

TRADITIONS AFRICAINES ET MÉDIATION DES CONFLITS : RÉFLEXION SUR LES JURIDICTIONS DE LA PAROLE

Guillaume Gaston NGUEMBA
Université de Maroua (Cameroun)
E-mail : gnguemba@gmail.com

Résumé : Le présent article vise à une réappropriation des traditions africaines en matière de justice et de régulation sociale. Longtemps considérée comme une vaine rhétorique, la palabre africaine n'est pourtant pas sans importance dans la mesure où elle peut encore, comme par le passé, contribuer efficacement à la résolution des conflits et à la pacification de la vie communautaire, à condition qu'elle soit comprise dans ses fondements comme une éthique de la parole, une instance de régulation de l'ordre social. La palabre africaine peut, dans ce contexte, se définir comme une herméneutique de la subjectivité, une phénoménologie de la parole. D'où la nécessité de mener une réflexion sur la fonction sociale et juridique du concept de parole dans l'imaginaire négro-africain.

Mots-clés : traditions, parole, palabre, faillibilité, juridiction.

Abstract: This paper focuses on the appropriation of African traditions in terms of justice and social regulation. For years considered as vain rhetorics, the African talk is however not without importance in the sense that it can still as in the past contribute efficiently to conflicts resolution in social life, on the condition that it is understood in its roots as speech ethics, an instance of regulation of the social order. The African talk can, in this context, be defined as an interpretation of subjectivity, phenomenology of speech. Hence, the necessity to carry out a reflection on the social and jurisdictional function of the concept of the negro-African imaginary is felt.

Keywords: traditions, speech, talk, fallibility, jurisdiction.

Introduction

Les sociétés africaines postcoloniales sont marquées négativement aujourd'hui par des guerres, des conflits fratricides et des violences de toutes sortes. Une chose est certaine, c'est que la colonisation n'a pas seulement affecté l'esprit des Africains, elle a également implanté des formes de violence exogènes, inhérentes au mode de production capitaliste. Notre propos vise à montrer que les cultures et les traditions africaines sont susceptibles de conduire à la résolution pacifique des conflits, quelle que soit leur nature.

Dans l'Afrique traditionnelle, la palabre qui se tenait sous un arbre symbolisait la médiation, c'est-à-dire la pacification de tous les conflits. La faute, le crime, la culpabilité ou le déshonneur n'étaient pas seulement interprétés comme des actes ou des comportements répréhensibles, mais d'abord comme des actes de rupture avec la communauté. La médiation, qui n'exclut pas la justice, consistait à ramener le coupable au sein de la communauté, à le « relever » de sa faute. Et la faute elle-même était considérée comme une chute, une extrapolation. La palabre consistait donc à rechercher dans la sagesse ancestrale tous les moyens de médiation possibles, susceptibles de « relever » le coupable. Dans ce travail de remédiation, ce n'est pas seulement le coupable qui est interpellé, mais également la victime, à qui la communauté impose le devoir de « relever » son frère tombé.

La communauté prescrivait à tous ce devoir de « relèvement », puisque personne ne doit abandonner son frère tombé dans la faute. Ce qui est mis en exergue dans nos traditions juridictionnelles, ce n'est pas la répression mais la réparation ; le but ultime de la palabre consiste à restaurer l'équilibre, l'harmonie et la paix au sein de la communauté. Le logos africain comme le logos grec est d'abord parole et l'Africain reconnaît à la parole toute puissance destinée à la mesure de l'homme. Comment parvient-elle à la médiation des conflits ? En quoi peut-elle constituer un paradigme politique important dans la résolution des conflits ?

1. La symbolique de la parole dans l'oralité africaine

Le langage n'est pas simplement un moyen de communication, il est l'expression profonde de l'être de l'homme. Aristote pense que l'homme parle parce qu'il a une âme, une âme intellectuelle. Le langage exprime toutes les dimensions de l'homme. Il n'est pas de science qui ne soit sans rapport au langage. La civilisation africaine est une civilisation de l'oralité, c'est-à-dire une civilisation de la parole. Ainsi peut-on y voir plusieurs manifestations de la vie : le rythme, la force-vitale, la communion avec l'invisible, le désir de communauté, l'amour, le bien, la paix et l'harmonie. Par le souffle divin, la parole devint le Verbe et l'homme fut élevé à la splendeur de la création pour devenir par la puissance du Verbe, un démiurge. L'oralité africaine, tout comme l'oralité grecque, est une mythologie de la parole. Comment la parole est-elle donc représentée dans la culture africaine ?

1.1. La symbolique de la parole dans la culture africaine

Plus qu'une simple articulation des sons, la parole se comprend comme un moyen de communication qui permet à l'homme d'exprimer sa vie, son existence, son être. Aussi ne dit-on pas que tout langage, en Afrique, plus particulièrement, on pense que le monde est parlant, la nature nous parle. Le monde n'est pas muet, la science n'est possible que parce que le monde parle. Les pratiques initiatiques en Afrique sont d'abord l'apprentissage des techniques de décryptage du langage de la nature. Ainsi par exemple, chez les peuples Beti au Cameroun, quand un papillon fait son entrée dans une habitation, cela est interprété comme l'annonce d'un visiteur étranger. De même le hurlement de certains animaux la nuit ou le jour peut signifier l'annonce d'un événement heureux ou malheureux. La nature n'est pas muette, c'est ce que Galilée a compris quand il affirme que la nature parle en langage mathématique. L'initiation en Afrique consiste donc à comprendre le langage des choses, le langage du monde. La *phusis* grecque ou la Nature, selon Bertrand Vergely, était interprétée comme « ce qui donne naissance à », « ce qui fait apparaître » (2014, p.29). Dans l'univers négro-africain, la nature est la manifestation ou l'émanation d'une force qui parle, c'est-à-dire qui exprime quelque chose.

Du langage de la nature au langage de l'homme, on est dans l'expressivité de ce qui est. La parole dans le monde négro-africain n'est pas seulement langage, elle est l'ex-pression de la Force ou l'Être-Force. Cette dimension ontologique de la parole lui confère une puissance. Aussi le chanteur malien, Komo-Dibi (cité par L.-V. Thomas, www.religiologiques.uqam.ca/), définit-il la parole comme la puissance qui peut tout :

La parole est tout.
Elle coupe, écorche.
Elle modèle, module.
Elle perturbe, rend fou.
Elle guérit ou tue net.
Elle amplifie, abaisse selon sa charge.
Elle excite ou calme les âmes...

La parole de l'homme tire sa puissance de la Parole originelle, créatrice de tout ce qui existe. Louis-Vincent Thomas affirme que chez les Gogons, Amma, le maître de l'univers a créé le monde par sa parole. Mamoussé

Diagne souligne que « du fait de son antériorité sur l'homme, on est en droit d'affirmer que la Parole est ce qui peut être éminemment prédiqué de la divinité. Non seulement l'homme est créé par son entremise, mais il ne doit être dit « complet » que lorsque Dieu lui en donne la maîtrise. » (2005, p. 452) La parole de l'homme n'est donc pas en soi puissance et force, elle ne peut l'être que si elle est en accord avec la Parole originelle.

Comme, on peut le constater, il y a dans la représentation africaine de la parole, une dimension métaphysique qui relie l'homme à son créateur. Parler, ce n'est pas seulement communiquer, c'est aussi être en relation avec la divinité. Voilà pourquoi la puissance de la parole dépend du statut de celui qui parle. La parole d'un vieillard n'égale pas en puissance celle d'un enfant. La parole d'une communauté est supérieure à celle d'un individu. Les hommes agissent par la parole. Les conflits qui naissent au sein d'une communauté se règlent uniquement par le rite de la parole. Ce que les hommes ont dit par un serment est établi et reconnu par les ancêtres.

Au sujet de la structure de la palabre, F. Eboussi Boulaga (2009, p. 155) souligne que « la parole qui discute, promet, engage, y joue un rôle constituant. » Il faut dire que les religions révélées sont particulièrement fondées sur l'autorité de « la parole parlée », ce qui les rend d'ailleurs bien compatibles avec les religions traditionnelles africaines. Née du Verbe originel, la parole dans ses représentations mythologiques renvoie à l'idée de vérité et de justice. La parole devient ainsi l'étalon du juste et du vrai.

1.2. Parole, vérité et justice

La parole occupe une position centrale sur les mécanismes de résolution des conflits. Elle participe de l'harmonie de l'ordre social. Les traditions africaines sont constitutives des énoncés et des formes symboliques du langage. La palabre par exemple est une forme de médiation langagière. La justice en contexte traditionnel est essentiellement rituelle, on s'appuie sur la puissance des éléments ou des êtres de la nature pour rechercher ou établir la vérité. Le juste et le vrai sont identiques : ce qui est vrai est juste et ce qui est juste est vrai. La vérité est dans la parole dite ou donnée, elle renvoie à ce qui est. Il existe en Afrique une ontologie de la vérité, puisque que le vrai est identique à l'être, c'est-à-dire à la Force.

Conséquemment, il y a une vérité de la Force et une Force de la vérité. La justice, peut-on remarquer, est une pratique rituelle. On établit ce qui est juste à partir de ce qui est vrai, le mensonge est une dé-formation de la parole, donc de la vérité. Mentir, c'est être en désaccord avec soi-même. La justice moderne est restée rituelle comme la traditionnelle. On demande à l'accusé de se tenir devant la barre et de jurer, c'est-à-dire de prononcer une parole. Par ce rituel, on identifie l'individu à sa parole. Ce qu'il a dit, c'est ce qu'on a compris de lui. La justice est une herméneutique du sujet au moyen de la parole.

Les Anciens négro-africains établissaient tout par le rituel de la parole. Leur justice ne consistait pas à confronter les paroles, les preuves ou les arguments, mais à réparer l'offense par la force de la vérité. Il s'agit – contrairement à la justice moderne – d'une justice de vérité et de réconciliation, fondée sur la dimension symbolique de la parole. Il y a en Afrique, un art de la parole caractéristique d'un ensemble de mécanismes de cohésion sociale. La palabre est une instance communicationnelle et discursive où la parole symbolique et performative y exerce sa puissance et son autorité. D'où la nécessité de comprendre sa signification et ses compétences en matière de justice et de cohésion sociale.

2. La palabre africaine : compétences et signification

La palabre est signe du langage et plus particulièrement le langage du groupe. Dans ce langage, on peut y voir plusieurs représentations : le mal, la faute, le crime, la faillibilité, le pardon, etc. Le droit et la justice ne sont pas des théories sans rapport avec toutes ces représentations. Pour mieux les comprendre, il faut partir d'une herméneutique de la subjectivité, capable de mettre en exergue toutes les variantes de sens ou de signification du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du sacré et du profane. La palabre renvoie au langage et le langage renvoie à la signification. Comment la question du mal est-elle interprétée dans la culture et les traditions africaines ?

2.1. La symbolique du mal

Dans la vision traditionnelle africaine du monde, le mal et le bien n'étaient pas distincts ou opposés. C'est le christianisme qui, comme bien d'autres religions monothéistes, distingue et oppose le mal au bien. Le mal

étant comparé à la mauvaise herbe, l'« ivraie », semée par l'ennemie, le « diviseur », l'« accusateur », qui est Satan. La symbolique du mal est incarnée par un esprit, un personnage, un ange, qui s'est rebellé entraînant avec lui le tiers de l'effectif des anges pour s'opposer à Dieu. La Bible lui donne plusieurs noms et en développe plusieurs représentations, dont principalement celle de la Bête à plusieurs têtes. La pluralité des têtes symbolisant ici la variabilité infinie des formes du mal.

Les sociétés traditionnelles africaines ont elles aussi développé des représentations mythologiques du mal. Le mal est excentrique, il vient des forces et des énergies négatives de la nature. Le sorcier est un individu qui a quatre yeux, qui voit le jour et la nuit et qui est capable de contrecarrer le mal qui va survenir. Il agit pour exorciser le mal qui menace la communauté. Le mal n'est donc pas individuel, il est collectif. Il revient à la société de le conjurer au moyen des rites et des rituels. Les affections pathologiques des personnes tout comme celles du corps social sont des manifestations des forces du mal. La conception africaine du mal est tout opposée à celle que la tradition occidentale chrétienne a développée, savoir que le mal vient de l'homme, d'où l'idée d'une gnose du mal. Paul Ricœur (2013, p. 368) écrit :

C'est contre cette gnose du mal que les Pères grecs et latins, avec une unanimité saisissante, ont répété : le mal n'a pas de nature, le mal n'est pas quelque chose ; le mal n'est pas matière, n'est pas substance, n'est pas monde. Il n'est pas en soi, il est *de nous*. Ce qu'il faut rejeter, ce n'est pas seulement la réponse à la question, mais la question elle-même. Je ne peux répondre *malum esse* (le mal est), parce que je ne peux demander *quid malum ?* (qu'est le mal ?), mais seulement *unde malum faciamus ?* (d'où vient que nous faisons le mal ?). Le mal n'est pas *être*, mais *faire*.

Dans l'univers négro-africain, il n'y a pas une conception personnalisée du mal, mais on peut interpréter ses causes et ses origines à partir des actes ou des comportements des individus du clan ou du groupe. Le mal n'est pas le mal d'un individu, il est le mal d'une société, d'un groupe ou d'une famille. Quand un individu est atteint, c'est tout le groupe qui est touché. D'où la pratique d'une thérapie de groupe. Dans certaines langues bantou, particulièrement la langue Ewondo chez les Beti du Cameroun, le mal et la laideur sont synonymes, le terme *abé*, veut dire ce qui est laid et en même temps ce qui est mal. Le mal est laideur aussi bien du corps que de l'âme. La laideur est relative à un jugement d'ensemble. Elle est, sur le plan moral,

l'image déformée du bien. Le mal et le bien, peut-on dire, sont deux faces d'une même réalité.

Si le mal est d'origine mythico-cosmologique, on ne saurait donc l'attribuer entièrement à l'homme. Kant pense que l'homme est enclin au mal parce qu'il est fait d'un « bois courbe ». Sa nature déformée ne vient pas de sa volonté encore moins de sa liberté. Mais la perfectibilité vers laquelle il tend dépend de son choix. C'est ce choix qui est donné à l'homme dans le Livre du Deutéronome en ces termes : « Ecoutez, je vous donne à choisir aujourd'hui entre la bénédiction et la malédiction. » (Deu.4 : 26). Si le mal est ainsi représenté qu'en est-il de la faute ?

2.2. La faute et la faillibilité

Si l'origine du mal ne nous est pas donnée, la faute par contre est du domaine de notre connaissance, nous comprenons tous que les fautes que nous commettons viennent de nous, parce que nous sommes tous convaincus que le « Je » que nous sommes est d'une nature faillible. Dans l'anthropologie africaine, comme partout ailleurs, l'homme est pensé comme un être faillible. Kant a bien vu la finitude de l'homme, mais ce qui distingue sa conception de la finitude de celles développées par Heidegger et Michel Foucault, est que pour lui, la finitude de l'homme bien qu'elle soit radicale, peut cependant être transcendée, dépassée par le désir infini de l'homme. L'homme est à la fois fini et désir de l'infini. Paul Ricœur (1960, p. 148) écrit : « Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible ? Essentiellement ceci : que la possibilité du mal est inscrite dans la constitution de l'homme. » Examinons comment la faillibilité est interprétée dans les traditions africaines.

La faillibilité dans les langues Bantou, plus précisément chez les Bulu du Sud Cameroun, se désigne par le terme « Endzamna » qui vient du verbe « adzam », qui veut dire en français « manquer ». Faillir veut donc dire « manquer ». La faute au sens moral se définit comme un manquement. L'homme est faillible, parce qu'il y a en lui un vide existentiel, un manque d'être. L'homme ne coïncide pas avec lui-même. Le sujet faillible n'est pas un marginalisé, un malade mental. Il est celui qui a failli, c'est-à-dire celui-là à qui il a manqué quelque chose. La société traditionnelle africaine interprète la faute comme une faillite morale, un manquement, une faiblesse. Le fautif est toujours regardé comme un maillon faible de la société.

Mais, comme nous l'avons vu avec Kant et Ricœur, la faillibilité de l'homme aussi radicale soit-elle, peut être transcendée par l'homme lui-même par sa tendance ou son désir de l'infini. L'homme tend vers quelque chose qui dépasse les limites de sa propre finitude. Dans les traditions africaines, l'homme ne peut réussir cette transcendance que par la médiation du groupe. La communauté ne rejette pas le fautif, elle le relève. La communauté supplée à la faiblesse de celui qui « tombe ». C'est ce qui explique le sens existentiel du pardon. Pardonner signifie « donner par-delà » la faute. Puisque l'on ne peut donner que ce l'on a, pardonner signifie donner à l'autre ce qui lui a manqué. Dans les langues Bantou, demander pardon signifie demander la reconnaissance de son manquement, de sa faute ou de sa faiblesse (dans la langue Bulu : a sili ndzaman).

La faute, la faillibilité, dans l'imaginaire traditionnel africain sous-entend la possibilité volontaire ou involontaire d'une faiblesse ou d'un manquement. Il s'agit en quelque sorte d'une rupture avec la totalité – ensemble de tous les êtres, aussi bien les vivants que les défunts – manifestée par un membre du groupe. Dans l'univers traditionnel comme dans nos sociétés modernes d'aujourd'hui, il y avait une hiérarchisation des fautes, définie à partir d'une hiérarchisation des valeurs. Les fautes graves sont des fautes de profanation, relatives aux atteintes à la vie dans ses liens avec la nature et le cosmos. Supprimer une vie était considérée comme une faute grave. Chez les peuples Beti (Sud Cameroun), le sang est sacré. On ne traverse pas par exemple le sang humain, de peur de porter la souillure. Il en est de même de l'inceste, puisque la parenté est du domaine du sacré. D'autres fautes comme le vol, la violence, le brigandage, l'adultère, la rapine, l'accaparement non autorisé des terres, etc. constituent des atteintes graves à la communauté. Comment donc, les fautes une fois commises, sont-elles réparées ? Par quel mécanisme la société traditionnelle relevait-elle le fautif « tombé » ?

3. L'aveu et le pardon

La justice moderne se définit comme une justice de la preuve, le but étant de punir le coupable en l'isolant de la société ou en le privant de certains droits. L'aveu dans ce contexte est interprété comme la reconnaissance d'un acte posé ou d'une parole dite. Par contre, dans le cadre de la palabre africaine,

l'aveu obéit à un souci de vérité et de réconciliation. Comme, nous l'avons dit, rien n'était établi dans l'Afrique traditionnelle en dehors de la vérité. La vérité n'était pas de l'ordre du discours, comme c'est le cas aujourd'hui, elle était de l'ordre des choses. Ce qui était établi au nom de la vérité revêtait donc un caractère sacré. L'aveu n'était pas une simple reconnaissance des faits, mais une remise en cause du coupable, manifestant sa volonté de se réconcilier avec l'esprit du groupe. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre le lien qui existe entre l'aveu et le pardon.

3.1. L'herméneutique de l'aveu

Dans la société traditionnelle africaine, le mal, avons-nous dit, n'est pas seulement la faute, il est vu et jugé comme ce qui est « laid », et plus précisément ce qui déforme et trouble l'harmonie sociale. Le fautif se définit comme celui-là qui a offensé non pas un individu mais le groupe. Les juridictions traditionnelles ne connaissaient pas le droit privé, qui, selon Marx¹, est d'origine bourgeoise. Toute offense ou dommage causé à un individu se rapporte à la communauté. Par conséquent, l'individu est responsable non pas devant une juridiction, mais devant la communauté qui le surpasse. Si les individus ont des devoirs vis-à-vis de la communauté, le devoir de vérité en constitue un des plus importants. Paul Ricœur (2009, p. 316) voit dans la culpabilité « un double mouvement à partir des deux instances de la faute : un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. » Cette dialectique de la culpabilité montre que la faute n'est pas une chute sans reprise. Le but de la communauté n'est pas de faire mourir le coupable. La société traditionnelle africaine était fondée sur le principe de la conservation et de la tolérance.

L'aveu n'est pas, comme l'ont pensé Paul Ricœur et Michel Foucault, un moyen qui conduit à l'herméneutique de la subjectivité, il est un mode aléthique de la communauté tout entière. L'aveu d'un individu ne révèle pas seulement la vérité de sa subjectivité, elle révèle aussi – et c'est bien cela qui

¹ Dans son texte « La loi sur les vols de bois », Marx critique le droit sur la propriété privée. La sanction des individus accusés de vol de bois est, selon Marx, injuste. L'Etat comme communauté politique a pour vocation de protéger les individus contre tout ce qui menace leur vie. Le droit à la nécessité prime sur la propriété privée. Les forêts doivent appartenir à l'Etat et non à des privés.

caractérise le communautarisme traditionnel africain – la vérité de toute la communauté, aussi bien dans ses valeurs que dans ses faiblesses. Quand un individu avoue sa faute devant un conseil de famille ou de village, ce n'est pas la vérité de sa faute qui est visée, ce qui est recherché c'est la réparation de la faute par sa réhabilitation au sein du groupe. Le mode aléthique qui est mis en application dans ce contexte consiste à réconcilier le fautif avec le groupe. L'aveu devient ainsi, non pas une humiliation, un abaissement, mais une réconciliation de l'individu avec le groupe.

Toutefois en cas récidive, la communauté peut décider d'exclure l'individu jusqu'à ce qu'il accepte de s'amender en renonçant à la faute. On voit très bien que la faute n'est pas seulement une offense, elle est d'abord une rupture du lien ombilical de l'individu avec la communauté. La sanction la plus lourde est justement la rupture avec la communauté, qui est également communion des vivants et des morts. C'est pour cela que les Africains interprètent la folie comme une pathologie liée à la rupture avec le socle matériel et psychique de la société. La transgression non avouée d'une règle établie. Voilà qui explique que les tradi-praticiens soient en même temps des sorciers, c'est-à-dire des individus qui ont quatre yeux et qui peuvent voir au-delà du monde physique pour réparer au nom de la communauté ce qui a été rompu. Le problème de la vérité se pose donc et que faut-il en dire ? L'aveu est-il la vérité de l'individu ou la vérité de la communauté ?

Costanzo Preve (2012, p. 95), dans sa critique de l'individualisme, fait remarquer que le XVII^e siècle européen a développé une illusion déformante de la « vérité » en pensant que celle-ci n'est pas un

concept communautaire [...], mais au contraire un concept « scientifique », c'est-à-dire un ensemble de démarches expérimentales et / ou pouvant être mathématisées, dirigées vers la connaissance d'objets extérieurs absolument « neutres » par rapport à une reproduction équilibrée et harmonieuse de la communauté.

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que la « vérité » n'est pas un concept individuel, mais un concept communautaire. Dans le cadre des juridictions traditionnelles africaines, l'aveu, comme nous l'avons souligné, dévoile une « vérité » qui est celle de la communauté et non de l'individu. La relation à la « vérité » est médiée par les représentants ou les symboles de la communauté. L'individu dit ce que la communauté lui demande de dire. C'est sous cet angle que nous pouvons voir l'horizon du pardon et de la réconciliation. La palabre

africaine ne recherche pas une justice fondée sur des preuves, la seule vérité qui est recherchée est celle de la communauté. Ce n'est pas au nom du droit que l'individu est jugé, il est jugé par rapport aux us et coutumes de la communauté ou du groupe auquel il appartient. Voilà pourquoi, la palabre recherche en toute chose la réconciliation, c'est-à-dire le rétablissement du lien rompu.

3.2. Le pardon et la réconciliation : la palabre africaine

La palabre africaine est une assise juridictionnelle qui a pour but de maintenir au sein de la société la tolérance et la cohésion sociale. Comme le souligne J.-G. Bidima (1997, p. 32), « La palabre milite contre une vision très pénale de la société dont M. Foucault avait bien décrit le processus de constitution en Occident à travers l'histoire de la prison. À l'inverse de « surveiller et punir », la palabre était faite pour « discuter et racheter. » Ainsi, la parole était au-dessus de la violence. Tout litige était remédiable par la parole. Le code pénal traditionnel n'était pas un code écrit, il était connu de tous au moyen des traditions orales. Son but n'était pas de punir, mais de réaménager les rapports entre les individus. La justice dans ce contexte prend une signification, le droit n'est plus le seul moyen de médiation, il est substitué par la parole. Comme le précise J.-G. Bidima (1997, p. 35), « la palabre substitue les mots à la violence brute et révèle souvent, par là, un lien social oublié. La palabre dit la justice parfois hors du cadre strict du droit, et même si elle utilise celui-ci, elle le déborde pour toucher à la morale. » Ce qui signifie que le droit seul ne suffit pas pour restaurer l'ordre et l'harmonie au sein de la société, il faut lui trouver un autre fondement, qui est ici la palabre. La symbolique de la parole garde tout son sens, c'est la parole qui construit tout et par elle aussi que l'on peut tout détruire. Rien ne doit être au-dessus d'elle. La plus grande offense est l'offense à la parole. La sagesse africaine en dit d'ailleurs beaucoup : « si l'oiseau se fait prendre par les pattes, l'homme, quant à lui, se fait prendre par la bouche, c'est-à-dire par la parole. »

Le pardon et la réconciliation constituent l'ultime but de la palabre. La palabre fonde la réconciliation sur la primauté de la communauté. Le coupable ou le fautif ne sont pas des êtres con-damnés, ils sont des êtres dont la faillibilité a poussé à la « chute », des êtres « faibles », qui méritent l'attention et l'affection de toute la société. Le coupable est toujours

malheureux, non pas à cause de la faute commise mais plutôt à cause de sa « faiblesse ». Par-donner, signifie donner par-delà. Pardoner ne veut pas dire oublier, mais « invalider », « déborder », « enlever » l'offense ou la faute qui a été commise. Pardonner, dans le contexte qui est celui de la palabre, signifie relever la personne qui est tombée dans la faute. Mais il faut également reconnaître que le pardon ne se limite pas à la faute commise. Ce qui est plus important pour la communauté, c'est le renoncement à la faute et la prise de conscience du respect des règles de la société, qui ne privilégient pas l'intérêt personnel mais le bien-être de la communauté. Le pardon est conditionné à l'aveu et au renoncement. À cela s'ajoute le dédommagement, on peut demander au fautif de réparer la faute commise ou de donner, en compensation, quelque chose représentant une amende, ça peut être un animal, un objet, ou tout autre chose importante, l'essentiel étant que le coupable soit amendé. La finalité de toutes ces pratiques était que la paix et la sécurité soient maintenues au sein de la communauté.

4. La paix et la résolution des conflits

Les sociétés africaines postcoloniales sont de plus en plus marquées par des conflits et des violences. La question de la résolution des conflits est plus que jamais préoccupante, ceci d'autant plus qu'en Afrique, ce n'est pas seulement la politique qui génère les conflits, il y a aussi le chômage, la pauvreté et la misère qui constituent des facteurs conflictuels non moins importants. Les voies de résolution sont donc à rechercher dans nos propres cultures et traditions.

4.1. Les voies de résolution des conflits

Si les sociétés traditionnelles africaines ont été paisibles, celles d'après les indépendances ne sont plus du tout, certainement pour des raisons politiques et sociales. Les États postcoloniaux ont fait naître des sociétés conflictuelles aux multiples identités, modelées sur le paradigme unificateur de l'État-nation. Puisqu'il fallait créer la nation à partir de l'État, en réduisant la diversité au monisme étatique, ce qui ne pouvait se faire qu'au moyen de la violence et de la répression. Il est bien difficile de trouver aujourd'hui en Afrique un État sans foyer de tension ou de conflit. La période postcoloniale est fortement marquée par des conflits endogènes, à cela s'ajoutent d'autres

formes de violence, engendrées par un capitalisme militarisé. Comme le remarque M. Chemillier-Gendreau (2013, p. 12):

L'exercice du pouvoir politique, en dépit des apparences de démocratie qu'il se donne désormais presque partout, ne propose aucune régulation, ni même aucune intelligence politique de la violence ou des risques de violence. Celle-ci a pour source principale l'aggravation des inégalités et pour conséquence l'exclusion de pan entiers des populations, et le droit instrumentalisé pour légitimer ces situations.

Cette remarque caractérise particulièrement les États postcoloniaux, qui ne parviennent pas à juguler l'épineux problème de la violence. La faiblesse du droit et la manipulation des constitutions entraînent des conflits et des affrontements ethniques. Cette incapacité vient du fait que les politiques postcoloniales n'ont pas suffisamment intégré dans leurs systèmes judiciaires les approches traditionnelles du droit pouvant aboutir à un règlement pacifique des conflits. La première difficulté qui se dévoile ici est l'absence d'un dialogue consensuel. Les individus ne se reconnaissent pas dans les politiques qui les gouvernent.

La palabre peut être une voie crédible dans la recherche de la paix en Afrique, si elle s'accommode au principe du pluralisme. L'Afrique, il ne faut pas oublier, a toujours été pluraliste. La palabre est consensuelle parce qu'elle est fondée sur le principe du pluralisme. L'individu se plie à la volonté de la multitude. Il faut souligner que si les conflits persistent sur le continent africain, c'est d'abord parce que les dirigeants ne gouvernent pas selon les traditions africaines. Sur quoi sont fondées les politiques africaines ? Ce n'est pas sur les cultures et les traditions africaines, c'est sur des idées et des principes qui sont extérieurs à l'Afrique. Comment peut-on résoudre les problèmes d'ici avec les solutions d'ailleurs ? L'Occident a ses traditions, politiques. Que faisons-nous des nôtres ? Sont-elles faites uniquement pour embellir notre passé ? Si c'est le cas, nous nous trompons, la culture n'est pas une parure identitaire, elle se définit comme le socle dynamique d'une société qui progresse et qui se renouvelle continuellement. J.-G. Bidima (1997, p. 86) écrit :

La question n'est pas : comment rétablir l'unité et la solidarité primitives brisées par la colonisation ? Mais comment, à partir de l'érection de nouveaux Etats, peut-on gérer la diversité interne et les conflits que la réalité étatique fait surgir ? Comment penser non plus l'identité africaine mais la manière africaine d'être différent ?

« La manière africaine d'être différent », c'est agir et penser selon nos traditions et cultures. Comme l'a dit Seydou Badian², « s'ils en existent qui ne rêvent que d'être Blancs, l'avenir se chargera de leur faire comprendre que le séjour dans l'eau ne transforme pas un tronc d'arbre en crocodile », nous sommes Africains, ni plus ni moins. Nous changeons comme tout ce qui est sous le soleil et restons en même temps nous-mêmes. Nos politiques, nos mœurs et nos institutions doivent d'abord être « nous-mêmes » et non pas autre chose. Nous avons dans nos cultures des traditions jurisprudentielles et des systèmes de législation capables d'éclairer nos institutions judiciaires de manière à les rendre plus efficaces et plus conformes à nos valeurs.

La résolution des conflits intra ou extra étatiques doit s'inspirer de la sagesse africaine sans pour autant céder à l'impunité ou à la partialité judiciaire.

4.2. La palabre comme philosophie du dialogue conflictuel

La question de l'interaction et de la médiation dans nos sociétés est préoccupante. La colonisation a laissé l'Afrique au seuil des conflits de tout genre. Après les guerres d'indépendance, qu'on croyait à tort libératrices, d'autres conflits s'en sont suivis opposant particulièrement les dirigeants politiques à leurs populations. Les élites intellectuelles et politiques se sont substituées aux colonisateurs en gouvernant avec des principes et des méthodes qui ne sont pas de nature à émanciper les populations. La logique du pillage et de la violence a continué à gouverner les esprits de telle sorte qu'aujourd'hui en Afrique, il est difficile de trouver un pays où les populations sont en paix avec leurs dirigeants. Bien des voies ont été imaginées pour penser l'émancipation africaine : négritude, panafricanisme, socialisme, communautarisme, etc. Mais on n'a pas vu que l'Afrique postcoloniale avait besoin d'une véritable philosophie du dialogue fondée sur le principe de reconnaissance. Après la rupture des équilibres socio-politiques, il fallait songer à restaurer ce qui a été détruit ou déconstruit au moyen d'une philosophie politique africaine fondée sur le communautarisme républicain, ayant pour objectif l'interaction et la médiation.

² Ecrivain et homme politique malien.

Il faut dire que toute communauté politique, quelle que soit sa forme, se définit d'abord comme une communauté de vie et de bien-être. C'est l'amour de la vie qui constitue le fondement de l'ordre social. Puisque naturellement les hommes ne s'associent pas pour la mort, ils s'associent pour vivre. Rousseau (1966, p. 47) pense à cet effet que « la guerre n'est [...] point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats. » C'est la vie qui rassemble les hommes, s'ils arrivent à s'entretuer ce n'est point par nécessité naturelle, mais bien par simple accident dû au dysfonctionnement de la société ou des lois existantes. La montée des extrémismes et des contre-communautés est d'abord un déni de justice et de reconnaissance, une réaction contre les inégalités sociales.

Une autre remarque est que les sociétés politiques modernes sont caractérisées, comme le pense Pierre Rosanvallon (2015, p. 199), par une dualité de « deux espèces de soi qui ne coïncident pas, celui du citoyen (la généralité qui est en soi) et celui de l'individu (marqué par la particularité). » Il faut dire que ce clivage est marqué particulièrement dans les sociétés africaines postcoloniales où le modèle républicain adopté ne répond pas toujours aux exigences communautaristes des sociétés africaines. Que n'a-t-on pas vu au nom de cette république, assimilée sans vergogne à la monarchie³ ?

La palabre africaine peut donc favoriser l'harmonisation des rapports entre l'individuel et le collectif. La négritude n'a pas pris cela en considération, c'est ce qu'affirme J.-G. Bidima (1997, p. 102) : « La négritude est une réponse compensatoire à la frustration coloniale se traduisant par une réaction défensive qui exalte la race noire et la tradition africaine sans discernement et sans relevé précis de tous les éléments qui, en son sein, abaissent l'homme », il faut surtout remarquer qu'elle n'a pas songé au problème de la médiation. Le tout n'était pas d'exalter le sentimentalisme noir, l'important aurait été de rechercher dans les cultures et les traditions

³ Maurice Duverger avait publié en 1974, un ouvrage qui en appelait à des critiques plus ou moins fondées : *La Monarchie républicaine*, Paris, Robert Laffont, 1974. De quel républicanisme était-il question ? Certainement celui qui fait de la république une monarchie et du président de la république un monarque.

africaines des éléments de résolution et de médiation des conflits, ce qui aurait favorisé une bonne insertion sociale.

Conclusion

Si les sociétés étatiques africaines d'aujourd'hui sont marquées par la violence et les conflits, c'est d'abord parce que la colonisation n'a pas pu conserver les mécanismes et les traditions par lesquels ces sociétés se maintenaient en harmonie avec l'ensemble des individus. Aussi n'a-t-on pas réussi à rebâtir ce qui a été déconstruit. La non-concordance entre l'État et la nation a particulièrement engendré des conflits politiques et même ethniques au sein des communautés, ce particularisme des nouveaux États en appelle à une nouvelle approche de l'altérité adaptée à nos traditions et cultures. Il y a urgence à réconcilier nos politiques avec nos traditions pour le plus grand bien de nos sociétés. La paix, la justice et la concorde ne pourront venir que de nos cultures et traditions, c'est-à-dire de ce que nous sommes fondamentalement et non de ce qui nous vient d'ailleurs. Ainsi la palabre africaine pourrait-elle – si elle est bien explorée – conduire efficacement à la résolution et à la prévention des conflits.

Références bibliographiques

- BIDIMA Jean-Godefroy, 1997, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon.
- CHEMILLIER-GENDREAU Monique, 2013, *De la guerre à la communauté universelle*, Paris, Éditions Fayard.
- DIAGNE Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale*, Paris, Karthala.
- DUVERGER Maurice, 1974, *La Monarchie républicaine*, Paris, Éditions Robert Laffont
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2009, *Les conférences nationales en Afrique Noire*, Karthala.
- La Bible expliquée*, 2008, Alliance biblique.
- PREVE Costanzo, 2012, *Eloge du communautarisme. Aristote- Hegel- Marx*, trad. d'Yves Branca, Paris, Éditions Krisis.
- RICCEUR Paul, 1960, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne.

- RICCEUR Paul, 2013, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil.
ROSANVALLON Pierre, 2015, *Le bon gouvernement*, Paris, Editions du Seuil.
ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.
VERGELY Bertrand, 2014, *Deviens qui tu es. Quand les sages grecs nous aident à vivre*. Paris, Albin Michel.