pas être seul, il faut s'associer avec les gens autour. C'est le principal facteur de motivation pour rejoindre un club. [...] C'est au sein des membres du club que vous trouvez vos amis » [NL1]. « Nous voulons nous rassembler ; Si je m'assieds ici, comment puis-je trouver des amis ? Je ne rencontre personne. Nous voulons nous asseoir ensemble en tant qu'amis » [NL5]. En outre, plus on appartient à des clubs, plus on bénéficie de nouvelles opportunités de rencontres et de liens : [Question] : pourquoi avez-vous formé jusqu'à trois clubs au lieu d'un grand ? [réponse] : « J'ai besoin de relations » [NL5]. De la même façon, on devient plus influent au sein de la communauté : « Créer de l'influence. C'était plus que ça avant. J'étais dans tellement de clubs » [NL6].

L'enjeu est ici avant tout d'avoir des relations sociales - un capital social - sélectionnées tant sur un plan socio-démographique qu'économique. Les critères de sélection sont donc cruciaux pour maintenir à la fois la position sociale du club et le capital social associé. Une des manières de préserver cette position est de restreindre son affiliation par la règle de la cooptation : « Pour devenir membre d'un club vous devez avoir été recommandé. Vous ne pouvez pas arriver comme

39. NKAKLEU R., « Quand la tontine d'entreprise crée le capital social intra-organisationnel en Afrique », *op.cit.*, p. 122.

ça et demander à devenir membre. Quand vous arrivez, vous devez venir avec quelqu'un qui est déjà membre et qui vous recommande. Un membre qui atteste du fait que vous êtes responsable et que vous êtes une bonne personne» [NL7]. Être membre d'un club donne accès à un certain statut en fonction de la représentation sociale du club et de la réputation de ses membres. Le club doit donc s'assurer du bon comportement des candidats : « Si vous n'êtes pas recommandé par quelqu'un, nous vous surveillons pendant six mois. Nous allons mettre trois hommes sur vous, ils vous surveilleront » [NL4].

En outre, pour préserver ses caractéristiques sociales, le club se doit de rester homogène et ainsi de respecter des conditions que lui-même s'est fixées. Une autre manière de préserver la stature du club est donc de contrôler la composition socio-économique du groupe ; chaque club ayant ses propres critères de sélection.

1) Les critères sociaux

L'un des critères les plus souvent énoncés de la part des enquêtés au Nigéria est la notion de *responsible women* : « Il existe différents types de clubs, les clubs X et Y étant destinés aux femmes responsables et non irresponsables. Nous sommes des mères dans le club. Il y avait une femme irresponsable qui nous a rejoint et a commencé à secouer sa fesse partout dans les fêtes; l'lyaegbe a dû l'empêcher de venir au club parce qu'il était évident qu'elle était irresponsable. En tant que femme responsable, vous pouvez nous rejoindre » [NT2]. Certains clubs ont d'ailleurs mauvaise réputation : « Il existe différents types de clubs, le nôtre ne gaspille ni ne se fait valoir. X est destiné aux mères responsables » [NL1].

Le statut marital peut également être un critère d'accès : « Nous sommes toutes mariées. Quand les personnes arrivent, nous leur donnons un délai spécifique pour se marier. Vous devez avoir au moins vingt ans pour entrer » [NT4]. Pour d'autres, cela ne constitue pas une nécessité : « Nous avons les deux. Nous avons des dames célibataires. Nous avons des mariées. Ce n'est pas un critère pour entrer dans le club. » [NL6].

Les *Ladies' clubs*, contrairement à ce que laisse penser leur appellation, ne sont pas uniquement conçus pour les femmes ; certains clubs acceptent des membres masculins. Néanmoins, la grande

majorité des clubs privilégient la non-mixité : « Il y a d'autres clubs qui sont mixtes ; Nous, nous ne voulons que des femmes. Parce que nous voulons être entre nous, pour nous aider mutuellement [...]. Tu dois être mariée et avoir entre 45 et 50 ans pour entrer dans le club » [NL7]. L'âge est en effet aussi un critère régulier : « Non, ce n'est pas une question d'enfants, c'est une question d'âge. 30 ans, vous pouvez être membre » [NL5].

Ni l'origine ethnique, ni la localisation, ni la langue parlée, ni la religion ne sont des critères restrictifs. De même, si l'âge ou le genre peuvent être déterminants pour accéder à un club, la sélection se fait essentiellement sur des critères socio-professionnels nécessaires au maintien de la position sociale du club.

2) Les critères socio-professionnels et financiers

L'adhésion élevée ainsi que le montant et la fréquence des frais inhérents à la participation excluent une partie de la population ne correspondant pas aux standards imposés par le club : « Bien que certains membres aient estimé que cela coûtait très cher et que cela devrait être supprimé, cela permet d'empêcher d'autres personnes de se joindre au club. Le président a également insisté sur le fait que les réceptions resteraient et que tout nouveau membre qui n'était pas prêt à recevoir n'était pas digne des membres du club » [NORL1].

L'importance de la dimension financière ainsi que de la catégorie socio-professionnelle à laquelle elles appartiennent se confirme dans la manière dont les personnes interrogées décrivent la composition de leur propre club : « Nous avons presque 20 membres. Des gens très riches... » [NT5] ; « Nous avons des femmes du marché, nous avons des femmes d'affaires, nous avons des femmes qui prêtent de l'argent, nous avons une créatrice de mode, nous avons des cuisinières... différentes sortes de femmes, mais ce que nous faisons, nous le faisons avec amour » [NT4].

Certains clubs sont réputés pour avoir des contributions et des réceptions onéreuses. Le montant des contributions et des droits d'entrée renseignent alors sur les capacités financières des membres et encore une fois sur le rang du club.

Le contenu des entretiens réalisés en France corrobore cette réalité. Les enquêtées mettent surtout en avant la dimension économique

pour justifier leur non-affiliation ainsi que celle de leur famille pour la plupart : « C'est pour les gens riches. Si vous avez beaucoup d'argent, vous pouvez payer. Mais si vous n'avez pas beaucoup d'argent, vous ne pouvez pas être membre d'un groupe » [F5]. La notion de rang et de distanciation sociale des *clubs* vis-à-vis de ceux qui ne peuvent pas y avoir accès est présente dans le discours des femmes nigérianes interrogées en France. Certaines le déplorent : « Comme chaque jour, ils essaient désespérément de gagner plus d'argent. Être meilleur que les autres. Et cela a vraiment eu une mauvaise influence dans la société » [F6].

II - UN ESPACE DE RÉGULATION ET D'IDENTIFICATION SOCIALE

Comme tout espace social, le *club* détient ses propres règles de fonctionnement. Il s'agit donc pour tout membre de les intérioriser et d'adapter son comportement en conformité avec les attentes du groupe (A). En partageant les valeurs et les normes du *club*, les membres vont acquérir un sentiment d'appartenance au groupe et l'identité sociale qui en ressort (B).

A - RÉGULATION ET STRUCTURATION DE LA VIE SOCIALE

Le *club* est un groupe social auquel les membres ont adhéré volontairement. L'individu va néanmoins être confronté à l'apprentissage de nouvelles règles et normes qui régissent le fonctionnement et la vie du *club* ainsi que son rôle et statut en son sein. En cela, le *club* devient un environnement de référence pour ses membres. Dans le contexte des *Ladies' clubs*, il existe une constitution qui fixe les règles de fonctionnement du *club* ainsi que les règles de comportement et les rôles de ses membres. Les *Ladies' clubs* sont des espaces sociaux très structurés et hiérarchisés. C'est durant les réceptions - *hostings* - que la régulation du *club* s'organise.

1) Régulation et conformité du groupe

L'ensemble des entretiens réalisés à Benin City auprès de personnes appartenant à un *club* font état de l'existence d'une constitution qui fixe les règles de fonctionnement de la vie interne du *club* : « Oui,

nous avons une constitution [...] Le nom de l'association, l'heure de la réunion et de la clôture, les fonctions et le règlement » [NT4].

De même, la constitution détermine les règles de comportement pour ses membres : « Tout d'abord, ne vous battez pas les uns contre les autres. Ne pas insulter. Nous voulons un environnement paisible. Et même, vous ne devez pas prendre d'appels téléphoniques pendant les réunions. Ne pas épouser les maris des autres membres. Si une personne divorce ou meurt et qu'elle en est membre, vous ne pouvez pas épouser son mari. Ce n'est pas autorisé. Ne pas voler. C'est aussi interdit. Louez Dieu. Louez Edo. Louange à nos membres ici et à l'étranger. Et payez 500 nairas si vous êtes en retard » [NL6].

L'application des règles est stricte, toute transgression peut entraîner une amende, voire dans certains cas, une exclusion du groupe. : « Quelles sont les règles ? Premièrement, si vous insultez le président, vous vous exposez à une amende. [...] Cela dépend de l'infraction, cela peut varier. Ensuite, vous n'êtes pas censé vous battre, pas de combat dans le club et pas de combat à l'extérieur. Si, par exemple, je commence à me battre [...] je dois m'arrêter sinon je vais payer une amende au club. [...] C'est la raison pour laquelle nous faisons cela. Ensuite, il y a d'autres règles pour les réunions. Vous ne mangez pas pendant la réunion. Lorsque quelqu'un parle, la personne doit terminer pour que vous puissiez commencer à parler. Sinon c'est une amende. Si vous arrivez tard, c'est une amende. Tout ce que vous faites contre ces règles est une amende. Nous voulons être sûrs de leurs comportements. [...] Par exemple, vous voyez cette dame ? Elle était membre du club X. À un moment donné, son mari a quitté le pays. Elle se conduisait mal. Vous savez que quand votre mari n'est pas avec vous, vous ne pouvez dormir avec personne. Nous avons mis des hommes pour la surveiller. Elle rentrait très tard dans la nuit, buvant trop. Nous avons donc convoqué une réunion et décidé de l'expulser du club. Ensuite, nous l'avons appelée et nous lui avons dit qu'elle était exclue. Le membre potentiel doit éviter de se battre, de boire, de se comporter mal dans son mariage. Nous voulons des gens qui ne peuvent pas tout gâcher. Vous savez, nous n'avons pas de politique de confidentialité dans le club, nous devons donc faire attention » [NL4].

Si ce dernier exemple porte sur l'adoption d'un comportement de *responsible woman*, les règles et sanctions associées portent égale-

ment sur les actes et règlements financiers. Tout défaut de paiement, qu'il s'agisse de la contribution mensuelle ou tout autre acquittement sera sanctionné par une exclusion : « *Si vous ne contribuez pas à ce moment-là, vous êtes exclu de la contribution.* » [NL5].

La régulation au sein du groupe passe aussi par une nécessaire homogénéité du groupe et une forte obéissance à cette règle. Cette homogénéité se concrétise notamment dans le choix d'un costume unique pour ses membres lors des cérémonies et des réceptions et participe de l'identification externe du *club*. Pour chaque occasion, un costume sera défini : matière, couleur, accessoire, etc. : « *Oui, nous avons un uniforme. Nous utilisons l'uniforme pour nos fêtes. Nous mettons des Buba, Iro et Gele. Nous avons plusieurs uniformes. [...] En voici quelques-uns. Nous en avons beaucoup plus. Presque pour chaque événement, nous achetons un nouvel uniforme* » [NL7].

Si ces règles esthétiques diffèrent d'un *club* à l'autre, elles n'en restent pas moins obligatoire : « *Toutes les femmes étaient bien habillées avec foulard différent dans les cheveux; On m'a dit qu'il était obligatoire pour tout le monde de se nouer les cheveux dans un foulard lors des réceptions* » [NOR1]. En effet, cette uniformité, au-delà du sentiment d'unité, d'appartenance commune au groupe, est une contrainte pour ses membres. Celle-ci s'explique notamment par le fait que cet habillement conforte le rang social et l'attractivité du *club* : « *Plusieurs personnes ont rejoint nos clubs en raison de la façon dont nous nous habillons. [...] Nous achetons le matériel les unes après les autres et nous payons le matériel en plusieurs fois* » [NL2].

La régulation et le respect des normes, ainsi que l'application de la sanction le cas échéant, sont de la compétence du président du *club* ainsi que des membres détenant un rôle important au sein de l'organisation.

2) Stratification hiérarchique du groupe

Le *club* est structuré par un ensemble de rôles qui contribue à son bon fonctionnement. On trouve généralement la même structure

au sein des différents groupes de femmes du Nigéria⁴⁰. D'abord, le président siège à sa tête. S'il s'agit d'une femme, le terme pour la désigner est « *lyaegbe* », si c'est un homme, « *babaegbe* ». Ils sont fondateurs et propriétaires des *clubs*, ce que désignent ces termes en langue Yoruba et qui leur donne de fait le statut de président. Ce dernier est en charge du *club* et de son bon fonctionnement. Il coordonne le rôle de chacun et donne les ordres. Il doit également réagir et répondre aux situations d'urgence. Cette position est très prestigieuse : « *En tant que président, mon devoir est d'être là où que nous allions, ils me donneront le respect en tant que président du club* » [NL5]. Il est à préciser que à la différence des autres association de femmes⁴¹, « *la position présidentielle est pour la vie* » [NL7]; ceci est confirmé par plusieurs entretiens. Le président peut être destitué en cas de transgression de la norme : « *Vous avez votre propre rôle et si vous agissez mal, les membres peuvent vous destituer et choisir un autre membre comme président, par exemple. [...] Non, nous n'avons pas d'élections. C'est juste si vous agissez de manière malveillante que les gens peuvent décider de vous exclure* » [NL4]. Un même individu peut également présider plusieurs *clubs*.

Ensuite, on trouvera la fonction de *vice-président*, puis de secrétaire financier, trésorier, secrétaire et de *manager*. Le *manager* « *est responsable du bien-être des membres* ». [NL3]. Certains *clubs* disposent également d'un porte-parole ou personne en charge des relations publiques. Ces postes, contrairement à celui du président sont attribués à la suite d'un vote : « *Je serai le président pour toute ma vie. Mais les autres postes sont élus. Oui, élus. Les gens lèvent la main et élisent les membres aux différents postes. Chaque année, nous faisons des élections* » [NL6].

Au-delà de cette organisation administrative, on trouve deux autres rôles très importants pour le *club* déjà évoqué quant au soutien financier de celui-ci : « *Nous avons ensuite une Matron et un Patron. Ils sont au-dessus du président* » [NL4]. On peut sans doute les associer aux termes de Marraine et de Parrain. Au-delà du titre honorifique et de leur position importante au sein de la communauté, ils ont pour fonction d'apporter protection, écoute, soutien, notamment finan-

40. PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, op. cit., p.9.

41. *Ibid.*

cièrement : «*En tant que Matron, si elles ont des problèmes, elles doivent venir à vous. Vous devez leur donner de l'argent. Et vous les hébergez. Parfois, je les héberge ici. Elles ne paient pas de frais d'hébergement, elles ne paient rien. Je les héberge, elles vont manger, elles vont boire. Et pour l'anniversaire, la matrone y va et donne de l'argent au club. [...] Elles viennent ici, elles demandent de l'argent. Je leur donne. Si certaines de leurs filles se marient et ont besoin d'argent, je leur en donnerai. Si elles ont des problèmes, je leur donnerai de l'argent. Vous ne pouvez pas refuser. C'est le travail d'une Matron. Et un jour de l'anniversaire, vous êtes assis avec eux*» [NL6]; «*Chaque fois que nous avons un problème, la Matron et le Patron sont présents*» [NL7].

Une *Matron* peut parrainer plusieurs *clubs* en même temps. Elle devra alors aider l'ensemble de ses *clubs* et leurs membres. Ces derniers désignent la *Matron* qu'ils souhaitent pour le *club* : «*Ils mettent une personne qui est bienveillante, une personne qui les assistera bien*» [NL6]. Il s'agira d'une personne pour laquelle ils éprouvent de l'affection ou/et du respect.

Dans son rapport, Sara Panata indique qu'il existe également un *club* réunissant l'ensemble des *Matrons* dont on parle ici. Elle y précise que la présidente de ce *club* de *Matrons* est connue pour être l'une des *madams* les plus importantes de Benin city.

3) Le *hosting*, lieu d'encadrement de la régulation

Comme tout *club*, la vie des *Ladies' clubs* s'organise autour des fêtes et réceptions⁴². C'est lors de ces *hosting* que s'accomplit la régulation du fonctionnement du *club*, le règlement des problèmes et des conflits.

Conformément aux caractéristiques d'un *club*, ces réceptions sont elles-mêmes codifiées : «*Pour une fête, nous serons bien habillés. Tout d'abord, un gros gele. Un gele, oui, le même que vous pouvez observer sur la photo. Ensuite, la personne qui accueille prépare différents types de nourriture. Elle prépare l'igname pilée, l'amala, le stanck avec toutes sortes de soupes, la soupe noire, l'egusi, le buka*

42. LOUSSOUARN S., « L'évolution de la sociabilité à Londres au XVIIIe siècle : des coffee-houses aux clubs », XVII-XVIII. *Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 1996, vol. 42, n° 1, p. 37.

et la viande, le pomo, le poulet et le bœuf. Le jollof aussi ; du riz avec du poulet sur le dessus. Et les boissons. Il faut bien manger et bien boire. Ensuite, lorsque vous rentrez chez vous, tout le monde a droit à un paquet de riz dans un sac en plastique. Vous rentrez à la maison avec des boissons et des cadeaux» [NL6].

Les réceptions se déroulent généralement de la manière suivante : présentation des nouveaux membres, lecture de la constitution et des règles de la vie du groupe, organisation de la tontine, résolution des problèmes et des conflits [NL2], repas dansant tout en couvrant l'hôtesse de billets [NL6].

Ces réceptions sont donc l'occasion de discuter, de délibérer sur les problèmes qui affectent le *club* et d'y apporter des solutions. Il peut s'agir de conflits entre deux membres, de la transgression des règles par certains, d'une demande d'aide notamment financière par d'autres [NOR 3].

En inculquant les valeurs, normes et règles, le *club*, comme tout groupe social, guide et contraint l'individu. S'il crée des liens entre les membres, il résout également les conflits. S'il offre une position sociale et un statut associé, il surveille et corrige les comportements. S'il crée un espace de partage et de soutien, il veille à ce que chacun remplisse son rôle. Ces éléments sont sans aucun doute cruciaux quant à la mise en place d'une activité criminelle pérenne. En outre, le *club* intègre les membres dans un groupe et leur apporte une identité sociale, élément également nécessaire au bon fonctionnement du groupe.

B - PARTAGE DES VALEURS, DES PRATIQUES ET D'UNE IDENTITÉ SOCIALE

Le partage de pratiques, de valeurs et de buts communs entre les membres contribue à leur intégration au sein du groupe. Aussi, chaque membre doit s'assurer d'être en adéquation avec le *club* auquel il souhaite être affilié : «*Avant de vous associer à un club, vous devez regarder ses membres. Si les membres n'ont pas les mêmes valeurs et idéologies que vous, vous ne devriez pas adhérer à un tel club. Les clubs sont destinés aux personnes de la même classe et de la même valeur. Donc, il faut regarder attentivement avant de rejoindre un club*» [NL1].

Les valeurs des *clubs* sont facilement identifiables. Chaque *club* a un nom et également un *motto*, que l'on peut traduire par le terme « devise ». L'un et l'autre révèlent les valeurs autour desquelles le *club* souhaite s'identifier. De nombreuses devises font référence à Dieu et à la protection dont il recouvre le *club* et ses membres. L'amour et la joie sont aussi des valeurs mises en avant pour signifier le *club*. Certaines devises peuvent s'orienter sur des critères de personnalité – humble, vertueuse – ou sur des critères physiques – mignonne, élégante, jeune et charmante –.

En s'affiliant à un *club*, les individus vont s'identifier et être identifiés socialement⁴³ à celui-ci. Si le rang du *club* est élevé dans la hiérarchie sociale, l'individu est identifié à ce rang ; inversement la position sociale des individus alimente le rang du *club*. Si les enquêtes évoquent librement les bénéfices financiers que le *club* peut leur offrir, on peut étendre ces bénéfices au positionnement social qu'il procure à l'individu d'autant plus quand celui-ci relève de strates socialement supérieures. L'appartenance et l'identification à un groupe socialement marqué devient donc une ressource du *club* à part entière.

Ainsi, le *club* apporte un cadre normatif auquel se conformer. Ce cadre structure les relations et les fonctions de chacun au sein de la vie du groupe : chacun détient un rôle et le statut social qui y correspond. Parallèlement, l'appartenance au groupe va procurer une identité sociale – au *club* et à ses membres – d'autant plus forte qu'ici elle est recherchée. Les membres vont y répondre par un attachement fort, voire une loyauté, à l'égard du groupe et de ses membres. A l'image de la densité du tissu relationnel, le contrôle social y est important et s'exerce aussi bien au sein du *club* qu'en dehors. Force est de constater que le *club* remplit donc de nombreuses fonctions sociales, essentielles à l'individu et à la vie du groupe. Ces éléments sont d'autant plus importants à saisir qu'ils s'inscrivent dans le fonctionnement d'un groupe criminel. Cette organisation sociale qui lie et régule les membres est, dans certains cas, au service de la traite des êtres humains.

43. Selon Alex Mucchielli, l'identité sociale désigne « l'ensemble des critères qui permettent une définition sociale de l'individu ou du groupe, c'est-à-dire qui permettent de le situer dans la société ». MUCCHIELLI A., *L'identité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 2013, p. 127.

SECTION 3 - L'IMPLICATION DES LADIES' CLUBS DANS LA TRAITE DES ÊTRES HUMAINS

Il s'agit dans cette dernière partie d'exposer dans quelle mesure certains *Ladies' clubs*, notamment lorsque les *clubs* sont établis sur le territoire du pays d'accueil (I), peuvent être impliqués dans la traite des êtres humains (II) en s'appuyant sur les ressorts économiques et sociaux précédemment décrits.

I - UNE PRATIQUE SOCIALE TRANSNATIONALE

La migration nigériane vers l'Europe est importante et s'est accrue brutalement depuis 2015. En 2016, le Nigéria était le troisième pays d'origine des migrants en Europe⁴⁴. Entre le 1er janvier et le 31 décembre 2016, 37 000 individus sont arrivés du Nigéria sur le sol italien⁴⁵. À la différence des deux autres groupes étudiés dans le cadre de cette recherche, la pratique sociale du *club* s'est ouvertement recrée au sein de la communauté nigériane installée en Europe et notamment en France. Aussi, à l'image des *Ladies' clubs* de Benin City, un certain nombre de branches se sont développées alors que d'autres se sont créés *ex nihilo* sur le territoire d'accueil (A). Ces *clubs* revêtent alors une représentation particulière auprès des victimes de traite des êtres humains interrogées en France (B).

A - LES MEMBRES ET LES CLUBS EN EUROPE

Les personnes nigérianes ayant migré ont la possibilité de rester ou de devenir membres d'un *club* au Nigéria. Aussi, l'ensemble des *clubs* enquêtés au Nigéria fait état de membres présents dans d'autres pays : « Certains sont à l'étranger en Europe ou même en Amérique » [NL5] ; « Nous en avons trois d'entre eux au Canada, un aux États-Unis et un au Royaume-Uni... » ; [à propos d'un autre *club*] « Non, nous avons des membres à l'étranger et non des branches. Nous avons quatre membres au Canada, plusieurs en Italie, en Alle-

44. Le Nigéria, en tant que pays d'origine représente 7% des détections, après la Syrie (17%) et l'Afghanistan (11%). FRONTEx (EUROPEAN BORDER AND COAST GUARD AGENCY), *Risk analysis for 2017*, Varšava, Frontex, 2017, p. 18.

45. EUROPEAN ASYLUM SUPPORT OFFICE, EASO COI Meeting Report, Rome, 2017.

magne et aux États-Unis. Beaucoup d'entre nous étaient en Italie avant» [NL6].

Les membres présents à l'étranger connaissent des règles et des droits d'accès différenciés⁴⁶ : « Pourquoi taxez-vous davantage les membres qui vivent à l'étranger ? Ah Ah [rire]. Si vous y êtes, vous ne prenez pas le temps de venir à la réunion, de vous asseoir toutes les deux semaines et de discuter les points en question. Donc, vous allez payer plus » [NL4].

De manière générale, avoir des membres en Europe ou de retour d'Europe est bénéfique pour le club : « Oui, oui, les femmes qui sont revenues peuvent utiliser de l'euro ou du dollar. Elles viennent avec leur argent de l'étranger. C'est plus prestigieux » [NL4].

Ces clubs, présents notamment en France, peuvent avoir été créés ex nihilo ou bien être des branches européennes de Ladies' club déjà existants au Nigéria. La procédure est similaire au développement d'un sous-esusu group (I.1) ; la branche européenne est une réplique du club principal en même temps qu'elle se soumet à ses règles : « Que devez-vous faire pour créer une branche à l'étranger ? Vous désignez un chef puis il enverra l'argent, les noix de kola, le malt, la boisson chaude. Il gardera de l'argent avec lui. Il devra avoir un compte là-bas. Il devra ensuite s'inscrire. Mais pour le moment, nous n'avons pas de branches à l'étranger » [NL4].

Néanmoins, les différentes expériences énoncées ici n'ont pas toutes été concluantes : « En Italie, ils ont essayé de créer une branche de l'organisation, mais cela n'a pas fonctionné. » [NL4] ; « Ils voulaient ouvrir une branche en Italie, nous en avons discuté mais nous avons alors décidé que cela ne pourrait pas fonctionner. » [NL6] ; « Le club X a une branche en Italie, à Naples. C'est la seule organisation avec une branche en dehors du Nigéria » [NL7].

Les branches européennes se caractérisent notamment par l'exposition de leur existence au travers de plateformes numériques communautaires, spécifiquement via Facebook et Youtube. Aussi, on retrouvera les noms des clubs déjà existants à Benin City mais ici associés au pays et/ou à la ville dans lesquels ils se situent. Dans le cadre de cette recherche, Sara Panata a particulièrement étudié

cette dimension de l'exposition et l'utilisation de ces plateformes en ligne par les clubs européens. Selon elle, cette dimension en est une caractéristique essentielle dans la mesure où c'est ce qui les distingue des autres associations de femmes et tontines⁴⁷. Ces plateformes sont pour ces clubs une manière d'une part d'exposer leur argent, leur réussite, leur prestige social et d'autre part, d'être connectés avec les autres clubs. Le club semble ainsi tenir une part importante dans l'histoire migratoire de ses membres.

Parmi les personnes interrogées en France, certaines disent n'avoir aucune connaissance de l'existence des clubs en France. D'autres confirment leur présence sur le territoire : « Oui, il y en a. Il y a beaucoup de clubs en France. [...] C'est la même chose » [F6]. Ces dernières prennent notamment connaissance de ces Ladies' clubs par l'intermédiaire des plateformes numériques que nous venons de présenter : « Je ne les ai pas vus en France mais je les ai vus sur Facebook à Londres, Amsterdam. Et dans différents pays ici. Mais tout ce que je sais, c'est peut-être..., mais je ne vois pas cela en France. Peut-être une association de gens de la même tribu, comme ceux d'Edo, qui se réunissent. [...] Et je pense que s'il y en a, ce serait peut-être l'Italie car il y a plus de Nigériens en Italie qu'en France » [F5] ; « Oui, je vois ce que c'est. Je connais ces groupes grâce à Facebook ou Youtube. C'est comme un meeting » [F18].

Si les clubs présents en Europe et notamment en France remplissent les mêmes fonctions économiques et sociales que ceux de Benin City, ils s'inscrivent également dans les mêmes logiques de recrutement et de positionnement dans la hiérarchisation sociale.

B - LA REPRÉSENTATION DES CLUBS PAR LES VICTIMES INTERROGÉES EN FRANCE

Parmi les victimes interrogées dans le cadre de la recherche en France, seules quelques-unes ne connaissent pas leur existence en France, et dans une moindre mesure encore, ne connaissent pas leur existence au Nigéria. Parmi celles qui identifient ces clubs, deux personnes interrogées ont des membres de leur famille qui appartiennent ou ont appartenu à un club au Nigéria [F11 et F17].

47. PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, op. cit., p.6.

46. Voir supra I.3

Au-delà, elles n'en font pas partie ni en France, ni au Nigéria. Elles ne remplissent tout simplement pas un certain nombre de critères économiques et socio-démographiques – notamment l'âge et le statut social.

Au-delà d'une certaine visibilité sur l'Internet, quand elles connaissent l'existence de ces groupes, c'est dans la plupart des cas parce que leur *sponsor* – *madam* – et/ou la mère de leur *sponsor*, font partie d'un ou plusieurs *clubs*, en prenant part à différents rôles et fonctions dans la vie de ceux-ci : « *Ma madam appartient à un club. Je pense que certains de mes voisins au Nigéria aussi. Ma mère n'appartient pas à un club* » [F19]; « *Je ne connais pas de club au Nigéria, je connais seulement pour ici [en France]. Parce qu'il y a beaucoup de Mama dans le club, celles qui ont beaucoup de filles. Elles vont au club parce qu'elles ont beaucoup d'argent à dépenser, elles sont là pour leurs filles* » [F1]; « *Je pense que la mère de ma madam elle appartient à un groupe comme celui-là. [...] Non moi je n'ai jamais été impliquée dans un club comme ça. [...] Non moi je ne connais personne qui appartient à un club comme ça* » [F20].

Si on schématise grossièrement, dans le contexte de la traite, deux mondes cohabitent : celles qui font partie des *clubs* et celles qui n'en font pas partie. De la même façon, la dichotomie est présente dans la représentation que les victimes interrogées se font des *clubs* : « *Je suis d'accord avec vous sur le fait que l'adhésion à un club a des effets négatifs et positifs. Certains clubs peuvent contribuer positivement à votre vie, tandis que d'autres peuvent vous détruire. Cependant, le club X n'est pas ce genre de club négatif* » [NL1].

Aussi, de manière générale, les *clubs* peuvent être définis objectivement à partir de leurs caractéristiques premières : « *C'est un partage. S'amuser, danser, protéger, aider. C'est fait pour ça normalement* » [F17]. Néanmoins, parce qu'ils sont associés à l'appartenance de leur *sponsor*, la description des *clubs* sera, dans la grande majorité des entretiens, associée à la traite : « *Oui, c'est très très possible, elles économisent de l'argent pour l'esusu, elles peuvent utiliser cet argent pour amener une fille ici. Par la Libye ou je ne sais pas, par la route. [...] Elles économisent de l'argent par ce biais pour amener la fille ici* » [F1]; « *Un homme s'est approché de moi et m'a dit qu'il y avait un groupe, une réunion, vous payez le Naira tous les mois et la personne vous aide pour vos documents. Je ne peux pas en être sûre*

de ces réunions, car je ne les connais pas. Je ne sais pas si vous êtes une sorcière. Je ne sais pas si vous êtes mauvais » [F6]. Lorsqu'on interroge les enquêtées sur les bénéfices liés au fait d'appartenir à un *club*, l'une d'elles répond : « *Les avantages, c'est comme quand on a beaucoup de filles, qu'elles travaillent, qu'elles gagnent beaucoup d'argent, il y a une possibilité de devenir membre d'un club parce que vous avez beaucoup d'argent à dépenser* » [F1].

II - PROSTITUTION ET CLUB : UN SOUTIEN RÉCIPROQUE

Organisés autour de la pratique de l'*esusu* et structurés par les règles de fonctionnement d'un groupe fermé, certains membres de *Ladies' clubs* à Benin City et en France sont en effet investis dans l'exploitation sexuelle des jeunes et femmes nigérianes sur le territoire d'accueil. En termes de position sociale, le *club* permet également en France de marquer celles qui en font partie, celles qui peuvent ou veulent y prétendre et les autres. De ce point de vue-là, l'appartenance à un *club* contribue à asseoir la hiérarchie du *sponsor* sur la victime. Ainsi, on peut considérer qu'il est important et rationnel d'adhérer à cet entre-soi ou du moins de chercher à y parvenir, et ce d'autant plus, que le membre peut profiter également des bénéfices du *club* en termes de soutien (A) et de ressources (B) financiers.

A - DU SOUTIEN FINANCIER...

L'argent issu de la traite contribue à soutenir un certain nombre d'activités au Nigéria. Cet argent peut être gagné dans la rue et envoyé au Nigéria pour soutenir économiquement la famille : « *Ils priaient pour sa fille qui lui avait envoyé de l'argent d'Europe pour organiser la fête (la maîtresse de maison se fait appeler affectueusement « Mama X », X est sa première fille qui a fait l'objet de traite en Europe, à en juger par ce qu'elle a pu payer à ses proxénètes et maintenant par l'argent envoyé à sa mère). À la fin de la réunion, j'ai également entendu Mama X dire au président qu'ils avaient construit une maison. Il est également évident que X a envoyé de l'argent pour la construction de la maison* » [NOR1].

L'argent reçu d'Europe peut aussi servir à payer les frais d'adhésion et de contribution afin d'appartenir à un *club* et de profiter ainsi de l'ensemble des bénéfices économiques, sociaux et symboliques

qu'il procure : « *La plupart de ces madams n'appartenaient pas dans un club quand elles étaient au Nigéria à cause du manque d'argent, quand elles sont arrivées ici, elles ont rejoint ce club parce qu'elles ont des filles qui travaillent pour elles* » [F1].

Dans ces différents extraits et observations, il ne semble pas y avoir d'ambiguïté pour le reste de la population sur le travail des jeunes filles parties en Europe. Aussi, et en sens inverse, l'argent issu de la tontine peut à son tour servir de soutien financier. Dans la mesure où, nous l'avons déjà signalé, il n'y a aucune nécessité à justifier l'usage fait de cette contribution collective, cette somme peut être envoyée en Europe pour soutenir la jeune fille. Dans certains cas, l'affiliation à un club en France peut permettre, via la contribution, de rembourser sa dette. Plusieurs entretiens en font état⁴⁸ : « *Une femme qui n'était pas une madam m'a proposé de me faire participer à une contribution pour m'aider à payer ma dette. Mais j'ai refusé car j'étais effrayée à l'idée que ma madam l'apprenne. J'ai refusé* » [F15]. Cet élément a également été rapporté par A. Adebayo dans ces travaux à propos de la tontine. Aussi, il décrit la tontine « en tant qu'organisation sociale destinée à aider les membres confrontés à des problèmes financiers très contraignants, tels que la nécessité de respecter les obligations découlant du mariage, des funérailles et des fonctions religieuses (y compris le coût d'un sacrifice) ou pour des besoins plus gratifiants ou pressants tels que l'expansion d'un business ou d'une ferme, ou même de poursuivre en justice ou de payer une dette »⁴⁹.

Parallèlement et dans certains cas, le club est plus impliqué et constitue alors un support réel pour la mise en place et le développement de la traite.

B - ...AU SUPPORT DE LA TRAITE

« *Je ne les aime pas parce que leur comportement n'est pas... Si vous avez de l'argent, utilisez-le pour une bonne chose, pas pour ce genre de... je ne les aime pas, quand elles amènent beaucoup de filles, elles les utilisent simplement comme esclave afin de faire beaucoup d'argent pour dépenser beaucoup, je les déteste pour cela* » [F1].

48. Voir aussi entretien F18.

49. ADEBAYO A.G., "Money, Credit, and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience", *op. cit.*, p.394.

De nombreux entretiens réalisés en France font état de l'implication des clubs dans la traite. Les victimes interrogées font la distinction et n'assimilent pas strictement le club à la traite : « *Oui, j'ai entendu parler de beaucoup de clubs. Mais parfois, ce n'est pas lié à la traite* » [F11]; « *Oui. Mais en même temps, je pense qu'il peut parfois y avoir une femme qui a beaucoup de filles, mais cela ne veut pas dire que tout le monde dans le club fait la même chose. C'est le problème* » [F11].

Néanmoins, les clubs européens sont fortement associés à l'exploitation dans la mesure où les membres sont principalement des sponsors. En outre, elles sont plusieurs à mentionner que la tontine organisée en son sein peut participer à la venue de nouvelles filles : « *Oui, c'est possible qu'ils l'utilisent pour faire venir quelqu'un en Europe. Parce que c'est son argent. Vous ne pouvez pas dire à quelqu'un ce que vous voulez qu'elle fasse avec son argent, non. Elle vous a donné son propre argent, elle ne vous a pas demandé. Alors, en lui donnant son argent, vous n'avez pas à lui dire ce qu'elle doit faire...* » [F11].

CONCLUSION

À l'instar de ce qui a été constaté à propos des temples, les Ladies' clubs sont des groupes sociaux dont la visibilité et la légitimité ne sont pas contestables à Benin City. Tout comme les associations féminines à vocation économique, ces clubs pratiquent l'esusu. Néanmoins, ces derniers, créés dans les années 90 et présents à Benin City ainsi qu'en Europe, ne semblent pas avoir d'autres objectifs (sociaux et moraux par exemple) que financiers. Ils reposent donc principalement sur ce système contributif. Il est important de préciser ici que la pratique de l'esusu à proprement parler ne peut être réduite à ce cadre. C'est une pratique économique commune qu'il faut distinguer de l'utilisation que certains clubs au Nigéria et en France en font.

Adhérer à ces clubs demande d'importantes ressources, à la fois

en termes de contributions mensuelles mais également en termes d'adhésion et de participation aux événements organisés par le *club*. En même temps, par le système contributif et de soutien au sein du *club*, ce dernier offre de nombreuses ressources et capitaux à ses membres, notamment le statut social et le prestige liés à son affiliation. Autrement dit, au-delà de la vocation économique du *club*, celui-ci en tant que groupe social remplit des fonctions sociales et identitaires importantes. Ainsi, il apporte à ses membres de l'entraide, du capital social et une position sociale haute à laquelle les membres sélectionnés contribuent également. L'affiliation à un *club* est un marqueur social exposant sa réussite financière et sociale et donc accessible uniquement si l'on détient les ressources nécessaires. En ce sens, certaines pratiques ostentatoires et notamment visibles sur l'internet, exposent et assoient leur rang. En outre, il apporte un cadre normatif hiérarchisé permettant le bon fonctionnement du groupe. On peut donc croire que les fondateurs de ces *clubs* se sont appuyés sur une structure sociale et économique historiquement présente notamment au sud du Nigéria pour développer une structure à même de s'investir dans le marché de l'exploitation sexuelle.

Néanmoins de nombreuses questions perdurent. Dans le cas d'un retour au Nigéria d'une femme qui n'aurait pas fini de régler sa dette, on peut se demander si la *madam* ne risque pas de solliciter les ressources du *club* pour accroître la pression sur la débitrice. Cette pression pourrait alors notamment se manifester de diverses manières : la mise à l'écart de la victime et peut être plus largement de sa famille, mais également le recours aux services de tiers comme les membres des groupes *cultists* pour la contraindre à payer....

Par ailleurs, si certaines personnes appartenant à des *clubs* présents en Europe utilisent le capital obtenu par la pratique de l'*esusu* pour faire venir de nouvelles femmes, on peut se poser la question du statut des autres membres du *club* vis-à-vis de ce recrutement. En effet, on peut considérer qu'elles participent de fait au *sponsoring*. Ceci met en évidence des éléments qui peuvent se révéler importants en termes de poursuites judiciaires. Aux termes de l'article 121-7 du Code pénal, la complicité est en effet un mode de participation à l'infraction pénale qui permet de sanctionner toutes celles et ceux qui « sciemment, par aide ou assistance, en a facilité la préparation ou la consommation. Est également complice la personne qui par don,

promesse, menace, ordre, abus d'autorité ou de pouvoir aura provoqué à une infraction ou donné des instructions pour la commettre ». On peut donc déduire de ce qui précède, la possible sanction, sous la qualification de la complicité, du fait de participer à l'*esusu* et de donner le produit récolté à une future *madam*. La difficulté en termes de répression sera évidemment d'apporter la preuve que chaque membre avait conscience de la fin à laquelle est consacré l'argent récolté.

De même, il a été démontré que dans le cadre des *clubs*, l'échange de ressources ou de conseils, était une part importante de leur activité. Le fait, pour les membres d'un *Ladies' club*, d'échanger des conseils et des informations pour mener à bien le processus de traite, pourrait clairement justifier la condamnation de l'ensemble des membres en qualité de complices de celle qui aura effectivement recruté une femme à des fins d'exploitation. C'est encore ici la question de la preuve qui est susceptible de poser difficulté. On peut également se demander quelles sont les conséquences du financement d'une femme par l'*esusu* dans les relations des membres du *club* à cette dernière. En principe, si l'on applique les règles de l'*esusu*, la femme n'appartient qu'à celle qui a utilisé son tour pour la financer. Néanmoins, si cette *madam* est emprisonnée, dans quelle mesure les autres membres du *club* sont-ils susceptibles de prendre en charge le recouvrement de la dette de celle(s) qui se prostituai(en)t pour son compte ? Dans une telle hypothèse, est-ce que la créance est transférée de celle qui a été emprisonnée vers un ou plusieurs autres membres du groupe, ou bien est-ce que les membres du groupe ne font que rendre servir à l'une des leurs en restituant alors l'argent qu'elles auront pu recouvrer ? Est-ce que le fait d'appartenir à un même *club* va faciliter les ventes / reventes entre membres d'un même *club* ?

Une dernière question mérite enfin d'être soulevée. Dans un entretien réalisé en France, une enquêtée explique qu'il lui a été proposé d'intégrer un *club* pour finir de payer sa dette. Cette hypothèse va à l'encontre de ce qui a été largement développé quant au statut social nécessaire pour intégrer ce type de groupes. On peut alors se demander si, dans certains cas, les *madams* ne tentent pas de contraindre davantage encore les victimes en leur faisant miroiter l'appartenance au groupe pour mieux leur imposer en réalité des conditions de paiement et de remboursement frauduleuses.

Une étude plus approfondie permettrait de répondre à ces différentes questions. Elle permettrait également d'affiner la compréhension de ces groupes en établissant une typologie plus précise des différents *clubs* en fonction de leur possible implication dans la traite. À ce jour, seuls quelques indicateurs permettent d'identifier ces derniers : la dimension transnationale, leur exposition sur l'internet ainsi que le montant important des contributions. Au-delà, de nouvelles recherches permettraient d'évaluer plus précisément leurs rapports avec les autres groupes sociaux impliqués dans la traite, et notamment les groupes *cultists*.

LES GROUPES *CULTISTS*

CHAPITRE 3 :

LES GROUPES *CULTISTS*

À l'instar de ce qui a été observé dans les deux précédentes thématiques, ce sont les enquêteurs et les acteurs associatifs français qui ont souligné les premiers l'implication de groupes *cultists* (*cults*) dans les pratiques de traite des êtres humains, et notamment des groupes identifiés sous les appellations *Eiye* et *Aye*. Néanmoins, la littérature scientifique aborde peu, voire pas, cette problématique. De même, si l'implication de ces groupes dans l'exploitation de filles et de femmes nigérianes en France commence à émerger dans des procédures en cours, nous n'avons eu accès qu'à un seul jugement faisant état de l'implication d'individus nigériens dans des groupes *cultists*¹. Il établit l'appartenance d'individus impliqués dans la traite à l'un de ces groupes, *Eiye*. En revanche, il ne permet pas d'indiquer s'il s'agit d'une appartenance fortuite ou si au contraire, c'est en tant que membres de ces groupes que les individus participent à cette activité criminelle.

Le niveau et la nature exacte de l'implication des groupes *cultists* se sont donc révélés particulièrement complexe à établir. D'autant plus qu'il existe pour la population enquêtée un tabou autour de ces groupes et de leurs activités. Cette dernière partie repose sur les entretiens réalisés auprès de victimes en France et sur les enquêtes de terrain réalisées au Nigéria. La grande majorité des victimes de traite interviewées en France ont connaissance de l'existence de ces groupes *cultists*. Si peu ont eu des contacts personnels et directs avec eux, elles évoquent néanmoins un certain nombre d'anecdotes permettant de caractériser la nature de ces groupes, de même que le ressentiment à leur égard. Leur propos renvoie un discours homogène de même que de la distance et/ou de la peur, associées à toute évocation de cette thématique. Les services enquêteurs de

1. Tribunal correctionnel de Rennes, 28 juin 2018.

leur côté font également état de la difficulté de recueillir lors des auditions, des informations sur ces groupes *cultists*. Les enquêtes au Nigéria ont permis de récolter des données originales sur les *cults* et leur organisation, mais également de documenter l'attitude de l'État fédéral nigérian face aux activités criminelles des *cults*².

Que sont ces groupes cultists ? D'où viennent-ils ? Qui sont-ils ? Que font-ils ? Pour les définir, on observe quelques traits communs aux temples et aux Ladies' Clubs. Il s'agit dans les trois cas de groupes sociaux fermés dont l'existence et les pratiques trouvent un ancrage historique au Nigéria (I). Or, ils se sont démarqués des groupes dont ils sont issus et trois dimensions permettent aujourd'hui d'en caractériser l'identité : la violence, le recours aux croyances religieuses et leur pratique criminelle (II). À l'instar de ce qui a été observé auparavant, leur investissement dans la traite des êtres humains a été mis en évidence (III). Ce chapitre a donc pour ambition d'exposer ce que sont ces groupes cultists, leur histoire, leur évolution, leurs activités et au-delà leur implication dans la traite des êtres humains au Nigéria et en Europe.

SECTION 1 - L'ORIGINE DES GROUPES CULTISTS

Le mot « *cultism* » trouve son origine dans le terme français « culte »³ qui désigne « l'hommage rendu à Dieu ou à un Saint » et plus largement « l'ensemble des pratiques par lesquelles l'homme honore son Dieu »⁴. Dans le contexte nigérian contemporain, le terme de « *cults* » désigne des organisations étudiantes associées à des abus et crimes divers, incluant des homicides⁵. Mais le sens et l'origine précis de ce terme restent difficiles à caractériser. Au sein de la littérature, il est difficile d'établir clairement des critères de distinctions entre sociétés secrètes, confraternités, *cultists* et *secret groups*. Irit Eguavoen écrit :

2. Les résultats des recherches de terrain au Nigéria (articles et rapports) sont disponibles sur le site de l'IFRA-Nigeria : <http://www.ifra-nigeria.org/research-programs/packing>

3. OWONIKOKO B.S. et IFUKOR U., "From Campuses to Communities: Community-Based Cultism and Local Responses in the Niger Delta Region, Nigeria", *AFRREVIJAH: An International Journal of Arts and Humanities*, 2016, 5(4), n°19, p.80-93.

4. REY A., *Dictionnaire Historique de la langue française*, Robert, 2012.

5. ELLIS S., "'Campus cults' in Nigeria: The development of anti-social movement", I. VAN KESSEL (dir.), *Movers and shakers: social movements in Africa*, Leiden, Boston, Brill, 2009, vol. 8, p.221-253.

« Dans le sud du Nigéria, le terme « *cult* » peut désigner des groupes religieux, spirituels aussi bien qu'une association de malfaiteurs (...). *Secret cults* et sociétés secrètes sont utilisés de manière synonyme, tout comme les termes *campus confraternity* ou *campus cult*, bien que ces derniers soient connotés comme associés à l'exercice de violences »⁶. Néanmoins, on les distingue clairement des *vigilante groups*⁷, qui sont des organisations identifiées au Nigéria notamment, et qui visent à combattre la criminalité en s'appuyant sur les communautés locales⁸.

L'objectif ici est de comprendre ce que sont les groupes *cultists* en associant une lecture attentive et explicative des principaux groupes auxquels ils sont largement rattachés. Le rapprochement avec les sociétés secrètes (1) et les confraternités étudiantes (2) apporte quelques éléments de compréhension pour cerner ce qui caractérise ces groupes *cultists*, aussi désignés par l'appellation *cult*.

I - SOCIÉTÉS SECRÈTES

On entend par *société secrète*, un « groupement plus ou moins important caractérisé à la fois par l'existence de réunions strictement réservées à ses membres et par la préservation jalouse du secret des cérémonies, des rites où se manifeste le symbolisme dont la société se réclame »⁹. De telles sociétés peuvent avoir différents objectifs : religieux, politiques, criminels ou philosophiques. Néanmoins, ces buts peuvent également se superposer. La clandestinité quant à elle, peut porter sur le recrutement très restreint et/ou sur les activités. Les sociétés secrètes s'assurent de la discrétion de leurs membres par la confiance réciproque accordée aux initiés, mais également par le serment et les menaces symboliques de sanction si le silence est rompu¹⁰. L'initiation passe par une cérémonie spéciale, un rite

6. EGUAVOEN I., "Killer Cults on Campus: Secrets, Security and Services Among Nigerian Students", *Sociologus*, 2008, vol. 58, n° 1, p. 2.

7. « Les vigilants, ils peuvent arrêter les voleurs et appeler la police. Ce sont de groupes de sécurité privée. Ce n'est pas la même chose ». [F20]

8. L'un des groupes de « vigilante » influent au Sud-est du Nigéria est connu sous le nom des Bakassi boys. SMITH D.J., "The Bakassi Boys: Vigilantism, Violence, and Political Imagination in Nigeria", *Cultural Anthropology*, 1 août 2004, vol. 19, n° 3, p. 429.

9. HUTIN S., *Gouvernants invisibles et sociétés secrètes*, Paris, RAMUEL, 1999.

10. NEFONTAINE L. et DACHEZ R., « Franc-maçonnerie », *Encyclopædia Universalis*.

reposant sur une mise en scène. Le rite renvoie de manière plus ou moins explicite à un mythe fondateur communément partagé. Il va consister en une mise en mouvement, en une représentation de symboles¹¹.

Dans le contexte du centre-ouest nigérian, le groupe le plus ancien qualifié comme tel est la société Ogboni. Marc-Antoine de Montclos évoque sa présence dès le XV^e siècle¹². Ils avaient une dimension religieuse tout en assurant un rôle politique¹³. Durant la période coloniale, Stephen Ellis souligne qu'à l'ouest du Nigéria, les membres de la société Ogboni occupaient bon nombre de postes à responsabilité et entendaient créer un contre-poids face au pouvoir des rois et des chefs¹⁴. En réaction, ont été peu à peu créées d'autres sociétés. C'est pour renforcer son influence face à ces groupes que l'Oba de Benin a fondé l'«*Aruosa Church*»¹⁵. L'accomplissement d'un rituel d'initiation était nécessaire à l'intégration de tout nouveau membre au sein du groupe¹⁶. Ces éléments renseignent sur le caractère encasté¹⁷ de ces pratiques culturelles dans plusieurs dimensions de la société. Ils révèlent également l'ancienneté et la centralité des sociétés secrètes dans le contexte étudié.

Dans les entretiens réalisés en France, le parallèle entre la société Ogboni et les groupes *cultists* est fréquent. Certaines personnes interrogées associent ces deux groupes au mot «*cult*», tout en faisant certaines distinctions, notamment quant à la finalité des actes commis. Une enquêtée indique ainsi à propos des Ogboni : «*C'est un «culte», mais ça relève plus du rituel. Quand les gens tuent d'autres*

personnes, ils peuvent aussi les manger et boire leur sang. [...] C'est plutôt un «culte» spirituel occulte. Parfois, ils utilisent des personnes pour les rituels [...]» [F5].

Selon Yann Lebeau, «*La plupart des travaux universitaires établissent un lien entre [...] les sociétés secrètes comme mode d'organisation sociale et politique récurrent dans les régions côtières d'Afrique de l'Ouest [...] et l'apparition d'organisations étudiantes dites «secrètes» sur le campus d'Ibadan dès les années 50»*¹⁸. Aussi, les éléments relatifs aux sociétés secrètes sont à prendre en compte dans l'appréhension des groupes *cultists* et de leur fonctionnement. De la même manière, les confraternités étudiantes vont nous apporter des éléments favorisant la compréhension de ce que sont ces groupes *cultists*.

II - LES CONFRATERNITÉS ÉTUDIANTES

On observe certaines divergences lorsqu'il s'agit de retracer l'histoire des confraternités étudiantes (dates, lieux de création et groupes dont elles sont issues)¹⁹. Néanmoins, on peut identifier schématiquement deux berceaux géographiques parmi les confraternités historiques du sud du Nigéria. *Les Pyrates, les Buccaneers* et *Supreme Ejiye Confraternity*, sont originaires de l'université d'Ibadan et le Neo Black Movement of Africa (Black Axe Confraternity), est né à l'université de Benin City.

La première association identifiée comme une *campus fraternity* est la *Pyrates Confraternity*²⁰. Initialement, il s'agissait d'une association étudiante créée en 1952 à l'University College d'Ibadan, composée de sept étudiants nigériens issus de différents groupes socio-linguistiques : Edo, Hausa, Igbo et Yoruba. Ce choix est rapproché des fortes tensions qui divisaient les universités du sud du Nigéria, que ce soit entre le christianisme apporté par la colonisation et les religions

11. *Ibid.*

12. PÉROUSE DE MONTCLOS M.-A., *Le Nigéria*, Paris : Ibadan, Oyo State, Nigeria, Karthala ; Institute of African Studies, University of Ibadan, coll. « Méridiens », 1994, p.23.

13. AREWA O. et STROUP, K. "The Ogboni Cult Group (Nigeria): Analysis and Interpretation of the Communicative Events Which Constitute the Behavior of Its Members", *Anthropos*, 1977, vol. 72, 1/2, p. 274-287.

14. ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1st ed., New York, Oxford University Press, USA, 2016, p.47.

15. "Holy Aruosa is a traditional religious and unique worship place where the Oba of Benin, Omo N'Oba N Edo Uku Akpolokpolor, Oba Erediauwu, his palace chiefs, family members including men and women of Bini origin commune directly with God." OCHOGA P., "Aruosa: Benin Church Where Christians, Trado-Worshippers Commune With God".

16. Offiong D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, Enugu, Fourth Dimension Pub. Co, 2003, p. 42-43.

17. GRANOVETTER M., "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness | Department of Sociology", *American Journal of Sociology*, novembre 1985, vol.91, n°3, p.481-510.

18. LEBEAU Y., « Permissivité et violence sur les campus nigériens: Quelques lectures du phénomène des « secret cults », *Politique africaine*, 1999, vol.76, n°4, p. 180.

19. CHINWE U.V. et MAG I.U.J., "Causes, Effects and Strategies for Eradicating Cultism among Students in Tertiary Institutions in Nigeria-A Case Study of Nnamdi Azikiwe University Awka Anambra State, Nigeria", *Journal of Education and Practice*, 2015, vol.6, n°22, p.22-28. présente certaines différences avec OFFIONG D.A. sur la chronologie de la création des groupes.

20. <https://www.nas-int.org/>

traditionnelles ou entre les appartenances tribales²¹. L'enjeu pour les *Pyrates* était donc de trouver un moyen associatif qui soit fidèle à l'ancrage culturel et géographique de ses protagonistes tout en évitant d'être rejetés par l'élite britannique. En cela, le recours à des groupes secrets répondait au premier critère, puisque ces sociétés étaient nombreuses dans cette zone géographique et fréquemment utilisées comme mode de résistance à toute forme d'oppression. En même temps, le recours à une confraternité habillait le groupe d'une apparence reconnue et respectée par les autorités britanniques. Le choix de noms qui ne soient pas ethniquement marqués l'illustre : les *Pyrates*, les *Buccaneers*, les *Vikings*... En effet, le terme « *pyrates* » est emprunté au roman *Robinson Crusoe* de Stevenson. La *Pyrates Confraternity* s'est ainsi également appelée « *National Association of Seadogs* ». Son fondateur, Wole Soyinka a pris le nom de « *Cap'n Blood of Tortuga* », « Sang de la tortue ».

À ses débuts, la *Pyrates Confraternity* visait donc à combattre les maux sociaux qu'ils associaient notamment à l'ordre colonial²². Leur *motto* - devise - est « *Against all moribund conventions* ». Toutefois, un des slogans était « *Odas is Odas* » soit « Les ordres sont les ordres ». Le groupe se devait donc de respecter les règles qu'il s'était fixées même si les conventions sociales n'avaient pas à l'être²³. Les valeurs défendues étaient celles de l'anticolonialisme, le refus d'une société de classes et des distinctions tribales, religieuses ou politiques²⁴. Ses membres se voyaient comme les défenseurs du peuple opprimé²⁵. Leur ambition était non seulement d'agir au sein de l'université mais aussi plus largement au sein de la société. La confraternité s'est construite sur les valeurs de solidarité et d'entraide entre les membres du groupe.

À l'instar des sociétés secrètes, le lien qui unit les membres est scellé par serment et un rite d'initiation conditionne l'entrée dans le groupe. Dans les années 70, l'initiation à la *Pyrates Confraternity* impliquait de signer un engagement à l'encre rouge et de boire un *Bloody*

21. BERGMAN B., "From Fraternal Brotherhood to Murderous Cult: The Origins and Mutations of Southern Nigeria's Confraternities from 1953 Onwards", *Pursuit - The Journal of Undergraduate Research at the University of Tennessee*, avril 2016, vol. 7, n° 1, p. 11-23.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. OFFIONG D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, op. cit. p.57.

Mary, un cocktail à base de jus de tomate, dont certains disaient qu'il comprenait également du sang humain²⁶. Comme pour toutes confraternités, on associera les *Pyrates* à certaines couleurs.

Conformément là encore à ce qui a été observé à propos des sociétés secrètes, la création de nouvelles confraternités s'est faite en réaction, en opposition ou en complémentarité aux *Pyrates* puis aux autres groupes existants.

L'un des groupes rivaux de la *Pyrate confraternity* était le groupe *Eiye*, (*Supreme Eiye Confraternity* ou *National association of Airlords*) au sein de l'université d'Ibadan²⁷. Son symbole est l'aigle.

Une autre confraternité étudiante historique que l'on peut présenter est le groupe que l'on nomme *Aye*, *Neo Black movement* ou encore *Black Axe*. Elle a été fondée à l'université de Benin City.

Un de leurs symboles est un axe horizontal coupé par une large hache. Leur costume est souvent composé d'une chemise blanche, un pantalon noir, une cravate et un béret noir avec un ruban jaune. Le noir renvoie à la race noire et le jaune symbolise l'intelligence. Il se distingue des groupes précédents notamment par la volonté de promouvoir une conscience, une identité noire, contraire à la vision globale, mondialiste défendue par les autres groupes. Leur *motto* est « *Ayei! Axemen* ».

Ils utilisent des fétiches et des *charms* destinés à leur donner des pouvoirs surnaturels et à leur permettre d'échapper aux poursuites et aux blessures par armes à feu ou armes blanches²⁸.

Les groupes *Eiye* et *Aye* sont les deux groupes aujourd'hui identifiés comme présents en Europe et impliqués dans les faits de traite des êtres humains.

Les facteurs ayant provoqué le passage de ces confraternités étudiantes en groupes *cultists* sont difficiles à cerner. Si ce constat ne s'applique pas aux *Pyrates*, beaucoup de confraternités n'avaient d'autres fins que leur propre fonctionnement, leur propre existence et ne pouvaient s'identifier à un objectif lié au progrès social. On

26. ELLIS S., *This Present Darkness*, op. cit., p. 111.

27. Les propos des différents auteurs lus ne convergent pas quant à la date exacte de création du groupe.

28. Okorouen (1992), in OFFIONG D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, op. cit., p.56.

peut donc ici faire l'hypothèse que l'absence de projet fédérateur du groupe a facilité leur dérive vers des activités illégales. Stephen Ellis associe en outre le développement des fraternités dans les années 70 au contexte économique et politique du pays²⁹. Cette époque est celle de la guerre civile qui suit le coup d'État militaire de 1966. Elle est également celle du développement de l'industrie du pétrole. Or, le retour au pouvoir civil et la chute du prix du pétrole dans le début des années 80 se sont accompagnés d'une importante crise politique, économique et sociale. La population nigériane avait cru en une embellie économique à laquelle la crise a mis un terme brutal ce qui a eu des effets considérables quant à l'investissement de l'État en termes de fonctionnement des universités³⁰. Bon nombre d'étudiants se sont donc retrouvés dans le vide³¹. C'est au cours de cette même période que la place des *cults* s'est accrue de manière considérable. Ces groupes ont créé de nouvelles formes de solidarités au moment où la société était en train de se transformer.

Au cours des années 80 et 90, la dictature militaire a tenté d'attiser les divisions au sein des fraternités pour les affaiblir. Elle aurait même toléré le développement de violences ethniques, du fanatisme religieux et des assassinats politiques afin de détourner l'attention des citoyens de la mauvaise gouvernance³². Cette stratégie a eu pour effet d'augmenter la concurrence et la violence entre ces groupes³³. Cette concurrence aurait conduit certains groupes à recruter des voyous pour fournir de la main d'œuvre supplémentaire. Elle s'est également accompagnée du recours accru à des pratiques magico-religieuses notamment dans un objectif de protection lors de ces affrontements. Ainsi, ces groupes se sont peu à peu étendus hors des universités et leurs pratiques se sont diversifiées. On peut donc dégager de ce qui précède les éléments qui vont constituer les trois dimensions constitutives des groupes *cultists*.

29. ELLIS S., *This Present Darkness*, *op. cit.*, p. 113.

30. BERGMAN B., "From Fraternal Brotherhood to Murderous Cult", *op. cit.*

31. *Ibid.*

32. ROTIMI A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *Nordic Journal of African Studies*, 2005, vol. 14, n°1, p. 79-98.

33. ELLIS S., "Campus cults' in Nigeria : The development of anti-social movement", *op. cit.* ; ROTIMI A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*

SECTION 2 - LES TROIS DIMENSIONS CONSTITUTIVES DES GROUPES CULTISTS

On a décrit la création de nouvelles confraternités en réaction, en opposition ou en complémentarité aux groupes existants. À la fin des années 70, un groupe d'individus a été expulsé de la confraternité des *Pyrates* pour ne pas avoir respecté les normes et le comportement attendu. Ils ont alors fondé leur propre groupe, les *Buccaneers*, groupe associé au développement de la violence³⁴ et de la rivalité entre les confraternités. Le terme « *cultist* » a ainsi désigné des groupes dissidents des confraternités qui se livraient au *voodoo-practicing* et dont l'activité a glissé hors des campus³⁵. Ce terme est également associé à une pratique de nature criminelle. Yves Lebeau définit ainsi les « *cultists* » par les termes suivants: il s'agit « *de groupes de pression maffieux qui tirent parti de la désinstitutionnalisation de la cohésion sociale des campus et de l'affaiblissement du syndicalisme étudiant dans les années 80 auréolé à la fois d'une légitimité culturelle et d'une filiation historique prestigieuse* »³⁶.

Même s'ils sont parfois désignés par l'expression « *secret cult* » - on y reviendra -, l'ensemble des enquêtées rencontrées en France a connaissance de leur existence³⁷, de leurs signes distinctifs et de leur activité. Ils sont, selon les enquêtées, très nombreux et présents sur l'ensemble du territoire nigérian.

Ainsi la violence (1), les pratiques liées aux croyances religieuses (2) et la criminalité (3) sont appréhendées ici comme trois dimensions constitutives des groupes *cultists*.

34. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups: demystifying the "invisibilities"*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019. Dans le même sens, CHINWE U.V. et MAG I.U.J., "Causes, Effects and Strategies for Eradicating Cultism among Students in Tertiary Institutions in Nigeria-A Case Study of Nnamdi Azikiwe University Awka Anambra State, Nigeria", *op. cit.*

35. "Cultism a reference to the voodoo-practicing confraternities, which marked the beginning of a shift of confraternity activities from the university to off campus". CHINWE U.V. et MAG I.U.J., "Causes, Effects and Strategies for Eradicating Cultism among Students in Tertiary Institutions in Nigeria-A Case Study of Nnamdi Azikiwe University Awka Anambra State, Nigeria", *op. cit.*

36. LEBEAU Y., « Permissivité et violence sur les campus nigériens », *op. cit.*

37. Les enquêtées ont principalement cité *Aye* et *Eiye*. Certaines ont cité d'autres groupes tels que: *Arobaga*, *Malikow*, *Manfight*, *White Angel*, *Black Angel*.

I - LA VIOLENCE CONSTITUTIVE DE L'IDENTITÉ DES GROUPES CULTISTS

La violence commise par les groupes *cultists* est notable. Ainsi, Sam O. Smah indique : « Par exemple, le Commandement de la police de l'État d'Edo constate qu'en raison de l'activité des cults à Benin City, (... ,) en 2008 et 2009, plus de 40 décès mensuels leur ont été attribués. Dans la plupart des cas, les individus décédés étaient suspectés d'être membres des cults. Plusieurs membres de la société qui n'ont aucun lien avec les cults ont néanmoins été tués dans des échanges de tirs ou ciblés spécifiquement ou abattus³⁸ ».

Cette violence sera évoquée en revenant sur le phénomène des rivalités et des règlements de compte entre les groupes (A), sur la peur qu'ils suscitent (B), et enfin sur la place de cette violence dans le processus d'intégration (C).

A - LES RIVALITÉS ENTRE GROUPES

La rivalité entre les groupes *cultists* ressort de manière homogène dans les propos des enquêtées en France : « Par exemple des membres d'Aye et d'Eiye se retrouvent dans le même bar et un membre d'Aye joue une chanson. Mais la musique ne plait pas à l'autre groupe (...) Ils vont se battre. Parce que la chanson, c'est normalement quelque chose qui est directement dirigé contre les autres³⁹ » [F11]. À l'instar de ce que rapporte la littérature, cette rivalité est associée par les enquêtées à des actes violents, de combat notamment : « Ils ne sont jamais d'accord entre eux. C'est pour ça qu'il y a beaucoup de combats » [F19], voire de combats mortels : « Ils sont très violents. Ils peuvent tuer » [F20]; « Oui la plupart des combats sont mortels... parce qu'ils se battent tout le temps » [F11].

Cette rivalité prend des proportions d'autant plus importantes que le groupe se doit de protéger chacun de ses membres : « C'est pour ça, il y a une bataille. Dans une discothèque, par exemple il y a quelqu'un qui vient dans la discothèque, qui s'assoit à côté de sa table, c'est une autre guerre. Donc dans ces cults, s'il y a un truc qui arrive à toi dans ce cult si quelqu'un qui vient d'un autre cult qui t'a fait ça, t'es pas

seul. Il y a tous les membres des cults qui vont t'aider. Et pour ça, t'es pas seul. Ça fait des grosses histoires. Au début c'est entre deux personnes et finalement les autres groupes, ils vont venir et ton groupe il va venir avec toi, du coup ça clache. Au lieu d'être deux personnes, ils vont devenir 20 personnes » [F17]. En effet, les valeurs d'entraide et de solidarité sont très présentes au sein des confraternités. Le tort causé à un membre du groupe est causé au groupe tout entier et justifie donc que chacun doive défendre les membres du groupe en cas de danger ou de dommage. Simplement dans un contexte de rivalités importantes, ce principe a contribué à une élévation du niveau de violence.

Ainsi, des épisodes d'affrontements réguliers affectent aujourd'hui la vie de nombreux étudiants, en raison du niveau de menace : des étudiants non impliqués dans ces groupes sont régulièrement les victimes collatérales de ces règlements de compte⁴⁰. On l'a vu, l'origine de cette violence est associée par Sam O. Smah⁴¹ à la naissance, au début des années 1970, des Bucanneers⁴² et elle a été renforcée par leur investissement, au cours des années 80, dans des activités criminelles⁴³.

Ce sont ces rivalités qui expliquent notamment l'importance accordée à des signes distinctifs qui leur permettent à la fois d'asseoir et d'afficher une identité personnelle et sociale. Cette identité se manifeste notamment par la manière de se saluer : « C'est facile de les reconnaître car ils ont une manière spéciale de se saluer (check) » [F15]. En outre, et conformément à ce qui a été observé à propos des confraternités, cette identité se manifeste par la couleur et le type de vêtements portés [F11]. La musique est également un élément identitaire : « Ils écoutent des musiques spéciales, tu peux les trouver sur youtube [F15] ». Elle contribue en outre, par le contenu même des paroles, à alimenter la rivalité entre les groupes : « Oui ils ont leur propre musique [...] parce qu'ils composent des chansons pour eux-mêmes. Elles disent : Oui nous pouvons tuer, nous pouvons nous

38. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups : demystifying the "invisibilities"*, op. cit., p. 12.

39. On comprend ici qu'ils considèrent le fait de jouer cette musique comme une provocation.

40. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups : demystifying the "invisibilities"*, op. cit.

41. *Ibid.* Dans le même sens, CHINWE U.V. et MAG I.U.J., "Causes, Effects and Strategies for Eradicating Cultism among Students in Tertiary Institutions in Nigeria-A Case Study of Nnamdi Azikiwe University Awka Anambra State, Nigeria", op. cit.

42. Leur couleur est le jaune (comme les Black Axes) : ils portent un tee-shirt et un béret jaune avec un pantalon noir. Leur slogan est "No Price No Pay".

43. BERGMAN B., "From Fraternal Brotherhood to Murderous Cult", op. cit., p. 15.

battre... (rires). Non je ne pense pas que ce soit militaire. C'est juste leurs sales jeux, ils aiment la guerre avec les autres groupes» [F11]. La diffusion via les plateformes numériques⁴⁴ de leur musique et de vidéos leur donne une grande visibilité. Les commentaires associés au contenu font état de l'affiliation et de la fierté associée: «Je suis fier d'être membre d'Eiye. Tous les oiseaux sont robustes⁴⁵», ainsi que de la rivalité entre les groupes: «Aye n'est rien comparé aux Vikings»⁴⁶. De la même façon, de nombreux groupes ont une à plusieurs pages Facebook dédiées.

Ces éléments ne doivent pas faire oublier la dimension secrète associée à ces groupes. Il existe en effet une tension permanente entre la volonté d'être visibles (afin d'exposer leur existence et d'alimenter les rivalités) et la volonté d'affirmer l'existence de pratiques secrètes: «Mais quand vous appartenez aux cults, c'est secret. Même votre mère ne sait pas que vous êtes membres. On les reconnaît à leur attitude, mais les cults dans la rue, ils ont des vêtements normaux. Ils n'ont leur uniforme que pour leurs parties (fêtes). Ils sont fiers. [...] Oui ils sont fiers d'être cults. Mais c'est secret; Il y a des moments où ils te le montrent par leur manière d'être, mais il y a plein de moments où ils le cachent» [F20]

La violence a pris une telle ampleur que les personnes enquêtées dans le cadre de cette étude associent principalement les groupes *cultists* au sentiment qu'ils génèrent.

B - UNE RÉPUTATION PAR LA PEUR

Interrogées sur les groupes *cultists*, un certain nombre d'enquêtées manifestent une réticence à la simple idée de parler de ces groupes: «OK, maintenant, nous allons parler des cults. OK? As-tu déjà entendu parler du cultism? Oui. OK Donc peux-tu me dire ce qu'est un cult?». Un long silence et de nombreuses hésitations accompagnent cette question. Il faudra accentuer le son au maximum pour entendre notamment: «Je ne veux pas parler des cults, OK?». Puis l'entretien reprend «Peut-être as-tu déjà entendu dire quelque chose à leur propos?» [F3]. D'autres indiquent avoir une faible connaissance de

ces groupes: «Je ne sais rien sur les cults. Je ne suis pas dans ces groupes. (...) Je ne veux rien avoir à voir avec eux» [F14].

De la sorte, elles se distancient du groupe en question tout en apportant de nombreuses informations à leur sujet à partir d'anecdotes qui les concernent rarement personnellement. On observe ainsi une grande homogénéité dans le discours. Le propos est sans cesse répété à partir de l'expérience d'une autre, etc. devenant une réalité propre. La même enquêtée affirme ensuite: «Les cults, ce sont des tuteurs. Ils s'appellent eux-mêmes comme ça au Nigéria» [F14].

Néanmoins, cette distance entre le locuteur et les groupes se justifie si on la relie au sentiment de peur exprimée à leur propos et la réputation associée: «Oui. La plupart des Nigériens ont également peur des cults. [...] Ils peuvent venir et tuer une personne de la famille. Vous ne pouvez pas avoir le soutien de la police. Ils font juste ce qu'ils veulent [...] Parce que c'est très très... il semble... que les gens en ont peur au Nigéria. C'est la première chose que les gens craignent au Nigéria. Ils ont peur d'eux. Moi aussi j'ai peur des cults. Parce qu'ils sont très très dangereux» [F5]; «J'ai refusé deux ou trois fois. Je ne voulais pas y aller car je sais qu'il y a des viols, des violences sexuelles chez les cults. Quand vous appartenez à un cult de filles il se peut que vous soyez violée et que dix boys demandent à coucher avec vous en même temps» [F20].

Une des enquêtées, quant à elle, fait état d'une expérience plus personnelle: «Une fois, ils ont tué quelqu'un dans mon entourage. C'est là que j'ai su; oui, c'est réel. Parce que le garçon qu'ils ont tué était très proche de ma famille. Il a été tué le jour de Noël. Alors là, j'ai su, hein, cette chose est vraiment sérieuse. Pour eux, tuer un autre être humain... parce que quand j'ai commencé à en entendre parler, j'étais si petite... Mais dans ce cas... je pense que c'était en 2009. J'étais tellement, tellement, tellement choquée que j'ai commencé à avoir peur. Donc, ces gens, ils tuent vraiment comme ils nous le disent» [F11]. Ces propos soulignent que la violence exercée affecte la population. Selon Sam O. Smah, «Communautés, écoles, rues et quartiers, enfants, parents et autorités vivent dans la peur et l'anxiété»⁴⁷.

La violence des groupes *cultists* et la peur qu'ils suscitent s'exercent

44. Il suffit de taper les noms des groupes *cultist* sur ces plateformes pour accéder à de nombreux contenus musicaux et vidéo. Les vues se comptent par centaines de milliers.

45. https://youtube.com/OzbCuHynT_E

46. <https://youtube.com/MnGMGICgUzl>

47. SMAH S.O., Contemporary nigerian cultist groups : demystifying the "invisibilities", op.cit., p. 12.

également dans le recrutement des personnes qui se déroule alors dans un climat violent, de chantage, de menace, et parfois de contrainte.

C - LA VIOLENCE DANS LE PROCESSUS D'INTÉGRATION

Lorsqu'on aborde spécifiquement la question du processus de recrutement, les enquêtées rencontrées en France évoquent en premier lieu l'environnement scolaire : « *Les cults viennent principalement de l'école. Oui, comme la confrérie [...] cela ne vient pas de l'extérieur, qui ne serait pas de l'école. Je dis que si vous n'êtes pas à l'université, au collège ou dans un établissement, vous ne pouvez pas être membre d'un cult* » [F5]. Ce sont pourtant, dans les études publiées, plutôt les universités qui sont évoquées comme lieu de recrutement⁴⁸. Mais les enquêtées interrogées n'ont pas nécessairement fréquenté l'université, ce qui peut expliquer qu'elles évoquent le cadre scolaire et le fait d'avoir été sollicitées pour entrer dans des groupes *cultists* féminins : « *Quand j'étais à l'école, on m'a demandé de devenir membre d'un gang de filles. Il y a aussi beaucoup de cults féminins. Par exemple les blue queens* » [F19]. Ben Bergman situe le développement de ces groupes féminins dans les années 1990⁴⁹.

Sans que ne soit évoquée l'existence de violences physiques associées au recrutement, les enquêtées évoquent un contexte de chantage. En d'autres termes, les recruteurs peuvent mettre en avant la nécessité pour une fille de bénéficier d'une protection eu égard à la violence de leur environnement : « *On m'a dit : On va te protéger, plus personne ne t'embêtera, ne te menacera, tu pourras être aidée* » [F20]. Mais cette proposition bienveillante devient une menace à partir du moment où la personne sollicitée la refuse : « *Moi on ne m'a jamais proposé. Si on te propose, c'est déjà très dangereux. Par exemple si je suis une fille unique de 15 ans et que je n'ai pas de frères et sœurs, on peut te proposer pour être protégée. Mais si tu refuses, ça peut être dangereux* » [F19]. Ce propos souligne la vulnérabilité de certaines face à ce type de propositions. Une autre enquêtée indique que le refus d'intégration du groupe peut être

sanctionné par la mort.

L'omniprésence de la violence dans le fonctionnement du groupe peut également être illustrée par la contrainte liée à l'obligation pour chaque membre quittant un établissement scolaire de trouver un nouvel élève pour le remplacer : « *Quand ils veulent quitter l'école, ils doivent passer la main à un second année qui va les remplacer [...] ils passent leur poste à quelqu'un qui est intéressé, des gens qui sont membres ou qui sont forcés de rejoindre les cults. Ils leur passent le relai et à leur tour, ils le transmettront à quelqu'un* » [F5]. Cette violence, ou plus précisément le contexte de contrainte, résulte également de l'irrévocabilité de l'engagement et la menace de représailles : « *Tu ne peux pas quitter le groupe librement une fois que tu appartiens aux cults. C'est pour la vie. Si tu veux quitter tu dois payer beaucoup d'argent. C'est très secret et le problème c'est que si tu t'en vas, tu peux trahir. Si tu trahis, ils te tuent* » [F20].

Dans le cadre du processus d'intégration, la violence associée au secret, vise à renforcer le sentiment de supériorité des membres du groupe. À l'instar de ce qui a été vu précédemment, le secret structure la communauté par le sentiment de connivence, de complicité et de confiance mutuelle qu'il génère entre les membres qui le conservent⁵⁰. Le secret va contribuer à la création d'un groupe clos. Ainsi, les cérémonies d'initiation *Jolly or Jollification* sont organisées à l'extérieur du campus (cimetières, forêts, berges de rivières⁵¹...). Au cours de celles-ci, les nouveaux entrants prêtent serment. Les groupes les plus violents (Aye, Buccaneers et Vikings) vont utiliser la torture pour tester la résistance des aspirants. Les candidats sont soumis à des épreuves selon une sorte de bizutage⁵² : subir des coups de fouet, couper des éléments de leur corps, boire du sang humain et d'autres breuvages. Les enquêtées rapportent les pratiques suivantes : « *Pour entrer dans les cults il va y avoir un rituel. On va t'emmener dans un lieu de nuit et il y aura des bougies ou des braises par terre et on va te demander de te coucher dessus. Après tu dois prêter un serment. C'est secret. Il y a 5 ou 10 personnes qui vont*

48. Bergman B., "From Fraternal Brotherhood to Murderous Cult", *op. cit.*

49. *Ibid.*, p. 16. Voir également : Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*, p. 83.. Parmi les principaux groupes, il cite : Black braziers, Amazons, Jezebels, White pans.

50. 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.

51. Ezeonu I., "Violent Fraternities and Public Security Challenges in Nigerian Universities: a Study of the 'University of the South'", *Journal of African American Studies*, 2014, vol. 18, n° 3, p. 269-285.

52. *Ibid.*

y participer.» [F20]; «*Il y a un rituel pour appartenir à des groupes de cults. Tu dois être frappé, ou subir des violences, et boire du sang. [...] Question : On m'a parlé d'un cas où on devait marcher sur des braises ? Oui par exemple*» [F19].

Ces épreuves visent à permettre aux aspirants de devenir des *rugged men*, soit des *hommes robustes*. Les non-membres sont vus comme des êtres faibles, non dignes de respect. Ceux qui survivent à ces épreuves peuvent être sollicités pour accomplir des tâches spécifiques permettant de prouver leur force : vols d'étudiants ou des compagnes de certains membres des fraternités rivales, vols armés, attaque de membres de l'université. Lorsque l'agression vise les femmes du groupe rival, le but est de provoquer une flambée de violence au cours de laquelle les nouveaux arrivés pourront faire leurs armes. La démonstration de force est plus spectaculaire encore lorsque les nouveaux venus acceptent d'agir à visage découvert, signe qu'ils ne craignent pas les représailles⁵³. Ces épreuves visent vraisemblablement à renforcer la cohésion du groupe. Les nouveaux venus n'ont souvent aucun lien entre eux initialement. En se soumettant à ces pratiques, le nouveau venu intègre, adhère, incorpore et s'inscrit dans la structure hiérarchique du groupe qu'il rejoint⁵⁴.

S'agissant des groupes féminins, Rotimi évoque également le fait de se soumettre à un test de torture pour pouvoir être acceptée. Le fait de porter des vêtements provoquants, de fumer et d'être lesbiennes sont considérés comme des atouts⁵⁵. Vanessa Simoni, cheffe de projet traite au sein de l'association Les Amis du Bus des femmes rapporte des épreuves d'entrée, notamment dans le groupe des *Blue Queens*, de nature sexuelle.

La place de la violence au sein de ces groupes est importante au regard de la question de recherche posée ici. Néanmoins, on ne peut les réduire à cela. En tant que groupes, les groupes *cultists*, procurent à leurs membres une identité, de l'affection et des formes

53. *Ibid.*

54. Keating C.F., Pomerantz J., Pommer S.D., Ritt S.J.H., Miller L.M., et McCormick J., "Going to College and Unpacking Hazing: A Functional Approach to Decrypting Initiation Practices Among Undergraduates.", *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 2005, vol. 9, n° 2, p. 104-126., cité par Ezeonu I., "Violent Fraternities and Public Security Challenges in Nigerian Universities", *op. cit.*

55. Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*, p.84. Voir également : Offiong D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, *op. cit.*, p. 83-84.

de protection aussi bien physiques qu'émotionnelles. Si la violence est importante pour les caractériser, la dimension magico-religieuse qui les entoure l'est tout autant.

II - DES PRATIQUES LIÉES À DES CROYANCES RELIGIEUSES

Il a été rappelé que le choix du terme *cult* renvoyait à une dimension religieuse. Dans le discours des enquêtées, cette dimension a pour effet de donner aux membres des groupes *cultists*, des pouvoirs les rendant plus forts que ce soit à l'égard des autres groupes, ou des autorités étatiques susceptibles de vouloir les combattre (A). Au-delà, cette dimension semble essentielle en termes de constitution, de cohésion et de cloisonnement du groupe, autant d'éléments qui se cristallisent lors de la prestation de serment (B).

A - LES POUVOIRS ATTRIBUÉS AUX MEMBRES DES GROUPES CULTISTS

Certains auteurs rapprochent le niveau de violence des groupes *cultists* du recours aux services des *herbalists* ou des *native doctors*. Leurs membres se dotent notamment d'amulettes destinées, lors des combats, à les rendre plus forts et à leur donner des pouvoirs⁵⁶.

La plupart des entretiens réalisés en France font également état du recours à des objets religieux, associés à la pratique du *juju*. Certaines enquêtées attribuent en effet aux membres des groupes *cultists*, des pouvoirs particuliers. Ici, il s'agit d'invincibilité contre la police: «*La plupart du temps, ces gens ont des pouvoirs comme... Oui, comme les pouvoirs du juju, parce que la plupart du temps, ils font des pouvoirs pour que la police ne les voie pas. Donc la police ne peut pas les voir*» [F6]. Leurs pouvoirs les protègent également des coups de feu: «*Non, parce que..., comme... par exemple, tu appartiens à Aye, tu dois y aller pour toi, pour ta protection. Tu dois y aller pour être sûr qu'un Dieu te protège, pour te sentir en sécurité. Tu mets quelque chose dans ton corps. Comme ça quand ils te tirent dessus, rien ne peut t'arriver*» [F6].

Ces pouvoirs peuvent reposer sur la possession d'un anneau, qui revient à de nombreuses reprises: «*Ils peuvent aussi avoir des pou-*

56. Ellis S., "Campus cults' in Nigeria : The development of anti-social movement", *op. cit.*, p.228.

voirs; ici il y a des hommes (ou des femmes) qui ont beaucoup de pouvoirs parce qu'ils portent un anneau dans lequel il y a eu du juju et grâce à ça, la police ne va pas voir qu'ils ont fait des choses mauvaises ou alors quand la police va arriver, ils vont disparaître. [...] Si j'ai l'anneau et si je te demande de l'argent, tu es obligé de me le donner» [F19]. Cet anneau les protège en même temps qu'il leur donne un pouvoir de coercition sur les autres. On peut imaginer que ces récits, tout comme la violence exercée, alimentent la peur à leur égard et contribuent d'une certaine façon à une forme de domination, voire d'emprise, sur les populations.

Selon les enquêtées, ils acquièrent leur pouvoir auprès d'Ayelala; certaines évoquent le juju. Certaines évoquent également le rituel et le serment permettant de contextualiser leurs actes: «Oui, ils sont en quelques sortes dédiés à ce qu'ils croient. Ils se tuent entre eux donc je crois que c'est en lien avec un serment» [F11]; «Ils croient en ce qu'ils pratiquent» [F19].

B - LA PRESTATION DE SERMENT AU COURS DU PROCESSUS D'INITIATION

De manière comparable à ce qui a été développé à propos du serment prêté par les futures migrantes (cf. Chapitre sur les temples), la première étape du processus d'initiation, conduisant à l'intégration d'un groupe *cultist*, repose sur un serment d'allégeance associé à une obligation de secret⁵⁷. Là encore, ces éléments contribuent à cloisonner le groupe et à lui donner une cohésion. Ce serment est évoqué à plusieurs reprises dans les entretiens: «Oui, ils prêtent serment» [F2]. Les sources consultées ne permettent pas de préciser s'il s'agit d'une allégeance aux divinités ou au groupe *cultist*. En outre, Urajo Zubairu et Karim Zehadul indiquent que les nouvelles recrues s'engagent à garder secrète leur appartenance au groupe et à ne pas agir contre les intérêts de celui-ci⁵⁸: «Ils jurent entre eux de garder le secret» [F3]. Par ailleurs, la littérature rapporte que pendant que des incantations sont récitées, les yeux de celui qui jure sont main-

tenus fermés⁵⁹. Au cours de ce processus, des coups pourront leur être donnés, de même qu'ils vont ingérer une boisson élaborée à partir de sang. On retrouve donc les pratiques déjà observées de serment d'allégeance, le secret, le fait de cacher les yeux et le recours à l'ingestion.

Outre sa dimension religieuse, le serment est le processus permettant à l'individu d'intégrer un nouveau groupe et dont il résulte l'adoption de nouvelles normes. Cette intégration passe par la mise en œuvre d'activités *immorales*⁶⁰. Rotimi souligne ainsi qu'il est demandé à ceux qui ont été recrutés et initiés «de s'engager dans beaucoup d'activités qui constituent une partie de la loi du groupe»⁶¹. Cela a été notamment évoqué à propos des groupes *cultists* féminins ou encore de la violence des pratiques initiatiques imposées. Ces éléments ne peuvent être dissociés du fait que les groupes *cultists*, et ce point est largement renforcé par la pratique du serment, sont des groupes fermés, établissant leurs propres normes. On mesure alors la difficulté à laquelle renvoie le fait de mettre en œuvre une action étatique pour réguler leurs pratiques et lutter contre leurs excès.

Ainsi, l'association entre la dimension religieuse et la violence des pratiques va contribuer à créer un sentiment d'appartenance très fort⁶². Ce sentiment est d'autant plus problématique que leur activité principale est de nature criminelle.

C - LA PROFESSIONALISATION DE L'ACTIVITÉ CRIMINELLE

Dans une société donnée, sont pénalisés les actes qui heurtent les valeurs considérées comme essentielles au sein de celle-ci. À la lecture des entretiens, ce qui frappe est le fait que ces groupes *cultists* se considèrent et sont considérés comme au-dessus des lois, ce qui contribue au sentiment de peur qu'ils suscitent. «Oui, la plupart des gens au Nigéria sont effrayés par les cultists. Parce qu'ils agissent au-dessus des lois. Parce que au Nigéria, comme vous le savez, la loi

57. Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*, p. 84.

58. Surajo Zubairu A. et Zehadul K., "An Assessment of Black Axe Confraternity Cult in Nigeria: Its Impact on the University Educational System", *South Asian Anthropologist*, 2017, vol. 1, n° 17, p. 4.

59. Cette pratique est rapportée par Dayo THOMAS, auteur d'un article publié dans *The week* du 4 février 2002, cité par Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*

60. *Ibid.*, p. 84.

61. *Ibid.*

62. Keating C.F., Pomerantz J., Pommer S.D., Ritt S.J.H., Miller L.M., et McCormick J., "Going to College and Unpacking Hazing", *op. cit.* cité par Ezeonu I., "Violent Fraternities and Public Security Challenges in Nigerian Universities", *op. cit.*

n'est pas appliquée. Ils peuvent venir et tuer quelqu'un de la famille. Vous ne pouvez pas obtenir le soutien de la police. Ils font juste ce qu'ils veulent» [F5]. Cela peut être rapproché de ce qui a été évoqué précédemment à propos des confraternités étudiantes. En s'opposant aux conventions existantes, ils définissent leur propre espace social et les normes en leur sein.

Les enquêtées font état de la présence des groupes *cultists* dans l'ensemble du Nigéria et les associent à des pratiques violentes contre les personnes (kidnapping et de meurtres) (1). Mais leur activité ne se réduit pas à des formes de criminalité violente puisqu'ils se livrent à des pratiques de corruption et d'extorsion de biens (2). Depuis quelques années les groupes *cultists* sont devenus une problématique sociale importante à laquelle l'État doit répondre (3).

1) Des prestations criminelles contre les personnes

Leur criminalité se manifeste de multiples manières, mais la dimension violente des actes commis à l'encontre des personnes ressort en premier lieu. *« Les membres des cults peuvent te tuer. Ils ont... euh comment ça s'appelle ? Ils ont des choses. Ils utilisent pour se battre, comme des objets, comme des armes, beaucoup, beaucoup de choses ; Je ne peux pas les dire ici. Ils peuvent même voler. Ils volent ou kidnappent »* [F14].

Or, ils ont fait de cette activité un véritable business. Ils agissent comme des prestataires de services, ce qui signifie que quiconque a de l'argent peut recourir à eux pour exécuter quelqu'un : *« Et parfois, la madam ou n'importe qui, ils les utilisent ; par exemple, pour qu'ils fassent pression sur quelqu'un »* [F11]. *« Parfois, ils veulent tuer quelqu'un [...]. Ils vont utiliser les cults pour faire ce qu'ils veulent »* [F6]. Les propos recueillis témoignent de la banalité de leurs crimes et de la facilité avec laquelle il semble que l'on puisse recourir à leurs services : *« Peut-être qu'ils vont leur faire quelque chose, ils peuvent avoir un lien avec les cultists et tuer la personne, la photo, la photo de la personne »*⁶³. *J'ai dit que quelqu'un arrive et le tue. [...] C'est ce qu'ils font. Donc ils sont vraiment dangereux »* [F14].

Ce type de prestations peut être sollicité par les membres du gouver-

63. On comprend ici que le commanditaire remet une photo de la personne à tuer.

nement pour parvenir à leurs fins et éliminer par exemple tel ou tel opposant. *« Parfois, la plupart des gens dans les cults travaillent pour le gouvernement ; Ils ont une vraiment bonne connexion avec le gouvernement, parce qu'ils veulent accéder aux élections, tu comprends ? Ils rencontrent des gars des cults pour les aider, quand ils veulent assassiner [...]. Ils ont des liens très étroits avec le gouvernement et les politiques »* [F5]. Le possible recours des hommes politiques aux groupes *cultists* s'explique par le fait qu'ils occupent aujourd'hui des postes importants dans la société nigériane ou encore sont sollicités par des individus exerçant d'importantes responsabilités : *« Beaucoup de parents, d'employeurs, de chefs d'entreprises, de membres d'établissements pédagogiques et de représentants politiques (tous sont des parties prenantes dans l'organisation de la structure sociale et de l'économie politique) contribuent et soutiennent la menace liée aux cults au Nigéria »*⁶⁴. Cette réalité est également évoquée dans les entretiens. Les victimes ont une représentation des membres des groupes *cultists* comme étant des personnes très importantes et haut-placées : *« Ils sont très importants. Ils sont présents dans tous les États fédéraux. Même au gouvernement il y a des gens qui sont membres ; Le président il est membre des cults »* [F19].

Pourtant, les formes de criminalité exercées par les groupes *cultists* ne se limitent pas à des actes commis contre les personnes. Sont également associées à leurs pratiques des actes commis contre les biens.

2) Des prestations criminelles contre les biens

Cette criminalité s'exerce à différentes échelles. Dès l'environnement scolaire, elle peut se manifester par du racket : *« Par exemple, principalement à l'école, ils harcèlent les gens pour obtenir leurs portables, ou de l'argent de leur part »* [F5]. On observe déjà ici les éléments identifiés comme constitutifs de l'identité des groupes *cultists* : la violence, la peur qu'ils suscitent mais également les bénéfices matériels retirés de l'acte criminel.

À une échelle plus importante, les groupes *cultists* vont, dans le

64. Uchenna M., "Secret Cult Menace in Nigeria within the Context of Social Structure and Political Economy: A Critical Analysis", International Journal of Criminal Justice Sciences, décembre 2014, vol. 9, n°2, p.176.

cadre de cambriolages, commettre des actes d'une extrême violence : « *Et la plupart du temps, les membres des groupes cultists tuent, ils vont dans les maisons, ils détruisent tout, ils tuent les gens, ils prennent votre argent et ils s'en vont* » [F6]. Les propos de l'enquêtée témoignent ici encore de l'apparente banalité de ce type de procédés. Pour continuer dans la gradation amorcée, la pratique de rackets via des kidnappings est également évoquée : « *La plupart du temps, ces personnes ont du sang sur les mains, quand vous avez une société ils envoient quelqu'un pour kidnapper des gens de chez vous. Dans mon pays, quand vous êtes vraiment riches ou que vous êtes un homme blanc, vous venez au Nigéria et parfois ils vous kidnappent et vous demandent 40 000 ou 50 000. Les cultists kidnappent quelqu'un, ils le mettent quelque part et ils disent que si vous ne pouvez pas apporter 40 000, ils tueront la personne. Donc la plupart du temps, vous allez là-bas, vous donnez l'argent, ils prennent l'argent et ils relâchent la personne. C'est comme ça qu'ils font* » [F6].

Les enquêtées évoquent également l'extorsion de fonds au gouvernement via le blocage de l'accès au pétrole [F5]. Dans la même logique, a été rapporté le fait que le gouvernement pouvait, lors de certains épisodes particulièrement violents, payer les groupes cultists pour qu'ils y mettent un terme : « *Je pense que parfois quand il y a beaucoup de fusillades, de fusillades, de fusillades, le gouvernement les appelle et leur donne une somme d'argent pour qu'ils arrêtent de tirer* » [F5].

Enfin, et même si on a peu d'éléments précis il peut être mentionné qu'une enquêtée rapporte que son père, membres des groupes cultists, était impliqué dans du trafic de drogue [F18]. Ce point est confirmé par un membre des services enquêteur rencontré en France selon lequel l'implication des Black Axe (c'est-à-dire Aye) dans le trafic de drogue est selon ses termes « établie » en Italie⁶⁵.

3) La réponse étatique face aux groupes cultists

Beaucoup d'auteurs soulignent la grande difficulté de l'État fédéral nigérian à réguler une pratique présentée comme un problème

65. Voir notamment : <https://www.theguardian.com/news/2018/feb/01/migrants-more-profitable-than-drugs-how-mafia-infiltrated-italy-asylum-system>

social majeur⁶⁶. Ces groupes cultists ont été prohibés à la fois sous le régime militaire et sous le régime civil, et les sanctions encourues sont à la fois de nature pénale et de nature civile⁶⁷. Avant de présenter les principaux textes, il importe d'identifier l'ambivalence de l'action étatique conduite, puisqu'on l'a partiellement évoqué, des liens de différentes natures apparaissent entre les groupes cultists et certains membres du gouvernement, que ce soit lorsque des hommes politiques sollicitent ces groupes pour parvenir à leurs fins ou lorsqu'ils instrumentalisent les rivalités pour affaiblir certains opposants. Au cours des années 80 et 90, la dictature militaire a en effet tenté d'attiser les divisions au sein des fraternités afin de les affaiblir. Parce que ces dernières étaient de farouches opposants à la dictature militaire et tentaient donc de développer un mouvement favorable à la démocratie, la dictature aurait alors tenté d'infiltrer ces mouvements afin de provoquer leur division et donc leur affaiblissement. Cette stratégie a eu pour effet d'augmenter la concurrence et la violence entre ces groupes⁶⁸.

De manière chronologique, on peut remonter à la constitution de 1979 pour identifier une première référence juridique aux sociétés secrètes. C'est en effet sous ce vocabulaire que se constitue le cadre juridique applicable aux groupes cultists. En 1999 la constitution fédérale a complété cette définition. Le texte interdit aux agents de l'État d'appartenir à des sociétés impliquées dans des groupes agissant dans un sens contraire aux idéaux de ces fonctions publiques⁶⁹. Il est à noter que la Constitution ne se réfère pas explicitement aux groupes qualifiés ici de cultists et issus des confraternités étudiantes. Elle pose, de manière plus large, l'interdiction des sociétés secrètes. Néanmoins, et ce point confirme le lien étroit existant entre ces dernières et les groupes étudiés, la définition adoptée s'applique sans difficulté aux groupes objets de cette recherche. L'inscription de cette interdiction, dès 1979, comme une limite à la liberté de pensée, de conscience et de religion est également à souligner.

Plus spécifiquement, le décret n° 47 du 27 décembre 1989, adopté

66. Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*, p. 12.

67. Smah S.O., Contemporary nigerian cultist groups: demystifying the "invisibilities", *op. cit.*, p. 10.

68. Ellis S., "Campus cults" in Nigeria : The development of anti-social movement", *op. cit.*, p. 233. ; Rotimi A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*

69. § 38, 66, 107, 137, 182 de la Constitution.

sous Babangida⁷⁰, et intitulé *Student union activities*, vise à encadrer l'activité des associations étudiantes et pose à son article 1 le principe de la libre adhésion à ces associations. Il donne pouvoir aux instances dirigeant l'université de prohiber les groupes qui pourraient poursuivre des intérêts contraires à la sécurité nationale, à la sécurité publique, à l'ordre public, ou à la moralité publique, ou encore, tous groupes qui seraient *illégal, hostile, destructeur ou illégitime*⁷¹. Une amende de 50 000 nairas et 5 ans d'emprisonnement peuvent être prononcées à l'encontre de tout individu qui violerait l'interdiction d'appartenir à ces groupes. Le texte prévoit également l'exclusion des étudiants qui appartiendraient à des groupes *cultists* pour une durée indéterminée. Selon Rotimi, le principal effet de ce décret semble avoir été d'accroître la clandestinité autour de ces pratiques et non d'en diminuer réellement le poids⁷². Ce point est conforté par Sam O. Smah qui souligne qu'aucune condamnation n'a été prononcée sous son fondement⁷³.

En 1990, le Code pénal fédéral (sections 97A and 97B) se réfère à la définition suivante issue de la loi des États du nord (Laws of Northern states of Nigeria CAP89): «*Est illégale, toute société qui a été déclarée par ordre du gouverneur en Conseil comme étant dangereuse pour le bon gouvernement du Nord du Nigéria ou toute partie intégrante. Quiconque dirige ou qui est membre d'une société illégale, peut être puni d'une peine d'emprisonnement pour une durée qui peut aller jusqu'à sept ans, ou par une amende ou les deux*». De la même manière, le chapitre 9 du code fédéral CAP77, intitulé «Sociétés illégales» et applicable dans les États du Sud, comprend 7 sections (62-68) consacrées à la définition, aux questions liées au management ou l'appartenance à ces groupes, aussi bien qu'aux poursuites et aux mesures judiciaires liées aux sociétés secrètes⁷⁴.

On ne peut en outre faire abstraction des textes adoptés par les États fédérés. Ainsi, en 2000, l'État d'Edo a adopté une *Secret Cult Prohibition Law (Law n° 18 of 2000)* sanctionnant de 21 ans de prison

les membres du service public ou éducatif qui appartiendraient aux groupes *cultists*. Ce texte cible deux catégories d'établissements: «*L'existence, les activités et l'appartenance à un secret cult dans un établissement d'enseignement ou dans un service public de l'État d'Edo sont ainsi prohibées*⁷⁵». Néanmoins certains doutent de l'efficacité de ces mesures, craignant même qu'elles puissent être contre-productives parce qu'elles font obstacle à la capacité des sanctions des autorités universitaires⁷⁶.

Mais c'est surtout la capacité des autorités judiciaires à appliquer ces textes qui doit être questionnée. Sam O. Smah a pu démontrer le très faible taux de condamnations prononcées sur le fondement de cette législation. Aucune condamnation n'a été prononcée dans la juridiction de l'État d'Edo entre 2011 et 2017, même si plusieurs affaires ont été renvoyées devant les juridictions de jugement⁷⁷. Entre janvier et mai 2017 en revanche, 14 condamnations ont été prononcées mais aucune n'a impliqué la condamnation à des peines d'emprisonnement. Malgré cela aucune n'a fait l'objet d'une procédure d'appel, ce qui contribue à vider de sa substance la législation prohibant les groupes *cultists*. En ne faisant pas appel, les autorités étatiques valident le fait que les faits ne donnent pas lieu à des sanctions pénales. Cette très forte augmentation est rattachée par Sam O. Smah au contexte politique de cet État durant cette période. En outre, la corruption, l'intimidation des témoins ou des juges, le manque de preuves, peuvent être avancés pour expliquer le faible taux de poursuites⁷⁸. Certains membres des groupes *cultists* ont atteint des positions socialement très élevées. Ceux qui ont migré peuvent financer leurs groupes. D'autres ont obtenu des postes de gardes du corps de personnalités politiques⁷⁹.

75. *Ibid.*, p. 9.

76. EGUAOVOEN I., "Killer Cults on Campus: Secrets, Security and Services Among Nigerian Students", *op. cit.*

77. "Cependant, une affaire était en cours 2011, une était radiée en 2013, deux ont été radiées en 2015. En 2016, cinq ont été radiées et onze étaient en cours. Une affaire a été radiée et trois étaient en cours en mai 2017 quand le travail de terrain a pris fin. Les magistrats de la Cour ont été saisis d'un total de 25 dossiers entre 2011 et 2017 » SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups : demystifying the "invisibilities"*, *op. cit.*, p. 14.

78. Immigration and Refugee Board of Canada, *The Eyiye confraternity, including origin, purpose, structure, membership, recruitment methods, activities and areas of operation; state response (2014-March 2016)*, <https://www.refworld.org/docid/5843fa644.html>.

79. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups : demystifying the "invisibilities"*, *op. cit.*, p. 23.

70. Ibrahim Babangida fut à la tête de la dictature militaire qui dirigea le Nigéria du 27 août 1985 au 26 août 1993, date à laquelle il dut abandonner le pouvoir sous la pression de la rue.

71. Article 2 b) du décret n° 47 du 27 décembre 1989.

72. ROTIMI A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.*

73. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups: demystifying the "invisibilities"*, *op. cit.* dans le même sens, OFFIONG D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, *op. cit.*, p. 7.

74. SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups: demystifying the "invisibilities"*, *op. cit.*

La réponse apportée par l'État aux groupes *cultists* ne saurait se réduire à cette énumération de textes. La mise en place d'unités de renseignement travaillant avec l'administration de l'université pour lutter contre ces groupes, par exemple, semble avoir pu donner certains résultats⁸⁰. On peut également identifier la pratique des universités de faire signer aux étudiants l'engagement de ne pas être membres de groupes *cultists*. Dans d'autres universités, des groupes d'étudiants se forment précisément pour lutter contre ces groupes *cultists*. Comme dans d'autres domaines abordés, il est évident que seule une étude plus approfondie permettrait d'identifier et d'évaluer les mesures destinées à lutter contre ces groupes, mais tel n'est pas directement l'objet de ce travail.

Il y a très peu de littérature sur les groupes *cultists* en langue française. Malgré les textes existants en langue anglaise, un certain nombre d'éléments restent encore à élucider pour comprendre en profondeur leur nature et leur fonctionnement. Néanmoins, il était nécessaire de resituer ces groupes dans leur propre contexte de développement et de pratiques afin de traiter l'hypothèse de leur implication – notamment celle des groupes identifiés sous les appellations *Eiye* et *Aye* – dans les pratiques de traite des êtres humains.

SECTION 3 - L'IMPLICATION DES GROUPES CULTISTS DANS LA TRAITE DES ÊTRES HUMAINS

Ainsi, l'histoire et l'activité des groupes *cultists* s'inscrivent dans un champ historique et criminel plus large que la seule pratique de la traite des êtres humains. Néanmoins, les services enquêteurs de l'OCRTEH⁸¹ rencontrés en janvier 2018, indiquaient que la présence de ces groupes était identifiée en Italie depuis cinq ou six ans et en France depuis trois ans. C'est d'abord dans le cadre des procédures italiennes ciblant le trafic de stupéfiants que les groupes *cultists* ont

80. ROTIMI A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *op. cit.* Fait référence à un article du Guardian du 20 mars 1994 évoquant l'arrestation de membres présumés des groupes *cultists* dans l'État d'Ondo.

81. Office Central pour la Répression de la Traite des Êtres Humains

été repérés. Le premier groupe identifié a été *Black Axe* (c'est-à-dire *Aye*). La preuve a été apportée à plusieurs reprises qu'ils avaient noué des alliances avec la mafia de Naples⁸² et de Palerme⁸³. Quant à la France, les services enquêteurs estiment qu'elle a d'abord constitué « *un pays de repli, une base arrière* » par rapport aux activités exercées en Italie et en Espagne⁸⁴, puisque dans plusieurs affaires, les individus identifiés en France s'étaient en réalité repliés après des opérations de police diligentées à leur rencontre dans ces deux pays » [FP].

Si la présence de ces groupes en Europe, y compris en France, est aujourd'hui établie, il est en revanche toujours difficile de cerner précisément la place, le rôle et le fonctionnement de ces groupes dans le cadre de la traite des êtres humains. On peut à ce stade établir la proximité des individus impliqués dans la traite avec des membres des groupes *cultists* (I) et réaliser une liste non exhaustive des prestations accomplies par ces derniers (II).

I - LA PROXIMITÉ DES GROUPES CULTISTS AVEC L'ACTIVITÉ DE TRAITE

Les enquêtées en France ont été interrogées sur l'éventuelle présence des groupes *cultists* en Europe et en France. Elles les situent pour la plupart, en Italie, en Espagne et en France: « Ils sont en Europe maintenant » [F14]. « Ils sont en France, ils sont en Italie, ils sont partout » [F3]; « *En Espagne, c'est courant en Espagne* » [F11]. Cependant, certaines d'entre elles s'étonnent qu'ils puissent conserver en Europe leur appartenance aux groupes *cultists*: « *Parfois ils posent problème au Nigéria et ils vont en Europe. (...) Ils ne peuvent pas fuir leurs problèmes au Nigéria et venir en Europe pour être membres aussi. C'est compliqué. C'est pour ça que je pense qu'ils ne sont pas... qu'il n'y a pas d'organisation* » [F5]. Une enquêtée exclut qu'il y ait des membres des groupes *cultists* en France: « *Il n'y a pas*

82. Voir notamment : <https://www.theguardian.com/news/2018/feb/01/migrants-more-profitable-than-drugs-how-mafia-infiltrated-italy-asylum-system>

83. Voir notamment : <https://www.ilfattoquotidiano.it/in-edicola/articoli/2018/11/09/iniziazione-se-greta-e-violenza-a-palermo-parla-il-buscetta-nero/4752783/>

84. <https://www.europol.europa.eu/newsroom/news/trafficked-vooodoo-threats-one-of-largest-operations-in-europe-rescues-39-nigerian-women>
<https://guardian.ng/news/cult-members-caught-for-human-trafficking/>

de cults en France. Ce n'est pas possible car ils se feront arrêter par la police» [F20].

Malgré le discours des enquêtées, un « faisceau d'indices », pour reprendre les termes d'un enquêteur, montre des connexions entre un certain nombre d'individus appartenant à des groupes *cultists* et ceux impliqués dans la traite. Ce faisceau d'indices permet d'évoquer une proximité tant criminelle (A) que relationnelle (B) entre ces individus.

A - PROXIMITÉ CRIMINELLE

En Europe, les groupes *cultists* ont été identifiés comme étant impliqués dans le trafic de stupéfiants, la falsification de documents, la contrefaçon, le blanchiment d'argent et dans la traite des êtres humains⁸⁵.

Si en Italie, les groupes *cultists* ont été identifiés comme impliqués dans le trafic de stupéfiants⁸⁶, les choses n'apparaissent pas aussi clairement en France. L'OCRIS⁸⁷ et l'OCLCIFA⁸⁸ ont été contactés dans le cadre de cette étude, afin de savoir si les groupes *cultists* nigériens avaient été repérés respectivement dans le trafic de stupéfiants et les infractions financières. Aucun de ces deux offices n'a pu identifier spécifiquement ces groupes, même si des ressortissants nigériens font bien par ailleurs l'objet d'investigations. On peut émettre l'hypothèse que ces groupes n'ont pas encore été identifiés par les services concernés.

Se pose par ailleurs la question de l'existence d'une spécialisation des groupes dans des thématiques différentes. Il ne semble pas y avoir de « mélange de genre entre différents types d'infraction. [...] S'ils utilisaient les victimes [de traite êtres humains] pour faire des passages de stup, on le verrait apparaître, à un moment donné, on le verrait. Depuis le temps qu'on travaille dessus, ce n'est jamais arrivé.

85. IMMIGRATION AND REFUGEE BOARD OF CANADA, "Refworld | Nigeria", *op.cit.* Sur le blanchiment, voir l'affaire française : https://www.francetvinfo.fr/societe/prostitution/un-reseau-de-blanchiment-d-argent-issu-de-la-prostitution-nigerienne-demantele-trente-personnes-interpellees-dont-plusieurs-femmes_2972485.html

86. 18 novembre 2016, arrestation d'un groupe de nigériens à Palerme, impliqué dans des activités économiques illicites : http://palermo.gds.it/2016/11/18/mafia-nigeriana-il-blitz-di-palermo-nomi-e-immagini-degli-arrestati-video_591800/

87. Office Central pour la Répression du Trafic Illicite des Stupéfiants

88. Office Central de Lutte contre la Corruption et les Infractions Financières et Fiscales

[...] Nos réseaux nigériens, ils ne font pas dans le stup, ils font vraiment dans la prostitution » [FP]. Les deux groupes repérés en France par les enquêteurs spécialisés de la traite sont *Eiye* et *Aye*⁸⁹. Ce sont donc les mêmes que ceux qui sont identifiés principalement en Italie⁹⁰.

Ils sont néanmoins difficiles à identifier car ils ne s'affichent pas comme tels. Si au Nigéria, les membres de groupes *cultists* peuvent en certaines circonstances être fiers d'afficher leur appartenance, tel ne semble pas être le cas en France. C'est donc principalement sur la base des écoutes téléphoniques que les enquêteurs parviennent à repérer leur affiliation : « Ils parlent clairement des réunions qu'il va y avoir, des passages de grades, etc., qui va prendre tels grades [...] » [FP]. De plus, les enquêteurs observent que les rendez-vous sont donnés dans des hôtels, appartements ou restaurants « miteux » et que les protagonistes semblent avoir des trains de vie assez modestes [FP]. Ce constat soulève plusieurs questions. Ce faible niveau de vie est-il une réalité ? S'agit-il d'une stratégie pour cacher leurs ressources ? Les services enquêteurs font ainsi l'hypothèse d'un transfert rapide de l'argent vers le Nigéria. Les individus repérés en France ne seraient alors que des intermédiaires au sein d'un système plus complexe. Cette hypothèse est d'autant plus importante qu'il est difficile de cerner leur rôle dans la traite des êtres humains en France. Les services enquêteurs spécialisés expliquent en effet : « le lien n'est pas fait avec la prostitution en elle-même, avec la gestion de la prostitution avec l'organisation de la prostitution en elle-même, c'est deux choses différentes. Alors, ils parlent de la confraternité sur les lignes téléphoniques, on sait qu'à côté, ils interviennent dans la prostitution sur des choses bien particulières... [...] Parce qu'ils sont mariés avec des Mamas... alors...oui, mais on a quand même un petit indice qui nous montre que leur appartenance à la confraternité leur donne une aura ou un pouvoir entre guillemets qui leur permet de faire certaines choses dans la prostitution, notamment de gérer certains conflits, où ils sont un peu juge de paix entre des Mamas en conflit sur un territoire ou sur des choses comme ça » [FP].

89. https://www.francetvinfo.fr/societe/prostitution/un-reseau-de-blanchiment-d-argent-issu-de-la-prostitution-nigerienne-demantele-trente-personnes-interpellees-dont-plusieurs-femmes_2972485.html

90. Bien qu'identifié en Italie - *Blues Sisters* -, aucun groupe « *cultist* » féminins n'a été repéré en France.

Il apparaît dans cet extrait que les groupes *cultists* occupent des fonctions dans le processus d'exploitation, mais il convient d'abord d'exposer le type de relations qui les lient aux *madams*.

B - L'INTERACTION AVEC LES MADAMS

La plupart des entretiens réalisés en France font état de liens entre des *madams* et des membres des groupes *cultists*. Dans de nombreux cas, les *madams* sont en couple avec un membre d'un groupe *cultist* : « Par exemple si ta madam a un petit ami qui appartient à Aye ou Eyie, c'est comme ça » [F11]; « Je sais que le petit ami de ma madam appartenait aux cults. Je ne sais pas s'il aide ma madam dans son business » [F15]. Les *madams* peuvent également avoir des membres de leur famille appartenant à ces groupes : « Ce que je sais c'est que le fils de ma madam est un cult, mais ils n'ont pas fait venir quelqu'un » [F1]; ou être membres elles-mêmes : « Ma madam appartient aux Aye. Son frère aussi. Tous les membres de sa famille, ses frères au Nigéria aussi. Ils sont membres d'Aye » [F3].

Plus largement, les interactions entre les membres des groupes *cultists* et les acteurs impliqués dans la traite des êtres humains – quel que soit leur statut – sont décrites dans les entretiens : « Je ne sais pas si les madams de Bordeaux peuvent appartenir à des cults. Je ne sais pas. Peut-être que je connais des filles dont les boyfriends appartiennent aux cults mais elles ne me le diront pas ; C'est secret. » [F20]

Quoi qu'il en soit, il est difficile de savoir si ces individus sont impliqués dans les activités de traite de par leur statut de membres d'un groupe *cultist* ou de par leurs relations conjugales et/ou familiales avec des femmes prostituées et/ou proxénètes. « Dans toutes nos enquêtes, on a des membres avérés de confraternités [...] et qui sont systématiquement en lien voire soit mariés, soit en ménage avec des prostitués ou des mamas, plus souvent des mamas, et qui interviennent dans le processus de la traite, à des degrés divers. Sauf qu'actuellement, on est incapables de dire qu'ils interviennent parce qu'ils sont mariés ou en ménage [avec une mama], et qu'accessoirement ils sont membres de la confraternité. Ou si au contraire c'est parce qu'ils sont membres de la confraternité qu'ils se marient et qu'ils se mettent en ménage avec des mamas et que du coup la confraternité les mandatent pour gérer le..., ça on est incapable de le dire, on ne sait pas quel est le lien » [FP].

Sans pouvoir répondre spécifiquement à ce questionnement, les entretiens permettent d'acter le fait que ces membres de groupes *cultists* travaillent avec les *madams*. Il ressort de certains entretiens que les *cults* agiraient pour le compte des *madams*. « Est-ce qu'ils bossent pour eux ou pour les mamas ? Ils travaillent pour les madams » [F2]. Aussi, on peut supposer que, dans la continuité de leur activité criminelle précédemment décrite : « Les madam ou qui que ce soit, ils les utilisent parfois » [F11]. À l'instar de ce qui a déjà été exposé, les groupes *cultists* peuvent, dans le champ de la traite des êtres humains, être rémunérés pour la prestation réalisée. Cependant, il reste très difficile d'établir une hiérarchie claire. Rien n'exclut que dans bien des cas, ce ne soient elles qui soient soumises aux ordres de leurs maris ou de leurs frères.

II - LES PRESTATIONS RÉALISÉES DANS LE CADRE DE LA TRAITE

Les données recueillies et exposées ci-dessous ne permettent pas d'identifier avec certitude l'ensemble des formes l'implication des groupes *cultists* dans la traite des êtres humains. De même, elles sont trop parcellaires pour qu'on puisse généraliser les résultats obtenus. Néanmoins, un certain nombre d'éléments extraits des entretiens réalisés en France auprès de victimes permettent d'exposer les domaines dans lesquels a été repérée leur intervention, que ce soit au Nigéria (A) ou lors du transfert (B). La question du rôle des groupes *cultists* en France doit également être posée. S'il s'agit principalement de prestations accomplies pour le compte de tiers, quelques éléments permettent de dire qu'aujourd'hui ils ont investi plus largement le champ de la traite à des fins d'exploitation sexuelle. (C)

A - LES PRESTATIONS RÉALISÉES AU NIGÉRIA

Les membres des groupes *cultists* peuvent effectuer dans le cadre de la traite des êtres humains des tâches sur le territoire nigérian que ce soit avant le départ de la candidate à la migration ou pour exercer des pressions sur la famille une fois que celle-ci est en Europe. Une des victimes interrogées indique la présence d'un membre des groupes *cultists* alors qu'elle prêtait serment avant son départ : « Oui,

le gars qui m'a emmenée en Europe et qui était présent lors de la promesse devant le chief priest était un cultist. [...] Cela se voit à la manière dont il se comporte, dont il me parle, dont il fait les choses, dont il me menace» [F20].

Néanmoins, c'est davantage sur la pression exercée auprès des familles des victimes que les enquêtées témoignent : «À un moment donné, la mère de ma madam est venue chez ma mère quand elle était en vie et avec un groupe de garçons, ils l'ont frappée, et ils ont détruit sa maison. Ce sont seulement les hommes appartenant aux cultists qui font cela» [F5]. Il est ainsi très commun dans le discours des victimes que leurs parents, notamment leur mère, soient visités et menacés par des membres de groupes cultists envoyés par leur madams : «Ma madam a envoyé un cultist dans notre maison (...) pour frapper, pour détruire nos affaires, celles de ma mère, pour frapper mon père, et j'ai perdu mon père à cette période, ils les ont utilisés» [F1]. «Ils peuvent venir dans la famille des filles et leur occasionner des problèmes à propos du juju et de la dette» [F5].

La plupart du temps, ces interventions sont relatives au remboursement de la dette : «Il y a aussi des cults au Nigéria ils vont exercer des représailles si les filles ne paient pas» [F19]. Ces interventions peuvent être commanditées depuis la France pour être réalisées au Nigéria : «Voilà donc ça veut dire, j'ai une fille j'ai ramené une fille, mais elle ne veut pas me payer, donc tu la détruis ? Euh, je veux que tu envoies des problèmes à sa famille et tout. Le gars, du moment qu'il a de l'argent, il fait, il fait tout. Même s'il est ici il peut contrôler là-bas parce que c'est les mêmes cults. Ils sont partout. En Italie, au Nigéria, Espagne. Il y en a partout» [F17].

Par ailleurs, ces prestations ne se limitent pas au territoire nigérian. Les membres des groupes cultists peuvent, semble-t-il également intervenir dans le transport des jeunes femmes en Europe : «Oui la majeure partie des cults emmènent des filles en Europe. Le gars qui m'a amenée était cult» [F20]. Pour les services enquêteurs spécialisés, les membres des groupes cultists sont «investis dans le transfert de prostituées» [FP]. Ils y jouent le rôle de trolley⁹¹.

91. 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].

B - LES PRESTATIONS RÉALISÉES EN FRANCE

S'agissant des prestations réalisées en France, les services enquêteurs spécialisés font état de la fourniture d'appartements et la gestion des conflits. Sur ce dernier point, ils interviendraient alors de manière comparable à un «*judge de paix entre des mama en conflit sur un territoire*» [FP].

Du point de vue des discours des enquêtées, c'est le fait de faire pression sur les jeunes filles pour obtenir l'argent dû qui est mis en avant : «Le travail qu'ils font pour les madams... quand elles envoient un message pour qu'on leur envoie l'argent. Si vous ne payez pas, les madams les envoient pour qu'ils vous frappent et les gars vous détruisent» [F2]. Selon cette enquêtée, ils sont, par ces actions, impliqués dans la traite : «Oui parce que toute personne à qui notre madam envoie un message pour qu'ils prennent de l'argent pour elles sont aussi impliqués dans la traite des êtres humains» [F2]. De la même façon, ils peuvent avoir pour rôle de collecter l'argent : «Elle ne va pas collecter l'argent directement, parce qu'elle est vraiment effrayée. Elle ne peut pas venir vers moi et me prendre l'argent. Alors, elle va envoyer quelqu'un d'autre qui va faire le lien entre elle et moi» [F4].

Qu'il s'agisse des actes effectués au Nigéria ou en France, le discours des enquêtées renvoie d'abord au fait que ces prestations sont réalisées pour le compte de la madam : «Ils sont sympas mais quand, quand... quand les madams les payent, ça ne compte plus, quand les madams leur demandent de faire quelque chose à quelqu'un, ils le font» [F3]. Dans cette hypothèse, les membres des groupes cultists agiraient en tant que prestataires de service au sein d'une activité criminelle qu'ils ne contrôlent pas, conformément à un des modes d'intervention criminelle déjà identifié. Cependant, rien ne permet de dire précisément si leur rôle est bien celui d'un prestataire pour le compte de la madam ou s'ils prennent part de manière plus active dans le processus d'exploitation. En effet, en tant que *boyfriends*, ils bénéficient de l'argent que leurs partenaires - madams ou victimes - rapportent : «Oui, ils sont ici pour les femmes, pour l'argent des filles, pour l'argent de leur petite amie. Ils ne travaillent pas. Ils sont là pour l'argent» [F2]. Ils ont donc autant d'intérêt que les madams à récupérer l'argent de la dette : «Elle va dire à son petit ami des choses sur vous, que vous ne voulez pas lui donner l'argent. Je comprends

pourquoi le petit ami veut l'argent aussi parce que la fille va dépenser l'argent qu'on lui donne pour lui et pour son petit ami. Donc le gars, il va utiliser son pouvoir pour vous mettre la pression aussi» [F11]. Dans cette hypothèse, il semblerait qu'ils agissent non pas pour, mais avec les *madams*. Plus encore, on peut faire l'hypothèse que certains membres des groupes *cultists* sont au cœur du processus global d'exploitation. Cette hypothèse impliquerait alors qu'à l'inverse, ce seraient les *madams* qui agiraient pour leur compte.

C - DES MEMBRES DE GROUPES CULTISTS AU CŒUR DU PROCESSUS GLOBAL DE LA TRAITE ?

Il est à noter que concernant les prestations criminelles liées à la traite des êtres humains, nous faisons finalement davantage référence à des individus membres de groupes *cultists* qu'à des groupes *cultists* à part entière. Pour reprendre la problématique énoncée par les services enquêteurs spécialisés, nous ne pouvons définir si les individus agissent en tant que membres et pour le compte du groupe *cultist* ou si l'on doit distinguer leur implication dans la traite de leur appartenance aux groupes.

Aussi, si les extraits d'entretiens précédemment exposés ne permettent pas de définir avec exactitude le rôle de ces individus au sein du processus de traite dans sa globalité, un entretien a attiré notre attention. Cette enquêtée fait état de la possibilité de travailler également en partenariat avec les *madams* : *« Pour emmener une fille, ils peuvent travailler ensemble. Ils peuvent la conduire, la plupart du temps ils interviennent en Lybie aussi. Ils peuvent être payés par la madam pour emmener une fille »* [F3]. Elle continue : *« Ils peuvent même emmener une fille pour la vendre en Europe [...] La plupart d'entre eux, pas tous, ils ont des filles en France. La plupart des cultists en Europe, ils ont des filles qui bossent pour eux »* [F3]. Cet extrait ne comporte aucune ambiguïté. Ici, il est clairement question d'individus membres des groupes *cultists* qui organisent la venue de jeunes filles en Europe en contrepartie du remboursement de la dette. Cette enquêtée, déjà mentionnée auparavant, est aussi celle qui a chuchoté au début de l'entretien qu'elle ne souhaitait pas parler des *cults*. Dans le même sens, on peut rappeler : *« Oui, le gars qui m'a emmenée en Europe et qui était présent lors de la promesse devant le chief priest était un cultist. [...] Cela se voit à la manière*

dont il se comporte, dont il me parle, dont il fait les choses, dont il me menace » [F20]. Ici, l'individu prend part à plusieurs étapes du processus criminel.

Cette donnée peut être enrichie par le discours des services enquêteurs : *« Alors que là, il y a quand même une évolution où les mama sont maintenant un des éléments d'une organisation beaucoup plus complexe dans laquelle les hommes prennent une part de plus en plus importante »* [FP]. L'implication des membres des groupes *cultists* dans l'organisation de la traite des êtres humains en France, est peut-être en train de connaître une évolution majeure. On peut se demander s'ils ne sont pas en train d'acquérir la maîtrise de l'ensemble du processus allant du recrutement à l'exploitation : 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'exploitation⁹². Néanmoins une autre hypothèse mérite d'être évoquée. La principale évolution ne serait pas liée à une récente implication des *cults* dans la traite, mais plutôt à leur plus grande visibilité. Rien n'exclut en effet qu'ils aient bénéficié depuis le début des années 2000 des envois de fonds à Benin City, ce qui leur aurait alors permis d'étendre davantage leur influence. Leur implication dans la traite ne serait alors pas un phénomène nouveau, mais un phénomène croissant.

CONCLUSION

Les éléments qui précèdent révèlent l'extrême violence des pratiques mises en œuvre par les groupes *cultists*, leur professionnalisation en termes de pratiques criminelles, leur réelle influence dans la société nigériane et l'absence de répression effectivement mise en œuvre par l'État nigérian. Le seul fait qu'un membre d'un groupe *cultist* soit impliqué en tant que tel dans l'exploitation permet d'en déduire la

92. 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.

gravité du risque encouru par les personnes exploitées. Ce risque existe en France puisqu'il a été démontré que des membres de ces groupes étaient présents sur le territoire national. Il existe de manière plus importante encore en cas de retour au pays puisque les autorités nigérianes ne sont pas en mesure, à ce jour, de sanctionner les auteurs de ces faits. Une fois démontrées l'importance et la gravité de la menace, on peut s'interroger sur ses conséquences juridiques que ce soit en termes de répression des auteurs ou de protection des victimes.

Les sanctions pénales prononcées à l'encontre des auteurs sont susceptibles de varier en fonction des trois hypothèses évoquées précédemment : soit l'implication dans la traite est totalement indépendante de son appartenance aux groupes *cultists* ; soit les membres des groupes agissent en tant que prestataires de services à telle ou telle étape du processus de traite, soit enfin, les groupes *cultists* maîtrisent l'ensemble du processus d'exploitation. Dans les trois hypothèses, la qualification de traite pourra être retenue, mais dans le deuxième et le troisième cas, l'appartenance d'un individu à un groupe *cultist* permettra de retenir la circonstance aggravante de bande organisée à partir du moment où l'individu agit bien en tant que « *cult* ». Les conséquences de ce point pourraient donc être importantes en termes de choix de la peine.

Pour ce qui est du second point, il s'agit ici de savoir si l'implication des groupes *cultists* dans le processus de traite va justifier une protection spécifique des victimes sous l'angle de l'accès au statut de réfugié.

Le statut de réfugié peut être accordé notamment lorsqu'est démontré un risque de peine de mort, de torture ou des peines ou traitements inhumains ou dégradants en cas de retour (L 712-1 du CESEDA), en lien avec l'un des cinq motifs visés dans la Convention de Genève, parmi lesquels l'appartenance à un certain groupe social⁹³. Dans sa décision du 9 mars 2017⁹⁴, la Cour nationale du droit d'asile confirme sa jurisprudence qui considère les femmes nigérianes qui se sont extraites de la traite comme un groupe social : « *Considérant qu'il résulte de tout ce qui précède que les femmes*

nigérianes contraintes à des fins d'exploitation sexuelle, par un réseau transnational de traite des êtres humains, parvenues à s'en extraire ou ayant entamé des démarches en ce sens, constituent un groupe social, au sens du paragraphe 2 de la section A de l'article 1^{er} de la convention de Genève ». Dès lors, il reste aux requérantes à prouver le risque de persécution lié à cette appartenance à un groupe social. Le seul fait pour les victimes d'établir que des membres de groupes *cultists* sont impliqués dans les faits qui ont conduit à leur exploitation devrait donc être de nature à caractériser ce risque.

93. Convention relative au statut des réfugiés, adoptée 28 juillet 1951, dite Convention de Genève, Article 1 A 2).

94. CNDA, 9 mars 2017, n° 16015058.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'ensemble des éléments développés dans la présente étude sont d'un apport considérable pour les juridictions ayant à connaître des situations de traite des êtres humains, que ce soient les juridictions répressives, les juridictions en charge d'évaluer les demandes d'asile ou les juridictions assurant la protection des droits fondamentaux comme la Cour européenne des droits de l'homme.

Les trois groupes identifiés sont extrêmement structurés, organisés et dotés d'une réelle visibilité, si ce n'est légitimité, dans la région dont sont originaires les personnes exploitées. Leur implication dans les faits de traite a également été mise en évidence.

Pour ce qui est plus spécifiquement de la jurisprudence de la Cour européenne, se pose la question de savoir si une femme nigériane renvoyée dans son pays après avoir subi des faits de traite des êtres humains en Europe encourt un risque de traitement inhumain et dégradant selon l'article 3, aux termes duquel : « Nul ne peut être tenu en esclavage ni en servitude ». A trois reprises ces dernières années¹, la Cour européenne des droits de l'homme a considéré que le renvoi dans son pays d'origine d'une femme nigériane ayant subi des faits de traite des êtres humains en Europe ne caractérisait pas une violation de ce texte. Dans ces différentes affaires, les requérantes invoquaient un risque de traitements inhumains et dégradants du fait des représailles auxquelles elles seraient exposées par le réseau les ayant exploitées, alors que les autorités nigérianes ne seraient pas en mesure de leur assurer une protection adéquate.

La Cour rappelle avec constance que « l'existence d'un risque de mauvais traitements doit être examinée à la lumière de la situation générale dans le pays de renvoi et des circonstances propres au cas de l'intéressé² »³.

1. V. F. contre France, 29 novembre 2011, Requête n° 7196/10, Joy Idemugia contre France, 27 mars 2012, Requête n° 4125/11, L.O. contre France, 26 mai 2015, Requête n° 4455/14.

2. Initialement cette phrase apparaît dans Saadi contre Italie, 28 février 2008, Requête 37201/06, § 130. Elle a été reprise dans les trois arrêts suivants : V. F. contre France, 29 novembre 2011, Requête n° 7196/10, Joy Idemugia contre France, 27 mars 2012, Requête n° 4125/11, L.O. contre France, 26 mai 2015, Requête n° 4455/14.

3. Sur ce point, voir LAVAUD-LEGENDREB., « Regards jurisprudentiels sur le retour au Nigéria des femmes sexuellement exploitées en Europe », RDLF 2017, chr. n° 10.

CONCLUSION GÉNÉRALE

On comprend alors que le poids social des trois groupes étudiés, tel qu'il a été mis en évidence dans les trois chapitres, constitue un élément primordial pour apprécier ce risque. L'implication de ces trois groupes dans la traite et leur influence dans la région de l'État d'Edo sont déterminants dans l'identification de ce risque, tout comme l'absence de contre-poids des autorités étatiques : les temples exercent des fonctions judiciaires parallèles à celles exercées par les autorités étatiques et les autorités étatiques sont à ce jour dans l'incapacité de réprimer les agissements commis par les *cults*.

Plus précisément, l'Upper tribunal anglais (juridiction administrative du second degré) dans un jugement du 17 octobre 2016⁴, décompose de la manière suivante les risques en cas de retour au pays, que ce soit dans sa région d'origine ou en cas de relogement interne :

- (a) une réitération de l'exploitation que ce soit par le même groupe ou par d'autres groupes criminels
- (b) des représailles par les auteurs de l'exploitation initiale du fait du non-paiement de la dette
- (c) une vulnérabilité à toute forme d'abus.

L'extraordinaire capacité des groupes *cultists* à exercer des représailles sur les victimes, à la demande des *madams* renvoie à la première dimension. Par ailleurs, l'incapacité des autorités étatiques à réguler l'activité des groupes *cultist* et à protéger les victimes contribue à alimenter le risque d'une réitération de l'exploitation.

Enfin et surtout, l'ensemble des éléments développés dans chacun des trois chapitres met en évidence la vulnérabilité des victimes face à toute forme d'abus. Chacune d'entre elles apparaît comme isolée face aux logiques qui alimentent les trois groupes étudiés. Leur légitimité historique, leur structuration, la cohérence des fonctionnements mis en place, l'efficacité de leurs agissements dans l'activité de traite et leur poids social sont autant d'éléments face auxquels les victimes, et leurs familles lorsqu'elles ne sont pas parties prenantes de l'exploitation, se révèlent extrêmement vulnérables. Autant de facteurs qui permettent de caractériser le risque de traitements inhumains et dégradants encourus en cas de retour au pays.

4. HD (Trafficked women) Nigeria CG (2016) UKUT 00454 (IAC).

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Introduction

ADERINTO S., "Pleasure for Sale: Prostitution in Colonial Africa, 1880s-1960s," *Prostitution: a companion to Mankind*, Frankfurt am Main, Franck Jacob, 2016, p.

ADERINTO S., "The girls in moral danger: child prostitution and sexuality in colonial Lagos, 1930s-1950", *Journal of humanities and social sciences*, 2007, p. 122.

BAMGBOSE O., "Teenage Prostitution and the Future of the Female Adolescent in Nigeria", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 2002, vol. 46, n° 5, P.569585.

BUREAU DE COORDINATION DE L'OIM POUR LA MÉDITERRANÉE À ROME, *La traite d'êtres humains sur l'itinéraire de la Méditerranée centrale*, Rome, OIM—Organisation Internationale pour les Migrations, 2017.

COQUERY-VIDROVITCH C., *Les africaines—Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne—du XIXe au XXe siècle*, La Découverte/Poche, 2013.

DEMAZIÈRE D., « À qui peut-on se fier? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, 2007, vol. 3, n° 121122, coll. « Langage et société », P.85100.

ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1st ed., New York, Oxford University Press, USA, 2016.

EUROPEAN ASYLUM SUPPORT OFFICE, *EASO COI Meeting Report*, Rome, 2017.

FOURCHARD L., « Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19ème—années 1950 », Bénédicte L.-L. (dir.), *Prostitution nigériane, entre rêves de migration et réalité de la traite*, Karthala, 2013, p.

FOURCHARD L., "Dealing with strangers: allocating urban space to migrant community, C. 1912-1999", *African cities: Competing claims on urban space*, Leiden, Brill, 2009, P.187218.

FRONTEX (EUROPEAN BORDER AND COAST GUARD AGENCY), *Risk analysis for 2017*, Varšava, Frontex, 2017.

JAKŠIĆ M., « Tu peux être prostituée et victime de la traite », *Plein droit*, 2013, vol. 1, n° 96, p. 1922.

LAVAUD-LEGENDRE B. ET PLESSARD C., « 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 », *États généraux de la recherche sur le droit et la justice*, Lexis Nexis., Paris, 2018, p. 7990.

LAVAUD-LEGENDRE B., PLESSARD C., LAUMONDA., MELANÇON G., ET PINAUD B., « 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.

NAANEN B., "Itinerant Gold Mines': Prostitution in the Cross River Basin of Nigeria, 1930-1950*", *African Studies Review*, 1991, vol. 34, n° 2, p. 5779.

PETRE-GRENOUILLEAU O., *Les traites négrières: essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004

Chapitre 1 : Les temples

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 person-nages en quête de voix off », *Le serment 1, 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 1, 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 système*, 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*, 1re ed., New York, Oxford University Press, USA, 2016.

ELLIS S. ET HIBOUB., « 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 JACOB R., « 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 Éditions africaines, 1984.

IKHIDERO S.I. ET IDUMWONYI I.M., "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 QUATTONI B., « 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 prête 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 AA, "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 NANNINI M., *Violence et abus sexuels dans la famille, Une vision systémique de conduites sociales violentes*, ESF, coll. « Art de la psychothérapie », 2012.
- DE ROSNY É., *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 VOGLIMACCHI D., « 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*, Department 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.
- GOERG O., « Femmes africaines et politique: les colonisées au féminin en Afrique occidentale », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1 novembre 1997, n° 6.
- LOUSSOUARN S., « L'évolution de la sociabilité à Londres au XVIIIe siècle: des coffee-houses aux clubs », *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 1996, vol. 42, n° 1, p. 21-44.
- MAISONNEUVE J., « Chapitre II—Cadres et modèles sociaux les groupes », *La psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 2017, p. 49-63.
- MAYNARD E.S., "The Translocation of a West African banking system: the Yoruba Esusu rotating credit association in the Anglophone Caribbean", *Dialectical Anthropology*, 1996, vol. 21, n° 1, p. 99-107.
- MUCCHIELLI A., *L'identité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je? », 2013.
- NKAKLEU R., « Quand la tontine d'entreprise crée le capital social intra-organisationnel en Afrique: Une étude de cas », *Management & Avenir*, 2009, n° 27, n° 7, p. 119-134.
- NWABUGHUOGU A.I., "The isusu: an institution for capital formation among the Ngwa Igbo; its origin and development to 1951", *Africa*, 1984, vol. 54, n° 4, p. 46-58.
- OKONJO K., "Rural Women's Credit Systems: A Nigerian Example", *Studies in Family Planning*, 1979, vol. 10, 11/12, p. 326-331.
- PANATA S., *United we (net)work: an online and offline analysis of nigerian women's clubs*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.
- EUROPEAN ASYLUM SUPPORT OFFICE, *EASO COI Meeting Report*, Rome, 2017.
- FRONTEX (EUROPEAN BORDER AND COAST GUARD AGENCY), *Risk analysis for 2017*, Varšava, Frontex, 2017.
- GEERTZ C., "The Rotating Credit Association: A 'Middle Rung' in Development", *Economic Development and Cultural Change*, 1962, vol. 10, n° 3, p. 241-263.

Chapitre 3: Les groupes cultists

AREWA O. ET STROUP K., "The Ogboni Cult Group (Nigeria): Analysis and Interpretation of the Communicative Events Which Constitute the Behavior of Its Members", *Anthropos*, 1977, vol.72, 1/2, p.274-287.

BERGMAN B., "From Fraternal Brotherhood to Murderous Cult: The Origins and Mutations of Southern Nigeria's Confraternities from 1953 Onwards", *Pursuit—The Journal of Undergraduate Research at the University of Tennessee*, avril 2016, vol.7, n°1, p.11-23.

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.

CHINWE U.V. ET MAG I.U.J., "Causes, Effects and Strategies for Eradicating Cultism among Students in Tertiary Institutions in Nigeria-A Case Study of Nnamdi Azikiwe University Awka Anambra State, Nigeria", *Journal of Education and Practice*, 2015, vol.6, n°22, p.22-28.

EGUAVOEN I., "Killer Cults on Campus: Secrets, Security and Services Among Nigerian Students", *Sociologus*, 2008, vol.58, n°1, p.1-25.

ELLIS S., *This Present Darkness: A History of Nigerian Organized Crime*, 1st ed., New York, Oxford University Press, USA, 2016.

ELLIS S., "'Campus cults' in Nigeria: The development of anti-social movement", I. van Kessel (dir.), *Movers and shakers: social movements in Africa*, Leiden, Boston, Brill, 2009, vol.8, p.221-253.

EZEONU I., "Violent Fraternities and Public Security Challenges in Nigerian Universities: a Study of the "University of the South"", *Journal of African American Studies*, 2014, vol.18, n°3, p.269-285.

GRANOVETTER M., "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness | Department of Sociology", *American Journal of Sociology*, novembre 1985, vol.91, n°3, p.481-510.

HUTIN S., *Gouvernants invisibles et sociétés secrètes*, paris, RAMUEL, 1999.

IMMIGRATION AND REFUGEE BOARD OF CANADA, *The Eiyé confraternity, including origin, purpose, structure, membership, recruitment methods, activities and areas of operation; state response (2014-March 2016)*, <https://www.refworld.org/docid/5843fa644.html>.

JEANDIDIER W., "Des juridictions spécifiques", *Répertoire de droit pénal et de procédure pénale*, 2017.

KEATING C.F., POMERANTZ J., POMMER S.D., RITT S.J.H., MILLER L.M., ET MCCORMICK J., "Going to College and Unpacking Hazing: A Functional Approach to Decrypting Initiation Practices Among Undergraduates.", *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 2005, vol.9, n°2, p.104-126.

LEBEAU Y., «Permissivité et violence sur les campus nigériens: Quelques lectures du phénomène des «secret cults» », *Politique africaine*, 1999, vol.76, n°4, p.173.

NEFONTAINE L. ET DACHEZ R., "Franc-maçonnerie", *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopædia Universalis.

OCHOGA P., "Aruosa: Benin Church Where Christians, Trado-Worshippers Commune With God".

OFFIONG D.A., *Secret Cults in Nigerian Tertiary Institutions*, Enugu, Fourth Dimension Pub. Co, 2003.

OWONIKOKO BS. ET IFUKOR U., "From Campuses to Communities: Community-Based Cultism and Local Responses in the Niger Delta Region, Nigeria", *AFRREV IJAH: An International Journal of Arts and Humanities*, 2016, 5 (4), n°19, p.80-93.

PÉROUSE DE MONTCLOS M.-A., *Le Nigeria*, Paris: Ibadan, Oyo State, Nigeria, Karthala; Institute of African Studies, University of Ibadan, coll. "Méridiens", 1994.

REY A., *Dictionnaire Historique de la langue française*, Robert, 2012.

ROTIMI A., "Violence in the Citadel: The Menace of Secret Cults in the Nigerian Universities", *Nordic Journal of African Studies*, 2005, vol.14, n°1, p.79-98.

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

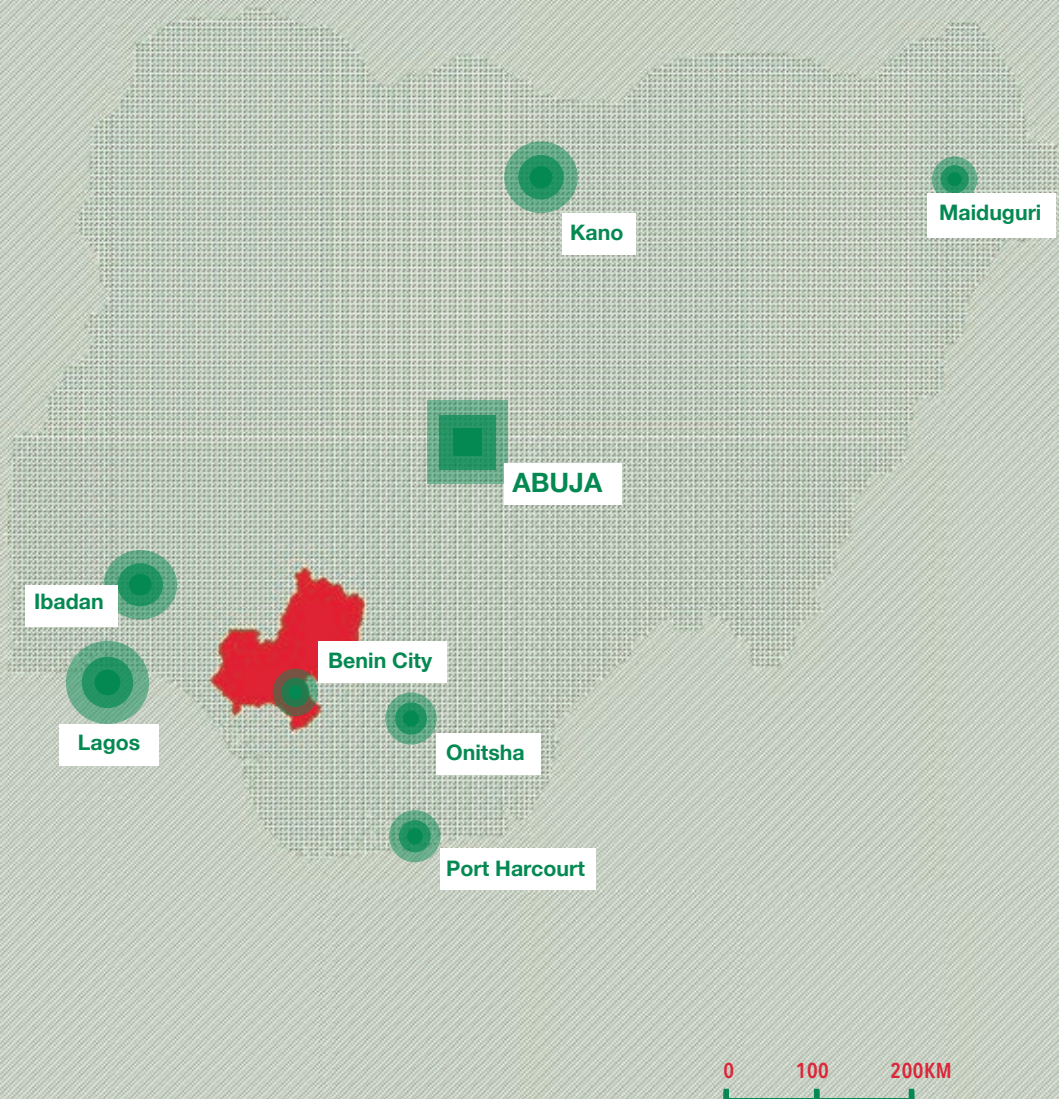
SMAH S.O., *Contemporary nigerian cultist groups: demystifying the "invisibilities"*, Ibadan, IFRA-Nigeria, 2019.

SMITH DJ, "The Bakassi Boys: Vigilantism, Violence, and Political Imagination in Nigeria", *Cultural Anthropology*, 1 août 2004, vol.19, n°3, p.429-455.

SURAJO ZUBAIRU A. ET K. ZEHADUL, "An Assessment of Black Axe Confraternity Cult in Nigeria: Its Impact on the University Educational System", *South Asian Anthropologist*, 2017, vol.1, n°17, p.1-7.

UCHENNA M., "Secret Cult Menace in Nigeria within the Context of Social Structure and Political Economy: A Critical Analysis", *International Journal of Criminal Justice Sciences*, décembre 2014, vol.9, n°2, p.171-180.

NIGERIA



GROUPES RELIGIEUX, SOCIAUX ET CRIMINELS DANS LA TRAITE DES FILLES ET FEMMES NIGÉRIANES

Le cas des temples, des clubs de femmes et des groupes *cultists*

De manière originale, l'étude PACKING aborde la traite des êtres humains à des fins d'exploitation sexuelle, du Nigéria vers l'Europe, au-delà du duo victime/*madam*. Elle postule l'implication de groupes sociaux dont l'existence ne prend pas son origine dans cette activité, ni ne s'y réduit. Dès lors, un certain nombre de pratiques mobilisées aux fins de l'exploitation sexuelle reposeraient sur des dynamiques propres à un contexte social, communautaire et religieux fortement structuré et légitimé. Plus précisément, cette étude présente le rôle et le niveau d'implication dans la traite des êtres humains, de groupes religieux (temples « néo-traditionnels » dans l'État d'Edo au Nigéria), de groupes de femmes (*Ladies' clubs*) et de groupes *cultists* (*Black Axe*, *Supreme Eiyé Confraternity*, etc.). En amont, le fonctionnement, les activités et le développement, au Nigéria comme en France, de chacun de ces groupes sont identifiés.

Ce travail a mis en évidence de nombreux éléments étayant la thèse du détournement, à des fins criminelles, des croyances, des pratiques et des règles appliquées par ces groupes.

En collaboration avec



Avec le soutien financier de

