

- **Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique**

UNESCO, DEPARTEMENT AFRIQUE - Mai 2012

Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique

Contexte général

Lorsqu'une guerre civile, un génocide ou une dictature brutale s'achève, la question se pose inévitablement de savoir comment traiter les auteurs de graves violations des droits humains. Entre la fin des années 1940 et le milieu des années 1980, la stratégie dominante pour traiter les auteurs de graves violations des droits humains consistait à (essayer de) « clore les comptes » et détourner les yeux de cet héritage douloureux. La lutte contre l'impunité trouve son fondement légal dans la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948 et les quatre conventions de Genève de 1949. Les tribunaux de Nuremberg et de Tokyo ont jugé les responsables des gouvernements allemand et japonais pendant la guerre. Mais cette tendance à reconnaître une plus grande responsabilité pour les crimes graves contre les droits humains ne s'est pas maintenue dans les décennies qui ont suivi. Le silence, l'amnésie et l'amnistie ont été la règle, le procès des chefs de la junte grecque, en 1974, faisant figure d'exception notable. Un revirement politique majeur s'est produit à partir du milieu des années 1980, pour des motifs à la fois moraux et politiques. Le développement mondial d'une culture des droits humains a fait éclore un nouveau combat, aujourd'hui plus répandu, contre l'impunité. Des agences internationales comme l'Organisation des Nations Unies (ONU) et la Cour interaméricaine des droits de l'homme, mais aussi de grandes ONG consacrées aux droits humains, ont coopéré pour élaborer la norme et les pratiques d'un devoir de juger les crimes contre l'humanité, les crimes de génocide et les crimes de guerre.

La question des mécanismes traditionnels, un débat d'actualité

À partir du milieu des années 1980, le développement mondial d'une culture des droits humains a fait éclore un nouveau combat, plus répandu, contre l'impunité. Parallèlement, cependant, des questions se sont posées concernant l'applicabilité de poursuites systématiques dans les contextes où le changement de régime était un processus très délicat et/ou complexe. Les contingences politiques, sociales, économiques et culturelles empêchent en effet les sociétés d'accomplir leur devoir de justice. La question qui divise le plus porte sans conteste sur les moyens d'équilibrer les demandes de justice et les nombreux obstacles politiques. La survie du régime nouvellement établi dépend d'actions judiciaires promptes et fermes à l'encontre des responsables des violations des droits humains les plus graves. Les actions pénales à l'encontre des auteurs de crimes de guerre, de génocide et de crimes contre l'humanité sont maintenant rendues obligatoires par le droit international. D'autres observateurs se demandent si un châtement est vraiment la réponse la plus adaptée dans n'importe quel contexte. Les poursuites peuvent avoir des effets très déstabilisants sur un accord de paix ou sur un pas timide vers la démocratie, et elles comportent des limites intrinsèques. Elles peuvent aller à l'encontre de la culture juridique des sociétés sortant d'un conflit. À première vue, le débat est une confrontation entre deux modèles contraires : d'un côté, on accorde la priorité aux poursuites judiciaires de l'autre, on retrouve le choix d'une stratégie qui s'efforce autant que possible d'éviter les tribunaux. La Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine était un mélange créatif de procédures formelles et informelles, de normes internationales et de techniques nationales. L'initiative des *gacaca* au Rwanda a elle rencontré une multitude de problèmes opérationnels. Avec les résultats des études empiriques sur les mécanismes de justice traditionnelle, la principale évolution des perceptions et des évaluations a été la prise de conscience, aujourd'hui communément admise, que les techniques traditionnelles appliquées au Rwanda et dans d'autres pays africains sortant d'un conflit ont été fortement altérées, sur le fond et sur la forme, par la colonisation, la modernisation et la guerre civile.

Que veut-on dire par mécanismes « traditionnels » ?

« Le terme “traditionnel”, par ses connotations euro-centriques, 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. Alors devrait-on dire « coutumier » ? « Informel » ? « Non étatique » ? La question reste entière.

En outre, si l’objet de l’étude est une cible mouvante, sur quoi les observations doivent-elles se focaliser?

Les expériences africaines en matière de prévention et de réconciliation des conflits

Les objectifs généraux de la justice après la transition sont de guérir les blessures des victimes et des survivants, reconstruire le tissu social et éviter la reprise d’un conflit meurtrier. Concernant les quatre objectifs instrumentaux dont toutes les politiques de justice transitionnelle devraient être pourvues dans l’idéal sont la réconciliation, la responsabilité, la vérité et la réparation. Une tendance à la réconciliation, voire au pardon, n’exclut pas de rechercher la vérité, les responsabilités et une réparation. Par ailleurs, Les systèmes de justice modernes sont conçus pour identifier les responsabilités individuelles, alors que culpabilité et châtement, statut de victime et réparation, sont considérés d’un point de vue collectif dans la plupart des sociétés africaines. Par ailleurs, les procès ne reconnaissent que la culpabilité pénale et ignorent la responsabilité politique ou morale.

Alors quand doit-on développer des actions de justice et de réconciliation ? Par quoi faut-il commencer : les initiatives de guérison, l’emprisonnement des principaux criminels, les rituels de purification et de réintégration ou la préservation des documents essentiels ? Quel est le rythme approprié ? Les expériences africaines nous suggèrent qu’une approche précipitée risque fort d’être contre-productive. Nous le verrons, l’obstacle majeur concernant l’émergence de ces mécanismes est que les chefs traditionnels sont confrontés aux autorités élues. La plupart du temps, les premiers doivent céder. Le contrôle nouveau ou rétabli sur le secteur judiciaire est un facteur vital de la construction de la Nation et de l’État après un conflit. Les acteurs non étatiques et les structures d’autorité traditionnelles (sages, juges non professionnels, etc.) sont des cibles importantes de cette « récupération par l’État ». Dans certains cas, la légitimité des institutions traditionnelles de règlement des conflits, qui dépendent des chefs locaux, a été compromise par le rôle qu’ont joué les chefs traditionnels (bien que souvent sous la contrainte) pendant le conflit.

La plupart des cas étudiés associent des instruments de réconciliation et de justice traditionnelle avec d’autres stratégies de gestion de l’héritage d’une guerre civile et d’un génocide. Comment des pratiques interpersonnelles et communautaires peuvent-elles cohabiter avec des formes de justice punitive et d’aveux organisées par l’État et/ou financées par la communauté internationale ?

1. Quelques expériences africaines : les mécanismes au cœur de l'actualité

- « Les juridictions de Gacaca »

Etat(s) parti(s)

Rwanda

Inscription au Patrimoine Culturel Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

Bert Ingelaere

Contexte

Avant 1994, le Rwanda était un pays quasiment inconnu. Le 6 avril 1994, cependant, l'avion transportant le président de l'époque, Juvénal Habyarimana, était abattu au-dessus de la capitale, Kigali. Ce fut le point de départ d'une campagne de violence génocidaire contre le groupe ethnique minoritaire des Batutsi et les Bahutu dits « modérés », membres du groupe ethnique majoritaire mais opposés au régime en place. En l'espace de 100 jours, environ 800 000 personnes trouvèrent la mort. Ces événements tragiques ont choqué le monde entier et placé le Rwanda sur la carte du monde. Le génocide rwandais s'est déroulé dans un contexte de guerre civile et de tentative d'introduction d'une démocratie multipartite ayant mal tourné. Il constitue le point culminant de la violence dans une histoire nationale marquée par des épisodes sporadiques de violence ethnique, conséquence d'une lutte incessante pour le pouvoir (et les richesses), greffée sur la bipolarité ethnique hutu-tutsi qui caractérise le paysage sociopolitique rwandais. Les Bahutu, groupe ethnique majoritaire, représentent environ 84 % de la population, les Batutsi 14 % et les Batwa 1 %.

Les principes du mécanisme

La réinvention des Gacaca

La consolidation de l'unité des Rwandais va de pair avec l'éradication de « l'idéologie du génocide ». La réconciliation, un élément qui a commencé à dominer le cadre idéologique d'après 1994 à la fin des années 1990, s'exprime également en termes d'unité, tandis que l'objectif global d'une justice pour les crimes de génocide (au sens de responsabilité) était l'une des pierres angulaires du régime. Les traditions autochtones dérivées du tissu socioculturel rwandais doivent remplacer les pratiques importées, sources de division. Les gacaca sont l'une d'entre elles. On décrit ces institutions comme faisant partie de ce que l'on appelle la « création d'une culture de démocratie », qui se conçoit sur le fond comme « plus proche des types consensuels de

démocratie » Le choix et l'installation des juridictions *gacaca* correspondent parfaitement à cette vision. Elles sont une ressource autochtone, quasiment précoloniale ; elles visent à lutter contre le génocide et à éradiquer la culture d'impunité, et elles doivent réconcilier les Rwandais en consolidant l'unité. Le colonialisme a eu un impact décisif sur la société rwandaise dans son ensemble, et les *gacaca* n'y ont pas échappé. Un système judiciaire à l'occidentale a été introduit, mais la tradition des *gacaca* a conservé ses fonctions de mécanisme coutumier de résolution des contentieux au niveau local. Ils représentaient à la fois une justice de proximité et un mécanisme pratique pour désengorger le système judiciaire ordinaire. Après le génocide au Rwanda, les *gacaca* fonctionnaient déjà de façon semi-traditionnelle dans certaines régions et étaient tolérés par le gouvernement. Le système judiciaire ordinaire était pratiquement inexistant. Il fallut prendre en compte un nouvel élément dans la pratique des *gacaca* de l'après-génocide : les infractions liées au génocide et les conséquences de celui-ci. Le système des juridictions *gacaca* trouve son origine conceptuelle dans une atmosphère où prédominait l'objectif de responsabilité. La notion de réconciliation ou de justice réparatrice que l'on associe aujourd'hui au système des juridictions *gacaca* n'est apparue qu'au cours des années suivantes.

Les « nouvelles » juridictions *gacaca* sont une « tradition inventée ». En intervenant par des constructions sociales et légales, l'État a conçu et mis en place une nouveauté, vaguement apparentée à l'institution existante. Les « anciens » et les « nouveaux » *gacaca* sont de natures différentes.

Principes et pratiques du système des juridictions *Gacaca*

Les juridictions *gacaca* sont le principal instrument de justice transitionnelle du Rwanda. Elles correspondent à l'objectif avoué de responsabilité, toujours présent, tout en évoquant la réconciliation. La découverte de la vérité est la base du cadre intégral de la justice transitionnelle dans le Rwanda post-génocide. Trois principes fondamentaux – ou pierres angulaires – furent intégrés à la législation sur le génocide et les *gacaca* : la popularisation ou décentralisation de la justice, avec l'installation de nombreuses juridictions dans chaque division administrative de la société, le principe d'accord sur les charges et la culpabilité, pour augmenter la quantité de preuves et d'informations disponibles, et le principe de répartition par type d'infraction.

La différence entre l'ancien et le nouveau *gacaca* n'est pas une différence de degré mais de nature. Les *gacaca* actuels ont été institués par l'État, avec des règles et des personnes chargées de prendre des notes. La version traditionnelle était beaucoup plus directe dans son fonctionnement et dans ses objectifs. L'idée était de rassembler les gens, de parler du problème ou du conflit pour rétablir des relations harmonieuses et d'empêcher la haine de persister entre les familles. Les décisions prises étaient essentiellement symboliques et avaient un caractère réparateur, avec des châtiments en guise de réparation, tandis que les juridictions d'aujourd'hui cherchent à punir les personnes par des peines d'emprisonnement. Ce n'est que lorsque l'on parvient à des arrangements amiables au sujet des biens et que les juges servent alors en quelque sorte de comité de supervision de la tentative de réconciliation que l'on peut percevoir l'esprit des anciens *gacaca*.

Mise en place du mécanisme – forces et faiblesses

Pendant les dix années qui ont précédé la mise en place par l'État des juridictions *gacaca*, les rescapés du génocide ont dû développer une manière de vivre ensemble et de se comporter entre eux. Les implications du passé se sont intriquées dans la toile de communautés de proximité étroitement liées, qu'un œil étranger aura du mal à comprendre. Le silence sur le passé était de mise. L'arrivée des juridictions *gacaca* a modifié le processus naturel, quoique difficile, de cohabitation qui s'était enclenché. Les juridictions *gacaca* sont un hybride du mécanisme initial de résolution informelle des conflits entièrement intégré au système judiciaire formel, un système judiciaire à la fois centralisé et décentralisé, un mode formel et informel de justice, un mélange de justice punitive et réparatrice. Elles imitent un mécanisme traditionnel de résolution des conflits dont le potentiel de réconciliation serait limité, tout en se calquant sur le système judiciaire moderne, avec des garanties plus minces d'application des lois.

Non seulement les procès *gacaca* s'occupent efficacement de quelque 130 000 personnes incarcérées après le génocide, mais ils gèrent également les milliers d'autres qui ont été accusées de façon inattendue quand les *gacaca* ont commencé à fonctionner dans les collines, dans la campagne. Ce sera une justice de masse pour des atrocités de masse, en termes de quantité. En termes de qualité, c'est une autre affaire : au Rwanda, la véritable administration non étatique de la justice se déroule en dehors de l'activité des *gacaca*, qui va plus ou moins à l'encontre des pratiques déjà développées au fil du temps pour faire face au passé, qui ne correspond pas au pragmatisme du mode de vie paysan et qui n'est pas adaptée à la *realpolitik* de ce microcosme. Par ailleurs, les *gacaca* et plus généralement le processus de réconciliation au Rwanda sont un processus fortement dirigé et contrôlé par l'État, dont les acteurs appliquent des principes, des mécanismes et des discours tout prêts. Il y a une part de vérité qui ne peut pas être exprimée. L'État contrôle ce qui peut être diffusé, créant une autocensure au sein de la population. Les rassemblements rituels dans le contexte des sessions hebdomadaires de *gacaca* modifient les relations tendues, notamment entre les prisonniers libérés et les rescapés. C'est l'acte répété de se rassembler pour les sessions de *gacaca*, indépendamment de ce qui s'y déroule sur le fond, qui semble avoir une influence transformative sur les relations sociales. Mais la substance de ces rencontres est gérée selon une logique purement judiciaire. Les juridictions *gacaca* fonctionnent dans une logique de procès pénal et non de petite commission vérité et réconciliation.

La population rwandaise estime en général que les sessions de *gacaca* ne révèlent pas la vérité ; c'est l'un des aspects les plus problématiques du système des juridictions *gacaca*. Le fait que l'on s'occupe du génocide contre la minorité tutsie alors que l'on met à l'écart les crimes dont la population hutue a été victime pendant la guerre civile crée une hiérarchie morale du bien et du mal, de la douleur et des souffrances ; ce phénomène génère également une masse de griefs inexprimés sous la surface de la vie quotidienne et de l'activité assidue des *gacaca*.

- « La justice réparatrice et le rôle des esprits magamba à Gorongosa au lendemain de la guerre civile »

Etat(s) parti(s)

Centre Mozambique

Inscription au Patrimoine culturel Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référents(s)

Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca

Contexte

L'accord général de paix signé à Rome (Italie) le 4 octobre 1992 par le gouvernement mozambicain, représenté par le Front de libération du Mozambique (*Frente de Libertação de Moçambique* ou Frelimo) et l'ancien mouvement rebelle de la Résistance nationale mozambicaine (*Resistência Nacional Moçambicana* ou Renamo) a mis un terme à une guerre civile particulièrement sanglante qui a duré près de vingt ans. Les négociations de paix qui se sont déroulées entre 1990 et 1992 ont été précédées et accompagnées par une série de changements politiques profonds du régime marxiste-léniniste postcolonial, remplaçant ce dernier par la Constitution pluraliste de 1990, qui instaurait un système démocratique multipartite et une économie de marché. Ces changements socio-politiques et économiques ont été, avec les négociations de paix, des facteurs déterminants dans la résolution de la guerre civile. Si l'accord de paix a apporté un immense soulagement aux victimes, du point de vue de la justice transitionnelle, les autorités mozambicaines n'ont mis en œuvre aucune politique spécifique destinée à traiter des abus et des crimes perpétrés pendant la guerre civile. Après avoir été exploitées et maltraitées, les victimes ont été priées de pardonner et d'oublier ce passé macabre, sous le prétexte de la consolidation de la paix et de la réconciliation nationale. Malgré ce contexte d'abus et de crimes de guerre, puis de pratiques de déni et d'abandon après la guerre, les victimes et les rescapés du district de Gorongosa, dans le centre du Mozambique, n'étaient pas dépourvus d'espoir. En recourant aux ressources endogènes disponibles et accessibles, les rescapés de la guerre ont pu s'atteler à la tâche primordiale de réparer leur vie personnelle et collective. Nous nous intéressons ici aux pratiques socioculturelles qui prennent la forme d'une justice réparatrice et d'une réconciliation au lendemain de la guerre civile. C'est notamment le cas des esprits *magamba* (*gamba* au singulier). Les *magamba* sont habituellement les esprits de soldats morts qui reviennent dans le royaume des vivants pour exiger justice. Par leurs significations et leurs manifestations variées, les *magamba* permettent de guérir les blessures liées à la guerre et jouent un rôle clé dans l'obtention d'une justice réparatrice pour les rescapés de la guerre.

Les principes du mécanisme

Après l'Accord général de paix de 1992, les autorités mozambicaines n'ont mis en œuvre aucune politique spécifique destinée à traiter des abus et des crimes perpétrés pendant la courte dictature marxiste-léniniste et l'interminable guerre civile. À la place, des pratiques socioculturelles se sont développées pour prendre la forme d'une justice réparatrice, d'une réconciliation

et d'une guérison au lendemain de la guerre civile. L'accord de paix reposait sur une culture de déni. Il existait une croyance répandue, quoique rarement exprimée, selon laquelle « moins on s'attarde sur le passé, plus la réconciliation est possible. Les débats sur la justice transitionnelles suggèrent qu'une telle attitude donne lieu non seulement à des sentiments de vengeance, mais aussi à des actes de violence physique visant à régler ses comptes par rapport aux abus et aux crimes de guerre. Ces actes de violence physique se sont rarement produits à Gorongosa. ».

À Gorongosa, les esprits et les guérisseurs *magamba* liés à la guerre sont le seul phénomène de l'après-guerre civile qui se rapporte réellement à la justice transitionnelle au sens large. Ils abordent un passé macabre par la parole, par le corps et par le théâtre afin de permettre la guérison des blessures que la guerre a causées. Ils créent également un espace public où l'on obtient une justice réparatrice dans un contexte de transition de la guerre civile. Au départ, les esprits *magamba* causent une souffrance, mais la souffrance est ensuite transformée en pouvoir de guérison vers la paix.

Les esprits *magamba* sont les témoins des événements violents qui se sont produits pendant la guerre civile. Si l'on veut réussir à faire face aux esprits, il est impossible d'ignorer la violence du passé. On doit se confronter au passé, découvrir les injustices commises, reconnaître les actes mauvais et réparer les dommages causés. Les techniques de guérison traditionnelles sont holistiques, et les esprits *magamba* incarnent cette tradition. Ils évoquent autant la guérison que la justice réparatrice et la réconciliation.

Mise en place du mécanisme – forces et faiblesses

Généralement, les esprits *magamba* n'évoquent pas de vérités sur des faits individuels. Ce qui compte dans les scènes de possession par un esprit *gamba*, ce sont les témoignages de vérités *collectives* sur la victimisation et les responsabilités après la guerre.

Comment se fait-il qu'un ancien criminel revienne dans le royaume des vivants pour exiger justice ? Les esprits *magamba* reflètent les profondes contradictions qu'implique de survivre à une guerre civile.

Dans les espaces sociaux créés par les cérémonies de guérison *magamba*, la violence du passé est revécue : les rancunes, l'amertume et le mécontentement restés dans le cœur des survivants peuvent s'exprimer sans risque de déclencher un nouveau cycle d'abus et de violence. Ils canalisent les sentiments négatifs et rétablissent la dignité des différents rescapés de la guerre et de leurs familles.

- Pratiques traditionnelles dans la région Acholi

Etat(s) parti(s)

Ouganda (Nord)

Inscription au Patrimoine culturel Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

James Ojera Latigo

Contexte

Depuis son indépendance en 1962, l'Ouganda n'a cessé d'être ravagé par des vagues de violence d'origine ethnique et de motivation politique, décrites par certains comme des « cycles de revanche et de méfiance ». Les groupes ethniques du pays demeurent confrontés à de profondes divisions et à une très vive polarisation, qui ont été fortement exacerbées par le mode d'évolution politique qu'a suivi le pays depuis son indépendance. Le Mouvement de résistance nationale (NRM, National Resistance Movement) est au pouvoir depuis vingt et un ans et n'a ouvert que récemment l'espace politique, après dix-neuf ans d'hégémonie. La domination du NRM a motivé la création de groupes de combat ou de milices de nature ethnique et a donné naissance à un certain nombre de structures militaires uniques, personnalisées et non institutionnalisées. Il y a peu, tous ces mouvements ont placé sur le devant de la scène la question de l'ethnicité, afin de se constituer un profil idéologique qu'ils pourraient brandir dans une quête de soutien politique. Les accusations de détournement du pouvoir ethno-régional et les confrontations sont allées bon train et sont illustrées par la succession de conflits armés, dont le plus dévastateur et le plus inextricable est celui qui sévit actuellement au nord de l'Ouganda. Avant de circonscrire les problèmes qui assaillent le pays, en particulier le nord de l'Ouganda, il nous faut d'abord évoquer quelques aspects du contexte historique et politique.

Il n'y a pas de consensus quant aux causes théoriques ou factuelles du conflit dans le nord de l'Ouganda, qui demeure encore largement irrésolu. La durée et la dynamique du conflit constituent des facteurs en soi qui ont eu tendance à brouiller les causes premières et à les perpétuer. En conséquence, il n'a jamais pu être déterminé, sur commun accord, si le conflit devait être réglé militairement ou par la voie du dialogue. Si tant est que l'on parvienne à arrêter à l'amiable une stratégie consensuelle pour le régler, il n'en demeure pas moins qu'il faut identifier et comprendre les causes structurelles de ce conflit, ses éléments déclencheurs et les facteurs qui l'ont fait perdurer. Globalement, les troubles civils en Ouganda, en particulier dans le nord du pays, peuvent être considérés comme dus à l'interaction de plusieurs grands facteurs, à savoir la domination ethnique (ou polarisation), qui est source de stéréotypes et d'images de haine et de rivalité, les disparités économiques (marginalisation) et/ou le sous-développement, qui exacerbe la pauvreté, les régimes pseudo-démocratiques et autocratiques et d'autres facteurs aggravants. Ces facteurs sont synthétisés ci-après. Cependant, le principal fléau en Ouganda a été (et demeure) le pouvoir absolu et illimité.

En août 2005, la Cour pénale internationale de La Haye a émis ses tout premiers mandats d'arrêt contre les cinq commandants en chef de la LRA. Ces inculpations constituent depuis une pierre d'achoppement dans les pourparlers de paix.

Les principes du mécanisme

Il est essentiel de prévoir un mécanisme de substitution – comme les rituels de justice traditionnelle – pour servir de « troisième voie » viable entre les pôles opposés de la CPI et de l'impunité. En août 2005, la Cour pénale internationale de La Haye a émis ses tout premiers mandats d'arrêt contre les cinq commandants en chef de la LRA. Ces inculpations constituent depuis une pierre d'achoppement dans les pourparlers de paix. Le point n° 3 du programme des pourparlers de paix de Juba prévoyait l'application du processus de justice traditionnelle et celle du rite traditionnel appelé *mato oput*. Paix ou justice : laquelle doit prévaloir ? Ce dilemme fait figure de confrontation entre le système de justice traditionnelle et le système de justice internationale.

Le principe du règlement des conflits chez les Acholi consiste à organiser une réconciliation en rassemblant les parties belligérantes par l'entremise des sages, de manière à les amener à accepter leurs responsabilités et à faire acte de repentance. Le précurseur de tous ces processus de redressement sociétal est la reconnaissance. Le pardon ouvre la voie à la guérison individuelle et collective. Il existe dans le nord de l'Ouganda un fonds très riche de systèmes traditionnels de loi et de justice qui reproduisent les principes de la gestion des conflits, avec des éléments à la fois punitifs et réparateurs, l'objectif étant de réintégrer les coupables dans leurs communautés respectives et de les réconcilier avec les victimes par un processus de vérité, de confession, de réparation, de repentance et de pardon.

Le système traditionnel de justice et de réconciliation acholi est une émanation et une application pratique du concept naissant de justice transitionnelle, à savoir la conduite de contre-enquêtes sur les événements passés et présents en vue de bâtir l'avenir. Au lieu de remplacer ou d'entraver la justice punitive occidentale, la réconciliation doit être considérée comme une sorte de « pont » entre un passé qui refusait cette forme de justice, un présent où sa mise en pratique n'est pas encore possible et un futur où nous espérons qu'elle fera partie intégrante de l'ordre social.

Mise en place du mécanisme – forces et faiblesses

La société civile, royaume de la vie sociale organisée, volontaire, autogénératrice, autosuffisante, indépendante de l'État et respectueuse de l'ordre légal ou d'un ensemble de règles partagées, a un rôle crucial à jouer dans les efforts de paix et de réconciliation grâce aux moyens de communication, aux institutions et aux réseaux sociaux indépendants de l'État et de l'économie.

Le rôle des chefs traditionnels et des cérémonies communautaires de réconciliation pour lesquelles ils font office de médiateurs est indispensable pour instaurer la confiance et promouvoir une authentique réconciliation. Néanmoins, Les fonctions judiciaires des mécanismes traditionnels acholi sont étroitement liées à l'intense éducation sociale reçue dans le foyer et dans la communauté. Au fil des années, cet espace et ce tissu social ont été détruits par le conflit prolongé et par l'internement de communautés entières dans les camps, de sorte que les jeunes générations peuvent avoir des difficultés à appréhender l'application des systèmes traditionnels.

Le caractère unique et exceptionnel du système traditionnel acholi est que les gens qui ont commis des atrocités pourront rester dans la société après qu'un accord de paix aura été trouvé. Le règlement du conflit créera un avenir social où les coupables et les victimes, ainsi que leurs familles respectives, vivront tous ensemble. Ceux qui ont besoin d'aide pour soulager leurs souffrances n'ont que faire de glorifier les approches traditionnelles en en faisant la panacée ou de les reléguer dans le royaume du mal. L'enjeu consiste maintenant à comprendre et à employer toutes ces différentes approches de manière à ce qu'elles se complètent en parfaite synergie, plutôt que de se faire mutuellement obstacle. Bien que l'impunité ne soit pas concevable, l'objectif de justice doit être tempéré par des considérations de guérison de la communauté affectée.

- Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des Kpaa-Mendé

[Etat\(s\) parti\(s\)](#)

Sierra Leone

[Inscription au Patrimoine culturel Immatériel de l'UNESCO](#)

Non

[Chercheur\(s\) référent\(s\)](#)

Joe A. D. Alie

[Contexte](#)

La Sierra Leone, petit pays de la côte ouest africaine d'une superficie de 71 740 km² et d'une population de 5 millions d'habitants, a eu une histoire en dents de scie depuis qu'elle a reconquis son indépendance vis-à-vis des Britanniques en 1961. Après l'indépendance, le pays semblait pourtant promis à un bel avenir : ses institutions éducatives, politiques, administratives, judiciaires et autres organes indispensables au bien-être de l'État fonctionnaient relativement bien. Néanmoins, comme dans tant d'autres pays africains indépendants, l'euphorie qui avait accueilli la naissance d'une nation nouvelle, avec son lot d'espoirs et d'attentes, a rapidement tourné à la déception et à l'abatement, essentiellement à cause des actions (et de l'inaction) des instances politiques. La rébellion du RUF avait été précédée d'une période prolongée de déclin politique, économique et social, ainsi que d'une longue histoire d'injustice sociale. Les raisons qui ont fait sombrer le pays dans le chaos et l'anarchie sont donc diverses et variées.

La Sierra Leone s'est retrouvée dans la situation unique d'expérimenter en parallèle deux types de systèmes de justice transitionnelle : la Commission Vérité et réconciliation, destinée à établir la vérité sur le conflit et à promouvoir la guérison et la Réconciliation, et le Tribunal spécial, institué pour juger les personnes qui « portent la plus grande responsabilité » des graves violations du droit humanitaire international et du droit sierra-léonais commises durant la guerre. Les Sierra-Léonais semblent mitigés quant à la capacité du Tribunal spécial à rendre justice, bien qu'il ait déjà condamné trois anciens dirigeants de l'AFRC à de longues peines d'emprisonnement. Ses inculpations ont fait l'objet de controverses. Traiter la double question de la justice et de la réconciliation par le truchement de la TRC et du Tribunal spécial est nécessaire, mais insuffisant. Si l'on souhaite consolider la paix, le plus important est de traiter les causes de la guerre, à savoir un mélange de mauvaise gouvernance, de droits fondamentaux bafoués, de mauvaise gestion économique et d'exclusion sociale.

[Les principes du mécanisme](#)

Les institutions africaines, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales, ne sont jamais restées inertes. Elles réagissent aux changements résultant de plusieurs forces et facteurs. Tel qu'il est employé dans ce chapitre, le terme « traditionnel » implique un processus dynamique. Le fait de dire la vérité, comme dans le cas des Mendé en Sierra Leone, fait partie intégrante du

système de justice dans les sociétés autochtones. Dans le contexte traditionnel, justice et réconciliation sont généralement indissociables. Les mécanismes de justice traditionnelle sont généralement dominés par les hommes et il n'est fait aucune place aux jeunes, qui sont considérés comme immatures et encore trop ignorants des coutumes communautaires. Ces outils sont ouverts et transparents, axés sur les communautés. Ils supposent aussi des rituels, par exemple des cérémonies de purification, des chants et des danses.

Le but ultime des systèmes de justice traditionnelle chez les Kpaa-Mendé (comme dans la plupart des communautés africaines) est la réconciliation. L'hégémonie coloniale a eu des effets néfastes sur les mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation. Tous les délits criminels étaient jugés par de nouveaux tribunaux et l'accent était avant tout mis sur le litige. La désignation de présidents de tribunaux semble également avoir été politiquement influencée.

Mise en place du mécanisme – forces et faiblesses

L'impact du conflit en Sierra Leone sur le système de justice traditionnelle est impossible à estimer. Les institutions ont été systématiquement mises à mal et les sages, qui étaient essentiels au bon fonctionnement de ces mécanismes, ont perdu leur prestige et leur légitimité. Si la justice punitive a potentiellement une force de dissuasion, elle peut en même temps engendrer un surcroît de problèmes sociétaux, car victimes et coupables peuvent être amenés à coexister. D'un autre côté, la justice réparatrice a, par définition, vocation à réparer et à créer une harmonie sociale parmi les communautés meurtries. Le conflit a eu un effet particulièrement marquant sur les enfants, et leur réintégration dans leur communauté d'origine a constitué un enjeu majeur. Pour que la réconciliation puisse réussir durablement, elle doit être effectuée au niveau de la communauté, par ses membres eux-mêmes. Les systèmes de vérité et de justice mendé ne sont pas parvenus à traiter de manière adéquate les crimes commis pendant la guerre. Le système social des Mendé, comme celui de tous les autres groupes ethniques du pays, a été totalement anéanti. Les mécanismes de justice traditionnelle n'ont pas été suffisamment solides pour résister aux pressions de la guerre.

Des pratiques traditionnelles ont été efficacement appliquées pour réintégrer des enfants soldats en Sierra Leone, mais ces outils ne peuvent que compléter les efforts des systèmes formels de justice pénale, car seuls ces systèmes ont les moyens de traiter d'affaires complexes, comme les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité.

- L'institution des Bashingantahe

Etat(s) parti(s)

Burundi

Inscription au Patrimoine culturel Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

Assumpta Naniwe-Kaburahe

Contexte

Le Burundi est un petit pays (27 834 km²) indépendant depuis 1962. Il a connu un système administratif de dynastie monarchique pendant plusieurs siècles, avant d'être successivement colonisé par l'Allemagne (1896-1912) et la Belgique (1912-1962). Il se situe sur le continent africain, dans la région des Grands Lacs, avec au nord le Rwanda, à l'ouest la République démocratique du Congo et au sud et à l'est la Tanzanie. À 90 % agricole, et avec l'une des densités de population les plus élevées d'Afrique (environ 290 habitants/km²), ce pays connaît de grandes difficultés de développement. Sa population se décompose en quatre catégories habituellement qualifiées de groupes ethniques (*ubwoko*) : les Bahutu, les Batutsi, les Baganwa et les Batwa. Ces groupes ethniques parlent la même langue, partagent la même culture et la même histoire, et habitent le même territoire. Malgré cette unité linguistique et culturelle, le Burundi connaît depuis plus de quarante ans des conflits violents aux contours multiples, à caractère ethnique et politique. En effet, depuis son accession à l'indépendance en 1962, le Burundi traverse des cycles de violence basés sur la question de l'accès et du maintien au pouvoir, avec une manipulation et une instrumentalisation des ethnies par la classe politique dans le cadre de la lutte pour le pouvoir.

Les principes du mécanisme

Dans le langage courant, le terme Bashingantahe (singulier : Umushingantahe) désigne des hommes intègres chargés du règlement des conflits à tous les niveaux, depuis la colline jusqu'à la cour du roi. Formé à partir du verbe gushinga (planter, fixer) et du substantif intahe (baguette de justice), il signifie littéralement « celui qui fixe le droit ». Ces hommes sont ainsi désignés à cause de la baguette de justice qu'ils frappent en cadence à tour de rôle sur le sol pour appeler la sagesse des ancêtres ensevelis sous terre et souligner la force des jugements qu'ils rendent lorsqu'ils arbitrent des conflits. Le substantif intahe est utilisé dans un sens métonymique et symbolique pour signifier l'équité et la justice. L'institution ancestrale des Bashingantahe est composée de sages à la moralité irréprochable. Elle présidait à l'organisation judiciaire du pays à tous les niveaux et avait une fonction de contre-pouvoir, essayant d'éviter l'arbitraire et le manque de justice dans les jugements. Tout candidat à l'institution des Bashingantahe doit subir une initiation composée de plusieurs étapes au cours desquelles il est observé, suivi et guidé

par son entourage, en particulier par son parrain dont le rôle est de l'initier et de le préparer à ses fonctions à venir. L'institution des *Bashingantahe* possède trois missions essentielles : la médiation, la conciliation et l'arbitrage.

Cependant, les événements socio-politiques qui se sont produits ultérieurement ne l'ont pas laissée indemne. Au cours de son évolution historique, sa forme a été modifiée et elle a perdu certaines de ses prérogatives. Le régime colonial fut le premier à apporter des changements significatifs au système traditionnel de justice, qui reposait sur l'institution des *Bashingantahe*. Dès le début des années 1920, l'administration belge opéra une réforme du système judiciaire en retirant notamment aux *Bashingantahe* certaines de leurs prérogatives les plus importantes. C'est ainsi que certaines sanctions jugées barbares ont été abolies et que les jugements rendus ont été soumis à un contrôle. Ces actions des autorités coloniales, « qui s'arrogeaient le droit d'évaluer l'authenticité de la coutume, ôtèrent pour la première fois aux *Bashingantahe* une de leurs missions essentielles, à savoir garantir la continuité de la jurisprudence traditionnelle ». En dépit de cette situation, l'institution n'a pas totalement perdu sa crédibilité dans sa communauté, qui continue à faire appel à sa sagesse. Cette section analyse le rôle qu'elle a pu jouer au cours des divers événements traversés par le pays au cours des dix dernières années, l'impact de ces événements sur son fonctionnement ainsi que sa place générale dans la société. Au cours de la crise de 1993, de nombreux *Bashingantahe* investis selon la tradition ont tenté de protéger des personnes persécutées, ont délivré des victimes qui se trouvaient entre les mains des criminels et se sont organisés pour arrêter les tueurs et les pilleurs. Beaucoup sont considérés comme des héros dans leur communauté locale. Avec le retour au calme, ils ont commencé à s'organiser dans plusieurs localités pour enclencher un processus de rapprochement et de réconciliation des communautés. La réactualisation de l'institution *Bashingantahe* a été initiée dans le sillage de la Politique de réconciliation nationale, qui visait à instaurer un cadre de dialogue et de concertation entre les différentes composantes du peuple burundais sur les problèmes fondamentaux du pays.

Mise en place du mécanisme – forces et faiblesses

Dans un contexte post-conflit, le système judiciaire et administratif se révèle parfois incapable de faire justice, d'ordonner la restitution de biens volés ou de mettre en place des dispositifs d'indemnisation des victimes. Il est donc essentiel de trouver des mécanismes complémentaires de l'approche judiciaire afin de rendre justice, de restaurer les droits des victimes et de désamorcer les tensions sociales.

L'institution des *Bashingantahe* est un facteur de cohésion sociale, une institution nationale, démocratique par nature, fondée sur des valeurs universelles. Elle rend une justice de proximité : il n'est pas toujours nécessaire de porter une affaire devant la police ou les tribunaux. Les points faibles de l'institution des *Bashingantahe* résident dans le fait que leurs décisions ne sont pas toujours conformes à la loi, ou tout du moins ne tiennent pas compte de la loi par ignorance de cette dernière, et que les femmes y occupent une position ambiguë. L'institution des *Bashingantahe* a entamé un processus de réhabilitation afin de s'adapter au contexte moderne. La société burundaise a une opinion favorable des activités de l'institution. L'intégration et la participation croissantes d'intellectuels des villes ne peuvent qu'augmenter sa popularité et sa légitimité. Les *Bashingantahe* sont confrontés à de nombreux défis : le conservatisme de certains de leurs membres, la relation avec les élus locaux, l'impact de la pauvreté, l'impact de la monétarisation de la société sur l'esprit de bénévolat et le spectre permanent de la politisation. L'institution des *Bashingantahe* a survécu à toutes sortes d'épreuves et a su rester vivace. Elle entreprend à présent un processus de transformation afin de s'adapter aux enjeux et aux exigences modernes.

2. Des mécanismes à étudier, à faire connaître, à sauvegarder

- La société secrète des Kôrêdugaw, rite de sagesse du Mali

Etat(s) parti(s)

Mali

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l'UNESCO

Oui

Régions et communautés concernées

De nos jours, elle est encore pratiqué chez certaines communautés du Mali : les Bambaras, les Malinkés, les Senoufos, les Miniankas et les Samogos en grande partie situées dans les régions de Koulikoro, Sikasso et Ségou.

Identification et définition du mécanisme

Le mot « Kôrêduga », composé des termes Kôrê (Société secrète dont le but est de former l'Homme accompli en relation avec l'univers) et duga (vautour) signifie vautour de Korè. Les Kôrêdugaw constituent le groupe d'initiés dont le rôle est de faire rire par un comportement caractérisé par la glotonnerie et l'humour corrosif.

Les principes et objectifs du mécanisme

L'objectif principal de cette société secrète est d'éduquer, de former et de préparer l'enfant à affronter la vie, à gérer les problèmes sociaux tout en prodiguant des conseils aux autres.

Malgré ces apparences de « bouffonneries », qui le caractérisent, le Kôrêdugaw joue un rôle de médiateur social. Les secrets d'initiés et la puissance de l'humour ont fait de cette Société secrète une société présente dans tous les domaines de la vie sociale. Les membres de la société sont habilités d'office à mener des pourparlers en cas de conflits intra et intercommunautaires, de querelles familiales et de mésintelligences entre les personnes. Ils sont les éléments catalyseurs de la paix, du dialogue social et de la cohésion sociale. Les kôrêdugaw proviennent de toutes couches socioprofessionnelles, sans distinction d'ethnie, de sexe et de religion. L'ensemble des rites, des savoirs et des savoir-faire de la Société se transmet lors de cérémonies d'initiation annuelles.

L'introduction de nouvelles valeurs socioculturelles et religieuses dans ces sociétés traditionnelles met aujourd'hui en péril la Société secrète des kôrêdugaw.

- La Charte du Mandén

Etat(s) parti(s)

Mali

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l'UNESCO

Oui

Chercheur(s) référent(s)

Aboubacar Fofana ; Doulaye Koate ; Youssouf Tata Cissé

Régions et communautés concernées

La Charte est détenue par les malinkés, fondateurs de l'empire du Mali au début du siècle. On retrouve l'activité principale des malinkés (agriculture extensive) dans toute la zone soudanienne, du Sénégal à la Côte d'Ivoire en passant par la Guinée Conakry.

Identification et définition du mécanisme

La Charte du Manden (ou Mandé, Manden est la transcription officielle du pays mandingue) a été conçue par la confrérie des chasseurs du Mandé (au sud de Bamako). Cette déclaration, solennellement proclamée le jour de l'intronisation de Sundjata Keïta comme empereur du Mali à la fin de l'année 1222, nous a été transmise par voie orale. Elle pose en principe le respect de la vie humaine, la liberté individuelle et la solidarité. Elle affirme l'opposition totale de la confrérie des chasseurs à l'esclavage qui était devenu courant en Afrique de l'ouest. L'abolition de l'esclavage fut une œuvre maîtresse de Sundjata Keïta et de l'Empire du Mali.

Les principes et objectifs du mécanisme

La Charte du Mandén proclamée au 13ème siècle apparaît comme l'une des plus vieilles constitutions du monde. Elle a été conçue par les chasseurs du Mandé (au sud de Bamako). Cette déclaration a été transmise par voie orale. La Charte prêche la sacralisation de la vie humaine, la fraternité universelle, l'amour du prochain, la droiture morale et spirituelle, la protection et la défense des pauvres et des faibles contre l'arbitraire et la tyrannie : les principes fondamentaux des droits de l'Homme. En s'adressant aux 12 autres parties du monde, cette Charte constitue un pas de géant vers la codification de valeurs universelles.

En prenant le parti de lutter contre ce qui lui apparaît comme la racine des conflits, l'esclavage, elle identifie la violence des situations comme précédant la violence de la guerre.

- La palabre : cadre privilégié de résolution des conflits

Etat(s) parti(s)

L'ensemble des Etats d'Afrique Subsaharienne avec des formes variantes

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

Thierno Bah

Régions et communautés concernées

Partout en Afrique subsaharienne, on retrouve à quelques nuances près, la même conception de la palabre.

Identification et définition du mécanisme

Cadre d'organisation de débats contradictoires, de conseils, d'expressions d'avis de déploiement de mécanismes divers de dissuasion et d'arbitrage, la palabre est apparue comme le cadre idoine de résolution des conflits en Afrique Noire.

Les principes et objectifs du mécanisme

Phénomène totale dans lequel s'imbrique la sacralité, l'autorité et la savoir ce dernier étant incarné par le vieillard. Régie par des normes établies et les principaux acteurs doivent justifier d'une grande expertise. La palabre se tient toujours dans un lieu chargé de symbole. En principe la palabre est ouverte à tous ce qui fait d'elle un cadre d'expression sociale et politique de grande liberté. La palabre se tient toujours en un lieu chargé de symbole : sous un arbre, près d'une grotte, sur un promontoire ou dans une case édiflée spécialement à cet effet; tous ces endroits sont marqués du sceau de la sacralité. La palabre est une affaire de longue durée et le circuit toujours compliqué des débats invite à la patience. Outre la parole, il y a toute une symbolique de gestes ritualisés, des silences lourds de signification, tout cela étant l'expression d'une éducation et d'une culture fort élaborées. La palabre n'a pas pour finalité d'établir les torts respectifs des parties en conflit et de prononcer des sentences qui conduisent à l'exclusion et au rejet. La palabre apparaît plutôt comme une logothérapie qui a pour but de briser le cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix.

- Le Heer : « rempart contre l’anarchie et la violence » ?

Etat(s) parti(s)

Somali

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l’UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

Ali Moussa Iye

Régions et communautés concernées

En Somali, le contrat est élaboré par les tribus Issa au XVIème siècle de l’ère chrétienne.

Identification et définition du mécanisme

Appelé Heer (la Loi), ce droit coutumier se compose d’un code pénal, d’une constitution politique et d’un ensemble de règles d’éthique sociale dont la vocation première est de sauvegarder la cohésion sociale et restaurer la paix à travers des mécanismes complexes de régulation des conflits et de l’exercice du pouvoir. C’est, en quelque sorte, la Table des Lois qui fonde la société de droit et ce que l’on a appelé la démocratie pastorale du peuple Somali.

Les principes et objectifs du mécanisme

Le Heer Issa est un contrat sociopolitique qui se distingue non seulement par la rigueur de sa structuration et la codification de ses lois, mais aussi par son rôle primordial dans la défense de la justice et de la paix sociale. Malgré son caractère oral, le Heer a fait l’objet d’une rigoureuse élaboration. Cette constitution orale qui est à la base de la Confédération des tribus Issa et de leur démocratie pastorale a pu survivre aux divers tourbillons de l’histoire en s’appuyant notamment sur les règles rythmiques très rigides de la poésie Somali. Il se présente comme un ensemble de valeurs, de normes et de lois qui forme un système au sein de la culture pastorale. Il a son histoire, ses codes, sa doctrine, sa littérature et son jargon. Comme tout système, il possède ses institutions, ses spécialistes, sa propre logique et son autonomie par rapport aux autres piliers de la société pastorale. C’est un contrat qui instaure un équilibre particulier entre les droits de l’individu et les devoirs de la communauté. Le Heer est un produit d’une période de troubles, il sert de rempart contre la barbarie ambiante et fonde une nouvelle société de droit. Bien qu’élaboré au 16ème siècle, le Heer Issa étonne par la modernité de certains de ses concepts. Longtemps avant les constitutions occidentales qui servent aujourd’hui de référence universelle, ses fondateurs avaient réfléchi et répondu à leur manière aux questions fondamentales sur l’exercice du droit et du pouvoir dans la société humaine. Des principes comme ceux de l’égalité, de l’inviolabilité et de l’origine humaine de la loi, de la protection des droits inaliénables de l’homme etc., tous ces concepts qui sont plus que jamais au centre des débats politiques actuels, ont été discutés par les fondateurs de ce système.

- Le Kasala, thérapie psychologique

Etat(s) parti(s)

Pratiqué dans divers pays d'Afrique

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

C. Faïk-Nzuji Madiya

Régions et communautés concernées

En Somali, le contrat est élaboré par les tribus Issa au XVIème siècle de l'ère chrétienne.

Identification et définition du mécanisme

Le Kasala, appelé aussi auto louange ou Auto panégyrique, est une pratique subversive qui trouve son origine en Afrique. Subversive parce qu'il s'agit de se nommer soi-même avec des noms de force, des noms-devises, des noms-programmes qui racontent le récit remarquable de nos vies comme s'il s'agissait d'épopées, de mythes.

Les principes et objectifs du mécanisme

Ecrire et dire son Kasala, c'est disposer de la liberté de rire, de se jouer des frontières établies et appeler, par l'art de la parole positive, poétique, métaphorique, symbolique, poly rythmique, mise en scène, théâtrale... à devenir plus vivant aujourd'hui qu'hier. C'est s'affirmer en tant qu'individu unique à l'intérieur d'un groupe et inviter à l'amplification, la reconnaissance, l'émerveillement face à notre réalité car nous sommes des passeurs de Vie. C'est exprimer le besoin vital d'être reconnu car sans lien avec la source de l'estime en soi, l'homme n'existe pas, mais c'est aussi un texte qui relie joyeusement à la communauté des hommes et à la nature toute entière car le Kasala enseigne la fierté d'appartenir à l'humanité qui accomplit des merveilles et à développer le rieur en nous.

Cette tradition existe un peu partout en Afrique. Elle vise à rappeler au voyageur qu'il est, à le resituer parmi les siens. Au passage, le griot signe son œuvre en parlant de lui-même, en maniant l'hyperbole, la métaphore, l'humour. Ces figures de style, ainsi que le cadre rituel dans lequel on s'y adonne, rendent légitime une flatterie de soi qui, au quotidien, n'est pas admise.

« Chez moi, ajoute Ngo Semzara Kabuta, on dit que lorsque l'on a beaucoup marché, il faut s'arrêter pour laisser à l'âme le temps de nous rejoindre. On ne peut pas toujours aller, il faut parfois revenir à soi. » C'est ce que permet l'auto louange.

- L' «alliance à plaisanterie » (le sanankouya) ou « parenté à plaisanterie »

Etat(s) parti(s)

Pratiqué dans divers pays d'Afrique de l'Ouest

Inscription au Patrimoine Culturelle Immatériel de l'UNESCO

Non

Chercheur(s) référent(s)

Doulaye Konate

Régions et communautés concernées

La tradition orale raconte que cette coutume a été instaurée par Soundiata Keïta lors de la fondation de l'Empire du Mali². Il est néanmoins très probable qu'elle soit plus ancienne, et qu'elle n'ait été que confirmée à cette occasion. Selon les historiens, l'origine de ce système de cousinage remonterait à l'antiquité africaine dans la vallée du Nil. Il serait un héritage du totémisme pratiqué durant cette époque, où chaque clan était associé à un animal ou un végétal totem. Aujourd'hui en Afrique noire, bon nombre de noms claniques sont associés à un animal totem.

Identification et définition du mécanisme

La manifestation la plus remarquable du sanankouya réside dans les échanges de plaisanteries entre alliés. Les propos souvent injurieux qu'échangent à toute occasion les partenaires ne peuvent donner lieu à aucune conséquence. Mais au delà de cet aspect ludique, l'alliance requiert une assistance mutuelle entre alliés (sanankoun) en toutes circonstances, un devoir voire une obligation de médiation lorsque l'un des partenaires est en conflit avec un tiers. Le sanankouya peut avoir un caractère inter-ethnique (Mandingue-Peul, Bamanan-Peul, Sonrhai-Dogon, Dogon-Bozo, Minianka-Sénoufo, etc.). L'alliance peut unir aussi des groupes ethniques à des castes (Peuls-Forgerons) ou des castes entre elles (forgerons-autres castes.) ou encore des contrées entre elles dans la mesure où celles-ci ont un peuplement relativement homogène.

Les principes et objectifs du mécanisme

Il s'agit d'une alliance cathartique avec fonction purificatrice reposant au départ sur un serment qui scellait un pacte de fraternisation⁷. L'alliance engage donc les contractants et leurs descendants. Elle unit des groupes portant des patronymes différents et qui se répartissent entre différentes ethnies vivant dans différents pays de l'Afrique de l'Ouest. On peut citer ainsi les alliances Diarra-Traoré; Keïta-Coulibaly, Touré-Cissé-Diaby, Bathily-Soumaré. En effet le sanankouya établit une relation pacificatrice qui joue le rôle d'exutoire de tensions qui autrement dégèneraient en violences. Il s'agit de désamorcer la guerre, de la jouer pour ne pas la faire. Ainsi le sanankouya permet aux africains de l'ouest de différentes contrées de fraterniser au premier contact, de dédramatiser des situations qui ailleurs conduiraient à des conflits ouverts. Au Mali, le sanankouya agit comme une thérapeutique qui participe quotidiennement à la régulation sociale. Les plaisanteries qu'échangent les alliés contribuent à détendre l'atmosphère, à rétablir la confiance, toutes choses indispensables au dialogue.

3. Le rôle des femmes dans les pratiques traditionnelles de résolution des conflits

Les femmes jouent un rôle essentiel dans la prévention et la résolution des conflits comme dans la promotion d'une culture de la paix en s'appuyant sur des méthodes traditionnelles que ce soit au Burundi, au Cameroun, en République centrafricaine, en Namibie, en Tanzanie ou encore en Somalie. Dans ces études de cas, les femmes sont souvent perçues comme des vecteurs transmettant des valeurs culturelles à leurs enfants et aux générations futures, notamment au moyen d'expressions artistiques telles que la chanson, la danse et les récits folkloriques. Elles sont les intermédiaires dans des situations de conflit, participant à des missions de reconnaissance pour évaluer les possibilités de paix et faciliter par la suite la communication et les négociations. Elles sont également, ou acceptent de l'être, des « passerelles » entre des communautés ennemies ou en guerre, en particulier à la faveur de mariages intercommunautaires où une fille d'une communauté est donnée en mariage à un fils d'une autre communauté en gage d'alliance de paix et de réconciliation.

Des préjugés traditionnels voient dans ces femmes des bâtisseuses de paix et les estiment plus pacifiques que les hommes au point d'en faire souvent l'incarnation de modèles de bonté et de tendresse, même si on sait qu'elles ont participé activement aux guerres d'indépendance et à d'autres types de combats. Ce cliché est d'autant plus renforcé par les structures de socialisation qui contribuent à concevoir d'abord les femmes comme des mères, des épouses, des personnes s'occupant des autres, des arbitres de conflits et des artisanes de la paix dans la famille et dans la communauté.

Les femmes s'intéressent aussi à la prévention des conflits violents, étant donné les conséquences sexospécifiques probables de ceux-ci. En plus des victimes et des morts dénombrés parmi toutes les couches de la population lors des affrontements violents et de la guerre, les inégalités existantes entre les hommes et les femmes n'ont fait que s'aggraver. Les femmes et les filles sont souvent forcées d'émigrer et sont victimes de crimes sexuels comme le viol et d'atteintes à leurs droits humains et à leur dignité. Ce n'est pas un hasard si les femmes et les enfants représentent plus des trois quarts des 40 millions de personnes déplacées à la suite de violents conflits dans le monde. Lors de la Conférence panafricaine des femmes pour une culture de la paix et de la non-violence organisée par l'UNESCO (Zanzibar, 1999), les femmes de 53 pays africains ont rendu publique la Déclaration de Zanzibar, en regrettant le fait que les négociations de paix aient été dominées par les hommes, indépendamment des efforts et des initiatives des femmes pour résoudre les conflits et promouvoir la paix sur le continent, notamment par l'élaboration d'un consensus et par le dialogue. Elles se sont engagées à mettre sur pied des consultations, des recherches et une coopération afin de développer une approche globale et sexospécifique de la prévention, de la gestion et de la résolution des conflits, tout en appelant de multiples organismes institutionnels, régionaux et internationaux, à soutenir les efforts de construction et de rétablissement de la paix entrepris par les femmes.

Ci-dessous, différentes études de cas résultent de travaux effectués dans le cadre du programme Femmes et culture de la paix (1996-2001) de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO).

- Le rôle de la femme **burundaise** dans la résolution pacifique des conflits

Chercheur(s) référent(s)

Josephine Ntahobari ; Basilissa Ndayiziga

Structures et caractéristiques de la société burundaise

La société traditionnelle était structurée autour de deux pôles : l'un religieux (les Burundi croyaient en un seul Dieu appelé Imana, maître de tout ce qui vit sur terre) et l'autre politique (le Burundi fonctionnait comme une monarchie jusqu'à la fin du XIXe siècle.). Pour gouverner, le roi faisait appel à des autorités administratives de plusieurs catégories, classées ici dans un ordre décroissant d'importance : les Baganwa, les Banyamabanga, les Bishikira, les Inkebe, les Ivyariho et les Bashingantahe. Les bashingantahe réglait les conflits qui éclataient dans les villages et faisaient régner la paix et la bonne entente dans la population. Très respectés, ils se distinguaient par des qualités telles que la sagesse, le culte de la vérité, l'honnêteté, la dignité, la probité, le sens de la justice. Pour être investi mushingantahe, on exigeait donc surtout de « la maturité, le sens de la vérité, l'intelligence, le sens de la justice, le sens de la responsabilité familiale ». Enfin, bien que structurée autour du pouvoir politique et religieux, la société traditionnelle l'était aussi autour du clan, critère d'identification de l'individu.

Les relations entre les Bahutu, les Batutsi et les Batwa étaient donc caractérisées par la complémentarité et l'interdépendance. Les différentes composantes sociales du Burundi traditionnel recherchaient une vie sans conflits comme on peut le remarquer dans des faits quotidiens. L'éducation aux valeurs traditionnelles était prioritaire et dispensée par la famille aux enfants dans le cadre de « l'école du soir ». L'éducation des enfants étant réservée à la femme, c'est elle qui jouait, par conséquent, le plus grand rôle dans la transmission de ces valeurs aux nouvelles générations.

Bien que la société traditionnelle fût organisée et structurée de façon à favoriser la cohésion et la coexistence pacifique, elle subissait parfois des conflits, comme dans toute société humaine : conflits entre individus, au sein des mêmes familles, entre familles différentes ou entre habitants de territoires différents. Pour gérer ces situations, elle avait à sa disposition des mécanismes de régulation bien structurés où la femme jouait généralement un rôle majeur. Le système reconnaissait à la femme le rôle de conseillère discrète du mari en particulier, et le rôle actif dans la consolidation de la solidarité et de l'harmonie sociale en général. S'agissant du processus de résolution des conflits en soi, il était l'apanage des bashingantahe, de vénérables et respectables notables à l'autorité incontestée. Il importe de souligner que traditionnellement, il existait un souci de réunir, de concilier les parties en conflit plutôt que de rendre uniquement les jugements tel que cela se fait aujourd'hui. L'objectif premier visé était la réunification et la réconciliation, et non la punition.

La femme face à la prévention et à la résolution pacifique des conflits dans la société traditionnelle burundaise

Ce rôle est prépondérant dans l'éducation des enfants, la gestion et l'organisation de tout ce qui concerne le foyer. La femme était considérée comme la principale animatrice des relations de la famille avec le voisinage. Considérée comme le pilier de la famille, l'épouse n'était choisie qu'au terme d'une lente et longue procédure où toutes les précautions étaient prises afin d'éviter un mauvais choix. À ce propos d'ailleurs on disait que « l'infortuné fait un mauvais choix d'une épouse ». De manière générale, la femme burundaise traditionnelle n'exerçait officiellement aucune fonction publique. C'est l'homme qui se chargeait des affaires externes au ménage. La femme était la maîtresse du foyer. Pourtant, même si la femme n'apparaissait pas sur la scène publique, elle participait indirectement, mais de manière très discrète, à la bonne marche des affaires publiques. D'un point de vue structurel ou institutionnel, la femme était appelée par le mariage à être un lien, un trait d'union entre deux familles, deux clans, deux ethnies et même deux nationalités. C'est à ce titre que, dès son jeune âge, la jeune fille était formée à l'acquisition des qualités d'ouverture d'esprit, de disponibilité et de tolérance. Lors d'une mésentente de voisinage ou en cas de risque de conflit, la femme jouait son rôle de conseillère afin

d'éviter l'éclatement de ce conflit. La femme jouait son plus grand rôle de facilitatrice de paix au sein de la communauté des femmes. En effet, un conseil comparable à celui des *bashingantahe* chez les hommes était mis en place par les femmes. Un groupe de femmes expérimentées, respectées et sages appelées *inararibonye*, « celles qui ont vu beaucoup de choses », intervenait chaque fois que les femmes étaient en conflit.

La femme burundaise et la recherche de solutions à la crise actuelle

Bien que n'ayant pas participé aux faits qui ont déclenché la guerre, la femme burundaise et ses enfants en sont les principales victimes. Pour cette raison elles se sont attelées depuis une dizaine d'années à trouver une issue pacifique à la violence qui déchire le pays. Au niveau régional, la femme burundaise, surtout rurale, a usé de l'esprit de solidarité pour secourir sa soeur de l'autre ethnie, parfois avec des risques certains. Au niveau national, les femmes instruites ont, à leur tour, animé des débats et discussions sur le retour à la paix et mis en exergue le rôle incontournable que la femme doit jouer. Dans les « négociations de paix » en cours, la femme est tacitement considérée comme une figurante dans les délégations officielles, lorsqu'elle y participe, alors qu'elle devrait être une partenaire incontournable. Une certaine opinion féminine revendique que la femme, tout comme l'homme qui le mérite, soit investie *mushingantahe* pour qu'elle soit la voix des sans-voix et contribue véritablement à bâtir une société pacifique. Le retour à l'éducation communautaire, et la réhabilitation des valeurs que la femme traditionnelle incarnait dans son foyer et dans le voisinage, apparaissent comme des voies obligées pour bâtir une société saine, réconciliée avec elle-même, capable de trouver des réponses appropriées aux immenses défis de paix et de sécurité qui interpellent les Burundais aujourd'hui.

- La médiation traditionnelle des conflits par les femmes au **Cameroun**

Chercheur(s) référent(s)

Valerie Ngongo Mbédé

La résolution des conflits dans la société camerounaise

Presque dans toutes les cultures camerounaises, la paix s'apparente avec la fraîcheur, la santé, le bien-être, l'harmonie, la sérénité et la tranquillité. L'absence de ces éléments apparaît comme la manifestation de conflits, latents ou déclarés.

C'est cette harmonie et cette fraîcheur qui pouvoient les cultivateurs en bonnes récoltes, les pêcheurs en abondants poissons et les chasseurs en gibier. Tout le monde ayant à manger, la paix peut régner dans les ménages et les familles, le clan ou la tribu. Personne n'a rien à envier aux autres, les communautés peuvent vivre en paix et en bon voisinage, s'inviter mutuellement lors des saisons mortes, des mariages ou des funérailles.

Par ailleurs, harmonie, fraîcheur et sérénité sont considérées comme des vertus essentiellement féminines, des qualités naturelles merveilleusement incarnées par la femme. C'est donc sans surprise que, en cas de conflit ou tout simplement pour consolider les relations entre deux communautés, la femme est offerte en mariage comme un symbole d'alliance. Cette alliance, sacrée par définition, est un puissant outil pour gérer les tensions permettant à la fois de sceller la paix et de prévenir les conflits. En effet, les liens de sang sont sacrés et il est difficile d'aller en guerre contre un clan où on a des « neveux ». D'autre part, dans chacun des deux camps, les filles devenues femmes jouent un rôle de médiatrices à la moindre manifestation de conflit. Ainsi, par cette diplomatie féminine préventive, les sociétés vivent à l'abri de la violence, des guerres et du malheur. Compte-tenu de l'importance de la paix, valeur principale de la société,

l'éducation de la petite fille est essentiellement centrée sur elle. La majorité des personnes interviewées ont noté qu'il est attendu de la jeune fille qu'elle devienne, comme sa mère, la principale médiatrice dans les différents niveaux de conflit menaçant de déchirer le tissu social : couple, foyer, famille élargie, société en général.

[La femme face à la prévention et à la résolution pacifique des conflits dans la société traditionnelle camerounaise](#)

Parce que la femme en est l'actrice principale dans la communauté, l'éducation de la jeune fille est essentiellement axée sur la paix. Il est attendu de ces petites médiatrices qu'elles apaisent par exemple les disputes entre les plus jeunes de leurs frères. Dans un ménage polygamique, la première épouse est la médiatrice principale des conflits au sein du foyer. Elle est chargée de ramener la paix et la sérénité dans des situations pouvant opposer soit le mari à l'une des autres co-épouses, soit ces dernières entre elles. Elle veille aussi à ce que règne une harmonie parfaite entre ses jeunes beaux-frères et leurs épouses. Pour toutes ces raisons, cette première épouse a une grande influence sur le mari. Dans les communautés Bèti et Bassa, la première épouse est parfois appelée à délibérer avec les hommes dans les assemblées. Une de ses missions en tant que femme dans ces forums essentiellement masculins, est d'adoucir les sentences estimées trop sévères ou qui pourraient inciter à la révolte ou à la revanche.

En matière de gestion des crises et de résolution des conflits, de nombreuses communautés confèrent aux tantes paternelles une position spéciale dans la société. Dans d'autres sociétés, d'autres catégories de femmes jouent également ce rôle. Autrefois, dans la société Lus-Mfumte dans la province du nord-ouest, les Nkwuyi étaient des femmes qui prenaient part aux délibérations sur la résolution des conflits. Elles avaient un rôle de médiatrices. Dans la société Guidar, les Mazaké, ou vieilles femmes, ont un rôle de surveillance au sein de la communauté. Elles sont en alerte et réagissent immédiatement au moindre signe de conflit destructeur entre les membres de la communauté. La femme n'est pas uniquement médiatrice entre les humains, elle peut aussi servir d'intermédiaire dans les conflits opposant l'homme à la nature : dans le Mungo par exemple, plus précisément chez les Mbo, tout événement malheureux, toute « malchance » qui poursuit la communauté amène celle-ci à solliciter la médiation des kalbia, qui sont des femmes mariées. En général, dans ces communautés, la malchance et les malheurs sont perçus comme des signes de conflits entre les populations.

- Le rôle de la femme **centrafricaine** dans la prévention et la résolution des conflits

[Chercheur\(s\) référent\(s\)](#)

M. J. Mathey ; Thérèse Dejean ; Maurice Deballe ; Romain Sopio ; Abel Koulaninga ; Joseph Moga

[Structures et caractéristiques de la société centrafricaine](#)

L'autorité du chef religieux était plus grande que celle du chef de village car c'est lui qui sacralisait certains travaux champêtres, prédisait les guerres et il avait le pouvoir de bloquer ou de relancer les opérations de développement. Dans l'exercice de son pouvoir, le chef de village était assisté par le Conseil des anciens. Des femmes étaient également associées à ce Conseil où elles jouaient un rôle important dans la gestion des crises et la résolution des conflits. Elles intervenaient généralement pour contester certaines décisions jugées injustes, non équitables ou dangereuses pour l'harmonie et l'équilibre de la société. En cas de conflit armé, ce sont ces femmes qui marchaient vers l'ennemi en agitant des branches d'arbre pour demander le cessez-le-feu. L'organisation politique du clan présentait donc un équilibre manifeste entre le pouvoir du chef et les autres pouvoirs, entre la prééminence des hommes et l'intégration des femmes.

Dans la société traditionnelle centrafricaine, le clan était la base de la communauté et il était composé de lignages. Le clan se définissait par l'ascendance commune de ses membres unis par une grande solidarité. La solidarité en était le principe fondamental et la population avait le devoir de se rendre service, s'entraider et se soutenir mutuellement. Pourtant, l'harmonie et

l'équilibre du clan ont été affectés par la colonisation. Seule la famille, cellule sociale de base, a pu résister à cette influence néfaste. Dans la société traditionnelle, la famille était généralement comprise au sens large du terme et se composait de l'homme, de sa ou ses épouse(s), de ses enfants, des ascendants et des collatéraux. La descendance était patrilinéaire et les enfants mâles bénéficiaient d'une attention particulière. Seuls les garçons étaient considérés comme les héritiers de la famille.

La polygamie était généralement pratiquée dans la société traditionnelle. Dans un foyer polygamique, la première épouse avait une place importante et exerçait son autorité sur ses coépouses. Elle donnait des ordres aux autres femmes et veillait à la bonne marche de la maison et de la concession en l'absence de l'époux. Dans la société traditionnelle la femme avait un rôle d'éducatrice. La femme avait beaucoup d'influence sur son mari, mais cette autorité devait rester discrète car elle était controversée par la société qui pouvait y voir une faiblesse de l'homme. En public, la femme restait donc généralement effacée mais, dans l'intimité de la chambre, elle était une conseillère précieuse pour son époux. La culture de la paix était une dimension importante de l'enseignement initiatique et inculquait aux jeunes l'importance de préserver la paix en respectant par exemple les pactes et alliances conclus par le clan.

Dans les sociétés traditionnelles étaient multiples: l'adultère, le partage du pouvoir, les disputes entre enfants entraînant souvent des oppositions violentes entre les parents voire entre les clans, l'assassinat d'un membre du clan appelant la vengeance, la sorcellerie, la limitation des terres et la divagation des animaux, etc. constituaient autant d'occasions de conflit et de confrontation.

[La femme face à la prévention et à la résolution pacifique des conflits dans la société traditionnelle centrafricaine](#)

Dans les sociétés traditionnelles centrafricaines, la femme était avant tout une procréatrice responsable de la pérennité du clan. Génératrice de vie, elle était aussi l'éducatrice de la famille qui prenait en charge le processus de socialisation des enfants avant leur intégration dans la classe d'âge ou le groupe d'initiation. L'identification de la femme à la paix (par opposition à l'assimilation de la masculinité à la force brute) faisait que, dans beaucoup de sociétés, la comparer à un homme était péjoratif et impliquait qu'elle était violente et manquait totalement de douceur et de tendresse. De manière générale, parce que génitrice et protectrice de la vie, la femme était également porteuse des valeurs culturelles propres à promouvoir l'harmonie sociale et à consolider la paix.

Une donnée fondamentale dans les sociétés traditionnelles centrafricaines était le caractère sacré du respect dû à la personne âgée en général et à la femme âgée en particulier. Respectée de tous, la femme âgée jouait un rôle clé dans la gestion des crises et la résolution des conflits. Quand un conflit dégénérait en violence armée, il était généralement fait appel à une tierce personne d'âge mur pour calmer la tension et réconcilier les protagonistes. Ce médiateur était souvent une femme jouissant de l'estime et du respect de son entourage. En situation de conflit armé, la femme jouait un rôle à la fois actif et passif dans le rétablissement de la paix ; c'était le cas par exemple des pactes. Généralement, un pacte intervenait dans le règlement d'un conflit occasionné par l'assassinat d'un membre d'un clan. Une médiatrice était dépêchée auprès de la famille de la victime. Convaincues par elle, les deux familles se rencontraient pour « rompre une ficelle de perles ». Les tantes avaient une place importante dans la gestion des conflits. Elles intervenaient généralement en cas de dispute insoluble mettant en cause les enfants dans un foyer. Quant il s'agissait de ramener un enfant résolument indocile sur le droit chemin, les parents faisaient appel à ses tantes dont l'autorité auprès de leurs nièces et neveux était par définition incontestable.

- Le rôle des femmes **somaliennes** dans la recherche de la paix

[Chercheur\(s\) référent\(s\)](#)

Mohamed Abdi Mohamed

Structures et caractéristiques de la société somalienne

La société somalienne est culturellement répartie en plusieurs catégories. Les porteurs de lance : ce groupe comprend surtout des bergers et des agriculteurs et domine le pouvoir politique. Les hommes de religion et les artisans. Il importe de mentionner que la structure de ces groupes relègue les femmes au second plan et la situation de ces dernières dans les communautés d'artisans est encore pire. Une des caractéristiques du système sociopolitique somalien est qu'il s'agit d'une société fondée sur un système traditionnel rigide et marqué dans son organisation et ses fonctions par l'influence du clanisme et de la ségrégation :

- Le clanisme signifie que la société est morcelée en d'innombrables divisions et subdivisions. Ces divisions sont établies selon une classification généalogique qui détermine l'identité d'une personne par sa lignée patrilinéaire. Les mères sont quelquefois des marqueurs supplémentaires : lorsqu'un homme épouse plusieurs femmes le nom de la mère est utilisé pour distinguer les enfants ;
- La ségrégation témoigne de la division hiérarchisée de la société : ses membres ne bénéficient pas tous des mêmes droits, notamment pour le mariage. La population est composée de nobles et d'individus de rang inférieur.

La société somalienne est construite sur six piliers : la parenté, le droit coutumier, la religion, la langue, le territoire traditionnel et l'État. La population somalienne est régie par trois systèmes d'autorité sur lesquels reposent l'administration et la gestion du pays, à savoir : le droit coutumier, la religion, l'État. Ces trois systèmes sont interdépendants et la disparition de l'un d'eux provoquerait l'effondrement du pays.

Durant de nombreuses décennies, la population somalienne a été engagée dans un combat permanent pour sa survie. L'effondrement total de l'ordre public en 1991 n'est qu'un épisode de ce long combat, apparemment interminable. De nombreuses causes expliquent la crise continue de la société somalienne, pour la plupart d'ordre économique, culturel, politique ou géopolitique. Le territoire est caractérisé par son aridité, l'essentiel du paysage est désertique, l'eau est rare. La saison des pluies y est irrégulière, incertaine et, lorsqu'il pleut normalement, le volume d'eau tombé s'avère insuffisant : le taux de pluviométrie annuel le plus élevé est d'environ 500 millimètres. La plupart des Somaliens mènent une vie nomade. Beaucoup pratiquent l'agropastoralisme et certains dépendent des produits de la ferme pour assurer leur subsistance. La sécheresse fait partie de la vie et les bergers se déplacent constamment pour trouver de l'eau et des pâturages. Ce mouvement incessant pousse beaucoup de gens à quitter leurs terres traditionnelles et à s'installer ailleurs. D'où des différends, des querelles ou même des conflits liés à la terre et à l'eau qui se produisent également dans les zones agricoles. Pour les Somaliens, armés ou non, la vie est un perpétuel combat. Mais l'eau, la pâture et la terre ne sont pas les seuls facteurs de troubles en Somalie. Les premières guerres résultèrent d'un large éventail de causes dont les principales sont énumérées ci-dessous.

La résolution des conflits dans la société traditionnelle somalienne

Malgré les dissensions dont ils sont actuellement victimes, les Somaliens détestent la guerre. Ils ont instauré des traditions pour empêcher les agressions verbales autant que physiques : « Les insultes sont un présage de conflit » car elles avilissent, humilient et conduisent à la violence. Le droit coutumier somalien encourage la coopération et la justice. Il invite la majorité à respecter les droits des minorités. La religion islamique interdit également la violence et le meurtre. Le Coran comme le Hadith contiennent maintes déclarations qui vont dans ce sens. Même si la société somalienne est avant tout fondée sur le clanisme et la ségrégation, le droit coutumier encourage au respect de la dignité humaine, tant au niveau individuel que du groupe, il interdit aussi l'inégalité et la discrimination même si, en réalité, ces fléaux continuent de sévir. La société somalienne présente de multiples divisions et le droit coutumier promeut l'égalité. Selon le droit coutumier chaque être humain est fondamentalement digne de respect et doit être considéré et traité comme tel. Le droit coutumier somalien distingue un groupe spécifique

de personnes auquel on ne peut ni ne doit nuire, même en temps de guerre. Connue localement sous le nom de biri-ma-geydo, ou « ceux qui sont protégés des atteintes de l'acier », ce groupe comprend les réfugiés, les invités, les ambassadeurs de la paix, les femmes et les enfants, les personnes âgées et les malades, les voyageurs, les civils ou les non-combattants et les prêtres. Ce sont les personnes à la vie et aux biens desquelles on ne saurait porter atteinte, même lorsque les guerres sont au comble de l'horreur. La culture de la paix, inhérente au droit coutumier somalien, concerne également les non-combattants et les civils. Le droit coutumier interdit strictement la persécution ou le harcèlement des non-combattants et, en principe, les parties belligérantes reconnaissent et respectent les droits de la population civile. En ce qui concerne cet aspect, l'islam et le droit coutumier somalien se complètent. L'islam étaye les principes progressistes inhérents au droit coutumier somalien. Il reconnaît les droits fondamentaux de l'homme y compris à la liberté d'expression et à la liberté de religion et affirme que la vie humaine est inviolable. Le mode de vie des Somaliens était fondé sur le consensus et la coopération. Dans la société traditionnelle somalienne, il y avait une organisation qu'on appelait localement ergo ou messagers de la paix. Elle avait pour tâche principale de promouvoir et d'assurer la paix et la réconciliation entre des clans en conflit. Cette entité était un symbole de paix : « Un comité de la paix est synonyme de dialogue et le dialogue est synonyme de paix ».

[La femme face à la prévention et à la résolution pacifique des conflits dans la société traditionnelle somalienne](#)

Les femmes somaliennes ont largement fait preuve de ressources, d'altruisme et ont participé au développement de la société. Elles jouent un rôle important dans les communautés nomades et sont au cœur de la gestion et de l'orientation de la famille. Elles assurent la plus grande partie des travaux : chargement des chameaux, recherche quotidienne de l'eau, garde du bétail, construction de la maison familiale traditionnelle, etc. Lorsque les maris ne sont pas là, elles assument à la fois leurs propres responsabilités et celles de leur époux. Les femmes somaliennes ont subi et ont résisté à toutes les injustices perpétrées contre elles : elles ont été, et sont encore, expulsées de chez elles ; on continue de leur refuser la garde de leurs enfants et elles ont été victimes d'une exploitation économique systématique. Dans certaines régions, les filles en âge d'être mariées se sont rebellées contre l'institution de la dot et ont laissé un vaste ensemble de poèmes témoignant de leur vie et de leur combat. Elles ont constitué des groupes qui ont sillonné le pays, pour raconter à ceux qu'elles rencontraient, des hommes en particulier, qu'il s'agissait pour elles d'une mission. Ces filles soutenaient que l'institution de la dot était contraire à leurs droits d'épouser qui bon leur semblait, particulièrement si les hommes qu'elles choisissaient étaient pauvres. À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, certaines somaliennes étaient considérées plus douées que les hommes en poésie. Geelo et Yaraabuun en faisaient partie. Un jour, Geelo défia un groupe d'hommes dans une joute poétique et l'emporta haut la main. Après la victoire de Geelo l'homme qui dirigeait alors le pays déclara : « Je récompenserai par 100 chamelles celui qui sera meilleur poète que Geelo. » Personne ne put rivaliser avec la poétesse. Les femmes somaliennes étaient le fer de lance de la lutte contre l'injustice et le colonialisme. Elles se tenaient aux côtés des hommes et leur rôle fut décisif sur tout le territoire au cours de la période moderne qui remonte au temps de Mohamed Abdille Hassan. Membres actifs des principaux partis politiques, les femmes luttèrent avec intégrité, discipline, loyauté et désintéressement. Le nombre de celles qui subirent des épreuves inouïes, qui furent emprisonnées ou qui sacrifièrent leur vie à la liberté est trop important pour qu'elles soient toutes évoquées ici, mais nous pouvons néanmoins citer Jamad Abdille Hassan, Xawo Cisman « Taako » et Timiro Cukash. Des centaines, voire des milliers de femmes vendirent leurs objets précieux pour financer la lutte pour l'indépendance.

[La femme somalienne et la recherche de solutions à la crise actuelle](#)

Il convient de remarquer que les désordres que connaît actuellement la Somalie ne sont pas comparables aux conflits traditionnels dont ce pays a été victime auparavant. Comme on l'a compris, les conflits éclataient dans le passé souvent entre clans et étaient causés par des tensions communautaires liées notamment à des questions de survie. Ils étaient résolus rapidement

par les aînés des clans et leur corps législatif qui réagissaient immédiatement et, lorsque les litiges étaient présentés devant l'arbre de justice, ils étaient équitablement réglés. Les guerres d'aujourd'hui sont totalement différentes par les circonstances qui les provoquent, ceux qui les décident, les objectifs, les chefs, l'armement et le nombre de victimes.

Depuis le déclenchement de la guerre actuelle en 1991, les femmes ont pris part à la recherche de la paix de multiples façons. Elles ont rejoint des organisations travaillant en faveur de la paix, se sont associées aux efforts de réconciliation, aux campagnes de sensibilisation destinées à montrer aux femmes comment participer à la recherche de la paix. Certaines Somaliennes vivant à l'étranger collectèrent des fonds destinés aux organisations de femmes travaillant activement pour la paix en Somalie et qui furent utilisées pour organiser des séminaires et des ateliers de formation sur la prévention et la résolution des conflits. Une partie de cet argent fut également employée pour construire des écoles offrant aux femmes formation et savoir-faire dans le domaine de l'artisanat. En tant que mères, les femmes élevaient leurs enfants, leur inculquaient les notions fondamentales de respectabilité et de tolérance et leur expliquaient l'inanité de la guerre. Elles s'efforçaient de protéger leurs fils contre le piège de la violence. En tant qu'épouses, certaines femmes essaient d'éloigner leurs maris de la zone des hostilités. Elles menacent même de les quitter s'ils ne coupent pas les liens avec les conflits et la guerre. Même celles qui ne sont que fiancées adoptent avec conviction cette tactique, enjoignant leurs futurs maris de se dissocier du conflit au risque de les perdre. En tant que soeurs, de nombreuses femmes, à en juger par certains signes, sont en désaccord avec leurs frères et finissent par les convaincre que les guerres ne sont qu'une source de mort et de destruction. En tant qu'artistes, les femmes contribuent activement à la recherche de la paix en composant des poèmes et des chansons qui désapprouvent la violence et favorisent la paix. Elles organisent parfois des joutes poétiques axées sur des thèmes faisant une large place à la paix et à la réconciliation.

Conclusion générale

La responsabilité, la réconciliation, la vérité et la réparation sont les objectifs instrumentaux qui ouvrent la voie à ces cibles plus vastes et établissent ainsi un cadre favorisant l'élaboration de processus et d'institutions démocratiques à la fois efficaces et durables. Les mécanismes autochtones atteignent-ils ces objectifs dans les périodes de transition après une guerre civile ou un génocide par exemple?

Les obstacles

La réparation est une dimension importante de la plupart des systèmes de justice et de réconciliation autochtones. Le coupable, ou son clan, doit verser une compensation à la victime ou à la communauté. Cependant la nature du conflit dans ces pays est telle que les victimes connaissent rarement le ou les responsables de ce qui leur est arrivé. Dans ce genre de situation, il est difficile d'accomplir des rituels. En outre, même si l'on peut identifier et la victime et l'agresseur, il est souvent impossible de payer une réparation, compte tenu de l'appauvrissement total que la guerre a entraîné. Les exemples montrent que les problèmes apparaissent dans deux domaines clés : les mécanismes traditionnels ont une portée d'action et des effets limités, et les conditions d'application sont difficiles.

Aussi, les mécanismes de justice traditionnelle sont une spécificité culturelle, ce qui les cantonne presque inévitablement aux communautés ethniques, religieuses et régionales qui les appliquent. En outre, ils ne sont pas épargnés par les manœuvres politiques, ce qui permet parfois à certaines catégories de criminels d'échapper aux dimensions de responsabilité et de réparation.

Les mécanismes traditionnels ont une portée d'action et des effets limités en termes d'ethnicité, de groupes religieux et de groupes sociétaux. Certains crimes ou certains coupables peuvent échapper aux dimensions de responsabilité et de réparation des pratiques autochtones. Certains de ces conflits ont franchi les frontières nationales ou ont été attisés par les pays voisins. Par ailleurs, les systèmes de justice traditionnelle ne sont pas conçus pour traiter un nombre important de méfaits ou pour s'occuper de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité. Le génocide, la guerre civile et l'oppression peuvent avoir eu des effets dévastateurs sur le fond, le statut et le potentiel des instruments traditionnels. Dans leur sillage, ils ont apporté la méfiance mutuelle. Le tissu social et la socialisation spontanée des jeunes ont disparu, et la légitimité des sages et des guérisseurs traditionnels a été fortement mise à mal.

L'atout des mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits

Les poursuites systématiques sont extrêmement discutables dans les contextes où le changement de régime s'avère très délicat et/ou complexe. Les mécanismes non étatiques intègrent une dimension de reconnaissance des responsabilités. Il est de plus en plus admis qu'ils peuvent donc tenir le rôle temporaire d'alternative aux procès. Leur proximité par rapport aux victimes et aux survivants est un autre atout. Les mécanismes traditionnels peuvent créer la réconciliation et restaurer les relations au sein des familles et des clans. Leurs éléments curatifs ouvrent des espaces de guérison. Les criminels comme les victimes sont impliqués dans ces scénarios rituels.

Les mécanismes traditionnels sont en principe capables de faire face aux retombées parfois oubliées de la guerre civile, comme les conflits de propriété au moment du retour des réfugiés ou l'augmentation de la violence conjugale. À l'exception peut-être du Mozambique, les cas de mécanismes de justice traditionnelle employés sont trop récents pour que l'on puisse évaluer leurs réussites à moyen et à long terme.

Certains rituels, comme les cérémonies de purification en Sierra Leone et dans le nord de l'Ouganda, semblent réussir à réintégrer et à réconcilier les victimes ayant survécu et les anciens combattants, en particulier les anciens enfants soldats. Les mécanismes traditionnels peuvent servir d'instruments provisoires dans les cas où la politique officielle de justice transitionnelle est absente, retardée ou paralysée par les contraintes politiques.

La légitimité des mécanismes de justice traditionnelle est une source de conformité beaucoup plus solide que l'usage de la force et de l'intimidation. L'autorité des chefs traditionnels a souffert des retombées générales de la guerre civile et de l'oppression, mais aussi du colonialisme, de l'exode rural et des manœuvres de l'establishment politique national.

La communauté internationale, sous sa forme étatique ou non, a identifié un grave manque de légitimité. De nombreux acteurs de la scène internationale sont convaincus que les outils traditionnels de résolution des conflits ne respectent pas le devoir imposé par le droit international de poursuivre les crimes de guerre et de génocide ainsi que les violations flagrantes des droits humains. Les pratiques traditionnelles sont adaptées à la vision occidentale d'une justice équitable, mais de nombreux défis attendent les parties prenantes locales et internationales qui veulent réellement adopter et adapter les pratiques traditionnelles pour prendre en charge l'héritage de guerre civile, de génocide et d'oppression.

Bibliographie

- *Les femmes et la paix en Afrique : Études de cas sur les pratiques traditionnelles de résolution des conflits*. Publié en 2003 par l'Organisation des Nations Unies.
- *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*. Publié en 2003 par l'Organisation des Nations Unies.
- *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent : La richesse des expériences africaines*. Publié en 2009 par International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Allen, Tim, *Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army* [Procès et justice : la Cour pénale internationale et l'Armée de résistance du Seigneur], Zed Books, Londres, 2006.
- Baines, Erin K., « The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda » [La chasse d'Alice : approches locales de justice et de réconciliation dans le nord de l'Ouganda], *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, 2007, pp. 91-114.
- Baines, Erin, Stover, Eric et Wierda, Marieke, *War-affected Children and Youth in Northern Uganda: Toward a Brighter Future [Les enfants et les jeunes touchés par la guerre dans le nord de l'Ouganda : vers un avenir meilleur]*, John D. and Catharine T. MacArthur Foundation, Chicago, 2006.
- Kelsall, Tim, « Truth, Lies, Ritual: Preliminary Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone » [Vérité, mensonges, rituels : réflexions préliminaires sur la Commission Vérité et Réconciliation en Sierra Leone], *Human Rights Quarterly*, n° 27, 2005, pp. 361-391.

- Orentlicher, Diane, « Settling Accounts Revisited: Reconciling Global Norms with Local Agency » [Les nouveaux règlements de compte : réconcilier les normes mondiales et les agences locales], in *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, 2007, pp. 10-22.
- 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.
- Shaw, Rosalind, *Remembering to forget: Report on local techniques of healing and reconciliation for child ex-combatants in Northern Sierra Leone* [Se rappeler pour oublier : rapport sur les techniques locales de guérison et de réconciliation des anciens enfants soldats dans le nord de la Sierra Leone], Tufts University, États-Unis, 2002, p. 6.
- Commission Vérité et Réconciliation de la Sierra Leone, « Reconciliation » [Réconciliation], Rapport final, 2004, vol. 3B, chapitre 7, disponible en anglais à l'adresse : <<http://trcsierraleone.org/drwebsite/publish/v3b-c7.shtml>>. Tutu, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, Rider, London, 1999 – traduit en français sous le titre *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris, 2000.
- 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.
- Organisation des Nations Unies, Haut-Commissariat aux droits de l'homme (HCDH), *Making Peace Our Own: Victims' Perceptions of Accountability, Reconciliation and Transitional Justice in Northern Uganda* [S'approprier la paix : perceptions des victimes sur la responsabilité, la réconciliation et la justice transitionnelle dans le nord de l'Ouganda], New York, ONU, 2007, disponible en anglais à l'adresse : <http://www.ohchr.org/english/docs/northern_Uganda_august2007.pdf>.
- Waldorf, Lars, « Mass Justice for Mass Atrocity: Rethinking Local Justice as Transitional Justice » [Une justice de masse pour des atrocités de masse : repenser la justice locale comme une justice transitionnelle], *Temple Law Review*, vol. 79, n° 1, 2006, pp. 1-88.