

LES MÉCANISMES TRADITIONNELS DE GESTION DES CONFLITS EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Par Niagalé Bagayoko et Fahiraman Rodrigue Koné

Rapport de recherche n°2

JUIN 2017

Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques
Université du Québec à Montréal
455, boul. René-Lévesque Est, Pavillon Hubert-Aquin
4e étage, bureau A-4410
Montréal (Québec) H2L 4Y2
chaire.strat@uqam.ca | dandurand.uqam.ca

© Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques | UQAM
Tous droits de reproduction, de traduction ou d'adaptation réservés

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec
ISBN : 978-2-922844-72-6
JUN 2017

Les auteurs

NIAGALÉ BAGAYOKO est docteur en science politique, diplômée de l'Institut d'Études Politiques (IEP) de Paris. Elle a été chercheuse à l'Institute of Development Studies (IDS) de l'Université du Sussex (Royaume-Uni) ainsi qu'à l'Institut de recherche pour le développement (France), et enseignante en relations internationales à l'IEP de Paris. Elle fut chargée du programme «maintien et consolidation de la paix» au sein de l'Organisation internationale de la Francophonie. Elle est aujourd'hui expert senior sur le réforme de la sécurité à l'African Security Sector Network (ASSN) au sein duquel elle est notamment responsable du think tank African Societal Analysis/Analyse sociétale africaine (ASA).

FAHIRAMAN RODRIGUE KONÉ est sociologue, titulaire d'un Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) en sociologie politique de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké en Côte d'Ivoire. Il y poursuit un doctorat, notamment à la Chaire Unesco de Bioéthique, après avoir exercé à Abidjan pendant plus d'une dizaine d'année (2005-2015), successivement au Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP) comme « Responsable des programmes d'éducation à la paix et à la gestion des conflits » et à l'ONG américaine « Freedom House » comme *Programme Officer* sur un projet de Justice Transitionnelle. Depuis 2015 il est chercheur associé à l'African Security Sector Network (ASSN) et à son think-tank African Societal Analysis/Analyse Sociétale africaine (ASA).

Remerciements

Nous voulons remercier l'Organisation internationale de la Francophonie pour son soutien financier ainsi que nos collègues ayant lu ou aidé à la publication de ce rapport.

Table des matières

LES AUTEURS	3
REMERCIEMENTS	3
TABLE DES ENCADRÉS	6
Résumé	7
Synthèse	8
Résultats principaux de cette étude	8
INTRODUCTION	10
CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DES MODES TRADITIONNELS DE GESTION DES CONFLITS DANS L'ESPACE OUEST-AFRICAIN	11
Définition et périmètre d'intervention	11
Les caractéristiques communes des mécanismes traditionnels ouest-africains	13
Les acteurs traditionnels de gestion des conflits	14
FONCTIONNEMENT ET IMPORTANCE CONTEMPORAINE DES MÉCANISMES TRADITIONNELS DE GESTION DES CONFLITS DANS LE CONTEXTE SPÉCIFIQUE DE LA SOCIÉTÉ IVOIRIENNE	17
Les mécanismes à caractère politique : Les chefferies villageoises, cantonales et royales et leurs tribunaux coutumiers	18
Présentation des acteurs politiques traditionnels ivoiriens	19
Le recours à la palabre comme technique privilégiée de négociation et de médiation	21
Actualité des mécanismes traditionnels activés par les chefferies	23
Les mécanismes à caractère social	28
Les alliances à plaisanterie	28
Les principes de fonctionnement des alliances à plaisanteries	29
Actualité des alliances à plaisanterie dans la gestion des conflits	31

<i>Les cérémonies festives comme mécanismes d'apaisement social</i>	34
Les mécanismes à caractère religieux ou magique	36
<i>Les rituels ordaliques, mécanismes de recherche de la vérité</i>	37
Les mécanismes sacrés de « paix inconditionnelle »	37
<i>Les phrases rituelles ou sacrées</i>	38
<i>Le dja du roi chez les Akan</i>	38
<i>Le « Fonon » chez les Sénoufo et les Malinké</i>	39
<i>Le « Bobla » et « Yaocé » chez les Dida (Krou)</i>	39
<i>La danse de l'adjanou chez les Akan</i>	39
Actualité des mécanismes à caractère magico-religieux	39
LES MÉCANISMES TRADITIONNELS COMME MODES COMPLÉMENTAIRES DES MODES DE GESTION DES CONFLITS PROMUS PAR LES ACTEURS INTERNATIONAUX ?	39
Les limites des mécanismes traditionnels	39
Les mécanismes traditionnels, comme complément des modes internationaux de gestion des conflits ?	42
CONCLUSION	44
NOTES	45
ANNEXE	56
À propos du Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix	59

Table des encadrés

ENCADRÉ 1	23
Étapes de la « Palabre Africaine »	
ENCADRÉ 2	26
Section de la Constitution faisant référence à la CNRCT	
ENCADRÉ 3	30
Les grands groupes ethniques et leurs composantes majeures	
ENCADRÉ 4	33
Quelques dénominations de l’alliance dans les ethnies ivoiriennes	

Résumé

Depuis une quinzaine d'années, les modes traditionnels de gestion des conflits africains sont volontiers présentés comme pouvant offrir un complément efficace, si ce n'est une alternative, aux dispositifs mobilisés à l'échelle nationale et internationale pour faire face aux dynamiques conflictuelles qui embrasent le continent. L'ambition du présent article est d'offrir des clés de compréhension des principes qui sous-tendent et des acteurs qui animent le fonctionnement des mécanismes traditionnels mobilisés en Afrique de l'Ouest francophone afin de concourir à la gestion des conflits. En évitant d'idéaliser le fonctionnement de ces mécanismes, il s'agit d'évaluer leur légitimité, leur opérationnalité et leur pertinence pour satisfaire les besoins de sécurité des populations ouest-africaines dans le contexte sociopolitique actuel. Après avoir défini ce qui est ici entendu par « mécanismes traditionnels » et déterminé leur périmètre d'intervention, la première partie du présent texte se penche sur les caractéristiques communes à la plupart de ceux qui sont mobilisés en Afrique de l'Ouest ainsi que sur les différents acteurs politiques et sociaux habilités à procéder à leur activation. Une deuxième partie envisage le fonctionnement et l'actualité des mécanismes traditionnels de gestion des conflits dans le contexte de la Côte d'Ivoire. Enfin, l'étude cherche à déterminer dans quelle mesure les acteurs internationaux présents sur le continent africain peuvent ou non s'appuyer sur ces mécanismes traditionnels dans le cadre des interventions qu'ils y mènent.

Photo : MINUSMA



Synthèse

Les aspects centraux de cette étude basée notamment sur une recherche de terrain en Côte d'Ivoire sont :

- **Caractéristiques générales des modes traditionnels de gestion des conflits dans l'espace ouest-africain** - en mettant d'une part l'accent sur six traits qui leur sont communs : 1. l'oralité ; 2. la dimension rituelle ; 3. la référence à l'histoire et aux mythes fondateurs des communautés ; 4. le souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale ; 5. la sacralité et l'imbrication du spirituel et du temporel, qui se matérialisent par la prévalence des croyances magico-religieuses et de pratiques occultes et ésotériques ; 6. l'importance de la dimension spatio-temporelle). Par ailleurs, on étudie aussi les acteurs traditionnels impliqués dans la mobilisation de ces mécanismes : 1. les figures charismatiques que sont d'un côté les chefs traditionnels et de l'autre, les souverains ; 2. les Anciens ; 3. certaines catégories socio-professionnelles au premier rangs desquelles les commerçants ainsi que les gens dit « de caste » tels les griots et les forgerons ; 4. les gestionnaires des ressources ; 5. les sociétés initiatiques ; 6. les groupes de sorciers ; 7. les responsables religieux. De nombreuses dimensions de ces mécanismes traditionnels sont ainsi étudiées : les chefferies villageoises, cantonales et royales et leurs tribunaux coutumiers ; les alliances dites à plaisanteries et les cérémonies festives ; les rituels ordaliques, mécanismes de recherche de la vérité et les mécanismes sacrés de « paix inconditionnelle ».
- **Fonctionnement et importance contemporaine des mécanismes traditionnels de gestion des conflits** - dans le contexte spécifique de la société ivoirienne. Sont ainsi spécifiquement examinés : les mécanismes de gestion des conflits à caractère politique ; les mécanismes de gestion des conflits à caractère social ; les mécanismes de gestion des conflits à caractère magico-religieux.
- **La question des mécanismes traditionnels comme modes complémentaires des modes de gestion des conflits promus par les acteurs internationaux.** Il apparaît de manière évidente que les accords de paix soutenus par la communauté internationale tout comme les processus de réconciliation qu'ils engendrent sont insuffisamment fondés sur une connaissance profonde du contexte historique, sociétal et régional des pays concernés : les mécanismes traditionnels peuvent participer à combler cette lacune.

Résultats principaux de cette étude

Cette étude souligne que ces différentes dimensions des mécanismes traditionnels, peuvent, à certaines conditions, permettre d'identifier des synergies ou effets démultiplicateurs avec les interventions internationales :

- Comme le démontre le cas de la chefferie ivoirienne, il convient de garder à l'esprit que les acteurs traditionnels sont loin d'être des acteurs neutres. Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits ne sont pas épargnés par l'instrumentalisation et les manœuvres politiques.
- Il convient également de garder à l'esprit que certains mécanismes traditionnels de gestion des conflits comportent de fortes tendances à l'exclusion en raison des relations sociales hiérarchisées et inégalitaires sur lesquelles ils reposent, bien que celles-ci soient de manière croissante l'objet de contestations.
- La performance actuelle de ces instruments de gestion des conflits se mesure surtout au niveau micro

(victimes et agresseurs à titre individuel) ou intermédiaire (clans, communautés). En revanche, leur portée au niveau macro (national, régional et international) est particulièrement difficile à percevoir.

- C'est l'aspect préventif des mécanismes traditionnels de gestion des conflits qui semble constituer leur principal atout. En effet, c'est sans doute en matière de prévention que les mécanismes traditionnels de gestion des conflits semblent se révéler les plus efficaces, ce qui pourrait constituer un levier intéressant dans la perspective de l'approche mise en avant par le Secrétaire général des Nations unies Antonio Guterres, depuis son investiture.
- Enfin, il est peut-être intéressant pour les acteurs internationaux de se pencher sur l'apparition dans plusieurs pays de la sous-région de dispositifs hybrides, ayant pour ambition de combiner mécanismes traditionnels et modernes de gestion des conflits, et jouant d'une sorte de pluralisme juridique. Au Mali, par exemple, des organisations telles Ginna Dogon et Takital Pulakuu, particulièrement actives dans la région de Mopti, mobilisent à la fois les registres traditionnels et libéral-démocratique.

Introduction

Ces dernières d'années, les modes traditionnels de gestion des conflits africains sont volontiers présentés - aussi bien dans les enceintes multilatérales¹ que dans les cercles académiques² en passant par les instances locales³ - comme pouvant offrir un complément efficace, si ce n'est une alternative, aux dispositifs mobilisés à l'échelle nationale et internationale pour faire face aux dynamiques conflictuelles qui embrasent le continent. La confiance placée par une part importante des populations dans les dispositifs normatifs non codifiés démontre que ceux-ci constituent des références et des répertoires que les politiques de gestion des conflits ne peuvent ignorer⁴.

L'ambition du présent rapport est d'offrir des clés de compréhension des principes qui sous-tendent et des acteurs qui animent le fonctionnement des mécanismes traditionnels mobilisés en Afrique de l'Ouest francophone afin de concourir à la gestion des conflits⁵. L'expression « gestion des conflits » est ici utilisée comme englobant à la fois les mécanismes de prévention, de médiation et de résolution, en se penchant sur les mécanismes traditionnels dont la vocation est d'empêcher les conflits (soit les mécanismes visant à inhiber les manifestations violentes par la dissuasion), de surmonter les conflits par le recours à la conciliation (soit les mécanismes permettant de restaurer la paix, lorsque celle-ci a été rompue en raison d'antagonismes irréductibles) ou de réconcilier les parties en conflit pour y mettre un terme, que ces conflits soient d'ordre intra ou intercommunautaire, foncier, religieux ou politique. Il est cependant difficile de mener une analyse articulée autour d'un tel continuum dans la mesure où les mécanismes ici étudiés sont rarement réductibles à l'une de ces trois catégories et sont au contraire mobilisés sur l'ensemble de ce continuum.

Il ne s'agit pas d'idéaliser le fonctionnement de ces mécanismes traditionnels de gestion des conflits, mais bien d'évaluer leur légitimité, leur opérationnalité, et leur pertinence quant à la satisfaction des besoins de sécurité des populations ouest-africaines dans le contexte sociopolitique actuel : l'approche retenue veille ainsi à ne pas présenter ces mécanismes comme figés dans leurs spécificités pluriséculaires, mais s'attache plutôt à mettre en relief aussi bien les évolutions en cours que les coutumes dans lesquelles ils s'enracinent, en envisageant la façon dont ces mécanismes sont continuellement adaptés pour répondre aux dynamiques conflictuelles et politiques contemporaines.

Après avoir défini ce qui est ici entendu par « mécanismes traditionnels » et déterminé leur périmètre d'intervention, la première partie du présent texte se penche sur les caractéristiques communes à la plupart de ceux qui sont mobilisés en Afrique de l'Ouest ainsi que sur les différents acteurs politiques et sociaux habilités à procéder à leur activation. Une deuxième partie envisage le fonctionnement et l'actualité des mécanismes traditionnels de gestion des conflits dans le contexte de la Côte d'Ivoire. Enfin, l'étude cherche à déterminer dans quelle mesure les acteurs internationaux présents sur le continent africain peuvent ou non s'appuyer sur ces mécanismes traditionnels dans le cadre des interventions qu'ils y mènent.



Caractéristiques générales des modes traditionnels de gestion des conflits dans l'espace ouest-africain

L'évocation de la contribution des mécanismes traditionnels à la gestion des conflits est rarement fondée sur une définition précise de ce que recouvre l'adjectif « traditionnel » lui-même. Il convient donc de préciser le champ sémantique que recouvre le terme de « mécanisme traditionnel » tout en identifiant le périmètre d'intervention de tels mécanismes. Par ailleurs, s'il existe une multiplicité de mécanismes différents mobilisés par l'immense variété de communautés que l'on trouve en Afrique de l'Ouest, il est cependant possible de recenser un certain nombre de principes communs sous-tendant leur fonctionnement tout comme d'identifier les principaux acteurs et réseaux qu'ils mobilisent.

Définition et périmètre d'intervention

D'indéniables problèmes terminologiques et méthodologiques se posent lorsqu'il s'agit de traiter des pratiques dites « traditionnelles ». Le soupçon d'ethnocentrisme est l'un des premiers écueils dont cherchent à se prémunir la plupart des auteurs ayant recours à ce qualificatif : le terme « traditionnel », « par ses connotations eurocentriques, a souvent tendance à suggérer l'existence de structures normatives profondément internalisées. Il fait également référence à des schémas qui semblent dépendre de circonstances politiques, économiques et sociales statiques. Mais il faut garder à l'esprit que les institutions africaines, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales, ne sont jamais restées inertes. Elles réagissent aux changements résultant de plusieurs forces et facteurs⁶ ».

Le caractère dynamique et non pas statique de la tradition est en effet une dimension fondamentale qu'il convient de prendre en considération pour être en mesure de déterminer la réalité de l'influence contemporaine de pratiques se référant au passé. En effet, comme démontré dans le célèbre ouvrage de Eric J. Hobsbawm et de Terence O. Ranger, *L'invention de la tradition*⁷, de nombreuses traditions présentées comme ancrées dans des origines très anciennes n'ont pas en réalité été sanctionnées par une longue utilisation au cours des siècles, mais ont été, au contraire, récemment inventées ou réinventées. Le constat établi à propos des cultures galloise, écossaise et britannique est tout aussi valable pour les traditions

dont se réclament par exemple les rituels royaux si bien décrits par Ranger⁸, qui incite à mettre en relief les complexes interactions du passé et du présent. Tout en gardant ainsi à l'esprit la nécessité de considérer qu'aucune tradition ne se trouve figée hors du temps et qu'elle est à l'inverse continuellement réinterprétée, nous avons choisi de proposer la définition suivante qui caractérise les mécanismes traditionnels de gestion des conflits comme « les instruments visant à prévenir, modérer ou résoudre les conflits en s'appuyant sur l'intervention d'acteurs socio-politiques qui mobilisent des techniques, des normes et des valeurs considérées comme légitimes car sanctionnées par la référence à l'histoire et aux coutumes».

La question du périmètre d'intervention des mécanismes traditionnels ouest-africains de gestion des conflits considérés dans cette étude doit également être précisée. Nous avons ici choisi de nous intéresser aux mécanismes mobilisés afin de faire face aux cinq types de conflits suivants :

- **Les conflits de proximité** qui, le plus souvent, sont d'ordre familial ou de voisinage ou bien sont consécutifs à des atteintes aux biens et aux personnes. Dans de pareils cas, le système pénal, tel qu'il existe aujourd'hui dans la plupart des États ouest-africains francophones, est censé ne laisser formellement qu'une place marginale à l'intervention coutumière. Cependant, les chefs traditionnels continuent fréquemment de traiter des délits mineurs qui relèvent théoriquement de la justice étatique⁹ ;
- **Les conflits de leaderships** ayant trait à la légitimité politique au niveau local : il s'agit des conflits liés aux positions de pouvoir et de hiérarchie des hommes liés aux choix politiques, en particulier les conflits de chefferie¹⁰ ;
- **Les conflits fonciers**, l'accès à la terre et aux ressources naturelles qui y sont associées est souvent, en Afrique de l'Ouest, l'objet d'une compétition prenant la forme de conflits larvés ou ouverts, tout comme les différends liés à la définition de l'espace agropastoral¹¹. Cette compétition porte « l'empreinte d'un contexte fait de pluralisme juridique, de prolifération institutionnelle et de politisation du foncier »¹². Dans cette catégorie de conflits, il convient de distinguer les conflits intervenant entre les acteurs d'un même système d'exploitation (entre agriculteurs, entre pêcheurs, entre éleveurs pastoraux ou sédentaires) et les conflits intervenant entre les acteurs de deux systèmes d'exploitation en concurrence (par exemple, entre agriculteurs et éleveurs ou entre pêcheurs et éleveurs) ;
- **Les conflits intracommunautaires** impliquant des lignages (tels les conflits au sein d'un même lignage, comme par exemple, suite à la révolte d'un cadet social, ou encore, entre lignages comme par exemple, les conflits d'autorité entre lignages de poids démographique différent) ou bien les conflits opposant différentes castes¹³ ;
- **Les conflits intercommunautaires** qui opposent violemment les identités des différents groupes ethniques ou religieux coexistant sur un territoire donné.

Nous avons retenu les types de conflits ci-dessus mentionnés, car ils constituent fréquemment le substrat sur la base duquel des conflits de plus grande ampleur peuvent se développer. En effet, à ces dynamiques conflictuelles locales, qui ont historiquement eu cours dans la sous-région, ont pu se conjuguer ou se superposer, dans la période récente, des dynamiques conflictuelles de nature nationale ou transrégionale¹⁴. C'est ainsi que peut être posée la question de savoir dans quelle mesure les mécanismes traditionnels mobilisés pour gérer des conflits intervenant à une échelle locale peuvent également être sollicités afin de gérer des conflits à une échelle plus large.

Les caractéristiques communes des mécanismes traditionnels ouest-africains

Afin de distinguer la particularité des mécanismes ouest-africains de gestion des conflits¹⁵, dans leurs déclinaisons originelles tout comme dans leurs formes contemporaines, il est utile de mettre en relief un certain nombre de caractéristiques qui leur sont communes :

- **L'oralité.** La puissance de la parole est en effet centrale dans ces mécanismes qui reposent sur des conventions orales ou tacites. « Avec ses sociétés hiérarchisées, ses États contrôlant de vastes territoires et ses dynasties à grande profondeur chronologique, l'Afrique de l'Ouest est le lieu par excellence de ces traditions historiques orales sur lesquelles repose la légitimité des pouvoirs »¹⁶. De manière consécutive, l'éloquence des médiateurs ou des négociateurs, considérés comme maîtres de la parole, est une exigence qui doit s'appuyer sur une parfaite connaissance des proverbes et des adages, transmis oralement de génération en génération. Cependant, loin d'être figé dans une répétition immuable, « l'art oratoire est d'abord un genre vivant. Les paroles institutionnalisées, malgré une certaine fixité, sont adaptées à chaque nouveau public et se renouvellent constamment, dans une variabilité bien connue des comparatistes. Les formes littéraires d'un discours oral se structurent et évoluent sans cesse pour se conformer au contexte culturel et social »¹⁷.
- **La dimension rituelle.** Les rituels publics revêtent une importance fondamentale. L'activation des mécanismes traditionnels est en effet fréquemment accompagnée d'une gestuelle ritualisée (musique, chant ou danses) qui accompagnent ou ponctuent les discours et dont il convient de souligner l'importance symbolique et sémiologique : « Les rituels ne concernent pas que les temps forts de l'existence personnelle ou sociale. Il n'est pas indifférent qu'ils soient pratiqués quand la vie du groupe se trouve mise en jeu et qu'ils marquent les mutations de la vie sociale et individuelle. Ainsi le sigi des Dogons qui, tous les soixante ans, détruit la société et la recommence. Mais si ce sont bien des institutions qui se trouvent renforcées par les rituels, c'est aussi la vie quotidienne qu'ils imprègnent [...]. Il n'est pas seulement question de défoulement. Il s'agit de donner ponctuellement acte aux tensions et aux conflits virtuels et, en aménageant leur expression, d'articuler de manières dynamiques des différences. On retrouve là l'une des dimensions principales de la ritualité : donner acte à la violence, lui reconnaître sa part pour mieux s'en prémunir. Les rituels ont essentiellement une vocation préventive »¹⁸. Les décisions, prises d'un commun accord, sont ainsi confirmées par des rituels de réintégration. Enfin, la participation publique à de tels rituels apparaît fondamentale.
- **La référence à l'histoire et aux mythes fondateurs des communautés** - par l'évocation elliptique des épopées anciennes comme par exemple celle de Soundjata dans l'espace mandingue. L'évocation de la chronologie dynastique revêt une importance particulière. La mémoire de l'histoire de la communauté, notamment des épisodes violents qui ont pu la secouer au cours des siècles, est fréquemment invoquée aussi bien afin d'éviter leur reproduction que pour perpétuer la fierté que leur évocation peut susciter et faire ainsi des procédés qui ont permis de les surmonter des modèles d'inspiration pour faire face aux situations de conflit actuelles¹⁹. Comme l'explique Pierre Kipré : « Les causes de la guerre et de la violence en Afrique [...] s'expriment à travers notamment les récits et traditions orales sur les guerres entre peuples, les épopées et mythes du «héros conquérant» ou du «peuple de guerriers» [...]. Les mythes fondateurs des peuples sont généralement des récits (textes récités, chants, langage tambouriné, devises, proverbes, jurons) qui traduisent des moments de rupture irréversible dans une communauté primordiale »²⁰. Le recours aux mécanismes traditionnels de gestion des conflits exige ainsi une connaissance approfondie de l'histoire communautaire d'un territoire déterminé, y compris des

généalogies. La connaissance des mythes, des contes, des proverbes et des paraboles est requise de manière impérative. « Le mythe fondateur africain est un corpus élaboré d'aventures et d'histoires collectives, de projet social d'où transparaissent un symbolisme et une objectivité déterminants dans la fonction de construction du groupe et des relations sociales. La construction du corpus mythique autour de systèmes de références, de valeurs, de pratiques, de personnages et de symboles communs, répond à un souci de coalescence et d'unification conféré, voire inculqué aux membres de la communauté par le jeu de la socialisation »²¹. C'est à partir d'un tel répertoire historique et culturel que sont dégagées des recommandations ou prônées des solutions de conciliation aux conflits.

- **Le souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale.** Lorsque des mécanismes traditionnels sont mobilisés, l'objectif poursuivi est avant tout de préserver l'intérêt du groupe ou de la communauté et non pas de promouvoir ou de défendre des droits individuels. Le rétablissement de l'harmonie au sein de la communauté apparaît comme l'objectif premier. Les conflits sont perçus comme menaçant sérieusement l'ordre social parce qu'ils engagent, au-delà des protagonistes individuels, les identités de groupes (famille, groupe professionnel, village, ethnie) : « la stabilité des sociétés traditionnelles africaines était garantie par des institutions, des pratiques et des rites qui maintenaient une certaine stabilité sociale et assuraient le règlement pacifique des conflits : la famille restreinte, noyau central pour l'éducation à la tolérance quotidiennement dispensée à travers les contes et proverbes ; la famille élargie, assurant les liens d'identité et de reconnaissance par le maintien d'un système de solidarité étendue ; le clan ou la tribu structuré suivant des relations hiérarchisées garantissant la stabilité sociale et la cohésion de tous les membres »²². C'est pourquoi, contrairement aux instances juridiques modernes, ce qui caractérise ces mécanismes est moins la condamnation de l'une des parties en conflit que la recherche d'un consensus afin d'assurer et de maintenir la stabilité au sein du corps social²³. La résolution des différends et la réconciliation sont considérées du point de vue collectif de l'ensemble de la communauté ou du groupe. En conséquence, les mécanismes traditionnels de résolution de conflit impliquent fréquemment la mise en œuvre d'une réparation ou d'un dédommagement pour les victimes, souvent de nature collective et prévoyant des travaux d'intérêt général. De ce point de vue, on se trouve en présence de mécanismes dont la vocation est avant tout restaurative²⁴.
- **La sacralité et l'imbrication du spirituel et du temporel, qui se matérialisent par la prévalence des croyances magico-religieuses et de pratiques occultes et ésotériques.** « La prégnance de l'invisible et des ancêtres est aussi à souligner comme une des grandes constantes. Le règlement des conflits convoque plusieurs acteurs qui ne sont pas que les vivants mais aussi les morts et différentes divinités »²⁵. Le recours aux fétiches, l'invocation des génies ou l'appel aux figures familiales ou communautaires disparues sont fondamentaux car « la force des institutions religieuses traditionnelles est telle en Afrique noire, que transgresser un engagement pris au sanctuaire ou devant une divinité, est proprement impensable »²⁶. Les cérémonies des esprits donnent par exemple la possibilité à la fois aux victimes et aux auteurs de violences de renouer avec le passé et donc de se réconcilier au nom de celui-ci. Cette dimension sacrée découle d'une perception partagée du conflit comme élément de désordre non seulement social mais aussi spirituel.
- **L'importance de la dimension spatio-temporelle. Les procédures de négociation respectent des rites et des règles tacites.** C'est ainsi que sont strictement fixés un lieu précis de négociation, généralement à la frontière des communautés en conflits, et un moment précis. Ces repères spatio-temporels sont notamment particulièrement valorisés dans le cadre de la palabre. Au Bénin par exemple, « l'arbre à palabre était le lieu où se tenaient des débats contradictoires, s'exprimaient des avis motivés sur des problèmes de société de même que des conseils sur les mécanismes divers de dissuasion et

d'arbitrage des conflits »²⁷. Kipré évoque à ce propos la temporalité et la gestion « [du] temps long de la recherche patiente et permanente de solutions de compromis »²⁸.

Les acteurs traditionnels de gestion des conflits

Une attention particulière doit être accordée aux acteurs et aux réseaux impliqués dans le fonctionnement des mécanismes traditionnels, scrupuleusement choisis en fonction du type de litige concerné.

1. Les figures charismatiques²⁹. Au sein des sociétés ouest-africaines, il convient de distinguer deux types de figures charismatiques dont la légitimité repose de manière revendiquée sur l'invocation de la tradition³⁰ :

- La figure du chef traditionnel.** D'un point de vue historique, le village représente l'unité territoriale de base dans la région ouest-africaine. Chaque village est dirigé par un chef. Selon la tradition, la chefferie se transmet de père en fils et le chef est issu d'une génération de guerriers à l'origine de la fondation du village. La notion de lignage est fondamentale dans la désignation de ceux qui exercent traditionnellement le pouvoir politique et économique au sein des villages³¹. Dans un certain nombre de pays ouest-africains francophones, le rôle historiquement dominant du chef de village a été perpétué par la reconnaissance légale de ces autorités traditionnelles : c'est ainsi que dans des pays comme le Mali ou le Niger, le village est aujourd'hui une subdivision administrative de la commune, administrée par un « chef de village », lui-même assisté par un « conseil de village »³². En réalité, aucune portion du territoire n'est en dehors du maillage du pouvoir traditionnel. De manière intéressante, les chefs de village exercent ainsi un pouvoir hybride, étant à la fois les représentants de l'administration dans le village, mais aussi les leaders traditionnels désignés conformément à la coutume. Ces chefs traditionnels détiennent fréquemment une connaissance particulièrement fine des normes et des valeurs signifiantes aux yeux des communautés sur lesquelles ils exercent un magistère, tout comme des espaces géographiques (topographie, voies d'échange et de communication ancestrales) et des espaces humains leur témoignant allégeance (relations sociales au sein de la communauté ainsi qu'avec les autres groupes communautaires ; hiérarchies sociales et économiques) : ils peuvent à ce titre être mobilisés dans les processus de réconciliation ou de médiation afin de résoudre les différends d'ordre intracommunautaire ou intercommunautaire, ou les conflits de proximité. En ce qui concerne spécifiquement la prévention des conflits intercommunautaires, des relations interpersonnelles, propices aux négociations, ont historiquement été établies entre les chefs de différentes entités, notamment par le biais de l'échange de présents mais aussi de manière plus fondamentale au travers de mariages. Cependant, plus récemment, il apparaît que les chefs ont pu être mobilisés pour intervenir dans la gestion de conflits d'ordre beaucoup plus politique, comme le souligne Boubacar Hassane : « par un retour inattendu, le poids des chefs traditionnels en tant qu'autorités morales, tant aux yeux des populations que des gouvernants au sommet de l'État, leur permet de régler des différends qui, normalement, sont du ressort des institutions étatiques (...). Ainsi, au Niger, les missions conduites par les représentants de la très respectée Association des chefs traditionnels du Niger ont permis de dénouer, à plusieurs reprises, des crises d'ordre politique »³³.
- La figure du souverain.** De nombreux royaumes ont subsisté en Afrique de l'Ouest, ayant survécu aussi bien à la domination coloniale, dont ils furent parfois les auxiliaires, qu'à la période post-indépendance. Un certain nombre de figures royales sont récemment réapparues sur le devant de

la scène et ont joué un rôle non négligeable dans la gestion de certains conflits politiques. C'est le cas notamment du Moog Naaba, roi des Mossis au Burkina Faso³⁴, du Lamido de Rey Bouba au Cameroun, des Lamidos en République centrafricaine, des rois à Madagascar ou des rois en Côte d'Ivoire. Hier comme aujourd'hui, le roi est à la fois perçu comme le garant de la perpétuation de l'existence de son peuple, de l'ordre politico-social et de l'ordre cosmique. Les souverains interviennent généralement en dernier ressort dans des conflits qui n'ont pu être tranchés au niveau des chefferies. Ils disposent souvent de véritables agents diplomatiques (émissaires, plénipotentiaires, négociateurs).

2. Les Anciens. Les critères de sagesse et de pondération associés à l'expérience de l'âge sont particulièrement valorisés, notamment dans les sociétés lignagères, et les communautés ouest-africaines n'y font évidemment pas exception. Dans chaque village, le conseil des sages est une institution coutumière regroupant les hommes les plus âgés du village. C'est en raison de cette déférence due à l'âge que les Anciens sont sollicités pour intervenir dans le cadre de processus de médiation ou de conciliation, le plus souvent pour des conflits relevant de la compétence des chefs traditionnels qu'ils appuient le plus souvent.

3. Certaines catégories socio-professionnelles jouent également un rôle prépondérant en matière de gestion des conflits dans les sociétés ouest-africaines :

- **Les gens dit « de caste »** jouent un rôle majeur dans la gestion des conflits et le conseil des chefs. On relève ainsi le rôle central des castes dans les missions de médiation et de conseil : ce sont les Djambé et Doubé chez les Dogons, les Niamakala (forgerons, jély, ou griots, et finah) chez les Bambaras, les Mabo chez les Peuls et les Bara koy chez les Sonrhäï. Le forgeron, de par ses fonctions considérées comme de l'ordre du sacré (sacrificateur), est notamment un acteur essentiel de la régulation sociale tout comme les griots qui sont les dépositaires des secrets et de la mémoire du groupe. Ces hommes de caste peuvent traditionnellement interpellier le chef et lui faire part du sentiment général des populations, de leurs attentes et de leurs mécontentements sans être inquiétés : leur rôle en matière de prévention des conflits est donc majeur, mais ils peuvent également être conviés à conseiller les chefs appelés à statuer sur des conflits ou des différends³⁵.
- **Les commerçants** peuvent aussi être appelés à jouer un rôle en matière de gestion des conflits, souvent de nature intercommunautaire car « ils ont l'avantage d'avoir des associés, des alliés dans diverses communautés et aussi de pratiquer différentes langues. Dans la résolution des conflits et la restauration de la paix, ils apparaissent comme des agents privilégiés, du fait de l'immunité dont ils jouissent et de l'ampleur de leurs réseaux de relations »³⁶.

4. Les gestionnaires des ressources - dont la juridiction diffère de celle des chefs traditionnels dans certains terroirs ouest-africains - sont traditionnellement impliqués dans la gestion des conflits relatifs au foncier. Au Mali par exemple, les Jowro, "maîtres des pâturages", issus de la noblesse peule Rimbe, sont depuis l'époque de l'Empire théocratique de la Dina³⁷, responsables de définir les règles d'exploitation des ressources pastorales, agricoles et halieutiques³⁸ et donc de gérer les conflits qui en découlent.

5. Les sociétés initiatiques dont le rôle et la légitimité sont reconnus de toutes les communautés, tandis que le caractère ésotérique de leurs activités en fait des organes aussi secrets qu'influents. Le groupe initiatique le plus connu en Afrique de l'Ouest est la confrérie des chasseurs dozos que l'on retrouve aussi bien dans l'espace de la rivière Mano qu'au Mali³⁹. Les confréries de chasseurs sont en effet des acteurs

de sécurité pour la communauté qu'ils ont la charge de protéger et peuvent à ce titre intervenir dans le règlement des conflits éclatant en son sein. D'autres exemples intéressants sont les sociétés secrètes du Poro, de la Sande et du Bondo⁴⁰ que l'on trouve dans la région du Fleuve Mano et qui semblent jouer un rôle majeur en matière de prévention des conflits, bien que les contours de celui-ci soient difficiles à préciser.

6. Les groupes de sorciers constituent également des réseaux importants impliqués dans la gestion des conflits. La sorcellerie est une réalité sociale qui peut se présenter sous différents aspects : envoûtement, jet de sort, possession d'âme⁴¹. Comme l'a expliqué Pradelles de la Tour, « les affaires de sorcellerie résolvent les conflits en faisant l'économie des coups et blessures. Les attaques à main armée ayant eu lieu, à Bangoua, en une décennie, se comptent à peine sur les doigts de la main. Cette absence de la violence physique s'explique par le fait que les sorcelleries déplacent l'enjeu des différends occasionnés par la vie quotidienne sur une autre scène appelée «affaires de la nuit» ou «monde de derrière». Ce faisant, elles désamorcent le jeu de la réciprocité et les relations en miroir où l'agressivité s'exaspère.⁴²

7. Les responsables religieux, que sont les marabouts, les cadis⁴³ et les sarakunan anna (responsables religieux animistes) qui peuvent également être sollicités dans les conflits de chefferie, de proximité, intercommunautaires ou intracommunautaires. Au Niger par exemple, « il convient de distinguer, d'une part, la justice coutumière dans laquelle le cadi joue un rôle important pour la communauté musulmane et, d'autre part, la justice coutumière azna/arna dans laquelle une pierre sacrée (tunguma) ou encore un génie (uwal gona) jouent un rôle tout aussi majeur. »⁴⁴ Cependant, il est souvent difficile de tracer la limite entre le droit moderne et le droit traditionnel, d'une part, et entre le droit traditionnel et le droit musulman, d'autre part.

Fonctionnement et importance contemporaine des mécanismes traditionnels de gestion des conflits dans le contexte spécifique de la société ivoirienne

La nature des mécanismes mobilisés par les communautés ivoiriennes structure encore fortement les imaginaires et la conception du conflit⁴⁵. Le recours à ces mécanismes dans la Côte d'Ivoire actuelle est bien perceptible aussi bien dans les espaces locaux qu'au niveau national. Des situations conflictuelles les plus courantes aux plus exceptionnelles, les mécanismes traditionnels de gestion des conflits fondés sur une expertise coutumière participent à assurer l'équilibre social⁴⁶. La longue période d'instabilité (2002-2011) qu'a connue la Côte d'Ivoire a suscité une inflation du discours sur la paix à tous les échelons du corps social et politique. Si les médias internationaux ont abondamment mis en lumière les initiatives de résolution menées au niveau international, on a par contre accordé peu d'attention à certaines actions menées à l'interne à des échelons plus locaux pour limiter les effets négatifs de la crise politique sur le corps social. Certains observateurs de la société ivoirienne ont ainsi estimé que l'implication des chefs traditionnels, avec leur méthode particulière de gestion des conflits, a fortement joué en plusieurs endroits, évitant à la plupart des localités du pays de basculer dans la guerre civile⁴⁷. La grande crise politique a en

outre alimenté de multiples tensions, transformant en conflit communautaire certaines compétitions autour des ressources foncières : là encore, la mobilisation de ressources coutumières propres aux communautés a permis de juguler certaines de ces tensions. Aux modèles modernes de gestion des conflits se sont ainsi annexées des institutions et des pratiques traditionnelles. Il s'agit dans bien des cas de mécanismes enracinés dans des valeurs socioculturelles endogènes aux communautés ethniques ivoiriennes. Ces moyens de gestion des conflits ont été utilisés autant dans les conflits de groupes que dans les litiges entre particuliers. Sont ainsi examinées ci-dessous les différentes approches traditionnelles mobilisées en contexte ivoirien dans le cadre de la prévention et de la résolution des conflits à des échelles variées (conflits claniques, familiaux, communautaires), considérées selon la distinction suivante :

- Les mécanismes de gestion des conflits à caractère politique ;
- Les mécanismes de gestion des conflits à caractère social ;
- Les mécanismes de gestion des conflits à caractère magico-religieux
- Les mécanismes sacrés de paix inconditionnelle

La plupart de ces mécanismes traditionnels de gestion des conflits demeurent intrinsèquement liés à l'identité propre des communautés ivoiriennes qui les ont forgés. Ces pratiques culturelles connaissent pourtant des mutations sous l'effet des nouvelles valeurs et des nouveaux styles de vie empruntés aux sociétés occidentales. C'est à l'aune de ces évolutions ainsi que de leur actualité que sont examinés ces mécanismes dans les paragraphes qui suivent et qui cherchent à répondre aux questions ci-dessous : Quels types de conflits contemporains ces mécanismes servent-ils à gérer ? Quel intérêt et quelle légitimité revêtent ces mécanismes pour les populations dans une société ivoirienne où l'État s'appuie sur des mécanismes de gestion des conflits qui s'incarnent dans la justice étatique tout comme dans le monopole de la contrainte organisée ? Comment les adapter aux nouveaux enjeux de la société moderne ivoirienne ? Quelles sont leurs limites et leurs faiblesses ?

Les mécanismes à caractère politique : Les chefferies villageoises, cantonales et royales et leurs tribunaux coutumiers

Mécanisme politique de gestion des conflits par excellence, les chefferies en Côte d'Ivoire se positionnent dans nombre de communautés comme les premiers remparts de la stabilité communautaire. Le rétablissement de l'ordre et de l'équilibre social reste le souci fondamental dans l'approche de la chefferie traditionnelle. Il ne s'agit pas de condamner seulement un individu et de donner raison à un autre dans une affaire. Il s'agit à chaque jugement de travailler au raffermissement du groupe social. Contrairement aux instances juridiques modernes, les tribunaux coutumiers ivoiriens visent donc moins la condamnation de l'une des parties en conflit que la recherche d'un consensus afin d'assurer et maintenir la cohésion sociale, à l'instar de la plupart des mécanismes dont les caractéristiques ont été synthétisées dans la première partie de cette étude.

Qu'elles soient villageoises, cantonales ou royales, les chefferies en Côte d'Ivoire, en tant que structures politiques de premier plan, sont des acteurs centraux de la gestion des conflits au sein de la plupart des différentes communautés ivoiriennes. Elles interviennent comme arbitre ou comme conciliateur et médiateur : la « palabre » est une illustration de l'esprit d'équilibre et d'harmonie sociale que les chefferies

cherchent à préserver dans la gestion d'un litige. La sollicitation de ces autorités coutumières dans la crise ivoirienne, tout comme dans le processus de reconstruction de la Côte d'Ivoire post-crise, témoigne bien de l'influence que ces dernières ont eue dans le maintien de la cohésion sociale. Leur importance a été reconnue par l'adoption, le 11 juillet 2014, d'une loi instituant une Chambre des rois et des chefs traditionnels de Côte d'Ivoire : parmi les missions conférées à cette Chambre figurent la prévention et la gestion des crises.

Présentation des acteurs politiques traditionnels ivoiriens

Il convient tout d'abord de préciser que l'influence des chefferies n'est pas la même partout sur le territoire ivoirien, dans les communautés Krou notamment (Bété, Wê, Kroumen, etc.). Issues de sociétés de type acéphale⁴⁸, au pouvoir politique peu centralisé⁴⁹, ces dernières n'y accordent pas la même importance que les Mandé (Malinkés), les Gour (Sénoufo, Koulango) ou encore les Akan (Baoulé, Agni, Ebré, etc.) pour lesquelles la chefferie se situe au cœur de l'organisation sociale.

Là où elles émanaient de l'organisation coutumière précoloniale (donc chez les Malinké, Sénoufo, Akan, Koulango), les chefferies, et bien qu'ayant été instrumentalisées par l'administration coloniale, ont conservé une grande légitimité. Les autorités coutumières représentatives de ces chefferies peuvent être classées en trois catégories, correspondant chacune à un niveau hiérarchique de gestion des conflits ou litiges :

- Au premier niveau se trouve, d'abord, la notabilité villageoise. Le chef de village, issu du lignage détenant le pouvoir politique⁵⁰, trône au-dessus d'un conseil composé des chefs des autres lignages du village. La chefferie villageoise constitue l'autorité politique première en charge de la gestion des litiges et conflits opposant les personnes au sein de l'espace villageois. Les situations conflictuelles oscillent entre les situations les plus ordinaires (conflits conjugaux, vol, adultère, etc.) et les situations les plus sérieuses, considérées comme à risque pour la cohésion communautaire (litiges intracommunautaires ou intercommunautaires autour des ressources économiques). ;
- Ensuite, au deuxième niveau, on trouve la chefferie de canton. Elle est l'autorité politique qui fédère plusieurs villages dont les membres se reconnaissent comme appartenant à une même communauté. Bien que les chefs de villages aient une autonomie politique dans la gestion de leur village, ils interagissent en bonne intelligence avec le chef de canton situé à un niveau supérieur. Cette complémentarité entre les notabilités villageoises et celle du canton est à l'œuvre particulièrement dans le domaine de la gestion des conflits et litiges. Le « tribunal cantonal », adossé à la légitimité coutumière du chef de canton, possède de larges pouvoirs judiciaires. Ce tribunal intervient dans la gestion des conflits et litiges inter-villages d'une part et fonctionne d'autre part comme un tribunal de recours. Lorsque dans un village, l'une des parties en conflit n'est pas d'accord avec le jugement rendu par le tribunal du village, elle peut faire appel auprès du tribunal de canton.
- Ce modèle de complémentarité est également la règle entre ce tribunal cantonal et le tribunal situé à l'échelon supérieur, à savoir le tribunal du royaume. En Côte d'Ivoire, les royautés restent très actives dans le règlement de conflits jugés suffisamment importants pour le maintien de la stabilité politique

ou la cohésion sociale du royaume. Ces conflits sont en général ceux n'ayant pu trouver de solutions au sein des cantons : conflits de succession au sein des familles régnantes au niveau des villages ; conflits autour des ressources économiques (foncier entre agriculteurs, entre agriculteurs et éleveurs, etc.), conflits entre tribus ou entre communautés.

Cette structure hiérarchique, définissant trois niveaux complémentaires de gestion des conflits autour d'autorités centralisées, est bien en vigueur dans la plupart des royaumes : Malinké du nord (Kabadougou chez les Odiénaka ; à Kong chez les Dioula à l'est), Akan du centre, de l'est et sud-est (Royaume Baoulé de Sakassou (centre) ; Royaume Bron de Bondoukou (est) ; les Royaumes Agni du Ndénié (est), du Duablin (est) et du Krindjabo (sud-est) et Gour de l'est (Royaume Koulango de Bouna). Chez les Sénoufo établis dans le nord du pays, l'organisation politique s'arrête au niveau cantonal : en conséquence, la gestion des conflits va des tribunaux villageois jusqu'aux tribunaux de cantons.

Bien que ne disposant pas selon la coutume d'une telle structure politique centralisée et hiérarchisée comme chez les communautés Akan, Gour et Malinké, les communautés Krou, occupant majoritairement l'ouest de la Côte d'Ivoire, se sont approprié, sous l'influence de l'administration coloniale, un modèle d'organisation politique structurée autour de la notabilité villageoise. D'une part, contrairement aux chefferies des autres communautés précédemment décrites, le pouvoir du chef de village chez les Krou n'est pas héréditaire. Il émane directement de l'assemblée des villageois⁵¹ En pays Krou, le pouvoir de la chefferie dans la gestion des conflits est moins important que dans les communautés Akan, Gour et Malinké du fait que la chefferie n'émane pas d'une structure traditionnelle d'organisation politique. D'autre part, la faible légitimité de ces chefs découle du fait qu'ils sont souvent instrumentalisés politiquement comme on peut le lire dans le constat qu'établit un rapport de l'ONG Interpeace sur les structures de gestion des conflits dans la région ouest en 2013 : « En fait, la question de la légitimité des chefs coutumiers est un problème majeur aujourd'hui dans la région. [...] l'immixtion du politique dans la désignation des chefs coutumiers entache fortement leur crédibilité et les empêche d'être des promoteurs de paix dans leur communauté, vu qu'ils sont eux-mêmes source de division »⁵². Les décisions d'une notabilité peuvent être plus facilement rejetées par l'une des parties en conflit. Le chef élu se doit d'informer le représentant de l'État : le sous-préfet.

L'une des conséquences apparentes de cette distinction entre pouvoirs coutumiers historiquement enracinés et pouvoirs coutumiers de construction coloniale récente, fut clairement observée pendant la période de la longue crise militaro-politique en Côte d'Ivoire. Le constat est que les régions à l'ouest du pays furent globalement plus instables que les autres en matière d'occurrence de conflits communautaires. Claude-Hélène Perrot, met ainsi en exergue cette différence dans une étude qu'elle a menée sur l'implication des royautes Agni dans le maintien de la paix civile dans le sud-est du pays : l'anthropologue démontre qu'alors que les caractéristiques sociologiques et économiques (populations pluricommunautaires engagées dans la production du cacao) des régions Agni de l'Est sont similaires à celles des communautés Krou de l'Ouest, les chefferies Agni ont, du fait de leur poids au sein de ces communautés, réussi à maintenir la cohésion communautaire.

« Un fait est saillant : contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres régions de la Côte d'Ivoire, notamment dans l'Ouest, les populations du Sud-Est ne se sont pas laissé entraîner dans la spirale de violence dont ont été victimes ailleurs les « étrangers », ou plus exactement ceux qui ont été perçus comme « étrangers », qu'ils soient venus de près ou de loin, et qu'il s'agisse d'eux-mêmes ou de leurs parents. Pourtant, dans le Ndényé comme au Sanwi, les étrangers ne font pas que récolter les fèves de cacao ou les cerises de café pour le

compte des planteurs anyi : ils possèdent une proportion importante des terres, et, de plus, tiennent la part majeure du commerce et des transports. Cependant, il n'y eut pas spoliation de terres, ni départs forcés. [...]. Dans la liste des villes où des troubles ont éclaté simultanément, les noms d'Abengourou, Aboisso, Adiaké, ou Bondoukou ont-ils été entendus ? Non, ce sont ceux de Guiglo, Daloa, San Pedro, localités situées dans le sud-ouest du pays [...]. Au plan local du Sud-Est ivoirien, l'impact local de la crise nationale a été remarquablement géré, et la paix civile maintenue. La part des autorités traditionnelles dans ce succès est incontestable »⁵³.

Les chefferies coutumières en tant qu'institution politique fortement enracinée dans la culture de plusieurs communautés ivoiriennes constituent donc bien des mécanismes participant à la gestion des conflits dans la société ivoirienne. Ces chefferies s'appuient sur certaines méthodes et techniques pour exercer cette prérogative, particulièrement sur la palabre.

Le recours à la palabre comme technique privilégiée de négociation et de médiation

La rhétorique « Asseyons-nous et discutons » fréquemment utilisée en contexte de tension sociale par les leaders politiques ivoiriens résume laconiquement cette méthode de la palabre, qui est une forme de juridiction coutumière invitant les autorités traditionnelles, les acteurs impliqués dans un conflit, jeunes, vieillards, hommes et femmes à un dialogue autour d'événements particuliers qui rythment la vie sociale : récoltes, assainissement du village, litiges, funérailles, mariage. Nous nous inspirons ici de la réflexion de Pouknif Kondombo⁵⁴ pour décrire l'essentiel de cette approche.

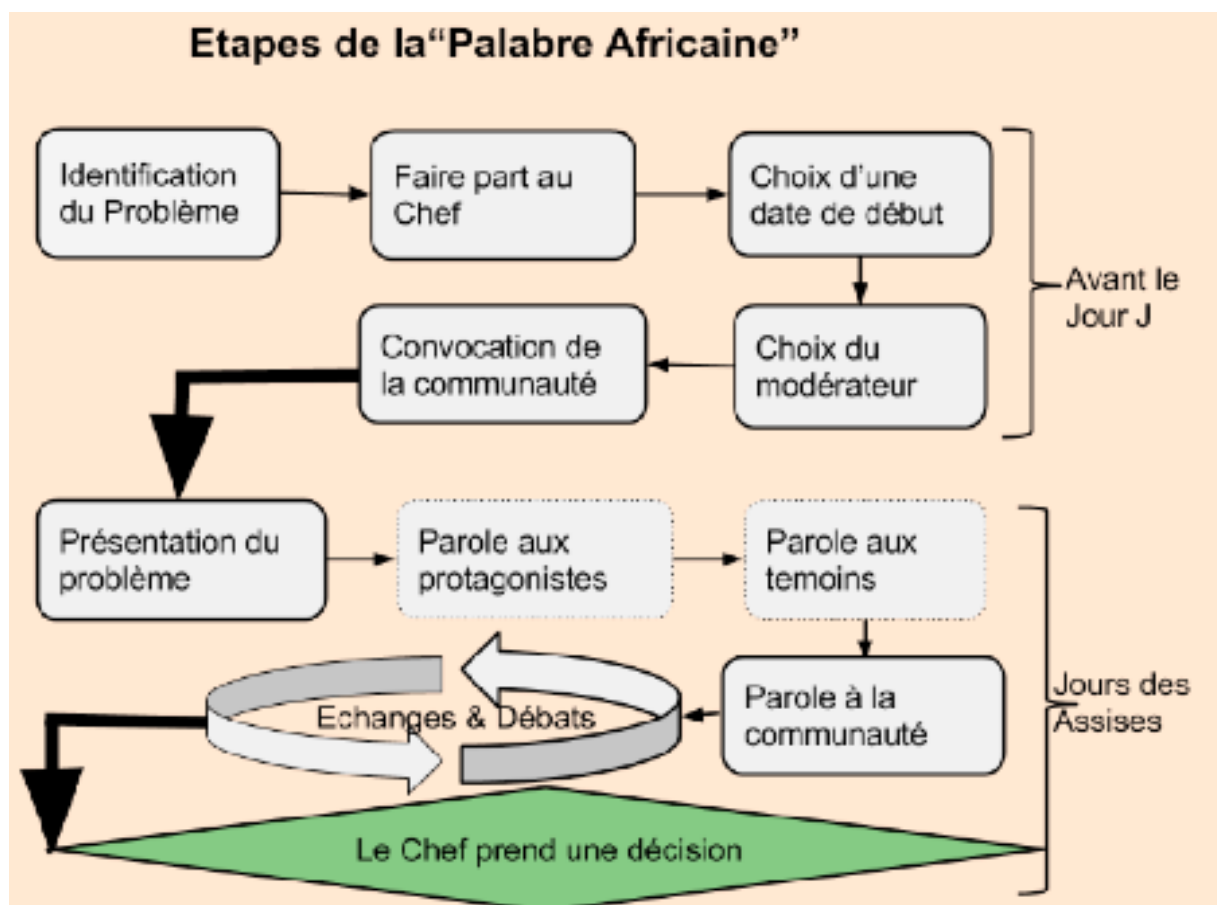
La palabre est en principe ouverte à tous. Il existe cependant une hiérarchie et un protocole dans l'intervention des principaux acteurs. Les vieillards jouent un rôle privilégié, souvent au détriment même des chefs. C'est leur âge qui leur confère la toute-puissance d'agir au nom des ancêtres dont ils sont par définition les plus proches. Il est considéré que ce grand âge, symbole de sagesse, les préserve de toute position partisane et les incite à l'inverse au compromis et à la pondération. Les vieillards sont regroupés au sein d'un conseil des sages.

Loin d'être déterminée au hasard, la date de la palabre doit par ailleurs correspondre à un moment propice le plus souvent fixé par des géomanciens. En outre, les échanges se tiennent toujours dans des lieux chargés de symboles (sous un arbre, près d'une grotte, dans une case édifiée à cet effet).

En cas de conflit, la palabre se tient généralement lorsque l'un des protagonistes porte plainte auprès de la chefferie villageoise. Après la plainte, le chef du village convoque à une date indiquée, par le biais d'un messenger, les parties au conflit ou les belligérants et toute la communauté. Pendant le déroulement de la palabre, le chef ne prend pas la parole. Quand il la prend, c'est pour mettre un terme aux échanges en indiquant la décision prise par le collège des sages. Un modérateur est donc choisi par le chef. Il s'agit généralement de l'un des membres de la notabilité, un Ancien qui est suffisamment imprégné des us et coutumes du village et qui possède une maestria dans le maniement de la parole, des proverbes et des contes. À tour de rôle, le modérateur donne la parole aux protagonistes pour qu'ils exposent leur version des faits. Ensuite, s'il y a des témoins, ceux-ci s'expriment à leur tour. Par la suite, le reste de l'assemblée convoquée se prononce sur la situation. Les échanges peuvent s'étendre sur plusieurs heures selon la délicatesse du problème. Le chef, après avoir écouté l'avis de ses conseillers, prend une décision qui va

dans le sens du consensus et qui doit être respectée. Pour finir, « à travers proverbes et citations, le modérateur explique au peuple la décision prise dans le sens de la réconciliation et de l'harmonie. Il rappelle qu'il ne s'agit pas de condamner quelqu'un, mais de trouver un consensus permanent. Il fait cas des valeurs ancestrales et de la jurisprudence pour faire accepter à tous cette décision. Le plus souvent dans le cas d'un litige, on demande aux protagonistes de venir boire à la mêmealebasse d'eau, l'eau étant source de vie et de paix pour les Africains »⁵⁵.

Encadré 1



Source : <http://burkinathinks.com/qui-sommes-nous/la-palabre-africaine-peut-elle-renforcer-la-democratie-en-afrique-partie-i?showall=1>

Les sentences prononcées peuvent conduire à l'exclusion. Cependant, la finalité de la palabre n'est pas d'établir les torts respectifs des parties en conflit. Selon Traoré, « le résultat de la palabre se présente sous la forme de résolutions communes », et « le respect des engagements pris » peut être assuré par « un serment devant une divinité »⁵⁶. La palabre fait ainsi figure de thérapie collective. La décision arrêtée à l'issue des discussions et débats est généralement célébrée par la prise d'un repas en commun réunissant les différents protagonistes, dans le respect des alliances et des préséances et au rythme de danses et de chants, manifestations de la volonté de vivre dans la paix et l'harmonie. Ces caractéristiques font de la palabre un cadre libre d'expression politique et sociale. La palabre vise à permettre une gestion à la fois collective et démocratique de la collectivité villageoise.

Actualité des mécanismes traditionnels activés par les chefferies

Les chefs coutumiers que nous avons rencontrés, en milieu urbain (Abidjan et Bouaké) comme rural (villages périphériques de Bouaké et Abidjan), nous ont affirmé qu'ils sont constamment sollicités par les populations pour la gestion des conflits ordinaires. Deux situations se présentent toutefois en fonction du radian urbain/rural.

Dans les zones rurales - là où les communautés sont plus ethniquement homogènes, où les croyances dans les religions animistes sont plus fortes et où le contrôle communautaire est plus effectif - les chefferies continuent de garder tout leur intérêt et leur force aux yeux des populations locales. Leur influence est d'autant plus palpable et réelle que les administrateurs locaux s'appuient sur elles pour gérer les conflits des localités sous leur juridiction, comme en témoigne ici un sous-préfet d'une localité malinké avec qui nous avons échangé sur le sujet :

« L'autorité des chefs coutumiers ici est incontournable et indiscutable. Aucune action de l'administration ne peut porter si elle n'est pas négociée avec ces chefs, en qui les populations ont vraiment confiance et qui s'y réfèrent systématiquement en premier recours. [...] Pour tous les conflits, il vaut mieux laisser le chef de village les régler. »⁵⁷

Dans les zones rurales de l'ouest du pays, de nouvelles dynamiques s'observent de plus en plus dans le sens d'un renforcement de la légitimité des structures coutumières locales impliquées dans la gestion des conflits. Pendant la longue période de la crise, la plupart des acteurs nationaux et internationaux⁵⁸ menant des programmes de cohésion sociale pour limiter les violences ont introduit, à travers de multiples comités de paix, des modèles de gouvernance participative intégrant la diversité des chefs communautaires dans une localité donnée. Ces modèles multiethniques de gestion des conflits fonciers et communautaires ont reconfiguré la structuration de certaines chefferies locales dans l'ouest. Ces dernières ne sont plus uniquement composées d'autochtones. Les représentants des communautés migrantes, qu'elles soient d'origine nationale ou étrangère, intègrent ces notabilités et participent activement à la gestion des conflits. En 2007, par exemple, le Centre de Recherche d'Action pour la Paix (CERAP), en collaboration avec la Chaire Unesco pour la Paix, a entrepris une recherche sur les dynamiques locales des conflits dans deux localités de la zone ouest, à savoir la ville de Méagui⁵⁹ et celle de Fengolo (proche de Duékoué)⁶⁰. Ces deux zones originellement habitées par des autochtones Krou ont connu, à partir des années 60 et 70, une forte immigration des populations étrangères, venues des pays voisins (Burkinabè, Malien, Guinéen, etc.) ainsi que du Centre (Baoulé) et du Nord (Malinké, Sénoufos) de la Côte d'Ivoire. La pression foncière due à la demande croissante des terres pour la production du cacao et du café a majoritairement entraîné la multiplication de litiges fonciers entre communautés, alimentée également par une cristallisation autour des enjeux politiques nationaux sur les questions foncières et ethniques⁶¹. Le constat a pu être fait que la localité de Méagui, bien qu'ayant le même profil socio-économique et évoluant dans le même contexte politique national, fut moins vulnérable aux affrontements communautaires pendant les moments d'éruption du conflit politique national que celle de Fengolo. Les recherches ont révélé que cette différence résidait dans la configuration des structures locales de gouvernance. La localité de Fengolo présentait une structure de gouvernance dans laquelle les communautés autochtones et étrangères étaient faiblement intégrées contrairement à celle de Méagui. Dans cette dernière localité, une structure de gestion des conflits fédérait les chefs traditionnels Bakwé (ethnie des autochtones Krou) et les autres migrants :

« Cette structure est composée d'un chef central (un Bakwé), d'un vice-président (Bakwé) d'un conseiller (Guinéen) et des différents chefs de communautés (Baoulé, Agni, Sénoufo, Burkinabé, Yacouba, Bété, Guéré, Ghanéen, Malien, Sénégalais, Mauritanien, ...). Ainsi en cas de conflit, dès que le comité est saisi, tout ce groupe, qui est le représentant du village agit ensemble pour régler le problème [...]. Lorsqu'un conflit intervient entre deux personnes, le chef désigne un membre du comité de règlement en fonction des ethnies des protagonistes en conflit. C'est cette personne qui dirige la résolution du problème. Si un problème oppose par exemple un Baoulé et un autochtone (Bakwé), le chef du conseil (Bakwé) peut désigner un Sénoufo et lui demander de régler le problème. Selon eux, en procédant ainsi, le problème se règle de façon objective et définitive car l'implication de toutes les communautés donne au procès toute sa valeur et l'effet exécutoire »⁶².

Jérémy Allouche et Patrick Zadi Zadi Anderson estiment que ces comités de paix, institués sur la base d'une gouvernance coutumière pluriethnique, ont contribué à limiter et même à protéger certaines localités comme Guiglo, Gagnoa et San-Pédro des violences de la crise post-électorale en 2010-2011⁶³.

Par ailleurs, bien que les chefferies soient des structures de pouvoir traditionnellement rattachées aux communautés ethniques villageoises, le phénomène des chefferies urbaines se développe et traduit une adaptation de ce mécanisme traditionnel aux nouveaux contextes et enjeux. Cela est le résultat d'un double mouvement :

- Dans des villes comme Abidjan, plus la ville s'étend, plus elle phagocyte des communautés rurales (villages Ébrié, Attié, etc.) qui tendent à s'urbaniser tout en gardant leur mode traditionnel d'organisation.
- D'autre part, de nouveaux chefs de quartiers émergent et s'investissent chefs traditionnels prêts à défendre les intérêts des populations locales au même titre que des chefs traditionnels de villages. Ces chefs sont parfois légitimés par des arrêtés de l'administration.

Ces chefferies urbaines constituent aujourd'hui des acteurs importants qui s'appuient également sur des modes traditionnels (palabre, rituels symboliques, alliances interethniques, etc.) pour gérer des conflits qui leur sont soumis par les populations urbaines encore fortement attachées à leurs coutumes.

Aux yeux des populations urbaines comme rurales, les chefferies sont symboliques d'une réalité sociale et culturelle à travers laquelle elles s'identifient aisément. C'est l'une des raisons pour lesquelles ces

mécanismes jouissent d'un regard plus positif que les modes modernes, comme on peut le lire dans ce témoignage recueilli lors de notre enquête à Bouaké :

« À Abengourou le véritable juge, c'est le roi. La plupart des affaires sont jugées par le tribunal coutumier. Les gens préfèrent recourir à son jugement que d'aller en justice. Dans la tête des gens c'est très mal vu que d'aller porter plainte à la police ou de convoquer quelqu'un à la justice. Les membres de la communauté vont te traiter de méchant. Parce que chez nous en Afrique on règle les choses en famille ». ⁶⁴

Les chefferies coutumières se voient prêter une réelle efficacité en matière de gestion des conflits, une réalité maintenant intégrée par l'État lui-même. Comme souligné ci-dessus, au titre des missions conférées à la Chambre des Rois et des Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire ⁶⁵ instituée par la loi du 11 juillet 2014, figurent la prévention et la gestion des crises. La sollicitation des autorités coutumières dans le processus de reconstruction de la Côte d'Ivoire post-crise témoigne d'une certaine manière de l'importance qu'accorde l'État à ces acteurs de premier plan de la vie des communautés et surtout de leur rôle en tant que pacificateurs. Un intérêt qu'a confirmé la nouvelle Constitution du pays qui fait de la structure des chefferies traditionnelles une institution républicaine (voir encadré ci-contre). Désormais, l'institutionnalisation des chefferies traditionnelles donne ainsi une assise légale aux chefs ainsi qu'à leurs tribunaux coutumiers qui font désormais partie intégrante de la hiérarchie des mécanismes officiels de gestion des conflits de l'État ivoirien.

Il convient cependant de souligner que la mise en place à l'échelle nationale d'une association regroupant les rois et les chefs ne date pas de 2014. En août 1997 est née l'Union des Rois de Côte d'Ivoire (URCI). L'Union, exclusivement réservée aux Rois à l'époque, voulait travailler à « la préservation de nombreux acquis qui sont : la stabilité politique, l'unité nationale, la prospérité économique et la paix » ⁶⁶. La naissance de cette association était étroitement liée au climat politique d'alors, marqué par les tensions susceptibles de menacer la stabilité politique et la cohésion sociale à l'approche des élections présidentielles de 2000. En 1999 naquit l'Association des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire (ARCT-CI). Cette association, à la différence de l'Union des rois, s'adressait à toutes les autorités traditionnelles, qu'il s'agisse de rois, chefs de village, chefs de tribus, chefs de canton ou chefs de communauté. Malgré les fortunes diverses qu'elle connut dans le contexte du coup d'État de 1999 et des élections de 2000, l'ARCT-CI parvint à faciliter l'organisation du Forum de réconciliation nationale voulu par le régime de Laurent Gbagbo, nouvellement élu. La médiation non officielle menée par l'Association auprès des camps politiques de l'opposition permit de faire venir à la tribune du Forum les principaux protagonistes de la scène politique : Henri Konan Bédié rentré d'exil, Robert Guéï et Alassane Ouattara. En 2005, dans la période de la crise militaropolitique (2002 à 2011), naît le Conseil Supérieur des Rois et Chefs traditionnels de Côte d'Ivoire (CSRCT-CI). Se voulant plus fédératif que les anciennes associations, le Conseil va s'impliquer dans la gestion de la crise et la résolution du conflit.

Ainsi, l'un des usages les plus visibles et bénéfiques des mécanismes traditionnels de gestion des conflits dans la société ivoirienne a été l'implication efficace de ces structures de pouvoir traditionnelles dans la stabilité sociale durant la longue période de conflit que le pays a traversée. La mobilisation de ces mécanismes, à la fois au niveau national et à l'échelle locale, a été perceptible dès les débuts de la crise. Les rois et les chefs à travers leurs associations vont activement s'engager dans les initiatives de paix au niveau local, comme le relève une étude dédiée à la question et menée par Kevin Adou en 2012 ⁶⁷. Ils seront des conciliateurs efficaces dans les conflits locaux de la période opposant les Dioula aux Abbey à Agboville, les Akyé aux Andô à Denkira, les Abron aux Kroumen dans le sud-ouest, etc. En 2009, c'est sous la conduite

des chefs traditionnels que le Ministère de la Réconciliation Nationale a pu obtenir, auprès des chefs de tribus, le retour des planteurs burkinabé dans les régions Kroumen de Tabou (Sud-Ouest), sept ans après leur bannissement⁶⁸. Un autre cas illustratif de cette intervention heureuse des chefs traditionnels pour prévenir les violences communautaires est également relevé par l'étude, avec l'affaire dite à l'époque, « l'affaire KKB » :

Encadré 2

Section de la Constitution faisant référence à la CNRCT

TITRE XIV : DE LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE

CHAPITRE PREMIER : Des attributions

Article 175. La chefferie traditionnelle est représentée par la Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels. La Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels est l'Institution regroupant tous les Rois et Chefs traditionnels de Côte d'Ivoire.

Elle est chargée notamment:

- de la valorisation des us et coutumes ;
- de la promotion des idéaux de paix, de développement et de cohésion sociale;
- du règlement non juridictionnel des conflits dans les villages et entre les communautés.

La chefferie traditionnelle participe, dans les conditions déterminées par une loi, à l'administration du territoire.

CHAPITRE 2 : De la composition et du fonctionnement

Article 176. La composition de la Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels et les règles de son fonctionnement sont fixées par une loi organique.

Source : Journal Officiel, n°16 du 09 nov. 2016,

<http://www.caidp.ci/uploads/52782e1004ad2bbfd4d17dbf1c33384f.pdf>

« Pour rappel, au cours d'un meeting le 15 décembre 2007, le président de la jeunesse du PDCI, Kouassi Konan Bertin (KKB) a tenu un discours dans lequel, en substance, il accusait les Bété d'avoir massacré 3 000 Baoulé et d'arracher des plantations aux Baoulé. KKB aurait même déclaré que les Bété n'étaient pas faits pour le pouvoir et qu'ils n'étaient bons que pour danser. À Gagnoa, dans le centre-ouest, ces déclarations étaient en passe de constituer des raisons d'affrontement entre la communauté autochtone Bété et la communauté baoulé tandis qu'une plainte contre KKB était introduite auprès du tribunal de Première instance d'Abidjan. Le Conseil est parvenu à baisser les tensions soulevées par cette affaire. C'est l'Ambassadeur Amon Tanoé, roi des N'Zima Kotoko de Grand-Bassam, conseiller spécial du président du Conseil supérieur des rois et chefs traditionnels (CSRCT-CI), qui a adressé la requête à la communauté bété, au nom des parents et du parti de KKB, le PDCI. Les Bété ont accepté d'accorder leur pardon : « Nous, communauté bété acceptons le pardon de la communauté baoulé et décidons de retirer notre plainte ». Cette déclaration a été lue par Boga Sivori, chef du village de Gnalégroubouo

(situé à 21 km de Gagnoa), et porte-parole de la chefferie bété, en réponse à « la déclaration de Tchédjélet suite à l'affaire KKB et Nouveau Réveil » qui a été, elle, lue par Nanan Dodo, secrétaire général du Conseil supérieur des rois et chefs traditionnels bété. Et c'est dans cette déclaration que le CSRCT-CI a demandé pardon aux Bété, au nom de la communauté baoulé ».⁶⁹

Les chefs ont ainsi pu jouer de leur statut pour habilement apaiser les tensions communautaires dans maintes situations alimentées par les discours belliqueux de certains hommes politiques. Toutefois, c'est à travers leurs actions informelles de médiation et de conciliation auprès des acteurs et des institutions impliqués dans le conflit que les Chefs et Rois sont directement intervenus dans le conflit politique national. Ils ont ainsi accompagné et appuyé certaines étapes des médiations officielles :

« Ils ont rencontré le premier médiateur de la crise, l'ancien président Eyadema du Togo, pendant sa médiation et après qu'il ait été dessaisi du dossier ivoirien. Après les échecs

des accords de Marcoussis, d'Accra et de Pretoria, les chefferies traditionnelles sont restées en contact avec les protagonistes de la crise et les ont rencontrés chaque fois qu'il était nécessaire afin de les exhorter à rester engagés dans la recherche d'une solution pacifique. C'est dans le cadre d'une telle démarche que le CSRCT-CI a rencontré le secrétaire général des Forces Nouvelles le 1er avril 2006 à Bouaké, le fief de la rébellion. Cette rencontre souhaitée par les rois et chefs traditionnels était un prélude au rapprochement entre Laurent Gbagbo et Guillaume Soro dans le cadre de ce qui a été nommé plus tard « le dialogue direct ». L'accord politique de Ouagadougou, avec pour facilitateur le président burkinabé Blaise Compaoré, est le fruit de ce rapprochement très tôt voulu par les rois et chefs⁷⁰. Ils ont même accompagné de bout en bout l'application de cet accord notamment quand elle rencontrait des difficultés. En avril 2008, le Conseil supérieur des rois et chefs traditionnels a rendu une visite officielle à la présidence burkinabé pour remercier le facilitateur et l'encourager dans ses efforts pour réconcilier les Ivoiriens. À cette occasion, le roi Agnini Blé II dira au Président burkinabé que « toutes les causes nobles se remportent au bout d'un long, laborieux et douloureux cheminement et aboutissent inéluctablement à un mieux-être, un mieux-vivre des populations ». Ces paroles lui seront rappelées chaque fois que la médiation connaîtra des difficultés »⁷¹.

L'intervention des rois et chefs traditionnels dans la crise ivoirienne est ainsi un exemple d'effectivité des pratiques coutumières locales face au conflit. Tandis que les médias nationaux et internationaux commentaient les grands risques d'implosion, les chefferies, par leur capacité d'anticipation, sont arrivées par endroits à contenir les tensions attisées par les discours des camps politiques, en rencontrant et en maintenant la communication entre les protagonistes de la crise sans réussir à mettre fin à la crise en général. Leur efficacité est indéniable en termes d'affermissement du lien social dans la plupart des localités du pays.

Il est cependant important de prendre en compte les rapports de pouvoir sous-jacents à ces mécanismes traditionnels, et qui en menacent constamment l'efficacité. On peut en particulier se poser la question de la représentativité de certaines personnalités qui se déclarent « chefs », parfois de région entière et sans une légitimité sérieuse. Les chefferies traditionnelles continuent ainsi à être utilisées politiquement par les pouvoirs en place et à constituer un moyen de coopter des élites locales. Par ailleurs, il faut noter que l'implication des chefs traditionnels dans le conflit national n'a pas toujours été perçue comme neutre. Le sentiment partagé de leur parti pris en faveur des différents partis aux pouvoirs a pu miner l'efficacité de leur intervention. Claude-Hélène Perrot rapporte qu'à une réunion où les chefs devaient se prononcer sur leur participation aux négociations politiques au début de la crise de 2002, des divisions internes apparurent :

« Les gens de l'Ouest et les Abidjanais voulaient prendre position pour le gouvernement. Le chef de Kong et le roi de l'Indénié ont insisté sur la nécessité de maintenir la neutralité. »⁷²

Bien avant cet épisode, en 2000, on note par exemple que l'Association Nationale des Rois et Chefs Traditionnels (ANRCT-CI) avait perdu sa neutralité lorsque son Président, un chef ébrié, s'était rapproché du chef de la junte militaire qui avait opéré le coup d'État en 1999. À la veille des élections présidentielles de 2000, ce chef avait publiquement affirmé que l'association payait la caution (20 millions de FCFA) de la candidature du général putschiste aux élections. Les chefs du nord du pays avaient pris leurs distances avec l'ANRCT-CI et s'étaient réunis au sein de l'Association des Chefs Traditionnels du nord, dirigée par

Gaoussou Ouattara, chef coutumier de la localité de Kong et par ailleurs frère aîné d'Alassane Ouattara dont la candidature n'avait pas été retenue par la Cour suprême à ces mêmes élections.

Plus généralement, les chefs coutumiers, fortement courtisés par les élites politiques pendant les périodes électorales, jouent souvent le rôle de grands électeurs, perdant du coup leur neutralité. Au second tour de l'élection présidentielle de 2010 opposant le candidat Alassane Ouattara à Laurent Gbagbo, Président sortant, « la cour » à la chefferie traditionnelle baoulé fut flagrante⁷³. La communauté baoulé, proche du candidat Henri Konan Bédié, arrivé en troisième position au premier tour, était considérée comme la clé de la victoire au second tour. Henri Konan Bédié avait appelé à voter Alassane Ouattara. Joignant l'acte à la parole, il avait mobilisé près de 2 500 chefs baoulé à Yamoussoukro pour passer la consigne de vote. Dans le même temps, Laurent Gbagbo sollicitait la Reine de Sakassou, considérée comme la souveraine du Royaume baoulé, pour gagner le « vote baoulé ».

La nouvelle Chambre des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire, plus fédérative, est pourtant soumise aux mêmes critiques. Son implication jugée tendancieuse⁷⁴ dans l'adoption de la nouvelle Constitution, pourtant décriée par l'opposition politique, a alimenté la suspicion sur sa capacité à se positionner comme une structure impartiale à même de gérer les conflits politiques nationaux. Le contexte très politisé de la société ivoirienne constitue un handicap majeur pour la mobilisation de ce type de mécanisme traditionnel à l'échelle nationale⁷⁵.

La chefferie, institution politique de premier plan, représente la figure centrale de la gestion des conflits dans la plupart des communautés traditionnelles ivoiriennes. Toutefois, l'autorité traditionnelle à elle seule ne suffit pas pour efficacement gérer les conflits. Les notabilités s'appuient dans la pratique sur d'autres sources de légitimité propres à chaque communauté pour trancher les affaires, faire de la médiation, de la conciliation et de la réconciliation entre personnes ou groupes sociaux en conflit. Ces sources sont matérialisées ou même symbolisées par des pratiques sociales ou religieuses dont la fonctionnalité explicite ou implicite est de concourir au raffermissement du lien communautaire.

Les mécanismes à caractère social

Deux mécanismes à caractère social sont particulièrement répandus en Côte d'Ivoire :

- Les alliances dites à plaisanteries ;
- Les cérémonies festives.

Les alliances à plaisanterie

Très répandues en Afrique de l'Ouest, les alliances à plaisanterie⁷⁶ sont des mécanismes sociaux de prévention, de médiation/conciliation et de résolution des conflits, qui renvoient à un pacte d'amitié et de non-agression entre différents clans, castes et ethnies⁷⁷. Radcliffe-Brown, l'un des premiers anthropologues à s'être intéressé au phénomène, définit l'alliance à plaisanterie comme : « [...] une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certains cas, obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer ; l'autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage »⁷⁸. Sory Camara⁷⁹ fait bien une distinction entre « parenté à plaisanterie », où les partenaires de la relation sont liés par une parenté réelle, et l'« alliance à plaisanterie », qui se déroule entre patronymes de différents groupes ethniques. Toutefois, les deux types d'alliances fonctionnent en réalité selon le même principe : tout en instaurant une relation

de plaisanterie, l'alliance ou la parenté institue un pacte de non-agression entre les contractants de l'alliance.

Les principes de fonctionnement des alliances à plaisanteries

Globalement les parentés et les alliances à plaisanterie sont des institutions sociales dont l'objectif est de garantir durablement la paix et l'harmonie au sein des familles, entre clans, entre groupes socioprofessionnels, entre castes et entre ethnies. Les alliances à plaisanterie se présentent ainsi sous plusieurs formes :

- les alliances interclaniques ;
- les alliances entre des groupes socioprofessionnels ;
- les alliances interethniques ;
- les alliances entre les générations.

Les alliances constituent de ce fait une convention sociale intra- et intergroupe encadrant les rapports sociaux dans le sens où elle recommande des relations conviviales tout en instituant un pacte de non-agression et de paix perpétuelle entre les groupes alliés. Le professeur de littérature Amoi Urbain⁸⁰, qui a consacré une étude à ces alliances, synthétise leurs principes et leurs objectifs en huit points :

- le respect de la dignité de l'être humain des points de vue moral, physique et social ;
- l'atténuation des différences sociales entre maîtres et esclaves, entre grands-parents et petit-fils, etc. ;
- l'égalité entre les groupes sociaux et les groupes ethniques ;
- l'obligation de respect mutuel ;
- le devoir de fraternisation et d'assistance mutuelle ;
- le devoir d'humanisation des rapports sociaux ;
- l'observation de la paix perpétuelle entre les peuples concernés.

En tant que mécanisme de gestion des conflits, les alliances couvrent à la fois la prévention, l'arrêt et la résolution pacifique des conflits : si le rôle premier des alliances est en effet de prévenir les conflits au sein du corps social, elles servent également à leur résolution et à concilier les différentes parties prenantes⁸¹. La règle de l'alliance stipule que, quel que soit le degré d'adversité suscité par une situation particulière, les alliés impliqués doivent se garder de basculer dans le conflit ou doivent utiliser inconditionnellement les moyens pacifiques pour gérer celui-ci. Lorsque le conflit éclate malgré tout, il doit prendre la forme d'une plaisanterie et s'estomper. Au pire des cas, lorsqu'on en arrive à des violences, par ignorance ou opiniâtreté des belligérants, nonobstant la forme ou l'intensité du conflit, l'interposition d'une tierce personne par la mobilisation de l'alliance met un terme aux hostilités. Il s'ensuit alors des rituels de réparation. Ces rituels peuvent varier d'une communauté à une autre et restent tributaires de la nature du conflit. Le plus souvent, une immolation de bêtes (coq, bélier, bouc, bœuf) et une libation rythmée par des paroles sacrées sont faites par les autorités coutumières pour implorer la clémence des divinités et pour concilier les différents acteurs en conflit.

En Côte d'Ivoire, les alliances sont l'un des traits caractéristiques de la trame des rapports sociaux entre communautés ivoiriennes. Elles établissent un filet de relations complexes à la fois au sein et entre les quatre grands groupes ethniques de la société : Akan, Gour (ou Voltaïque), Krou, Mandé (voir carte). En tant que pactes de non-agression, les alliances recommandent aux membres des groupes ethniques suivants de ne pas entrer en conflit :

- Un Attié (Akan) ; Dida (Krou), un M'batto (Akan), un Kroumen (Krou), un Bakwé (Krou);
- De même entre un Abron, un Agni et un Baoulé (tous Akan). Entre Bété et Dida (Tout deux Krou) ;
- Bété (Krou) et Gagou (Mandé du sud).
- Les Dida (Krou), Abidji (Akan), Abbey (Akan), aux Adjoukrou (Akan).
- De même on peut citer les alliances entre les Koulango et les Lobi (tous deux Gour).
- Les Sénoufo (Gour) et les Koyaka (Malinké).
- Les Sénoufo et les Yacouba (ou Dan). Les Sénoufo et les Gouro (Mandé du sud). Les Sénoufo et les Mahouka (Malinké). Les Sénoufo et les Koulango.
- Les Koyaka (Malinké) et les Lobi. Les Yacouba (ou Dan) et les Gouro. Les Koyaka et les Djimini. Les Koyaka et les Koulango. Les Koyaka et les Tagbana (Gour).
- Les Yacouba (ou Dan) et les Djamala (Gour). Les Yacouba (ou Dan) et la Tagwana. Les Yacouba (ou Dan) et les Mahou. Les Yacouba et les Lobis.
- Les Gouro et les Tagwana. Les Gouro et les Djamala. Les Gouro et les Djimini.

Encadré 3 : Grands groupes ethniques et leurs composantes majeures



Source : www.abidjan.net

Ce principe de non-agression est également en vigueur entre les clans portant des patronymes particuliers au sein des groupes Mandé et Gour. Il existe des alliances entre les Coulibaly, les Traoré, les Bamba, les Diaby, les Ouattara et les Touré ; entre les Coulibaly, les Bamba et les Kéita ; entre les Doumbia, les Sidibé, les Konaté, les Sangaré, les Diakité ; entre les Traoré, les Koné, les Diarra et les Coulibaly ; entre les Konaté, les Coulibaly, les Doumbia, les Cissoko.

Les travaux d'Étienne Smith sur les cousinages à plaisanterie au Sénégal offrent une analyse pertinente qui s'applique au fonctionnement de ce mécanisme dans l'espace ivoirien : « chacun est l'esclave de l'autre, ce qui concilie le sentiment de supériorité et la réciprocité. La hiérarchie proclamée par l'autre groupe est simplement inversée. L'individu ou le groupe ethnique peut toujours se considérer comme le noyau central,

l'ego-centre ou l'ethnocentre autour duquel l'autre ne fait que «tourner» : chacun est au centre de son propre point de vue, alors que, par définition, personne ne l'est. De fait, le cousinage de plaisanterie semble créer un sentiment de «communauté», paradoxalement basé sur la reconnaissance de la différence : c'est l'identification de tel ou tel interlocuteur comme « différent », c'est-à-dire membre d'un « autre » groupe ethnique ou patronymique, porteur d'altérité, qui commande l'activation du cousinage, qui n'a de sens que si cette altérité est reconnue. S'expriment la différence (« tu es Peul, moi je suis Sereer, nous sommes donc différents ») et le sentiment de communauté (« mais nous sommes cousins à plaisanteries. L'apparement reconnu ne mène pas à la fusion, ») ; la hiérarchie (« les Peuls sont nos esclaves »/ « les Sereer sont nos esclaves») et l'égale risibilité (« mais on ne peut s'empêcher de se taquiner ») »⁸².

Les alliances interethniques en Côte d'Ivoire trouvent généralement leurs fondements dans des faits historiques ou des légendes. Ainsi, ce qui fonde les alliances est un pacte consenti entre les parties contractantes, représentées en général par les ancêtres fondateurs. Les interlocuteurs rencontrés pendant nos enquêtes ont tous insisté sur le caractère sacré de l'alliance. Cette sacralité viendrait pour certains du fait qu'elle ait été conclue suite à un rituel sacré au cours duquel il y eut l'immolation d'un esclave (comme dans le cas de l'alliance Abbey/Dida), ou parce qu'elle est fondée sur le respect de la parole donnée (alliance Sénoufo/Yacouba, par exemple). Chez les Mandé, descendants de l'empire du Mali, l'alliance à plaisanterie appelée « Sanankuya » est directement rattachée à la « Charte de Kouroukan Fouga »⁸³ instituée par le fondateur de l'Empire au 13e siècle, Soundjata Kéita. L'article 7 de cette Charte, considérée comme la constitution de l'Empire Mandé, prescrivait ceci :

« Il est institué entre les Mandenkas le Sanankuya (cousinage à plaisanterie) et le tanamanyoya (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle ».⁸⁴

À la fois mythiques et mystiques, les alliances fonctionnent comme une contrainte dans les imaginaires, consolidant ainsi leur légitimité. Les enfreindre c'est briser un tabou dont le risque encouru est à la fois individuel et collectif. C'est en effet s'exposer soi-même et exposer le groupe à la colère et aux malédictions des esprits protecteurs de ce lien sacré. Les sanctions sont censées être immédiates et se manifester sous forme de maladies incurables ou de morts récurrentes au sein des familles de ceux qui violent l'alliance.

Actualité des alliances à plaisanterie dans la gestion des conflits

Les croyances associées aux alliances à plaisanterie entretiennent leur survivance au sein des communautés, et ce même aujourd'hui dans une société ivoirienne se proclamant majoritairement musulmane et chrétienne⁸⁵. La popularité des alliances réside dans leur caractère pratique, solidement inséré dans la trame des relations sociales ordinaires. Si elles sont des outils efficaces de gestion des conflits, elles fonctionnent de prime abord comme un mécanisme d'identification mutuelle où la présentation de soi et de l'autre n'est jamais fortuite. Les alliances se déploient ainsi comme des modalités de déclinaison des identités ethniques, référents stratégiques dans les rapports sociaux quotidiens. Le recours à l'alliance permet à bien des égards de fluidifier ces rapports, y compris dans les milieux officiels, ordinairement perçus comme soumis aux règles trop rigides de l'administration publique. Que l'on soit à Abidjan, en pleine capitale économique, ou à Minignan, une ville reculée dans le nord-ouest de la Côte d'Ivoire, cette convention sociale traditionnelle s'infiltre aisément dans les interactions sociales. Parallèlement à l'offre moderne de gestion des conflits, l'alliance à plaisanterie reste ainsi une pratique sociale mobilisée de façon assidue comme l'illustre bien l'exemple ci-dessous, recueilli lors d'un entretien avec un chef notable de la communauté baoulé du village de Koliakro (Bouaké) :

« Les alliances, ça joue beaucoup. Bon, aujourd'hui, là même, on a réglé des problèmes entre deux tribus différentes où il y a alliance. Nous, on avait tort. Il y a eu palabre entre deux jeunes. Notre fils s'est battu avec un enfant de Dimbokro. Entre Agba (Baoulé de Dimbokro) et Akoué (Baoulé de Bouaké), il y a alliance. Bon, ils ont apporté l'histoire à la police. Nous, on est allé demander au commissaire de nous laisser régler ce problème-là à la maison, en communauté. Ils nous ont laissés venir régler le problème à la maison [...]. On a demandé pardon. On devait effectivement soigner l'enfant, et puis réparer son portable que le nôtre a gâté. Mais, à cause de l'alliance, on a laissé tout tomber : eux, ils ont laissé tout tomber. Et puis, quand on dit laisser tout tomber, on laisse tout tomber. Même 5 francs, on prend pas, parce que d'abord, l'alliance, c'est comme dans l'ancien temps, c'est comme un fétiche. Ce qu'on fait pas, si tu as fait et que l'autre te dit bon, puisque nous sommes en alliance et que tu m'as fait ça, tu vas payer avec l'alliance. De toutes les façons, si on ne trouve pas des vieux pour essayer d'aplanir, faire des sacrifices, il va avoir mort d'hommes »⁸⁶.

Cet usage vaut également pour les situations conflictuelles plus menaçantes pour la paix sociale comme le prouve une série de faits liés au conflit que la Côte d'Ivoire a connu de 2002 à 2011. Par exemple, l'alliance entre les groupes ethniques Agni et Baoulé fut astucieusement mobilisée en 2002 par les responsables de la rébellion pour éviter la guerre civile dans les villes du centre du pays. Au début de l'insurrection, lorsque les forces rebelles, majoritairement composées de jeunes Malinké et Sénoufo occupaient les zones du centre, des violences ont été perpétrées sur les communautés baoulé de Bouaké et de Sakassou, jugées moins favorables à la rébellion. À Bouaké en particulier, notamment dans le quartier d'Ahougnanssou, les communautés malinké et baoulé ont frôlé l'affrontement. La mobilisation des chefs de communauté des groupes antagonistes a, dans un premier temps, permis d'éviter un tel affrontement. Mais, dans un deuxième temps, c'est l'action au plus haut niveau des leaders de la rébellion qui, semble-t-il, a contribué à retrouver la paix. En effet, selon nos enquêtes à Bouaké, le chef de la rébellion, Soro Guillaume, aurait recouru au Roi Nana Boua Kouassi, roi Agni d'Abengourou, afin que celui-ci invoque l'alliance entre Agni et Baoulé qui oblige ces derniers à régler pacifiquement le conflit avec un tiers, même s'ils ne sont pas directement en alliance. Claude-Hélène Perrot revient sur cet épisode du conflit en révélant que la démarche avait été appuyée par le représentant des Nations Unies, témoignant de l'importance qu'une telle demande revêtait pour la paix :

« Les rebelles auraient proposé d'offrir, en une sorte de sacrifice expiatoire, des bœufs et des moutons. Il y aurait eu deux rencontres à ce sujet, à Abidjan et à Yamoussoukro ; le gouvernement ivoirien aurait aussi semblé un moment favorable à ce vœu, appuyé par le représentant de l'ONU, mais ensuite il l'aurait écarté quand il aurait été question de déplacer le lieu du sacrifice de Bouaké à Sakassou ». ⁸⁷

De l'avis de nos interlocuteurs, cette cérémonie de pardon se serait déroulée, mais sans médiatisation. Un second exemple de mobilisation de l'alliance à plaisanterie, dans le contexte de la crise ivoirienne remontant à 2008, fut observé dans la zone de Séguéla. Suite aux Accords Politiques de Ouagadougou entre la rébellion et le Gouvernement de Laurent Gbagbo, une fronde interne à la rébellion, rejetant l'accord, a émergé entre partisans de Soro Guillaume, alors Secrétaire général de la rébellion d'origine Sénoufo, et les partisans de Ibrahim Coulibaly, autre leader d'ethnie Koyaka. Cette contestation s'est ainsi dressée autour des lignes ethniques conduisant à des affrontements meurtriers entre soldats proches des deux leaders. Les témoignages que nous avons recueillis à Bouaké évoquent la mobilisation, par les chefs

coutumiers Koyaka et Sénoufo, de l'alliance entre ces deux groupes pour intimer aux leaders de la rébellion de taire leurs rivalités. Cependant, les rivalités entre Soro Guillaume et Ibrahim Coulibaly ont certainement contribué à l'élimination physique de ce dernier par les autres chefs militaires de la rébellion lors de la crise postélectorale à Abidjan. Cette situation montrerait ainsi une violation flagrante de l'alliance à plaisanterie. Selon des informations que nous n'avons pu confirmer, une cérémonie de réparation de la violation de cette alliance fut entreprise par les chefs coutumiers des deux groupes ethniques pour demander pardon aux ancêtres.

Encadré n°4 : Quelques dénominations de l'alliance dans les ethnies ivoiriennes

- a) Nan est l'abréviation de Nanan en agni ou en baoulé. Nanan (grand-père ou grand – mère ou ancêtre) a donné l'expression : « yé nin bè di nan qui signifie : nous sommes en alliance avec eux » ; quant aux alliés, ils s'appellent entre eux « nanan » et pour chaque nanan, chaque citoyen de l'autre groupe est « son esclave » ainsi que le veulent les pratiques de jonglerie langagière entre grands – parents et petit-fils.
- b) “Toukpè” selon le professeur Georges N. BOUAH, «Toukpè » est une institution des temps anciens pour régler des conflits sociaux et pour gérer la paix de façon perpétuelle... “Toukpè ti anangaman liké”. Les Baoulé disent, rapporte le Professeur G.N. BOUAH : “Toukpè léa ba, sangué okoun soulan ». Toukpé, précise-t-il, signifie «tou » c'est-à-dire «saute » et «kpè » ou coupe ou traverse ; autrement dit, transcende.
- c) Meinou : Meinou chez les dida de Lakota signifie : alliance. Les dérivés de Meinou sont entre autres, Meinou – gnon c'est-à-dire mon allié et meinou-wan pour dire les alliés.
- d) Atoudjiré : telle est l'appellation de cette pratique chez les Kroumen qui sont en alliance avec les Dida et les Abouré. Atoudjiré signifie : il y a quelque chose entre nous.
- e) Senenkounia : “ Par exemple écrit Bokar N'Diayé dans Les Castes du Mali (1970), les Diarra sont les senenkoun des Traoré. Le senenkounia est pratiqué par toutes les populations du Mali. Dans ce mot, sénin signifie mettre en terre, enfouir, fixer dans, se lier à, s'adosser à. A ce verbe s'ajoute le suffixe Koun (tête). Le tout donne «mettre les têtes ensemble ». Le senenkounia se définit alors littéralement comme étant l'art de mettre les têtes ensemble.
- f) Dyo : c'est une alliance sacrée entre deux individus et qui a pour but de créer entre eux une sorte de parenté analogue à celle qui lie deux frères consanguins. Ces frères devenus, sont l'un pour l'autre un dyo ou djon ou dyon c'est-à-dire un esclave (un faux esclave). Ainsi l'on entendra l'expression : celui-ci est mon djon.

Source : Amoi Urbain, « Pactes de stabilité et construction de la confiance dans le processus de cohésion sociale » in Synergie Afrique centrale et de l'Ouest , <https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest3/amo2.pdf>, n°3, pp 85-99

Jérémy Allouche et Anderson Zadi Zadi⁸⁸ mentionnent le fait que les alliances interethniques et à plaisanterie ont continué de compter, parmi d'autres, comme mécanismes privilégiés dans les efforts de réconciliation entrepris dans les zones de Duékoué et Guiglo dans la phase post-crise :

« Les efforts de réconciliation sont menés à travers : les alliances interethniques et à plaisanterie dont la fonction majeure est de désamorcer les situations conflictuelles entre communautés alliées ; les purifications de la terre et les sacrifices effectués par les masques ; et les actions de la société civile [...] »⁸⁹.

Constamment utilisées pour limiter les effets pervers du conflit national dans les espaces locaux, les alliances sont rentrées dans le répertoire des mécanismes ordinaires de gestion des conflits de la société ivoirienne. Défendues par les aînés sociaux, surtout les chefs coutumiers, elles sont également réappropriées par les jeunes, même en milieux urbains, comme on peut le lire dans le témoignage ci-dessous, recueilli auprès de jeunes membres d'un groupe de discussion de rue, communément appelé « grin », au quartier de N'gattakro à Bouaké :

« Dans notre grin, nous ne sommes pas tous de la même opinion politique. Lorsque nos discussions deviennent chaudes et peuvent entraîner des palabres entre nous, le responsable du groupe rappelle les alliances ethniques qu'il y a entre nous. Dans le groupe, il y a des Sénoufo, des Koyaka, des Gouro, des Dioula, etc. Tous ceux-là font alliance. Donc, ces palabres-là ne peuvent pas entraîner quelque chose de grave. On met ça en plaisanterie et puis ça passe ».⁹⁰

Les cérémonies festives comme mécanismes d'apaisement social

Certaines fêtes célébrées par des communautés intègrent implicitement des prescriptions visant à gérer les conflits communautaires : si leur raison première n'est pas la gestion des conflits, leur tenue est prioritairement conditionnée par la recherche d'un apaisement du corps social. C'est le cas par exemple de la fête des ignames chez les Baoulé, Agni, Akyé, Abbey, etc. (Akan). Chez les Akan, la fête des ignames revêt un caractère à la fois festif et sacré. Marquant le Nouvel An, la fête des ignames est le moment où la société fait sa mue. Il est recommandé qu'avant sa célébration, tous les conflits intrafamiliaux nés au cours de l'année précédente soient résolus. Tous les conflits apparus dans les lignages doivent être portés devant les chefs de lignages qui se doivent de les résoudre. La non-résolution de ces litiges fait courir de graves risques à la famille, mais surtout à la communauté entière. Chez les Ébrié, un sous-groupe akan classé parmi les Akan lagunaires, ces séances intrafamiliales de gestion des conflits revêtent une signification quasi spirituelle, comme nous l'a signifié la notabilité du village d'Akouedo :

« Pour nous, Ébrié, c'est très important de gérer les conflits dans la famille avant de rentrer dans la nouvelle année. Si dans la famille deux personnes sont en palabre, elles doivent venir le dire au chef de famille. Il convoque tout le monde et on fait tout pour trouver une entente. À la fin, on tue un animal, le chef de famille fait des prières aux ancêtres de la famille et on organise un repas où tout le monde prend part pour marquer l'unité. C'est après ça qu'on peut faire la grande fête du village »⁹¹.

Au-delà de son caractère festif, la fête des ignames est une cérémonie ritualisée permettant d'anticiper également les conflits sociaux. Dans son exécution, des prières sont dites à l'endroit des ancêtres et des dieux afin de permettre, pour l'année à venir, l'abondance des ressources tout en maintenant la stabilité sociale.

D'autres cérémonies festives remplissent des fonctions presque identiques à la fête des ignames. L'Abissa

chez les Nizma Kotoko (Akan du sud), exige au préalable la réconciliation de la société avec elle-même et les ancêtres. Cette festivité marque aussi l'entrée dans une nouvelle année. Symboliquement, cette entrée doit se faire dans un esprit de pureté, c'est-à-dire sans la moindre rancœur entre les membres du corps social. Tout un processus de régénération du corps social est donc entrepris et passe par trois phases :

- La première consiste, avant même de lancer les festivités, à procéder à des rituels de réconciliation dans chaque grande famille, sous la houlette des chefs de ces familles, afin de préparer tout le lignage à communier avec tous les autres membres du village.
- La seconde phase, se déroulant lors de la fête elle-même qui dure deux semaines, tient lieu de tribunal populaire où la critique sociale, la repentance et l'accord du pardon donnent à cette fête tout son sens en tant que mécanisme de gestion des conflits et de raffermissement du lien social. Des affaires mal tranchées au problème de leadership politique entre des fils et des filles de la région, en passant par des difficultés internes au bon fonctionnement de la communauté, tous les sujets sont abordés et les écarts de comportement dénoncés. Les mis en cause sont nommément cités. « C'est la critique sociale qui s'opère ainsi. Chacun doit faire son mea-culpa. Celui qui fait l'objet de critiques pour des actions blâmables et regrettables doit les accepter, se repentir et présenter ses excuses afin qu'il soit pardonné. Pendant cet exercice, le roi devient un citoyen ordinaire », explique Belin N'danoulé, chargé de la tradition à l'Association Abissa⁹². Toute la communauté est ainsi soumise à sa propre critique, y compris le roi lui-même. L'Abissa est la seule occasion où il est permis de critiquer la gouvernance du roi. Cette critique se fait dans la ferveur et s'accompagne de danses populaires.
- Enfin, la troisième phase marque la fin des festivités et est marquée par un acte collectif majeur. Pour s'assurer d'une meilleure année à venir, les danses sont terminées à la mer, dans laquelle sont jetés certains objets qui ont été utilisés pour la fête. La communauté estime que la mer emporte avec elle tous les malheurs de l'année qui vient de finir et que la prochaine sera bien meilleure. Une eau lustrale est enfin confectionnée pour purifier les participants par aspersion. Ce rituel est exécuté par une fille impubère. La communauté souhaite ainsi obtenir une stabilité sociale.

Les festivités annuelles comme l'Abissa et la fête des ignames sont bien vivaces dans la société ivoirienne actuelle. Bien qu'évoluant dans un contexte communautaire local, elles ont tendance à se donner une visibilité nationale en s'invitant parfois dans les débats politiques du pays. Le cas de l'Abissa illustre bien cette dimension. Le roi de la communauté Nzima est aussi le président de la Chambre Nationale des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire (CNRCT-CI). Depuis l'éclatement de la crise militaropolitique, l'Abissa est constamment présenté à la communauté nationale comme un modèle de réconciliation et de démocratie par excellence devant inspirer la classe politique nationale :

« Il n'est pas évident que le roi, dans sa position, puisse faire l'objet de remarque. Or, pendant l'Abissa, il est soumis à des critiques. Cela peut être transposé à la réconciliation dans le pays, où nos hommes politiques doivent publiquement accepter des reproches. Celui qui critique n'est pas un ennemi, mais quelqu'un qui aide à progresser », estime Belin N'danoulé⁹³.

Gérer les conflits en passant par la fête et la ferveur populaire contient tout en soi le projet de constamment désamorcer les tensions qui menacent l'équilibre social. Ces fêtes sont ainsi témoins d'une culture de paix à l'œuvre dans ces sociétés qui ont également conscience des fragilités. La gestion des conflits et, dans le cas présent, la prévention des conflits dont relève un tel mécanisme, constituent un phénomène social

total, mobilisant toutes les ressources, toutes les énergies et tous les acteurs sociaux.

Les mécanismes à caractère religieux ou magique

Les rituels sacrés ponctuent toujours la réconciliation et la réparation des torts. Cette dimension sacrée découle d'une conception du conflit commune au sein des sociétés traditionnelles ivoiriennes malgré leur diversité ethnique : le conflit est perçu comme une source de désordre social, mais surtout spirituel car, pour la plupart des communautés, il convoque les esprits maléfiques et fait appel à la mort⁹⁴. Le conflit menace de mort les hommes, mais aussi toute la société. C'est pourquoi la sacralité et la ritualisation qui entourent les mécanismes divers de prévention, de médiation et de résolution en font une caractéristique particulière. Les pratiques magico-religieuses d'arrêt d'un conflit donnent tout leur sens à cette perception spirituelle du conflit. À travers ces mécanismes de gestion, il s'agit de faire triompher la vie sur la mort.

Les rituels ordaliques, mécanismes de recherche de la vérité

Il arrive parfois qu'après avoir reçu un verdict à l'issue de discussion autour d'un problème, l'un des antagonistes remette en question la sentence. L'on fait dans ce cas recours, à la demande de ce belligérant, à des rituels ordaliques : il s'agit de prouver l'innocence ou la culpabilité de l'un ou de l'autre dans le but de trancher définitivement le conflit ou de réparer le préjudice de manière définitive. L'épreuve dans sa pratique peut varier en fonction des aires culturelles. Chez les peuples Akan, particulièrement les Baoulé, l'ordalie consistait à boire, en présence des autorités coutumières, une décoction appelée l'« alui » après avoir prononcé cette parole rituelle : « Si le récit que je viens de faire n'est pas exact, alors ne tarde pas à venir me chercher pour un jugement dans l'au-delà ; que mon mensonge se transforme en calamités de toutes sortes pour décimer ma famille ». Le coupable en buvant l'« alui » était censé subir immédiatement le courroux des divinités qui se matérialisait par sa mort subite : le litige était ainsi résolu. Étant donné les effets potentiellement désastreux que comportait ce rituel, les acteurs en conflit donnent chacun la décoction à boire à des animaux qui les représentent. Ainsi celui dont l'animal perd la vie à l'issue de l'épreuve est considéré comme coupable.

Une autre forme de rituel, observé toujours chez les Baoulé, mais aussi chez les Sénoufo, est également faite à titre ordalique. Dans ce cas-ci, il est question pour les acteurs en conflit de prononcer des paroles juratoires sur un fétiche. Le fétiche sur lequel le serment est prononcé est le dja, un objet sacré de culte.

L'ordalie existe également chez les Bété (Krou) en tant que mécanisme traditionnel pour la recherche de la vérité. Lorsqu'une personne est accusée, par exemple, de sorcellerie et qu'elle nie, l'on recourt à la pratique ordalique. Si, dans certaines sociétés, l'ordalie consiste à prononcer des paroles juratoires ou à consommer une concoction empoisonnée, chez les Bété elle consiste en l'application de la sève d'une plante (gôpo) dans les yeux de l'accusé, puis au rinçage du visage avec de l'eau puisée dans un canari par une femme ménopausée ou une fille vierge. La douleur et l'enflure des yeux sont des indicateurs de la culpabilité. Les yeux toujours intacts sont une preuve d'innocence.

L'ordalie était mobilisée par les autorités coutumières lorsque l'exigeait une des parties prenantes d'un litige. À la lueur de ses effets immédiats, ce mécanisme paraissait particulièrement efficace. Toutefois, ses conséquences désastreuses amènent aujourd'hui les autorités coutumières à avoir rarement recours à cette pratique.

Les mécanismes sacrés de « paix inconditionnelle »

Certains mécanismes sont reconnus comme des mécanismes de paix inconditionnelle, visant essentiellement à mettre fin à l'escalade de la violence. Face à l'activation de ces mécanismes, toute intention de violence est censée être subvertie. Ils interviennent par la médiation de « forces spirituelles d'interposition », selon une philosophie que l'on retrouve dans toutes les communautés qui les mobilisent : conjurer l'esprit maléfique inspirateur de la violence, grave menace à l'ordre communautaire. L'efficacité de tels mécanismes repose toujours sur les contraintes psychologiques ; la peur de réagir à contrario de la règle convenue est alimentée par la sanction probable à subir. On retrouve ces mécanismes dans bon nombre de communautés : Akan, Sénoufo et Malinké et Krou. Néanmoins, les acteurs clés et les manifestations diffèrent d'un groupe ethnique à l'autre.

Les phrases rituelles ou sacrées

Les sociétés akan de Côte d'Ivoire utilisent des phrases rituelles afin d'éviter les violents conflits interpersonnels. Une phrase rituelle est une phrase sacrée dont la prononciation peut avoir des conséquences négatives ou positives. Lorsqu'une dispute entre deux individus prend la forme d'un conflit violent, la prononciation de la phrase rituelle doit systématiquement mettre fin à l'affrontement. La phrase sacrée place automatiquement celui qui l'a prononcée sous la protection des Ancêtres. Le partenaire est alors tenu de mettre fin immédiatement à son intention de battre son adversaire.

« Dans un conflit, lorsque le moins fort des antagonistes sent que son partenaire est prêt à porter la main sur lui, et s'il désire ne pas être battu, il est tenu de dire cette phrase rituelle qui empêche littéralement l'adversaire d'aller jusqu'au bout de son intention : « ntales ncha te » (Abouré), « je tiens une tête d'homme ». Quelle que soit sa colère, l'adversaire doit alors s'abstenir de frapper, sachant très bien que le partenaire ne tient rien en main. Prononcer cette phrase, c'est se placer sous la protection des ancêtres. Frapper après l'avoir entendue, c'est offenser les Ancêtres »⁹⁵.

La peur d'une sanction divine pouvant résulter de la colère des Ancêtres oblige l'adversaire à opter pour une résolution pacifique. Cette phrase sacrée peut être prononcée dans plusieurs types de conflits : viol, adultère, conflit foncier ou accusations (sorcellerie, vol, etc.). Chaque fois qu'un individu se sent fortement menacé par un autre, il peut prononcer cette phrase sacrée pour obtenir un règlement à l'amiable. Autant ce mécanisme permet une résolution pacifique, autant il est un facteur de paix inconditionnelle, car les deux parties sont tenues de mettre fin définitivement et sans condition à leur antagonisme.

Le dja du roi chez les Akan

Dans les sociétés akan, lorsqu'un conflit violent menaçant l'ordre social éclate entre deux clans, le roi s'interpose entre les groupes antagonistes et ouvre son dja (un fétiche), symbole du pouvoir politique, économique et religieux rarement exhibé en public. Il sort alors deux masques en or massif et les remet symboliquement aux deux parties en conflit. De manière immédiate et irrécusable, ayant les masques en main, les antagonistes cessent les affrontements pour une résolution pacifique. De fait, « le geste du chef signifie que le conflit, susceptible de troubler la paix du village, sera porté devant la plus haute instance juridique de celui-ci »⁹⁶. Le chef et son conseil de notables deviennent alors les médiateurs entre les deux clans en conflit. À l'issue de la sentence, le clan reconnu coupable se doit de payer le prix du jugement. La légitimité de ces objets symboliques est fondée par leur sacralité forgeant celle du roi, devant laquelle toute intention conflictuelle est subvertie.

Le « Fonon » chez les Sénoufo et les Malinké

Chez les Gour (les Sénoufo) et Mandé du Nord (les Malinké), c'est le Fonon (le forgeron) qui s'interpose entre les parties en conflit. Pour faire cesser inconditionnellement le combat, il jette entre les deux clans ou individus en conflit les éléments de la forge. C'est ce que nous explique ci-dessous l'un de nos interlocuteurs Sénoufo rencontré à Bouaké :

« Dans les sociétés matrilineaires du Nord, quand il y a un conflit, même si on a tué quelqu'un, quand le forgeron prend les éléments de la forge et qu'il les jette entre les parties en conflit, c'est réglé ! Sa forge symbolise la vie. Donc, quand il y a un conflit et qu'il jette la vie entre vous, votre conflit pour vous tuer là, c'est fini ! C'est terminé ! Demander à Korhogo, Tingréla, Ferké, partout dans la zone là-bas, c'est comme ça »⁹⁷.

Pour les Sénoufo et les Mandingues, le forgeron est en effet doté de pouvoirs magico-religieux. Il apparaît comme le « représentant des dieux » de la fécondité, de la productivité, de la guérison et de la protection. Il est ainsi celui qui concentre en lui plusieurs pouvoirs. Il a également la capacité de communiquer avec le monde invisible. C'est donc le forgeron qui implore la clémence des dieux pour le bonheur de la société. Les Sénoufo considèrent les éléments de la forge comme un Kacthein hin (fétiche). Le jet du Kacthein hin entre les parties en conflit conduit impérativement et immédiatement à l'arrêt du combat. Le forgeron devient ainsi médiateur des antagonistes. Après la résolution, le retrait du Kacthein hin peut nécessiter l'immolation d'un animal, demandée par le forgeron. Le forgeron peut être aussi sollicité par les belligérants eux-mêmes pour la résolution d'un conflit lorsque les antagonistes refusent de se réconcilier. Cette concentration de pouvoirs chez le forgeron fonde la légitimité de son statut de médiateur et l'irrévocabilité de ses gestes ou de ses décisions de paix :

« C'est le forgeron qui fait des sacrifices pour qu'on mette les gens au monde. C'est le forgeron qui donne des médicaments aux gens pour aller en guerre. Les dozo, c'est le forgeron qui les forme ! Une femme qui n'accouche pas, c'est le forgeron qui fait et puis, elle accouche ».⁹⁸

Le « Bobla » et « Yaocé » chez les Dida (Krou)

Des mécanismes de paix inconditionnelle existent également chez les Dida, groupe ethnique de l'ensemble Krou, situé dans l'ouest de la Côte d'Ivoire. Dans ces sociétés, ce sont plutôt des plantes (bobla et yaocé) qui symbolisent la paix. Elles auraient une forte capacité de répulsion des mauvais esprits et permettraient ainsi de mettre fin immédiatement aux conflits. Au cours du jugement, si les antagonistes refusent d'entendre raison, les gestionnaires de conflits viennent avec une plante de bobla ou de yaocé. Ils déposent la plante au centre de l'assemblée. Avant de déposer la plante, ils disent ceci : « la société est symbolisée par la vie. Votre conflit est en train d'engager la société sur la voie de la mort. Donc, à partir de cette plante qu'on va jeter entre vous, la mort est terminée ». La séance est systématiquement levée et l'on ne reviendra plus jamais sur ce conflit. Les parties se serrent les mains et font la paix. Même si l'un des acteurs a commis un crime, l'affaire est définitivement réglée. Ce rituel met fin impérativement et de manière définitive au conflit. Il amène obligatoirement les parties en conflit à s'entendre et se réconcilier. Elles sont tenues de faire la paix.

La danse de l'adjanou chez les Akan

L'adjanou, pratiquée uniquement par les femmes chez les Baoulé, est une danse un peu particulière. Cette danse se pratique nue : « la nudité c'est la vie ! Il ne peut y avoir de vie sans nudité. La vie commence par la nudité. Quand une femme s'est mise nue, c'est pour dire qu'elle est pleinement dans la vie. Cette danse permet également d'interrompre systématiquement un conflit en cours dans les communautés baoulé »⁹⁹. Lors de l'exécution, les femmes tiennent une plante en main (agnan). Celle-ci a des propriétés et des effets presque identiques à ceux du bobla ou du yaocé chez les Dida.

Actualité des mécanismes à caractère magico-religieux

Globalement, les mécanismes de type religieux décrits plus haut sont davantage utilisés localement par divers acteurs (les chefs coutumiers, le forgeron, les prêtresses) crédités de pouvoirs exceptionnels et jouissant d'une image positive aux yeux des populations. Le religieux fait partie des schèmes élémentaires des cultures traditionnelles ivoiriennes. Les croyances religieuses, mystiques ou magiques restent au cœur même de l'efficacité de la plupart des mécanismes traditionnels de conflit. L'autorité de la chefferie n'est pas seulement temporelle, elle est également spirituelle. Si l'administration publique perçoit le chef comme son représentant local dans le cadre de la décentralisation, ses administrés le considèrent pour leur part comme l'auxiliaire des Ancêtres et d'autres forces surnaturelles. Dans bien des cas, la mobilisation des mécanismes religieux ou magiques est crainte de par l'appel à des pouvoirs supposés mystiques. L'intérêt n'est pas de juger de la réalité cartésienne ou non de telles croyances. L'enjeu relève des croyances perçues comme des réalités certes subjectives, mais objectivées. Ces mécanismes trouvent ancrage dans une forme de pensée religieuse encore fortement dominante dans les imaginaires et l'expression des identités communautaires.

Les mécanismes traditionnels comme modes complémentaires des modes de gestion des conflits promus par les acteurs internationaux ?

Il convient, en tirant des leçons du cas ivoirien, de déterminer dans quelle mesure les mécanismes traditionnels de gestion des conflits se révèlent opérationnels ou non dans le contexte actuel prévalant en Afrique de l'Ouest. Il ne saurait être question de considérer que de tels mécanismes peuvent représenter un substitut ou même seulement un mode alternatif de gestion des conflits ouest-africains majeurs, pour pallier les limites ou les échecs de ladite « paix libérale » sur laquelle reposent les fondements de la plupart des mécanismes de gestion des conflits promus à l'échelle nationale et plus encore à l'échelle internationale, aussi bien par des acteurs bilatéraux que multilatéraux. Une telle substitution n'est tout d'abord pas envisageable de manière réaliste, car les mécanismes traditionnels présentent, tout comme dans le cas ivoirien, un certain nombre de limites. Cependant, certains mécanismes traditionnels peuvent constituer un complément utile et pertinent aux instruments les plus couramment promus par les acteurs nationaux et internationaux pour faire face à la violence et à la conflictualité.

Les limites des mécanismes traditionnels

En réalité, comme le pointe Luc Huyse à propos de l'Afrique de l'Est et centrale, les mécanismes traditionnels de gestion des conflits ouest-africains souffrent à la fois d'une efficacité et d'une légitimité partielles¹⁰⁰ :

Tout d'abord, comme le démontre le cas de la chefferie ivoirienne, il convient de garder à l'esprit que les acteurs traditionnels sont loin d'être des acteurs neutres. Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits ne sont pas épargnés par l'instrumentalisation et les manœuvres politiques. Les élites politiques utilisent aussi volontiers que fréquemment les registres de ladite « tradition » pour se légitimer. Ainsi que le souligne Addo Mahamane à propos du Niger, « dans sa quête de légitimité, l'État moderne nigérien a recours à la chefferie traditionnelle qui semble jouir d'une certaine crédibilité historique aux yeux des populations alors même qu'elle est de plus en plus pervertie par l'intrusion du politique »¹⁰¹. En conséquence, la perte de légitimité à laquelle sont confrontés aussi bien les autorités étatiques africaines que les acteurs internationaux n'épargne pas les acteurs traditionnels.

D'autre part, ces mécanismes sont le plus souvent activés afin de prévenir ou de résoudre des conflits d'ordre mineur. La performance actuelle de ces instruments de gestion des conflits ne peut se mesurer qu'au niveau micro (victimes et agresseurs à titre individuel) ou intermédiaire (clans, communautés). En revanche, leur portée à l'échelle macro (national, régional et international) est particulièrement difficile à percevoir. Se pose également la question de leur impact à long terme. En réalité, de nombreux mécanismes sont de manière quasi exclusive uniquement signifiants aux yeux des communautés qui les mobilisent. Leur spécificité culturelle les cantonne presque automatiquement aux communautés qui ont pour coutume de les appliquer, sans offrir de réelles perspectives d'élargissement ou de systématisation. L'usage des mécanismes traditionnels dans la gestion du conflit ivoirien n'a pas permis d'obtenir la paix sociale au niveau national : leur effet et leur efficacité se sont essentiellement ressentis à l'échelle locale.

Il semble que plus les enjeux et intérêts des conflits s'affranchissent des cadres communautaires, moins les protagonistes se sentent contraints au respect des conventions tacitement imposées par les mécanismes traditionnels. Les conflits de type politique, tels que celui connu par la Côte d'Ivoire et aujourd'hui connu par un pays comme le Mali, impliquent à la fois des intérêts locaux, nationaux et internationaux les rendant plus complexes à gérer par des mécanismes communautaires. Le fait de s'exposer à une sanction du groupe au niveau communautaire implique plus de risque pour un membre de la communauté, mais exempte ceux qui n'y appartiennent pas. La contrainte psychologique apparaît en outre plus forte sur le plan communautaire que sur le plan national.

La légitimité des mécanismes traditionnels tend à faire l'objet d'une remise en cause sous la conjonction de plusieurs phénomènes. Comme l'ont souligné les auteurs Ann Whitehead et Dzodzi Tsikata¹⁰², certains mécanismes traditionnels de gestion des conflits comportent de fortes tendances à l'exclusion en raison des relations sociales hiérarchisées et inégalitaires sur lesquelles ils reposent. Or, ces relations sociales font aujourd'hui l'objet de contestations. C'est tout d'abord le cas de la hiérarchie entre les générations, qui consacre la préséance des Anciens décrite ci-dessus, perçue de manière croissante comme peu propice à l'épanouissement de la jeunesse. Dès lors, la question de la mémoire et de la transmission intergénérationnelle de mécanismes, de valeurs, de méthodes et d'approches traditionnels de gestion des conflits se trouve posée¹⁰³. Par ailleurs, l'introduction des processus démocratiques dans les modes de désignation des responsables des collectivités territoriales que l'on trouve dans la plupart des pays ouest-africains contrarie les équilibres anciens issus de la naissance (lignage) et suscite souvent des tensions sur le plan

politique lors de la désignation des chefs¹⁰⁴ : les traditions – et les préjugés qui les accompagnent - considérant les catégories « castées » et d'anciens esclaves comme des classes sociales indignes de gérer les affaires de la cité, sont tenaces, mais entrent de plus en plus en contradiction avec la méritocratie sur laquelle sont supposés reposer les systèmes de désignation démocratiques.

De tels processus de désignation démocratique engendrent progressivement une modification des relations de pouvoir qui historiquement sous-tendaient le fonctionnement des mécanismes traditionnels, et contribuent en conséquence à leur affaiblissement. On assiste également à une remise en cause des pouvoirs de gestion des conflits de certains acteurs gestionnaires des ressources naturelles, tels les Jowro au Mali, sous l'effet des politiques de décentralisation et de promotion de l'agriculture au détriment du pastoralisme¹⁰⁵ : les institutions légales (les collectivités territoriales tels la commune, le cercle, ou la région) instaurées par le processus de décentralisation et représentées par des acteurs décentralisés (maires et conseil communal ; présidents de cercle et de région assistés de leurs conseils) ainsi que l'introduction de nouvelles normes en matière d'exploitation des ressources consignées dans des législations et des réglementations, ont contribué à affaiblir, sans pour autant les supprimer, les pouvoirs de gestion des conflits traditionnellement reconnus aux Jowro¹⁰⁶. Alors qu'il leur revenait autrefois, et de manière incontestée, de gérer les conflits relatifs aux ressources, les Jowro, tout en continuant d'être souvent sollicités par les communautés concernées, voient parallèlement la légitimité d'une telle intervention contestée, en raison des bouleversements dans les relations de pouvoir intracommunautaires¹⁰⁷. Il en résulte que les Jowro sont eux-mêmes impliqués aujourd'hui dans trois types de conflits : les conflits de propriété opposant les Jowro entre eux; les conflits de succession entre Jowro ; les conflits se structurant autour de la fonction du Jowro exercée à vie et se référant uniquement à la coutume pour gouverner¹⁰⁸;

En outre, les mécanismes traditionnels peuvent être accusés de ne pas respecter les droits de l'homme.¹⁰⁹ Certains d'entre eux privilégiant une justice expéditive peu respectueuse de la dignité humaine, par exemple dans le cas des sassyhood que l'on trouve dans l'espace de la rivière Mano¹¹⁰.

Certains acteurs internationaux, comme mentionné plus haut, ont accordé depuis une quinzaine d'années un surcroît d'attention à l'utilité potentielle des mécanismes traditionnels de gestion des conflits, s'engageant dans l'accompagnement des communautés désireuses de mobiliser des structures endogènes¹¹¹. Devant cet engouement, Vincent Foucher avait très tôt mis en garde, et de manière très pertinente, contre les promesses alléchantes d'une « diplomatie alternative » fondée sur l'activation de tels mécanismes traditionnels :

« La notion de « tradition » occupe ces dernières années une place croissante dans les réflexions sur la gouvernance [...]. Les « institutions traditionnelles » [...] sont investies de la fonction de représenter le peuple. La popularité actuelle de la notion de tradition s'inscrit dans une évolution d'ensemble des manières de réfléchir aux problèmes politiques et économiques africains. Mais la popularité actuelle de l'idiome de la tradition doit aussi son acceptabilité aux transformations du discours mondial du développement. Porté par la communauté internationale et par les opinions publiques africaines, celui-ci se situe dans le prolongement du discours sur la société civile [...]; il voit dans le recours à la tradition ou à la culture, une alternative à l'échec persistant des États africains et de leurs opposants, rebelles ou politiciens légaux. Puisque les différentes incarnations de l'élite (l'État développeur et ses cadres, les partis politiques, la société civile) ont échoué, la quête de nouvelles modalités de représentation politique aboutit à un retour à la base – le « peuple », dont

l'attachement aux choses de la tradition semble aller de soi. Ce sont donc maintenant les « institutions traditionnelles » qui sont investies de la fonction de représenter le peuple. [...]. Le balancier penche donc maintenant vers la traditionalisation des « gouvernances » [...]. Avec plus ou moins de légitimité, tout un ensemble d'acteurs africains investissent ce nouveau discours et ce nouvel espace de pratiques et de ressources [...]. La tradition, c'est la politique par d'autres moyens. »¹¹²

D'ailleurs, les acteurs internationaux ont le plus souvent conscience de telles limites des mécanismes traditionnels de gestion des conflits : selon la perspective la plus répandue au sein de la communauté internationale, « on estime généralement que les règles qui leur sont associées sont souvent imprécises et tacites, et que les garanties des procédures sont insuffisantes. C'est l'aspect procédural du manque de légitimité que la communauté internationale, sous sa forme étatique ou non, a jugé particulièrement problématique »¹¹³.

Pour autant, en dépit de ces faiblesses, les mécanismes traditionnels de gestion des conflits offrent des registres d'intervention qu'il convient de ne pas négliger.

Les mécanismes traditionnels, comme complément des modes internationaux de gestion des conflits ?

Il est possible aujourd'hui de détecter l'influence des mécanismes traditionnels de gestion des conflits à une échelle macro et interafricaine. C'est ainsi que la déférence due aux Anciens est demeurée un élément déterminant dans le choix des médiateurs africains contemporains, justifiant l'intervention régulière de certains acteurs, à l'instar d'Omar Bongo, de Gnassimé Eyadema, de Blaise Compaoré, dans de nombreuses médiations sur le continent au nom de leur qualité de doyens. L'instauration d'un Conseil des Sages au sein de l'Union africaine renvoie également à un tel répertoire. De même, les fameux « dialogues politiques » ou « dialogues politiques inclusifs », tenus à plusieurs reprises, par exemple, pour régler la situation de pays en crise tels la République centrafricaine ou la Guinée, et dont l'objectif est de dégager un consensus entre les parties belligérantes, ne sont pas sans rappeler à certains égards la fameuse palabre africaine, bien que les discussions se fassent le plus souvent en terrain « neutre », et non pas dans des lieux chargés de symbolique, comme le supposent les règles implicites traditionnellement associées à cette méthode de négociation.

Par ailleurs, on assiste à la réactivation, à l'initiative d'acteurs locaux, de certains mécanismes traditionnels jugés pertinents pour contribuer à la résolution de conflits à l'échelle nationale. C'est ainsi le cas au Mali où le rôle de médiation et de résolution des conflits joué par les castes est revitalisé par le RECOTRADE (Réseau des communicateurs traditionnels pour le développement), au sein duquel les « gens de caste » se sont officiellement constitués en réseau, représentant les familles ayant traditionnellement exercé une fonction de médiation sociale, tels le forgeron, le griot, le cordonnier et le « Founé »¹¹⁴.

De tels phénomènes démontrent que les mécanismes traditionnels conservent aujourd'hui une pertinence autant à l'échelle locale, que nationale et internationale. Les modalités de leur mobilisation doivent cependant faire l'objet d'une réflexion fine et non pas d'ordre général.

En réalité, c'est l'aspect préventif des mécanismes traditionnels de gestion des conflits qui semble constituer leur principal atout. En effet, c'est sans doute sous cet aspect que les mécanismes traditionnels de gestion

des conflits semblent se révéler les plus efficaces, ce qui explique en grande partie leur faible visibilité. Les conflits locaux, qui souvent s'agrègent jusqu'à former des « systèmes de conflits »¹¹⁵ à l'échelle nationale, régionale ou transnationale, peuvent à l'évidence bénéficier de l'intervention d'acteurs traditionnels dont la mobilisation paraîtrait particulièrement pertinente dans le cadre des dispositifs de prévention que le Secrétaire général des Nations unies, Antonio Guterres, a indiqué vouloir favoriser de manière croissante¹¹⁶.

Par ailleurs, la négociation des accords de paix devrait accorder un surcroît d'importance à la connaissance approfondie non seulement des mécanismes traditionnels signifiants aux yeux des communautés impliquées dans un conflit aux répercussions nationales ou régionales, mais également de l'histoire ayant présidé à la consécration de tels mécanismes, tout comme des rituels et coutumes qui accompagnent leur mise en œuvre. Il apparaît de manière évidente que les accords de paix soutenus par la communauté internationale, tout comme les processus de réconciliation qu'ils engendrent, sont insuffisamment fondés sur une connaissance profonde du contexte historique, sociétal et régional des pays concernés.

Les rituels propres aux mécanismes traditionnels peuvent aussi accompagner les processus de réconciliation assistés par la communauté internationale. En effet, l'importance cruciale de la dimension symbolique de la gestion des conflits dans le contexte ouest-africain, a très certainement été sous-estimée et négligée par les acteurs internationaux. En évitant bien entendu de sombrer dans tout folklore, l'invocation de cette symbolique est susceptible de rendre plus légitimes et signifiants encore certains accords de paix ou processus de réconciliation aux yeux des populations, particulièrement en milieu rural, favorisant ainsi une adhésion populaire plus grande et librement consentie.

L'argument financier doit également être pris en considération : le fonctionnement des mécanismes traditionnels de gestion des conflits n'exige pas d'importants financements extérieurs et pourrait ainsi constituer une option attrayante dans un contexte de restrictions budgétaires croissantes.

Enfin, il est peut-être intéressant pour les acteurs internationaux de se pencher sur l'apparition, dans plusieurs pays de la sous-région, de dispositifs hybrides ayant pour ambition de combiner mécanismes traditionnels et modernes de gestion des conflits, et jouant d'une sorte de pluralisme juridique¹¹⁷. Au Mali, par exemple, des organisations telles Ginna Dogon et Takital Pulakuu, particulièrement actives dans la région de Mopti, mobilisent à la fois les registres traditionnel et libéral-démocratique.

Conclusion

Les différents mécanismes traditionnels de gestion des conflits répertoriés dans cette étude montrent l'existence de ressources diversifiées dans les sociétés traditionnelles ouest-africaines. Cette diversité est caractéristique de sociétés culturellement plurielles. Il nous a été possible de noter plusieurs éléments de convergence témoins d'un imaginaire partagé et de pratiques communes.

Cependant, il ne s'est pas agi ici de présenter les mécanismes traditionnels de gestion des conflits comme préférables aux mécanismes internationaux, mais de montrer qu'ils sont encore très fréquemment mobilisés par les acteurs africains en marge des processus établis à l'échelle nationale et internationale, et qu'il est donc nécessaire pour la communauté internationale de connaître à la fois leur existence et leur fonctionnement. Sur la base d'une telle connaissance, il apparaît ensuite souhaitable de distinguer ceux de ces mécanismes qui apparaissent conformes aux valeurs et aux principes promus par les normes et les politiques internationalement validées, afin d'identifier d'éventuelles synergies ou effets démultiplicateurs ; ceux des mécanismes traditionnels qui concourent à saper les mécanismes internationaux de gestion des conflits ou qui se révèlent en contradiction avec la philosophie qui sous-tend ces derniers.

Notes

1 Kofi Annan, alors Secrétaire général des Nations Unies, avait déclaré, dès 2004 : « Il convient d'accorder toute l'attention qu'ils méritent aux mécanismes traditionnels autochtones et informels en matière d'administration de la justice ou de règlement des litiges, afin qu'ils puissent conserver leur rôle souvent essentiel, en se conformant à la fois aux normes internationales et à la tradition locale. » (Organisation des Nations Unies, Rétablissement de l'État de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit, Rapport du secrétaire général, S/2004/616, 23 août 2004). Au sein du système onusien, une instance telle que l'UNESCO a en particulier accordé une attention régulière au rôle joué par les acteurs locaux dans la gestion des conflits (UNESCO, Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits, Paris, UNESCO, 2003 ; UNESCO, Le dialogue entre les civilisations. Actes de la Conférence internationale sur le dialogue interculturel et la culture de la paix en Afrique Centrale et dans la région des Grands Lacs, Libreville, Gabon, 18,19 et 20 novembre 2003). L'OCDE (Organisation pour la coopération et le développement économique) s'est aussi penchée sur le sujet (Sahel and West Africa Club, Initiative on Capitalising on Endogenous Capacities for Conflict Prevention and Governance, Conakry, Guinea, 9-11 March 2005 : <https://www.oecd.org/swac/events/38515935.pdf> ; Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest de l'OCDE, Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits - Tome 1 : Compte rendu de l'atelier de lancement de l'initiative et Perspectives de travail et Tome 2 : Compilation des documents de travail présentés à l'atelier de lancement de l'initiative, Conakry (République de Guinée) ; 9 au 11 mars 2005).

2 L'abondante littérature scientifique sur laquelle s'appuie cet article témoigne de cet intérêt.

3 Les nombreuses initiatives engagées depuis 2006 par l'organisation ouest-africaine ARGA (Alliance pour Refonder la Gouvernance en Afrique) pour valoriser les mécanismes traditionnels de gestion des conflits sont à cet égard un exemple éloquent. Pour la liste complète de ces initiatives, consulter les vingt-sept fiches d'expériences recensées sur le site de l'organisation : http://base.afrique-gouvernance.net/fr/thesaurus_gouvafrique/motcle-gouvafrique-206.html

4 Au Mali par exemple, les enquêtes Afrobaromètre ont montré que certaines institutions traditionnelles bénéficient plus de la confiance des citoyens que les institutions étatiques ou représentatives. En effet, les chefs coutumiers et les leaders religieux recueillent respectivement 82 % et 85 % de taux de confiance contre seulement 42 % pour les tribunaux, 51 % pour la police, 53 % pour les partis au pouvoir et 56 % pour l'Assemblée Nationale (voir Groupe de recherche en économie appliquée et théorique (GREAT), « Mali, Démocratie et institutions traditionnelles », Juillet 2011 : <http://www.greatmali.net/IMG/pdf/No007.pdf>. Au Burkina Faso, « les chefs coutumiers occupent une place très importante dans la vie des Burkinabés. Aux yeux de ceux-ci, l'institution traditionnelle qu'ils représentent est la plus crédible par rapport aux institutions modernes. Les résultats montrent que 75 % des enquêtés font confiance aux chefs coutumiers contre un pourcentage moindre pour les institutions modernes. » (Voir « Les opinions des Burkinabés sur la chefferie traditionnelle », Afrobarometer Briefing Paper, No. 79, janvier 2010 [<http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Briefing%20paper/AfrobriefNo79.pdf>]).

5 RAMSBOTHAM O., WOODHOUSE, T., et MIAL, H., Contemporary Conflict Resolution., 2009, Cambridge : Polity.

6 ALIE, Joe A.D., « Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des Kpaa-Mendé en Sierra Leone », dans HUYSE, Luc, et autres. *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent : La richesse des expériences africaines*, Stockholm, International IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance), 2009, p. 8. Ce péril ethnocentriste est également pointé par Luc Huyse : « De nombreuses questions d'ordre méthodologique se posent, notamment sur les moyens d'éviter l'ethnocentrisme [...] et sur la possibilité même, pour des observateurs occidentaux, d'interpréter ces phénomènes de façon sensée [...]. Cette discussion va bien au-delà du simple exercice terminologique. Elle met le doigt sur un aspect crucial des instruments traditionnels d'aujourd'hui : ce sont des hybrides, qui vont et viennent entre leurs origines et leur récupération par l'État ». HUYSE, Luc, « Introduction : les approches fondées sur les traditions dans les politiques d'apaisement, de justice transitionnelle et de réconciliation », dans HUYSE, Luc et autres. *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent La richesse des expériences africaines*, 2009. [<http://www.idea.int/sites/default/files/publications/justice-traditionnelle-et-reconciliation-apres-un-conflit-violent.pdf>].

7 HOBBSBAWN, Eric J. et Terrence O. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. 324 pages.

8 RANGER, Terrence O., « The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa », RANGER, Terrence O., et Olufemi VAUGHAN, eds, *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, Londres, Macmillan, 1993.

9 VIMARD, Patrice. « Modernité et pluralité familiales en Afrique de l'Ouest », *Tiers-Monde*, tome 34, n°133, 1993, pp. 89-115 ; BOUBACAR, Hassane. « Autorités coutumières et régulation des conflits en Afrique de l'Ouest francophone : entre l'informel et le formel », dans BAGAYOKO, Niagalé, N'Diaye BOUBACAR et Kossi AGOKLA. *La réforme des systèmes de sécurité et de justice dans l'espace francophone*, Organisation internationale de la Francophonie, 2010.

10 HANONOU, Eric Komlavi. « La chefferie coutumière face au projet de décentralisation dans une localité de l'Ouest nigérien », *Bulletin de l'APAD* [23-24 | 2002. [<http://apad.revues.org/141>]; DOH, Kowoma Marc. « Conflit de chefferie à Saatenga: Deux bonnets pour un village », *NetAfrique.net*, 21 décembre 2016. [<http://netafrique.net/conflit-de-chefferie-a-saatenga-deux-bonnets-pour-un-village/>].

11 BACHELET, Michel. « Titulaires de droits fonciers coutumiers », dans *Encyclopédie juridique de l'Afrique, Droit des Biens* (Tome 5) Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982, pp. 59-70 ; COULIBALY, Chéibane, 1992, *Foncier et décentralisation*, Bamako, Imrad, 10 p.; COULIBALY, C, 2015, *Problématique foncière et gestion des conflits en Afrique noire*, T.1, *Des indépendances à la faillite des dictatures, 1960 – 1990*, L'Harmattan, Mali, p. 26 et 27 ; ROULAND, Norbert, 1985, « Pour une lecture anthropologique et interculturelle des systèmes fonciers », *Droits, Revue française de théorie juridique*, I, pp. 72-90.

12 CHAUVEAU, Jean-Pierre, et autres. *Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest : résultats du projet de recherche CLAIMS*, Londres, IIED, 2006, p. 42.

13 À propos de l'importance historique des lignages dans les dynamiques conflictuelles, voir PERROT, Claude-Hélène (dir.). *Lignages et territoire en Afrique aux xviii^e et xix^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*, *Cahiers d'études africaines*, 175 | 2004. [<http://etudesafricaines.revues.org/4797>]; à propos

des relations entre castes, voir le compte-rendu de Roger Meunier. « Diop, Majhemout. - Histoire des classes sociales en Afrique de l'Ouest. » dans Cahiers d'études africaines, vol. 14, n°54, 1974. p. 403.

14 Une telle réalité est particulièrement bien illustrée par le cas des conflits malien ou ivoirien, ou encore par les vives tensions qui ont touché un pays comme la Guinée, voire la région de la Casamance au Sénégal, sans que ces tensions n'aient dégénéré en un affrontement global.

15 Il est intéressant de confronter les caractéristiques que nous avons retenues ci-dessous à propos des mécanismes ouest-africains à la liste des attributs typiques idéaux des systèmes de justice informelle en Afrique subsaharienne, établie par Penal Reform International (PRI), Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems [L'accès à la justice en Afrique subsaharienne : le rôle des systèmes de justice traditionnelle et informelle], PRI, Londres, 2002, p. 112 : 1. Les mécanismes traditionnels africains s'attachent à la réconciliation et au rétablissement de l'harmonie sociale. 2. L'accent est mis sur des peines de dédommagement. 3. Le problème est considéré du point de vue de l'ensemble de la communauté ou du groupe. 4. L'application des décisions est garantie par la pression sociale. 5. Il n'y a pas de représentation légale professionnelle. 6. Les décisions sont confirmées par des rituels de réintégration. 7. Les règles de preuve et de procédure sont souples. 8. Le processus est volontaire et les décisions sont prises d'un commun accord. 9. Les médiateurs traditionnels sont nommés dans la communauté, en fonction de leur statut ou de leur lignage. 10. La participation publique est forte.

16 BOULÈGUE, Jean. « Oralité et écriture dans les chroniques dynastiques d'Afrique de l'Ouest », Afriques, 01 | 2010. [<http://afriques.revues.org/226> ; DOI : 10.4000/afriques.226].

17 OGIER-GUINDO, Julia. « Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula », Signes, Discours et sociétés : Revue semestrielle en sciences humaines et sociales dédiée à l'analyse des Discours, 23 décembre 2010. [<http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>].

18 BAUDRY, Patrick. « Les conciliations dans les sociétés traditionnelles », Communication et organisation, 11 | 1997. [<http://communicationorganisation.revues.org/1912>].

19 Il est important de rappeler que, contrairement à une idée largement répandue, notamment chez un certain nombre d'auteurs africains, selon laquelle l'irénisme aurait caractérisé les sociétés africaines avant que celles-ci ne soient déstructurées par les bouleversements introduits par la domination coloniale (voir MATOKO, Édouard, et autres. Vers une culture de la paix, Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique Noire. « [<http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm> , in UNESCO]), à l'inverse, l'histoire des sociétés africaines a toujours été caractérisée par une très forte conflictualité et le recours à la violence armée, notamment par les grands conquérants bâtisseurs d'empires ou de royaumes, tels Samory Touré en pays Mandingue, Sekou Amadou, fondateur de l'empire du Macina dans la région du Delta du Niger, ou encore Chaka en pays Zoulou.

20 KIPRÉ, Pierre. « De la guerre et de la paix en Afrique », Afrique contemporaine, 3/2003 (n° 207), p. 133-146.

21 AKINDÈS, Francis. « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », dans BOULAD-AYOUB, Josiane et Luc BONNEVILLE, Souverainetés en crise, Collection: Mercure du Nord. Québec : L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, pp. 379-403.

22 <http://www.ohada.com/content/newsletters/1078/intervention6.pdf>

23 FLOMOKU, Pewee et Lemuel REEVES. «Formal and informal justice in Liberia», dans Consolidating Peace: Liberia and Sierra Leone, Accord, Issue 23, edited by E. Drew and A. Ramsbotham, London: Conciliation Resources, (2012).

24 Il est communément admis de distinguer trois modèles de justice: la justice rétributive (principalement axée sur la dimension morale et qui met particulièrement l'accent sur ceux qui ont perpétré un acte contraire aux normes ou à la loi), la justice dissuasive (davantage axée sur la dimension instrumentale et qui met l'accent sur le châtement afin de prévenir de nouvelles violations de la loi) et la justice restaurative (centrée sur la nécessité de reconstruire les liens socio-économiques et la cohésion sociale). Les systèmes de justice occidentaux modernes, qu'il relève de la tradition romano-germanique ou de la common law, privilégient une approche fondée à la fois sur une approche rétributive et dissuasive.

25 BROOCH, Octave Nicoué. « De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits : repenser les pratiques africaines », Ethiopiques : Littérature, philosophie, art et conflits, no 72, 1er semestre, 2004.

26 TRAORÉ, Melengue. « L'importance des dynamiques endogènes : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits », dans VETTOVAGLIA, Jean-Pierre, et autres. Médiation et facilitation dans l'espace francophone : théorie et pratique, Vol 1, Bruxelles, Bruylant, 2010. Voir aussi LOPES, Daniel. « Médiations politiques africaines «par le haut» : analyse empirique et essai de théorisation », dans Perspectives internationales, janvier-juin 2013, n° 3, p. 55-69. [http://perspectivesinternationales.com/wp-content/uploads/2013/02/LOPES_Daniel_M%C3%A9diations_politiques_africaines_par_le_haut.pdf] ;

27 ZATO KOTO YERIMA, Nouratou. « La pratique du dialogue social au Bénin : Bilan et perspectives, Cotonou bulletin, n° 9, Friedrich-Ebert-Stiftung, Août 2014. [<http://library.fes.de/pdf-files/buero/s/benin/10951.pdf>].

28 Art. Cit. KIPRÉ, 2003

29 WEBER, Max., Économie et société, Paris, Plon (trad. sous la dir. de J. Chavez & G. de Dampierre), 1971, p. 249.

30 Ibid

31 Le critère central de désignation des chefs est en effet fondé sur le rang au sein du lignage et non sur l'âge.

32 Au Mali par exemple, le chef est le représentant du maire de la commune dans le village. C'est un acte administratif délivré par l'autorité administrative du ressort de la localité qui légalise ce chef de village après l'accession traditionnelle à la chefferie : en effet, l'article 8 de la loi du 28 juin 2006 et son décret d'application instruisent les préfets de nommer les chefs de villages tout en stipulant que « la désignation du chef de village, de fraction ou de quartier, se fait selon les coutumes et traditions reconnues dans chaque localité ». Dans la pratique, le chef de village représente donc le plus souvent la lignée des familles historiquement dirigeantes.

33 BOUBACAR, Hassane. art.cit., dans BAGAYOKO, Niagalé, N'Diaye BOUBACAR et Kossi AGOKLA. La réforme des systèmes de sécurité et de justice dans l'espace francophone, Organisation internationale de la Francophonie, 2010.

34 KIBORA, Ludovic Ouhonyioué et Martial HALPOUGDOU. Le Moog-Naaba et la Royauté des Mossis, Cartographie institutionnelle de l'ASA (Analyse sociétale africaine/African societal analysis), octobre 2016. [<http://africansecuritynetwork.org/assn/le-moog-naaba-et-la-royaute-des-mossi-au-burkina-faso/>].

35 Tamari, Tal. Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 463 p.

36 <http://www.ohada.com/content/newsletters/1078/intervention6.pdf> ; MATOKO, Édouard, et autres. Vers une culture de la paix, Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique Noire. « [<http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm> , in UNESCO]. [<http://www.unesco.org/cpp/publications>].

37 Instauré dans la région de Mopti par Sékou Amadou, au XIX^{ème} siècle, l'empire de la Dina, lors de ses états généraux organisés en 1821, a institutionnalisé un code de gestion des ressources naturelles, basé sur les institutions préexistantes, remontant à la période des Ardos. Voir BARRIÈRE, Olivier et Catherine BARRIÈRE. Un droit à inventer : foncier et environnement dans le delta intérieur du Niger. Paris, Institut de recherche pour le développement, 2002.

38 C'est sous l'autorité du Jowro que le « maître des terres » (dit Bessama ou djom saré), appartenant à la caste inférieure des Rimaïbé, gère les espaces cultivés tandis que le « maître des eaux » (dit baba awgal), appartenant aux groupes communautaires Bozos ou Sonomos, gère les eaux et les pêcheries. Voir HILHORST, Thea. «Decentralization, land tenure reforms and local institutional actors: Building partnerships for equitable and sustainable land governance in Africa. », Land Tenure Journal, No. 1, 2010, Food and Agricultural Organization (FAO); LE ROY, Étienne. « Le pastoralisme africain face aux problèmes fonciers », dans Pastoralisme. Troupeaux, espaces et sociétés, Paris, Hatier/Aupelf-Uref, Universités francophones, 1995, pp. 487-509.

39 BASSETT, Thomas J., « Card-carrying hunters, rural poverty, and wildlife decline in northern Côte d'Ivoire », dans The Geographical Journal, Vol.171, No. 1, March 2005, pp. 24–35; ARSENIEV, Vladimir. « Les chasseurs Dõso du Mali à l'épreuve du temps », dans Afrique contemporaine 3/ 2007 (n° 223-224), p. 341-361. [www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2007-3-page-341.htm]. KONE, Fahiraman Rodrigue. La Confrérie des Chasseurs Traditionnels Dozo en Côte d'Ivoire : Enjeux socioculturels et dynamiques sécuritaires, monographie réalisée sous la direction de Niagalé Bagayoko dans le cadre du programme « Hybrid Security Governance in Africa » financé par l'IDRC/CRDI et mené par l'ASSN.

40 BLEDSOE, Caroline. "The Political Use of Sande Ideology and Symbolism", American Ethnologist, 1984, 11: 455–472. doi : 10.1525/ae.1984.11.3.02a00030; MacCORMACK, Carol Pulley, 1979. "Sande: The Public Face of a Secret Society", in Benedetta JULES-ROSETTE (ed.), The New Religions of Africa, Norwood, Ablex Publishing Corporation.

41 ABE, S. C. & ABEGA, C., « Approches anthropologiques de la sorcellerie », in É. DE ROSNY (dir.), Justice et sorcellerie, Paris, Karthala-Presses de l'UAC, 2006, pp. 33-45 ; GESCHIERE, P., Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres, Paris, Karthala (Collection « Les Afriques »), 1995 ; MOORE, H. L. & SANDERS,

T. (eds.) « Magical Interpretations and Materials Realities: An Introduction », in H. L. MOORE & T. SANDERS, *Magical Interpretations, Materials Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge, 2001, pp. 1-27.

42 Pradelles de Latour Ch-H., *Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké*, E.P.E.L. 1991, p. 81.

43 Les autorités coloniales avaient mis en place, parallèlement à la justice de type occidental, des tribunaux musulmans, dirigés par des « Cadi », dans lesquels une très grande place était accordée à la conciliation. L'Islam prévoit, pour le règlement des différends, de nombreux moyens y compris la médiation (Wassatah), la conciliation (Sulh) et l'arbitrage (Tahkim). La conduite d'une étude spécifiquement consacrée aux modes de gestion des conflits propre à l'Islam en Afrique, sujet allant bien au-delà de l'objet du présent article, semble s'imposer pour compléter celui-ci.

44 MAHAMANE, Addo, « La justice traditionnelle au Niger », in *La réforme des systèmes de sécurité et de justice*, op. cit.

45 Voir annexe « Tableau de synthèse des mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Côte d'Ivoire ».

46 Les matériaux d'analyse proviennent de diverses sources bibliographiques et documentaires (presse en ligne, presse écrite et presse audiovisuelle) ainsi que d'entretiens non structurés réalisés auprès d'autorités coutumières et de chefs de familles appartenant à différentes ethnies du pays. Les données primaires ont été principalement recueillies à Abidjan et à Bouaké.

47 PERROT, Claude-Hélène., « Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique Subsaharienne au début du XXI^e Siècle », *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 16/17 | 2009, posto online no dia 22 Julho 2012, consultado o 11 Fevereiro 2017. [<http://cea.revues.org/179> ; DOI : 10.4000/cea.179].

48 Le concept traduit en anthropologie politique des sociétés qui ne sont pas placées sous l'autorité d'un chef ou d'un quelconque pouvoir central, source de décision au nom et pour le groupe.

49 La chefferie en pays Krou est ainsi davantage le produit d'une construction coloniale que l'émanation de processus organisationnels propres au système politique de ces communautés. Elle a été instituée par le colon dans l'optique de servir de courroie de transition entre son administration et les communautés. Voir Remark Jean, « La chefferie traditionnelle face à la colonisation française : le cas de la Côte d'Ivoire », *Mémoire de DEA (Géopolitique)*, <http://generalmonclar.fr/georemarck.pdf>, 33 p. Bien que dépourvu de légitimité traditionnelle et détenant leur force de l'administration étatique, les chefferies en pays Krou sont devenues des structures à part entière du paysage politique mais n'ont pas le même poids décisionnel que dans les autres communautés.

50 Ce lignage est en fonction des situations, soit le premier occupant, soit un lignage conquérant qui a imposé sa domination au premier, ou même un lignage, venu après le premier mais qui assure ce pouvoir à la suite d'un accord pacifique entre eux. À côté du chef de village, il y a le pouvoir du Chef de terre qui en général est considéré comme le plus importants. Il est exclusivement détenu par le représentant de la première famille occupant les lieux. Dans quelques cas cette famille peut cumuler les deux pouvoirs. Si le chef de terre n'est pas celui qui règle directement les conflits fonciers, le chef de village le consulte toutefois dans la démarche.

51 Chez les Bété par exemple, l'une des ethnies les plus importantes du groupe Krou, le chef est élu au suffrage universel direct avec deux modes de vote. Soit les élections se font par un vote à main levée, soit les électeurs s'alignent derrière leur candidat. Pour éviter les conflits et maintenir la cohésion sociale, le candidat élu consulte les différentes familles et communautés constituant le village. Chaque lignage propose un représentant qui est généralement le chef de famille. Il est non seulement chargé de défendre les intérêts de son lignage auprès du chef, mais il fait partie de la notabilité du village. Voir DOZON, Jean-Pierre. *La société bété. Histoire d'une ethnie de Côte d'Ivoire*, Paris, Orstom-Karthala (*Homme et société : Anthropologie*), 1985, 358 p.

52 Interpeace, *Dynamiques et capacités de gestion des conflits à l'ouest de la Côte d'Ivoire : Le cas de la région du Cavally et du Guémon*, Rapport de recherche participative, mars 2013, 106 p.

53 PERROT, Claude-Hélène. 2006. « Chefs Traditionnels : Le Cas du sud-est de la Côte d'Ivoire », *Afrique Contemporaine* 217, 173-184. <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2006-1-page-173.htm>

54 KODOMBO, Pouknif. « La «Palabre Africaine» peut-elle renforcer la démocratie en Afrique ? Partie I » in *Burkina Thinks*, <http://burkinathinks.com/afrique/author/67-pouknifkondombo>, décembre 2014.

55 KODOMBO, Pouknif, art.cit.

56 In LOPÈS, art. cit.

57 Ce témoignage fut recueilli lors d'une enquête menée en janvier 2016 dans la localité de Bilimono sur

58 On peut citer parmi les plus actives dans l'ouest du pays les ONG Search For Common Ground (SFCG) ; Inter-peace ; CARE international ; GIZ ; Danish Refugee Council (DRC) ; International Refugee Committee (IRC) ; le Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP) ; les institutions internationales comme les Nations Unies, et les institutions nationales comme les ministères publics (ministère de la Réconciliation ; ministère de la Solidarité et de la Cohésion sociale, etc.).

59 KOUADIO, Chantal. *Perceptions croisées entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire : le cas de la population de Meagui dans l'ouest ivoirien*, Mémoire de DESS, Chaire Unesco- CERAP, 2007, 35 p.

60 GAOUDI, Anicet. *Tutorat et conflits fonciers ruraux dans l'ouest ivoirien : le cas de Fengolo dans la sous-préfecture de Duekoué*, Mémoire de DESS, Chaire Unesco- CERAP, 2007, 40 p.

61 CHAUVEAU, Jean-Pierre. « Question Foncière et Construction Nationale en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, 2000, 78, pp. 94–125.

62 KOUADIO, Chantal, 2007, art. cit.

63 ALLOUCHE, Jérémy and Patrick ZADI ZADI. «The Dynamics of Restraint in Côte d'Ivoire», in *Piecing it Together: Post-Conflict Security in an Africa of Networked, Multilevel Governance*, Volume 44, Issue 1, janvier 2013, 15 p.

64 Entretien du 20 janvier 2017 à Bouaké

65 Chambre des Rois et des Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire/CNRCT-CI. [<http://cnrct.ci/index.php>]

66 Cité par Claude-Hélène Perrot, « Chefs traditionnels : le cas du sud-est de la Côte d'Ivoire », *Afrique contemporaine* 2006/1 (n° 217), p. 173-184. doi : 10.3917/afco.217.0173, [<https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2006-1-page-173.htm>].

67 ADOU, Kévin « L'intervention des rois et chefs traditionnels dans la gestion de la crise en Côte d'Ivoire », dans *Instabilité institutionnelle et sécurité humaine*, Gorée Institute, juillet 2012, 361 pages.

68 Pour rappel, un litige foncier opposant un burkinabè à un autochtone kroumen en 1999 avait entraîné des violences entre les communautés des protagonistes et entraîné le bannissement des étrangers burkinabè de cette région du Sud-ouest.

69 BOHUI, Armand. « Incitation à la haine tribale de KKB : le pardon des bété aux baoulé », dans *Notre Voie* (quotidien d'Abidjan) du 29 mars 2008.

70 Rappelons qu'aux premières heures de la crise, en octobre 2002, à l'initiative du roi de Moossou, l'Association des rois et chefs traditionnels s'était proposée de rencontrer le président Blaise Compaoré dans le cadre d'une médiation entre gouvernement et le mouvement rebelle. Cette initiative n'aurait pas eu l'accord officiel de la présidence ivoirienne.

71 ADOU, Kevin, art. cit.

72 PERROT, Claude-Hélène, 2006, art. cit.

73 Voir KONÉ, Fahiraman Rodrigue « La Chambre des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire », mars 2017. [<http://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2017/03/La-Chambre-des-Rois-et-des-Chefs-Traditionnels-de-C%C3%B4te-d%E2%80%99Ivoire.pdf>].

74 La critique d'un ex-candidat aux élections présidentielles de 2015, Konan Kouamé Siméon, est éloquent : « Le spectacle télévisé offert au monde entier par la Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels de Côte d'Ivoire, recevant le «cadeau présidentiel» de 120 000 000 de FCFA pour adouber la nouvelle Constitution, et ce, en pleine campagne référendaire, ne semble pas participer à porter haut ces valeurs de dignité et de noblesse que les Ivoiriens sont en droit d'attendre de leurs souverains et chefs traditionnels. », in *Politikafrique.info*, « Chefferie traditionnelle - Plus politique que sociale ». [<http://politikafrique.info/chefferie-traditionnelle-plus-politique-sociale/>].

75. Voir KONÉ, Fahiraman Rodrigue. « La Confrérie des chasseurs dozoz en Côte d'Ivoire », janvier 2017, [<http://africansecuritynetwork.org/assn/la-confrerie-des-chasseurs-dozoz-de-cote-divoire>].

76 BERTHÉ, Rokya. « Les parentés à plaisanterie au Mali : Un outil de cohésion sociale », *Journal Maliactu*. net 26 mars, 2013.

77 SMITH, Étienne. « La nation "par le côté". Le récit des cousinages au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 184, 2006.

78 RADCLIFFE BROWN, A. R. « La parenté à plaisanteries », dans *Structure et fonction dans la société primitive* (chap. 4), trad. de l'anglais par Françoise et Louis Marin, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 158.

79 Cf. CAMARA, Sory., *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Mouton, 1975, p. 39. Cité par Étienne Smith. « Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes. », *Raisons politiques*, février, 2004 (13) :157-169. Voir aussi DE JONG, Ferdinand. « A Joking Nation : Conflict Resolution in Senegal », *Canadian Journal of African Studies*, 2, 2005.

80 AMOA, Urbain. « Éléments pour une nouvelle théorie de la poétique de la parole : la théorie de l'élégance langagière », in *The AnthroGlobe Journal*, 2005, pp. 1 à 8. ; AMOA, Urbain. « Pactes de stabilité et construction de la confiance dans le processus de cohésion sociale », dans *Synergie Afrique centrale et de l'Ouest*, n° 3, pp. 85-99. [<https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest3/amo2.pdf>].

81 Il est aussi utile de rappeler que le « Sanankuya » a joué un rôle considérable, grâce à la médiation de légitimation de Sory Kandia Kouaté (mandaté par le chef de l'État guinéen de l'époque), dans le règlement du conflit qui a opposé, en 1975, le Mali et la Haute-Volta (devenue depuis Burkina Faso).

82 In SMITH, Étienne [<https://etudesafricaines.revues.org/6198>]. Voir également, SMITH, Étienne, [<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2004-1-page-157.htm>]

83 Voir DAKOUO, Ambroise. « La Charte du Kurugan Fuga dans le contexte du Mali », février 2017. [<http://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2017/02/La-Charte-de-Kurukan-Fuga-dans-le-contexte-de-mise-en-%C5%93uvre.pdf>].

84 Charte de Kouroukan Foug, Op. cit.

85 Selon le dernier recensement général de la population produit par l'Institut National de la Statistique, la structuration religieuse de la population est la suivante : musulmans (9 618 121 adeptes), catholiques (3 851 434), évangéliques (2 647 178), protestants (383 900), ainsi que quelque 200 000 adeptes des Églises Révélées d'Afrique (ERA).

86 1er notable du village de Koliakro, 17/01/2017 Bouaké

87 PERROT, Claude-Hélène, Op. cit, p.182

88 Allouche et Zadi, Op. cit.

89 « Reconciliation efforts are made through: the inter-ethnic alliances and joking kinships whose main function is to defuse conflict situations between allied communities; the purification of the earth and the sacrifices initiated by the masks society; and the actions of civil society (...) ».

90 Entretien du 18 janvier 2017 à Bouaké.

91 Entretien du 4 janvier 2017, avec la notabilité du Akouedo, village Ebrié à Abidjan.

92 ADÉLÉ, Alexis. « L'Abissa une tradition de pardon dans une Côte d'Ivoire en quête de réconciliation »,

in Le Monde Afrique, 5 décembre 2015. [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/05/l-abissa-une-tradition-de-pardon-dans-une-cote-d-ivoire-en-quete-de-reconciliation_4803797_3212.html#VjIFsLjSiGgUdWfC.99]

93 Ibid.

94 Entretien avec l'anthropologue ivoirien Joachim Angbroffi, le 18 janvier 2017.

95 NIANGORAN-BOUAH, Georges. « Symboles institutionnels chez les Akan », *L'Homme*, 1973, XIII (1-2) : 207-232.

96 Ibid.

97 Entretien du 18 janvier 2017, à Bouaké avec un vieux de la communauté Sénoufo.

98 Entretien mené le 18 janvier 2017 avec l'anthropologue ivoirien Angbroffi Joachim à Bouaké

99 Cette danse est aussi exécutée pour évoquer la pluie afin que la production soit bonne et en abondance. Entretien du 18 janvier 2017 avec Angbroffi Joachim.

100 HUYSE, Luc. « Chapitre 7. Conclusions et recommandations », dans HUYSE, Luc, et autres. *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent : La richesse des expériences africaines*, Stockholm, International IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance), 2009.

101 MAHAMANE, Addo. « La justice traditionnelle au Niger », art. cit.

102 WHITEHEAD, Ann and Dzodzi TSIKATA., "Policy Discourses on Women's Land Rights in Sub-Saharan Africa: The Implications of the Re-turn to the Customary", *Journal of Agrarian Change*, Vol. 3 Nos. 1 and 2, January and April 2003, pp. 67-112.

103 Cette question avait particulièrement bien été mise en relief lors d'un Forum organisé par le Clud du Sahel, qui posait la question de la transmission du capital socio-culturel entre les générations. Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest/OCDE, Forum intergénérationnel sur la Gouvernance endogène en Afrique de l'Ouest - Tome 1 : Rapport de synthèse, Ouagadougou (Burkina Faso) 26 au 28 juin 2006, Paris, novembre 2006.

104 Comme expliqué plus haut, cette désignation s'effectue selon un processus hybride de double investiture par les autorités décentralisées, d'une part, et d'autre part, par les règles de désignation en vigueur au sein du lignage historiquement investi du pouvoir au sein d'un village donné.

105 Voir BAGAYOKO, Niagalé et autre. "Political economy analysis for food and nutrition security and community resilience in Northern Mali" et "Conflict analysis study: understanding the prevalent conflicts that affect food, nutrition and income security in Mopti", études réalisées pour CARE internationale, janvier 2017.

106 Les territoire traditionnel (le leydi) sur lesquels s'exerce le pouvoir de chaque jowro se trouve désormais scindé en plusieurs unités administratives différentes sur lesquelles il n'a que peu d'emprise.

107 Appartenant à la caste supérieure de la noblesse peulhe Rimbé, les jowo connaissent aujourd'hui un déclassement au profit des catégories Rimaïbé, jugées depuis des siècles comme inférieures et à leur service.

108 Voir BENJAMINSEN Tor A., 1997, "Natural resource management, paradigm shifts and the decentralization reform in Mali", *Human Ecology*, 25 (1): 121-143; BENJAMINSEN, Tor A. et Boucabar BA, 2009, "Farmer–herder conflicts, pastoral marginalisation and corruption: a case study from the inland Niger delta of Mali", *The Geographical Journal*, Vol. 175 No. 1, March 2009, pp. 71–81. BA, Boucabar, 2010, *Pouvoir, ressources et développement dans le Delta Central du Niger*, L'Harmattan, 2010.

109 LEESON, Peter T. et Christopher J. COYNE, « Sassywood », *Journal of Comparative Economics*, 40, pp. 608–620, 2012.

110 Il apparaît cependant que les nombreuses initiatives ayant directement ou indirectement participé de la (re)valorisation des mécanismes traditionnels ci-dessus décrite aient émané le plus souvent de partenaires internationaux dont les programmes sont assez peu connectés à ceux mis en œuvre par les partenaires plus explicitement impliqués dans la gestion des conflits, notamment dans les opérations de maintien de la paix.

112 FOUCHER, Vincent. « Tradition africaine » et résolution des conflits. Un exemple sénégalais », *Politix*, 4/2007 (n° 80), p. 59-80, [<http://www.cairn.info/revue-politix-2007-4-page-59.htm>]. doi : 10.3917/pox.080.0059 ; voir aussi FOUCHER, Vincent. « Le « recours culturel » et la résolution des conflits ; l'exemple des USANA en Casamance (Sénégal) », in S. LEFRANC (dir.). *Après le conflit, la réconciliation?*, Michel Houdiard Éditeur, 2007, pp. 313-336.

113 HUYSE, Luc, op. cit, p. 202.

114 Ce réseau est doté d'un statut juridique et discute avec les autorités maliennes. [<http://www.maliweb.net/insecurite/reseau-des-communicateurs-traditionnels-pour-le-developpement-recotrade-quand-les-niamakala-decident-daller-au-nord-mali-61427.html>].

115 DIALLO, Massaer. « Systèmes de conflits en Afrique de l'Ouest », Institut d'Études Politiques et Stratégiques (IEPS), Décembre 2008 - Juin 2009. [http://www.ieps-cipsao.org/index.php?option=com_content&view=article&id=102] ; MARCHAL, Roland. « Tchad/Darfour : vers un système de conflits », *Politique africaine* n°102, juin 2006.

116 Le caractère central de la prévention a en effet été affirmé le 10 janvier 2017 par Antonio Guterres qui va jusqu'à considérer qu'elle doit devenir prioritaire. Voir [<https://www.un.org/press/fr/2017/sgsm18404.doc.htm>].

117 Organisation internationale de la Francophonie, Promouvoir la diversité des cultures juridiques. [https://www.francophonie.org/IMG/pdf/OIF_diversite_juridique.pdf].

Annexe : Tableau de synthèse des mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Côte d'Ivoire

Mécanismes	Description, origine	Société d'appartenance des mécanismes	Type de litiges ciblés (fonciers, intercommunautaires, etc.)	Fonction/nature du mécanisme	Acteurs clés (statut et rôle social)	Les symboles	Légitimité, croyances, fondements
-Alliances/ plaisanteries à parenté -Les alliances interethniques (Le Toukpè, Sanankuya).	Pacte d'amitié et de non-agression entre différentes entités sociales (familles, ethnies, générations)	-Akan -Mandé (nord/sud) -Krou -Gour	-Viol -Vol -Adultère -Foncier -Fausses accusations (sorcellerie) -Bagarre	Prévention/résolution	-Alliés (communauté ethnique) -Autorités coutumières -Chef de famille	-Tabac natté (baoulé-wan), -Pagne (baoulé) -Jarre de vin de palme (baoulé-Agni/entre baoulé)	-Contrainte morale -Sacralité de l'alliance -Peur des sanctions « divines » -Dimension historique -Encastrés dans les rapports sociaux
La palabre	Forme publique de juridiction coutumière	-Akan -Mandé (nord/sud) -Krou -Gour	-Viol -Vol -Adultère -Foncier -Fausses accusations (sorcellerie)	Prévention/résolution	-Parties en conflit et leurs familles -Autorités coutumières	-Les proverbes -Les contes	-La chefferie comme autorité coutumière -Identité des acteurs (ânesse, sagesse)

			-Bagarre		-Ancêtres		
Rituel ordalique	-Épreuve consistant à boire une décoction, l' <i>Alui</i> , préparée par les sages -Cérémonie consistant à prouver son innocence en jurant sur un fétiche <i>Dhui</i>	-Akan -Anaéin -Abbey d'Agboville -Gour (Sénoufo)	-Foncier -Fausses accusations	Résolution/ réconciliation	-Les parties en conflits -Le chef de famille Féticheurs -Autorités coutumières	-Fétiches (<i>dja</i> en pays baoulé, <i>Kacthein bin</i> chez les Sénoufo) -Poison	-Conséquences désastreuses immédiates et à long terme (souvent mort de l'accusé et destruction de la postérité de ce dernier)
Prononciation de phrase rituelle	« Dans un conflit, lorsque le moins fort des antagonistes sent que son partenaire est prêt à porter la main sur lui, et s'il désire ne pas être battu, [...]. »	Akan	-Viol -Vol -Adultère -Foncier -Fausses accusations (sorcellerie)	Paix inconditionnelle	L'un des antagonistes	Expression : « je tiens une tête d'homme », <i>ntalè ntcha te</i> (Abouré)	-Protection des ancêtres -Peur d'offenser les ancêtres
Médiation traditionnelle	-Interposition du chef de village dans un rapport conflictuel entre des antagonistes de clan différents par la remise de deux masques en or	-Akan (Baoulé) -Gour (Sénoufo)	-Conflit opposant deux clans différents -Conflit opposant deux personnes	Paix inconditionnelle	-Chefs de village Forgerons (<i>Fonon</i>)	-Masque en or massif -Fétiche (<i>Kacthein bin</i>)	-Pouvoir magico-religieux -Sacralité des médiateurs

	massif, émanant de son <i>dja</i> -Interposition du forgeron dans un rapport conflictuel avec un <i>Kacthein bin</i> (fétiche)						
Rituels de purification/ protection	-Adjanou (Baoulé) -Sortie du masque <i>poro</i> (Sénoufo) -Abissa (Nizma Kotoko) -Fachtué (Ébrié) -Dipri (Abidji)	-Akan -Mandé (nord/sud) -Krou -Gour	-Conflits familiaux -Conflits communautaires	-Prévention -Paix inconditionnelle -Conciliation	-Les femmes (Adjanou) -Les initiés (<i>poro</i>) -Les communautés	-Immolation d'animaux (coq, bouc, bœuf), -Invocation des esprits ancestraux -Libations -Repas collectifs -Chants et danses	-Ancestralité du rituel -Pouvoir magico-religieux -Sacralité des cérémonies

À propos du Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix

À la suite du XVe Sommet de la francophonie et de la résolution sur les situations de crise, de sortie de crise et de consolidation de la paix dans l'espace francophone, la Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques a mis sur pied [le Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix](#) afin, entre autres, de participer aux efforts et aux objectifs stratégiques de l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) en matière de prévention, de gestion et de résolution des conflits.

Inauguré en janvier 2016 grâce à l'appui financier de l'OIF, le Centre FrancoPaix s'est donné pour mission de :

- valoriser la recherche scientifique et la formation universitaire en français dans le domaine des études de paix et de conflits, notamment sur les questions de résolution et de gestion des conflits et des missions de paix;
- valoriser la recherche scientifique et la formation universitaire en matière de résolution des conflits à propos des pays francophones, et notamment africains;
- contribuer à la recherche axée sur la résolution des conflits et les missions de paix et concourir à sa diffusion, notamment dans le cadre d'activités de coproduction du savoir avec les décideurs et praticiens du domaine;
- faciliter les échanges intellectuels et la circulation des savoirs en favorisant la mobilité, l'innovation et les collaborations entre les institutions, les chercheurs universitaires et les étudiants du « Nord » et du « Sud ».

Le Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix a pour mission de valoriser la recherche scientifique, la formation universitaire et le développement des études dans le domaine de la résolution des conflits et des missions de paix dans la francophonie. Le fonctionnement du CFP est en partie possible grâce au soutien de l'Organisation internationale de la Francophonie.

C.P. 8888, Succ. Centre-Ville
Montréal (Québec) Canada H3C 3P8
Tel. (514) 987-6781 | chaire.strat@uqam.ca
dandurand.uqam.ca

