



**Revue Internationale de Langue,
Littérature, Culture et Civilisation**

Actes du colloque international

**Vol. 2, N°1, 30 novembre 2021
ISSN : 2709-5487**

Revue Internationale de Langue, Littérature, Culture et Civilisation

Actes du colloque international sur le thème :

**« Justice créatrice, droits humains et responsabilité au service
de la paix »**

“Creative Justice, Human Rights and Responsibility as Passes to Peace”

**Revue annuelle multilingue
Multilingual Annual Journal**

www.nyougam.com
ISSN : 2709-5487
E-ISSN : 2709-5495
Lomé-TOGO

Revue Internationale de Langue, Littérature, Culture et Civilisation

Directeur de publication : Professeur Ataféï PEWISSI

Directeur de rédaction : Professeur Essodina PERE-KEWEZIMA

Directeur adjoint de rédaction : Monsieur Mafobatchie NANTOB (MC).

Comité scientifique

Professeur Komla Messan NUBUKPO, Université de Lomé,

Professeur Léonard KOUSSOUHON, Université Abomey-Calavi,

Professeur Issa TAKASSI, Université de Lomé,

Professeur Yaovi AKAKPO, Université de Lomé,

Professeur Koffi ANYIDOHO, University of Legon,

Professeur Augustin AINAMON, Université d'Abomey-Calavi,

Professeur Essoham ASSIMA-KPATCHA, Université de Lomé,

Professeur Abou NAPON, Université de Ouagadougou,

Professeur Martin Dossou GBENOUGA, Université de Lomé,

Professeur Serge GLITHO, Université de Lomé,

Professeur Kossi AFELI, Université de Lomé,

Professeur Kazaro TASSOU, Université de Lomé,

Professeur Méterwa A. OURSO, Université de Lomé.

Comité de lecture

Professeur Ataféï PEWISSI, Université de Lomé,

Professeur Komlan Essowè ESSIZEWA, Université de Lomé,

Professeur Ameyo AWUKU, Université de Lomé,

Professeur Laure-Clémence CAPO-CHICHI, Université Abomey-Calavi,

Professeur Dotsè YIGBE, Université de Lomé,

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé,

Professeur Minlipe Martin GANGUE, Université de Lomé,

Professeur Essohanam BATCHANA, Université de Lomé,

Professeur Didier AMELA, Université de Lomé,

Professeur Vamara KONE, Université Alassane Ouattara de Bouaké,

Professeur Akila AHOULI, Université de Lomé,

Professeur Gbati NAPO, Université de Lomé,

Monsieur Tchaa PALI, Maître de Conférences, Université de Kara,

Monsieur Komi KPATCHA, Maître de Conférences, Université de Kara,

Monsieur Innocent KOUTCHADE, Maître de Conférences, Université d'Abomey-Calavi,

Monsieur Ayaovi Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Maître de Conférences Université de Lomé,

Monsieur Damlègue LARE, Maître de Conférences Université de Lomé,

Monsieur Paméssou WALLA, Maître de Conférences Université de Lomé.

Secrétariat

Dr Komi BAFANA (MA), Dr Atsou MENSAH (MA), Dr Hodabalou ANATE (MA), Dr Akponi TARNO (A), Dr Eyanawa TCHEKI.

Infographie & Montage

Dr Aminou Idjadi KOUROUPARA

Contacts : (+228) 90284891/91643242/92411793

Email : larellicca2017@gmail.com

© LaReLLiCCA, 30 novembre 2021

ISSN : 2709-5487

Tous droits réservés

Editorial

La *Revue Internationale de Langue, Littérature, Culture et Civilisation* (RILLiCC) est une revue à comité de lecture en phase d'indexation recommandée par le Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (CAMES). Elle est la revue du Laboratoire de Recherche en Langues, Littérature, Culture et Civilisation Anglophones (LaReLLiCCA) dont elle publie les résultats des recherches en lien avec la recherche et la pédagogie sur des orientations innovantes et stimulantes à la vie et vision améliorées de l'académie et de la société. La revue accepte les textes qui cadrent avec des enjeux épistémologiques et des problématiques actuels pour être au rendez-vous de la contribution à la résolution des problèmes contemporains.

RILLiCC met en éveil son lectorat par rapport aux défis académiques et sociaux qui se posent en Afrique et dans le monde en matière de science littéraire et des crises éthiques. Il est établi que les difficultés du vivre-ensemble sont fondées sur le radicalisme et l'extrémisme violents. En effet, ces crises et manifestations ne sont que des effets des causes cachées dans l'imaginaire qu'il faut (re)modeler au grand bonheur collectif. Comme il convient de le noter ici, un grand défi se pose aux chercheurs qui se doivent aujourd'hui d'être conscients que la science littéraire n'est pas rétribuée à sa juste valeur quand elle se voit habillée sous leurs yeux du mythe d'Albatros ou d'un cymbale sonore. L'idée qui se cache malheureusement derrière cette mythologie est que la littérature ne semble pas contribuer efficacement à la résolution des problèmes de société comme les sciences exactes. Dire que la recherche a une valeur est une chose, le prouver en est une autre. La *Revue Internationale de Langue, Littérature, Culture et Civilisation* à travers les activités du LaReLLiCCA entend faire bénéficier à son lectorat et à sa société cible, les retombées d'une recherche appliquée.

Le comité spécialisé « Lettres et Sciences Humaines » du Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (CAMES) recommande l'utilisation harmonisée des styles de rédaction et la présente revue s'inscrit dans cette logique directrice en adoptant le style APA.

L'orientation éditoriale de cette revue inscrit les résultats pragmatiques et novateurs des recherches sur fond social de médiation, d'inclusion et de réciprocité qui permettent de maîtriser les racines du mal et réaliser les objectifs du développement durable déclencheurs de paix partagée.

Lomé, le 20 octobre 2020.

Le directeur de publication,

Professeur Ataféï PEWISSI,

Directeur du Laboratoire de Recherche en Langues, Littérature, Culture et Civilisation Anglophones (LaReLLiCCA), Faculté des Lettres, Langues et Arts, Université de Lomé.
Tél : (+228) 90284891, e-mail : sapewissi@yahoo.com

Ligne éditoriale

Volume : La taille du manuscrit est comprise entre 4500 et 6000 mots.

Format: papier A4, **Police:** Times New Roman, **Taille:** 11,5, **Interligne** 1,15.

Ordre logique du texte

Un article doit être un tout cohérent. Les différents éléments de la structure doivent faire un tout cohérent avec le titre. Ainsi, tout texte soumis pour publication doit comporter:

- un titre en caractère d'imprimerie ; il doit être expressif et d'actualité, et ne doit pas excéder 24 mots ;
- un résumé en anglais-français, anglais-allemand, ou anglais-espagnol selon la langue utilisée pour rédiger l'article. Se limiter exclusivement à objectif/problématique, cadre théorique et méthodologique, et résultats. Aucun de ces résumés ne devra dépasser 150 mots ;
- des mots clés en français, en anglais, en allemand et en espagnol : entre 5 et 7 mots clés ;
- une introduction (un aperçu historique sur le sujet ou revue de la littérature en bref, une problématique, un cadre théorique et méthodologique, et une structure du travail) en 600 mots au maximum ;
- un développement dont les différents axes sont titrés. Il n'est autorisé que trois niveaux de titres. Pour le titrage, il est vivement recommandé d'utiliser les chiffres arabes ; les titres alphabétiques et alphanumériques ne sont pas acceptés ;
- une conclusion (rappel de la problématique, résumé très bref du travail réalisé, résultats obtenus, implémentation) en 400 mots au maximum ;
- liste des références : par ordre alphabétique des noms de familles des auteurs cités.

Références

Il n'est fait mention dans la liste de références que des sources effectivement utilisées (citées, paraphrasées, résumées) dans le texte de l'auteur. Pour leur présentation, la norme American Psychological Association (APA) ou références intégrées est exigée de tous les auteurs qui veulent faire publier leur texte dans la revue. Il est fait exigence aux auteurs de n'utiliser que la seule norme dans leur texte. Pour en savoir

plus, consultez ces normes sur Internet.

Présentation des notes référencées

Le comité de rédaction exige APA (Auteur, année : page). L'utilisation des notes de bas de pages n'intervient qu'à des fins d'explication complémentaire. La présentation des références en style métissé est formellement interdite.

La gestion des citations :

Longues citations : Les citations de plus de quarante (40) mots sont considérées comme longues ; elles doivent être mises en retrait dans le texte en interligne simple.

Les citations courtes : les citations d'un (1) à quarante (40) mots sont considérées comme courtes ; elles sont mises entre guillemets et intégrées au texte de l'auteur.

Résumé :

- ✓ Pour Pewissi (2017), le Womanisme transcende les cloisons du genre.
- ✓ Ourso (2013:12) trouve les voyelles qui débordent le cadre circonscrit comme des voyelles récalcitrantes.

Résumé ou paraphrase :

- ✓ Ourso (2013:12) trouve les voyelles qui débordent le cadre circonscrit comme des voyelles récalcitrantes.

Exemple de référence



Pour un livre

Collin, H. P. (1988). *Dictionary of Government and Politics*. UK: Peter Collin Publishing.



Pour un article tiré d'un ouvrage collectif

Gill, W. (1998/1990). "Writing and Language: Making the Silence Speak." In Sheila Ruth, *Issues in Feminism: An Introduction to Women's Studies*. London: Mayfield Publishing Company, Fourth Edition. Pp. 151-176.



Utilisation de Ibid., op. cit, sic entre autres

Ibidem (Ibid.) intervient à partir de la deuxième note d'une référence source citée. Ibid. est suivi du numéro de page si elle est différente de

référence mère dont elle est consécutive. Exemple : *ibid.*, ou *ibidem*, p. x.

Op. cit. signifie ‘la source pré-citée’. Il est utilisé quand, au lieu de deux références consécutives, une ou plusieurs sources sont intercalées. En ce moment, la deuxième des références consécutives exige l’usage de *op. cit.* suivi de la page si cette dernière diffère de la précédente.

Typographie

-La *Revue Internationale de Langue, Littérature, Culture et Civilisation* interdit tout soulignement et toute mise en gras des caractères ou des portions de textes.

-Les auteurs doivent respecter la typographie choisie concernant la ponctuation, les abréviations...

Tableaux, schémas et illustrations

Pour les textes contenant les tableaux, il est demandé aux auteurs de les numérotter en chiffres romains selon l’ordre de leur apparition dans le texte. Chaque tableau devra comporter un titre précis et une source propre. Par contre, les schémas et illustrations devront être numérotés en chiffres arabes et dans l’ordre d’apparition dans le texte.

La largeur des tableaux intégrés au travail doit être 10 cm maximum, format A4, orientation portrait.

Instruction et acceptation d’article

A partir du volume 2 de la présente édition, les dates de réception et d’acceptation des textes sont marquées, au niveau de chaque article. Deux (02) à trois (03) instructions sont obligatoires pour plus d’assurance de qualité.

SOMMAIRE

LITTERATURE	1
La paix dans la dynamique socioculturelle africaine : justice créatrice, droits humains et harmonie sociale	
Bilakani TONYEME	3
Justice that Heals: A Cross Reading of African Literature	
Atafeï PEWISSI & Seli Yawavi AZASU	27
Anti-Semitism and the Issue of Human Rights in Christopher Marlowe's <i>The Jew of Malta</i>	
Paméssou WALLA	47
Media and Peace Discourse in Philip Purser's <i>The Twentymen</i>	
Silué Ténéna MAMADOU	71
"I Am my Brother's Keeper": A Quantum Physics Reading of James Baldwin's "Sonny's Blues"	
Kodzo Kuma AHONDO	87
Ecocritical Reading of Justice in Kaine Agary's <i>Yellow Yellow</i>	
Atsou MENSAH	107
Implementing Mechanisms for Homogeneity in Post Crisis Society: The Case of Nigeria in Chinua Achebe's <i>There Was a Country</i>	
Fougnigué Madou YEO	123
La partialité des institutions judiciaires comme entrave à la paix sociale : une lecture de la nouvelle <i>Michael Kohlhaas</i> d'Heinrich von Kleist	
Boaméman DOUTI	143
El Síndrome de la Inmoralidad en <i>El Huerto De Mi Amada</i> de Alfredo Bryce Echenique	
Weinpanga Aboudoulaye ANDOU	159
La phénoménologie de la paix : guerre, droit et éthique	
Aklesso ADJI	179
Politique de tolérance et d'intransigeance en république chez Maurizio Viroli	
Dègbédji Gad Abel DIDEH	197
Conception du pouvoir et de la bonne gouvernance dans la symbolique des quatre tresses de Soundjata Keita	
Afou DEMBÉLÉ	215

CIVILISATION/HISTOIRE..... 231

La paix selon le Général Gnassingbé Eyadema : évocation et contenu (1967-1990)

Agnélé LASSEY..... 233

LINGUISTIQUE 259

Atouts linguistiques pour la promotion de la paix et des droits de l'homme

Assolissim HALOUBIYOU..... 261

Language Teaching and Peace: A Case Study of English Teaching in a Junior High School

Maintoukéwé BITADI..... 277

Speech Act Analysis of Political Discourses: Case Study of Presidents Kagame's and Weah's Inaugural Speeches

Servais Dieu-Donné Yédia DADJO 291

LITTERATURE

La paix dans la dynamique socioculturelle africaine : justice créatrice, droits humains et harmonie sociale

Bilakani TONYEME

Faculté des Sciences de l'Homme et de la Société/INSE
Université de Lomé
tonyemetheophile@gmail.com

Reçu le : 29/03/2021 Accepté le : 5/10/2021 Publié le : 30/11/2021

Résumé :

Cette contribution vise à montrer que dans le contexte actuel de la modernité stato-juridique africain empreinte des réalités socioculturelles, une réflexion sur la paix ne peut se passer des éléments culturels d'organisation et de maintien de l'harmonie sociale. En effet, les sociétés traditionnelles africaines disposent de leurs propres mécanismes sociaux de construction et de maintien de la paix. Ces mécanismes basés sur le droit, la justice et les droits humains tirés de la dynamique socioculturelle de ces sociétés ont été fragilisés par l'avènement de l'État occidental qui les a mis au rebut. Mais la persistance et même à la recrudescence des conflits sur le continent montrent clairement que l'État dit moderne a échoué à maintenir la paix en Afrique. Il importe donc de recourir aux mécanismes socioculturels des traditions africaines pour la construction d'une société apaisée sur le continent. L'organisation et la gestion communautaires de ces sociétés et les vertus d'écoute, de dialogue devront être des éléments que les États africains pourront emprunter aux traditions africaines en vue de la paix en Afrique.

Mots clés : Paix, dynamique socioculturelle, justice créatrice, droits humains, harmonie sociale, Afrique.

Abstract:

This contribution aims to show that in the current context of African stato-legal modernity, a modernity marked by the socio-cultural realities of this continent, a reflection on peace cannot do without the cultural elements of organization and maintenance of social harmony. Indeed, traditional African societies have their own social mechanisms for building and maintaining peace. These mechanisms based on law, justice and human rights taken from the socio-cultural dynamics of these societies have been undermined by the advent of the Western state which has scrapped them. But the persistence and even the resurgence of conflicts on the continent make it clear that the so-called modern state

has failed to maintain peace in Africa. It is therefore important to use the socio-cultural mechanisms of African traditions for the construction of a peaceful society on the continent. The community organization and management of these societies and the virtues of listening and dialogue should be elements that African States can borrow from African traditions for peace in Africa.

Keywords: Peace, socio-cultural dynamics, creative justice, human rights, social harmony, Africa.

Introduction

La paix constitue l'une des situations ardemment recherchées par les êtres humains. Au-delà des négociations et des compromis pour l'atteindre, la visée paradoxale de tout conflit est de parvenir à la paix qui constitue l'un des droits humains fondamentaux de l'homme. Sur le plan international, une bonne partie des moyens matériels, financiers et humains est consacrée à la recherche et au maintien de la paix. Entre le 1^{er} juillet 2015 et le 30 juin 2016, l'ONU a dépensé 8,27 milliards de dollars (soit environ 4474 milliards de fcfa) pour les opérations de maintien de paix (<https://minusma.unmissions.org/combien-co%C3%BBtent-les-op%C3%A9rations-de-maintien-de-la-paix-de-l%E2%80%99onu>). Selon le site de l'ONU, il existe aujourd'hui dans le monde plus de 90.000 casques bleus (<https://peacekeeping.un.org/fr/military>). À l'intérieur des États, notamment en Afrique, les questions de paix préoccupent les élites et les classes dirigeantes car, par-ci et par-là essaient les conflits politiques (élections-contestations-revendications), socioculturels (problèmes de chefferie, de terre, de traditions, etc.), économiques et environnementaux (déguerpissement et constations, installation des industries et pollution, etc.). Malgré le développement des moyens de communication, d'accès à l'autre, on a l'impression que de plus en plus ces conflits s'exacerbent et perturbent durablement le vivre-ensemble harmonieux au point de participer même à la dislocation des cellules familiales et communautaires qui ont longtemps constitué les structures de base des sociétés.

Dans le cas des sociétés africaines subsahariennes, les sociétés traditionnelles avaient habituellement maintenu la paix à travers des mécanismes traditionnels qui varient d'une communauté à l'autre. Mais l'avènement de l'État moderne, ce que Badie (1995) a appelé, « l'État importé » avec ses structures organisationnelles, juridiques et judiciaires change progressivement les choses. De plus, le processus de démocratisation enclenché sur le continent a mis à mal les procédés et processus traditionnels de maintien de la paix, de règlement des conflits et d'instauration de la justice. Seulement, la rencontre de la modernité étatique et les sociétés traditionnelles africaines a été et demeure conflictuelle, ce qui engendre sur le continent, des États hybrides où se superposent les structures de l'État occidental centralisé et les réseaux communautaires parallèles qui ont la maîtrise de certaines réalités sociopolitiques. Dans cette conjugaison mal ficelée des structures modernes et traditionnelles, les méthodes dites modernes de création et de maintien de la paix sociale sont souvent peu efficaces parce que l'État moderne n'a pas la maîtrise de tous les rouages du fonctionnement de la société. De même, les méthodes traditionnelles d'organisation d'une société apaisée sont limitées par les structures de l'État moderne.

Comment alors, dans cette dynamique socioculturelle, parvenir à instaurer la paix adaptée aux réalités des États hybrides ? Autrement dit, comment penser et dire un droit (*ius dicere*) qui intègre à la fois la modernité et les mœurs locales sur le continent en vue de parvenir à une véritable paix ? La paix et la justice étant intrinsèquement liées aux droits humains, comment ces derniers peuvent-ils se concevoir en Afrique dans une perspective de « *glocalisation* » ? (Tonyeme, 2018 : 125). Il s'impose l'hypothèse d'une « troisième voie » (Giddens et Blair, 2002) pour penser et instaurer l'harmonie sociale en Afrique. Partant d'une démarche analytique qui cherche à saisir les mécanismes d'organisation d'une société apaisée dans les communautés traditionnelles africaines, cette contribution envisage des repères théoriques adaptés aux réalités actuelles du continent pour un vivre-ensemble harmonieux. Cet entre-deux s'appuie sur une justice créatrice et restauratrice de la paix et sur la conception des droits humains des traditions africaines.

1. Dynamique socioculturelle et paix : prolégomènes à la construction d'une société harmonieuse en Afrique

La paix est l'une des raisons de l'investissement de l'humanité car, il n'existe ni individu ni peuple qui ne veuille vivre de manière apaisée. Mais, vouloir la paix ne signifie pas nécessairement que l'on sache réellement sa nature et les conditions générales de sa réalisation. Sur le continent africain, pour faire advenir un vivre-ensemble harmonieux et apaisé, il importe de questionner les conditions de réalisations d'un tel vivre-ensemble en rapport à la dynamique socioculturelle qui constitue les prémisses de l'avènement d'une société de paix. Quel est le sens de la paix et quels en sont ses présupposés dans les cultures africaines ?

1.1. Esquisse d'une idée de paix au-delà des idéologies prégnantes

Une acception générale de la paix semble évidente à tout le monde : un état de calme, de tranquillité ; une absence de perturbation, de trouble, de guerre et de conflit. Dans cette veine, nous pouvons voir la paix comme quelque chose de mort, d'inerte : c'est l'immobilité qui fait taire les armes, qui fige nos agressions. C'est la paix telle qu'incarnée par le *Léviathan* (Hobbes, 2000) auquel nous avons abandonné tous nos pouvoirs, toutes nos violences personnelles pour qu'il nous assure la paix par son omnipotence et son monopole de violence légitime. Mais il y a un problème dans cette approche. La vie est création permanente, changement permanent, jeu permanent. Comment concilier une paix morte avec la « danse » de la vie ? Comment concilier la paix avec l'idée d'un ordre qui s'impose ? À quoi jouons-nous lorsque nous voulons figer la réalité afin de nous sentir en sécurité ? Est-ce vraiment de la paix dont nous faisons l'expérience de cette façon ?

Nous pouvons aussi avoir tendance à associer l'idée de paix à celle de non-violence. Et pourtant un problème se pose à nous : la paix n'implique-t-elle pas de faire violence à notre violence ? N'implique-t-elle pas de partir en croisade contre la violence et le mal ? N'implique-t-elle pas que nous fassions tout ce qui est en notre pouvoir pour la protéger, pour la restaurer, pour l'apporter à ceux qui en manquent ? Ces questions nous confrontent à un paradoxe, à une contradiction qui semble

insurpassable : celle d'exercer une certaine violence pour aboutir à la paix, à la non-violence.

Rawls (2006 : 59) distingue deux types de paix qu'il nomme « stabilité » : la paix qui est la résultante d'un équilibre des forces ou de l'absence des forces et la paix qui découle d'une gestion basée sur le droit socioculturel des peuples. La première est la crainte alors que la deuxième est le fruit d'une gestion ou d'une autogestion sociopolitique des peuples axée sur les principes du droit des peuples. Il appelle cette deuxième forme de paix « la stabilité pour de bonnes raisons » (Rawls, 2006 : 60). On peut donc percevoir que la première n'est qu'une autre forme de guerre car dans ce cas, non seulement la tranquillité n'est pas vraiment au rendez-vous, puisque toutes les occasions, aussi minimes soient-elles, peuvent déclencher la guerre sans vraiment que cela soit forcément justifié, mais aussi, les citoyens n'ont pas une paix intérieure parce que vivant la peur au ventre. Une telle paix n'en est pas véritablement une, c'est un semblant de paix dont les conséquences peuvent s'avérer atroces pour les citoyens.

La véritable paix qui vaut la peine d'être recherchée est celle qui découle des droits des peuples. La paix « pour les bonnes raisons décrit une situation dans laquelle les citoyens acquièrent au cours du temps un sens de la justice qui les incline non seulement à accepter les principes de justice, mais à agir selon ces principes » (Rawls, 2006 : 61). Cette paix repose sur les principes éthiques, une certaine éthique de la responsabilité adossée au droit des peuples dont les principes adoptés par chaque citoyen, engagent moralement tous les partenaires et constituent « les termes fondamentaux de la coopération », c'est-à-dire, du vivre-ensemble (Rawls, 2006 : 61). On comprend alors que la paix dans ce cas n'est pas une simple accommodation, mais une véritable adhésion-« allégeance » à des principes éthiques d'harmonie. Elle se situe en aval d'un certain nombre de prémisses qui la fait advenir : la justice sociale, politique et économique pour tous les citoyens, la garantie des libertés de base, le sens civique, le bien-être matériel et moral de tous les membres de la société, etc. C'est à partir de ces acquis des citoyens à l'intérieur d'un

État que les relations entre citoyens pourront se construire sur une base d'harmonie.

De ce qui précède, on peut dire que la paix découle du fait que les citoyens voient leurs principaux droits garantis. Ce sont des « peuples satisfaits », selon l'expression de Aron (1962 : 167). Précisons que cette satisfaction ne veut pas dire, ni que tous les citoyens voient chacun tous ses intérêts particuliers satisfaits ni que tout le monde est content, mais que chacun perçoit clairement que ses conditions sont les moins mauvaises par rapport à ce qui pourrait lui advenir s'il ne vivait pas au sein d'une société où le droit des peuples est garanti. Raymond Aron appelle cette paix, la paix de satisfaction en opposition à la paix de puissance ou d'impuissance. La première découle du respect des droits humains alors que la deuxième découle soit de la force, soit de l'aveu de faiblesse. Les États qui adhèrent donc au droit des peuples

ne sont pas embarrassés par ce que Rousseau considère comme une fierté arrogante ou blessée ou un manque d'un respect de soi approprié. Leur respect d'eux-mêmes repose sur la liberté et l'intégrité de leurs citoyens et la décence de leurs institutions politiques et sociales intérieures. Il repose également sur les réalisations de leur culture publique et civique. Tout ceci s'enracine dans leur société civile et ne fait aucune référence essentielle à leur supériorité ou à leur infériorité par rapport aux autres peuples. Ils se respectent mutuellement et reconnaissent que l'égalité entre peuples est compatible avec ce respect (Rawls, 2006 : 64).

Telle que conçue, la paix se construit à partir de quelques ingrédients : l'harmonie, la liberté, la justice, etc. Bref les droits humains.

1.2. Trois ingrédients essentiels de la paix : la liberté la justice et l'harmonie

La paix implique donc l'harmonie sociale, la liberté et la justice. Celles-ci s'appréhendent souvent différemment suivant les contextes socioculturels. En effet, l'harmonie ou l'équilibre social est saisi dans les sociétés occidentales, héritières des traditions gréco-romaines, comme le respect des strates sociales et les conséquences socioprofessionnelles

qu'elles induisent. L'une des illustrations historiques est le principe d'harmonie sociale telle que théorisée par Platon dans la *République* (2002). Dans les cultures africaines, c'est une valeur fondamentale. C'est un espace où il y a de la place pour tous sans réductionnismes unitaires. Elle inclut plus que l'ordre et l'universalité ; elle inclut la totalité. C'est une relation qui n'est jamais fermée dans un circuit moniste, ni épuisée dans une lutte dualiste. C'est un flux qui consiste à recevoir et à donner. Elle inclut en son sein une forme de liberté, celle-ci étant elle aussi un ingrédient de la paix. Pas de paix sans liberté de l'homme. Mais la liberté ne renvoie pas simplement et seulement à une question de choix à la sartrienne car une grande possibilité de choix de certaines choses peut limiter la liberté et les possibilités. La liberté de l'homme est antérieure et plus profonde que son habileté de choisir. La liberté consiste à faire, penser et agir en conformité avec ce qui est, avec les circonstances socioculturelles. C'est pourquoi dans la plupart des cultures africaines, la liberté n'a jamais été, comme dans les cultures occidentales : un principe qui transcende les réalités sociales. Elle se conjugue avec ces réalités et varie ainsi d'une localité à une autre. Elle consiste à reconnaître la dignité de la personne dans son milieu. C'est la reconnaissance de l'autonomie de la personne, de sorte que la plénitude d'un être est en relation avec la perspective de la totalité.

Dans les cultures africaines, l'harmonie et la liberté ne sont pas sujettes à une législation établie une fois pour toutes et ne présupposent pas un univers déterminé, tout fait. La paix ne saurait être basée donc sur un ordre immuable dans une structure fixe, prédéterminée. Le sujet ultime de l'harmonie et de la liberté est la réalité dans sa totalité et pas l'individu. Ainsi une culture de la paix doit être une culture de la liberté et de l'harmonie car l'être n'a pas à obéir seulement à la pensée. `

À ces deux présupposés de la paix, il faudrait adjoindre la justice qui renvoie à l'ordre juste. Sans ordre juste, il ne saurait y avoir de paix. Mais dans les cultures africaines, la justice ne dénote pas seulement le concept romain de *justitia* (cohérence), mais elle inclut entre autres, la notion de *dharma* c'est-à-dire l'élément de cohésion du monde entier, de maintien ensemble de la totalité. On n'y pense pas le juste par rapport à l'injuste,

mais en rapport à la cohésion de l'ensemble de la société. La justice est une relation aux autres et elle est constitutive de la personne humaine et de toute la réalité. La justice ne doit pas être confondue à la légalité ; elle ne consiste pas seulement dans la justice sociale, mais plutôt dans la relation authentique, complète de l'homme avec la réalité. Elle consiste dans la réalisation harmonieuse de toutes les relations constitutives de l'homme. Elle est faite de tout l'ensemble des relations de l'homme avec la réalité. C'est en cela qu'elle se distingue de la justice des sociétés occidentales qui consiste à dire le droit (étymologie latine : *justus* = conforme au droit) pour désigner celui qui a tort et celui qui a raison. L'idée de la justice dans les cultures africaines n'est pas tant à donner tort ou raison, mais c'est à instituer l'ordre social, l'harmonie et donc la paix. C'est en cela que l'essence de la paix, telle qu'elle est conçue dans les sociétés africaines peut être un levier essentiel pour la culture d'une paix véritable dans les sociétés contemporaines de ce continent.

1.3. Cultures de paix en Afrique : complexité, pluralisme et dialogisme

Pour saisir comment la conception de la paix des sociétés traditionnelles africaines peut contribuer à la construction d'une société africaine contemporaine, il faut comprendre l'organisation et la gestion de ces sociétés. Cette organisation est essentiellement caractérisée par la complexité.

Le terme « complexité », dérivé du verbe latin *complectere*, est composé de la racine *plectere* signifiant « tresser, lacer, enlacer, entrelacer, attacher, accoler, rapprocher » et du préfixe *cum* signifiant « avec ». Étymologiquement, *complectere* signifie donc : tresser, tisser ensemble, tisser avec. La complexité présente la réalité humaine comme étant tissée d'ordre et de désordre, de tous les éléments et de leurs opposés et dont la texture réside, non pas dans l'un des paysages de deux spectres, mais dans l'entre-deux de tous les spectres. C'est pourquoi Morin conçoit la complexité comme « un mot affirmatif de la diversité, du débordement de l'imprévisible réalité, et qui nous rappelle après Héraclite, Schopenhauer, Nietzsche ou Axelos que le monde est un jeu » (Bougnoux et al., 1990 : 25). Pour Morin, la complexité, « c'est la complication,

l'enchevêtrement, l'entrelacement, la multiplicité des inter-rétroactions comportant aléas, incertitudes, désordres, complications » (Ibid. : 264).

Ainsi, la complexité implique simultanément la présence, la préservation et le contrôle de la diversité organisée. Elle oblige à refuser tout dualisme induisant les risques de dichotomie et d'enfermement. Les sociétés africaines sont d'abord des sociétés « communautaires » qui fonctionnent sur ce principe de la complexité. La communauté est une certaine organisation des relations qu'entretiennent les hommes entre eux et avec le monde.

Michel Alliot caractérise les communautés « non par une ressemblance mais par un triple partage » : celui d'une « même vie », de la « totalité des spécificités » et d'un « champ décisionnel commun » (Alliot, 1980 : 87). Le partage de la même vie, c'est le partage d'un même espace, d'une vie quotidienne, le partage d'ancêtres communs ou supposés l'être, d'une langue commune (dans ses mots et dans son idéologie), des mêmes divinités, des mêmes amis (communautés amies) et des mêmes ennemis (communautés ennemies) dans les relations extracommunautaires. Quant au partage de la totalité des spécificités, il signifie que les communautés valorisent davantage leurs spécificités que leurs similitudes, les hiérarchies que l'égalité (égalitarisme). Mais ces spécificités sont partagées car elles ne constituent pas de foyers de tensions ou d'oppositions entre les groupes qui en sont porteurs. Au contraire, ceux-ci ont tendance à se penser comme complémentaires. La spécificité de chacun est nécessaire à la vie des autres. Et c'est là le fondement de la société traditionnelle. Enfin, le partage d'un champ décisionnel commun renvoie à l'idée qu'une communauté coïncide avec une aire sur laquelle les mêmes règles s'appliquent à tous. Et elle ne permet pas que des règles soient fixées par d'autres qu'elle-même, ni par certains de ses membres qui s'arrogeraient un pouvoir de commandement et de contrainte, ni par une instance externe à la communauté. Ainsi pourra-t-on dire que :

La communauté est constituée d'éléments différents, hiérarchisés et interdépendants. Et parce qu'ils sont interdépendants, elle n'est pas un total d'éléments additionnés dont on pourrait enlever quelques-uns sans rien changer au reste, elle est un tout entièrement modifié dès

lors qu'un de ses éléments est modifié. L'unité de la société vient de la valorisation des différences (Ibid. : 88-89).

Là se situe le caractère complexe des sociétés communautaires africaines. En effet, il n'existe pas dans celles-ci un pouvoir unique, à l'instar de l'État moderne qui monopolise la création uniforme de droit, mais de multiples pouvoirs se complétant dans leurs différences. Des législations uniformisantes y sont même perçues comme destructrices de l'unité. La communauté africaine se caractérise par un pluralisme interne qui se double d'un souci d'autonomie face à l'extérieur et d'autorégulation.

Il existe un autre trait fondamental pour comprendre le pluralisme du modèle communautaire, sa complexité et la complémentarité des différences qui y règne : son caractère dynamique reflété dans une logique fonctionnelle, une logique difficile à aborder pour des chercheurs modernes occidentaux (ou occidentalisés) et marqués par une logique institutionnelle où l'« être » prime la « fonction ». Alliot (1985 : 81) l'explicite ainsi :

Il n'est pas indifférent de savoir que pour l'Occident chrétien, Dieu est Celui qui Est avant d'être Celui qui crée : il est de toute éternité, il aurait pu ne pas créer ou créer autrement. En lui l'Être prime l'action. À son image, les Occidentaux affirmeront le primat de l'être sur la fonction. (...) [Les sociétés traditionnelles] africaines ne connaissent pas des êtres appelés à remplir des fonctions : c'est la fonction qui détermine les êtres.

Ainsi, la complexité du modèle communautaire africain peut se résumer, selon Le Roy (1997 : 9), par « quatre traits » : tout d'abord, le pluralisme inhérent à l'organisation communautaire ; ensuite, sa logique fonctionnelle ; troisièmement, le pragmatisme de sa démarche et la négociabilité de ses procédures de fonctionnement ; enfin, l'idéal de règlement endogène des conflits où les lois sont discutées et modelées suivant les situations. Dans de telles sociétés, l'unité sociale se situe dans leur structuration et leur fonctionnement complexes :

Il faut accepter de penser le jeu social comme fondé sur des éléments constitutifs à la fois spécifiques et irrémédiablement complémentaires, l'idée de complémentarité des différences restant une référence clef dans ce domaine. (...) Il faut surtout introduire

dans nos schémas les idées de complexité et d'incertitude (Le Roy, 1997 : 37).

Ainsi, le fonctionnement de la société qui intègre le multiple « doit être abordé non comme un ensemble statique d'injonctions ou de sanctions, mais comme un système ouvert, dynamique, comme un jeu ou comme un processus dont on doit reformuler les règles par un nouveau paradigme » (Ibid. : 38). Une telle dynamique pose alors le problème de gestion du vivre-ensemble au quotidien : comment, dans cette complexité, dans cette multiplicité, l'harmonie sociale (la paix) est-elle maintenue ?

Pour penser les fondements d'un vivre-ensemble harmonieux (la paix), la complexité et le pluralisme, caractéristiques des sociétés traditionnelles africaines avec leurs vertus d'écoute, d'ouverture à soi-même, aux autres et au monde, c'est-à-dire leur attitude dialogale, devront être aux fondements de la paix. Or les approches modernes de la paix semblent fondamentalement non-dialogales : elles sont fondées sur un droit perçu comme universel, excluant ainsi dès le départ le dialogue avec d'autres conceptions. C'est un droit qui se présente comme un ordre imposé unitariste, fait de normes générales et impersonnelles devant s'appliquer uniformément à tous. Ce droit est dans les mains de spécialistes qui savent et les citoyens s'en trouvent ainsi dépossédés. Il n'est donc pas fondamentalement ouvert à la négociation et à la prise en compte des acteurs dans leur altérité. De plus, il est perçu de manière essentialiste et essentialise à son tour les réalités qui deviennent à son contact juridiques. Alors que la paix n'est pas que juridique. Elle est dans le cas des cultures africaines, essentiellement anthropologique. Ce droit fige les identités, leur négociation permanente devient impossible et par là l'invention ensemble d'un futur partagé dans la complémentarité des différences devient difficile. L'exigence du pluralisme et du dialogisme dans le cadre d'une réflexion sur la paix s'impose donc. Il est primordial de s'émanciper du prisme juridique occidental pour aborder les questions liées au vivre-ensemble.

Nous sommes là au cœur du problème de rapport entre le droit, partant les droits humains, la justice et la paix en Afrique ; autrement dit, quel

droit et quelle justice qui soient les fondements des droits humains et d'une véritable paix sociale dans les pays du continent aujourd'hui ?

2. Justice, droits humains et paix en Afrique

Les sociétés contemporaines sont aux prises avec les questions de justice, de droit et des droits humains considérées comme les bases de la paix. Seulement ces questions sont posées dans une perspective englobante et dominante quant à « la bonne vie ». Mais les solutions qui en découlent sont de plus en plus contestées par différentes traditions culturelles, notamment celles de l'Afrique. Celles-ci mettent en cause une manière occidentaliste et universalisante de faire advenir le droit, la justice, qui, au lieu d'apporter la paix, déstructurent ces communautés et y sèment désharmonie et conflits.

2.1. Justice et recherche de l'harmonie sociale : créer et/ou réparer la paix en Afrique

Si je discute avec toi et que tu l'emportes sur moi au lieu que je l'emporte sur toi, as-tu nécessairement raison et ai-je nécessairement tort ? Si je l'emporte sur toi, ai-je nécessairement raison et toi nécessairement tort ? ou bien l'un de nous deux a raison et l'autre tort ? ou bien avons-nous raison tous les deux ou tort tous les deux ? Ni toi ni moi nous ne pouvons le savoir et un tiers serait tout autant dans l'obscurité. Qui peut en décider sans erreur ? Si nous interrogeons quelqu'un qui est de ton avis, du fait qu'il est de ton avis, comment peut-il en décider ? S'il est de mon avis, du fait qu'il est de mon avis, comment peut-il en décider ? Il en sera de même s'il s'agit de quelqu'un qui est à la fois de ton avis et du mien, ou d'un avis différent de chacun de nous deux. Et alors, ni moi ni toi, ni un tiers ne peuvent trancher. Faudra-t-il attendre un quatrième ? (Tchouang-Tseu, 1997 : 44).

Cet enseignement sur la manière d'aborder la problématique de la relation « unité/diversité » ne paraît rien avoir perdu de son actualité et semble nous renvoyer directement à notre condition actuelle de globalisation / pluripolarisation du monde ; cette problématique se cristallise dans les domaines du droit et de la justice sous la forme du

débat complexe entre universalistes et relativistes : dans les processus du droit et de la justice, quelle place pour les différences ?

Au-delà des questions qu'il suscite, l'enseignement de Tchouang-Tseu suggère une « réponse » : il invite à repenser nos questions. Il se pourrait que ce ne soit pas tellement les réponses aux questions ci-dessus dont on ait besoin mais plutôt d'une nouvelle perspective sur ces questions, voir d'une nouvelle démarche. On est invité à abandonner la quête d'une vérité par une méthode principalement dialectique pour nous engager dans une démarche plus dialogale avec la réalité. En prenant la réalité telle qu'elle est et non telle que nous la pensons, elle pourrait nous éveiller à son caractère fondamentalement pluraliste et nous permettre, dans un contexte de globalisation, de nous ouvrir, à travers le dialogisme, à un « pluralisme sain » (Panikkar, 1984 : 23). C'est le pari que la justice et le droit doivent faire en Afrique pour envisager une véritable paix.

Vachon (2000 : 9), dans un article provocateur et qui interpelle, rappelait l'une des découvertes actuelles :

Une des découvertes les plus troublantes (insécurisantes) et en même temps les plus libératrices de notre temps est qu'il n'existe pas de critères universels qui nous permettent de tout juger sous le soleil. Non seulement Dieu n'est pas un universel culturel, mais l'homme et le Cosmos non plus. Encore moins les notions de développement, de démocratie, de droits de l'homme, de droit, d'ordre [...]. Le droit lui-même et l'ordre ne constituent qu'une culture parmi d'autres et pas nécessairement plus valable que d'autres.

Reconnaître ce fait dans la pratique me paraît de prime importance, sinon on tombe dans le colonialisme et le totalitarisme du droit.

Il est primordial de prendre conscience que les points de référence de nos discussions et de nos interrogations, qu'il s'agisse des droits de l'homme, du droit tout court, voire de la démarche de savoir même mise en œuvre, ne sont pas universels. À partir de ce constat de la relativité juridique et judiciaire, comment procéder alors en vue d'un droit et d'une justice qui créent ou qui reparent véritablement la paix en Afrique ?

Alliot, dans une conférence à Paris le 22/2/1996 sur « L'anthropologue et l'administration », a dégagé trois facteurs pour qu'un problème concernant un groupe puisse être résolu de manière efficace et de manière à ce que la solution soit acceptée par tous : il faut l'imagination d'une solution, son institutionnalisation et sa légitimation. Mais le plus important dans le processus est pour Alliot le consensus sur cette solution. Or ce consensus n'est pas uniquement consensus *a posteriori* sur une solution déjà trouvée. Il suppose d'abord l'élaboration en commun de la solution. Il faut que la solution soit imaginée et approuvée et collectivement ; puis l'institutionnalisation doit être légitimée par l'idée d'ensemble qu'on peut en avoir. On retrouve ici le mécanisme de la palabre africaine où un problème est discuté au sein du groupe qui l'a vu naître pour être résolu dans l'unanimité de ce groupe afin de rétablir son harmonie (l'harmonie du groupe). Il faut que des solutions soient imaginées, négociées ensemble, puis approuvées et institutionnalisées par tous. C'est de cette réflexion en commun sur une problématique qui est commune et qui est porteuse de consensus et donc d'une universalité potentielle qu'émergeront les solutions pour le vivre-ensemble.

L'importance de la négociation en matière du droit et de la justice en Afrique apparaît d'autant plus clairement quand on compare les traits du « modèle à somme nulle » du jugement, caractéristique de la logique juridique institutionnelle occidentale à celui du « modèle à somme positive » caractérisant le compromis et s'inscrivant dans une logique fonctionnelle des cultures africaines. Le modèle à somme nulle suppose qu'un tiers intervienne pour régler le litige et impose une solution de « paix » aux parties, que la solution étayée par le passé, déterminera qui a tort et qui a raison et se référera principalement à des normes juridiques. Le modèle à somme positive africain est caractérisé par le fait que le litige est principalement réglé par les parties qui négocient une solution, le compromis visant surtout des relations futures, entendant avant tout rétablir des relations harmonieuses et visant à parvenir à concilier les intérêts en présence plus qu'à appliquer des normes en vue de l'harmonie sociale. Le modèle à somme positive invitant à la négociation semble par son ouverture sur le futur et sa « non-homogénéité » (et son non-hégémonisme) plus apte à permettre de penser le droit et la justice dans

leur pluralité sociale et de les approcher comme « requis » plutôt que comme « acquis ».

Le rôle de la réflexion sur le droit et la justice dans cette négociation n'est pas d'élaborer des modèles clefs en main dont l'application devra ensuite être négociée, mais plutôt de servir de « traducteur » et de médiateur interculturel contribuant à nouer le dialogue interculturel. C'est un droit et une justice construits autour de ces repères qui pourront contribuer à l'avènement des droits humains adaptés et à la paix.

2.2. Penser les droits humains, instaurer l'équilibre social (la paix) : l'apport des cultures africaines

L'une des conditions de la paix est le respect des droits humains. Mais que sont ces derniers et comment sont-ils conçus, proclamés et défendus ? La modernité des droits humains basée sur un droit dit international et une justice dite universelle peut-elle être le fondement d'une paix axée sur les réalités locales, et par conséquent une paix durable ? Bref, quels droits humains pour l'équilibre social et l'harmonie dans les sociétés africaines ?

Les droits humains tels que conçus de nos jours partent du fait qu'il existe des principes généraux et universels permettant d'assurer la paix universelle. Mais la conception de cet universalisme dans la modernité pose problème. Un tel universalisme devient un hégémonisme d'une conception du monde sur les autres conceptions. Autrement dit, l'universalisme prend la forme d'un unilatéralisme. Et quand il y a hégémonisme, unilatéralisme, il y a forcément repli identitaire des conceptions du monde qui sont dominées. Elles sont ainsi reléguées dans le ghetto des particularismes qui, dans le meilleur des cas, sont tolérés. C'est ainsi que l'universalisme des droits humains a été conçu dans la modernité et par conséquent sa résultante qui est son objectif principal : la paix.

En effet, Selon Kant, la coexistence pacifique n'est garantie de manière pérenne que lorsqu'elle est basée sur le respect de la dignité de chacun. C'est cette dignité qu'il qualifie d'institution universelle et durable de la

paix : « Cette institution universelle et durable de la paix ne constitue pas seulement une partie mais la fin ultime tout entière de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison » car « l'état de paix est seulement un état où, dans une multitude d'hommes voisins les uns les autres, le tien et le mien [les droits de chacun] sont garantis sous les lois. Et par conséquent, ces hommes sont réunis dans une constitution » (Kant, 1990 : 52). Le principe de tels droits n'est pas, selon Kant, l'expérience et les exemples, mais la raison universelle. La paix est donc basée sur le principe selon lequel la raison étant universelle, c'est elle qui doit présider à l'harmonie sociale en s'incarnant essentiellement dans un droit universel. C'est l'origine du droit et de la justice, considérés comme des principes universels, sources et garants des droits humains.

Mais une telle conception de la paix pose problème par le fait que le droit consiste à mettre en forme et à mettre des formes. Par conséquent les droits humains ont cette dimension incontournable d'aménagement, de négociation permanents des acteurs censés garantir et/ou bénéficier de tels droits. Autrement dit, les droits humains, même s'ils ont un substrat rationnel, n'échappent pas à l'histoire et au vécu de chaque communauté. Si le droit et partant les droits de l'homme doivent donc avoir pour conséquences la paix, il ne faut pas oublier qu'il ne peut y avoir un droit, mais des droits car il n'y a pas une culture, mais des cultures. Le monde étant divers et multiple, il ne peut y avoir une seule source du droit et partant des droits de l'homme car il existe plusieurs archétypes et logiques desquels découlent des conceptions de droit et des droits de l'homme. Ce monde multiculturel n'autorise pas à penser un droit, mais des droits. En ce sens, le droit et les droits humains, pour être universels, ne peuvent être l'hégémonie d'un archétype juridique sur d'autres, mais une sorte d'ouverture aux autres dans le double sens de recevoir les autres visions du monde et du droit pour enrichir la nôtre et de « donner » la nôtre pour enrichir celle des autres. Les cultures africaines peuvent ainsi contribuer en enrichissant le droit et les droits de l'homme.

Les sociétés africaines, dans leur grande majorité, sont organisées de manière communautaire. Le Roy (1997 : 9) dégage « quatre traits à retenir » du modèle communautaire. Tout d'abord, il parle du pluralisme

inhérent à l'organisation communautaire auquel il associe la « pluralité du droit ». Deuxièmement il retient sa logique fonctionnelle (qu'il caractérise comme une « sorte d'axiologie empirique, qui détermine l'exploitation du modèle parental » (Ibid.)). Troisièmement il relève le « pragmatisme de la démarche et la négociabilité des procédures ». Et enfin, il retient l'idéal communautaire de règlement endogène des conflits.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, l'homme ne se considère et n'est considéré que comme membre de sa communauté et le droit est plus un droit de groupes que des personnes. L'homme se connaît en premier lieu en tant que membre de sa communauté avec des devoirs, des responsabilités et les avantages qui en découlent ; c'est seulement en second lieu qu'il est un « individu ». Ce qui a pour résultat que la pire sanction est l'exclusion de la communauté, l'ostracisme. Il en découle que le système juridique traditionnel envisage les problèmes par rapport à la communauté et non pas par rapport à l'individu et ce sont les intérêts de la collectivité qui passent en premier. Ceci peut s'observer à différents niveaux :

- La résolution des conflits se fait « publiquement » et quelque fois avec le public. Les litiges souvent traités donnent lieu à des discussions dans lesquelles tout le monde intervient (du moins ceux qui sont qualifiés). C'est la conséquence directe de cet état d'esprit communautaire : toute matière personnelle est aussi d'intérêt public et concerne donc la communauté toute entière.
- Il est considéré qu'un acte ou une action dont l'impact délétère menace la survivance même des droits collectifs et les espérances de toute la communauté doit être connu de toute la communauté et entrer dans le droit public.

En général, ces mécanismes sont plutôt modérés. Il s'agit moins, en effet, de sanctionner ceux qui ont enfreint la norme que de rétablir la cohésion du groupe. En outre, de par leur nature, leur application est conditionnée par l'approbation de l'ensemble du groupe ; cette unanimité entraînera nécessairement une neutralisation des extrêmes et donc une vision modérée et sans trop de sévérité. Cela peut être une sanction satirique car

le rire, l'ironie, la raillerie sont très efficaces dans les sociétés à effectifs réduits où les notions de honte et d'honneur sont des paramètres très importants dans l'estime de soi et le respect qu'on est en droit d'attendre des autres. Le rire, le sarcasme peuvent n'être qu'une première étape dans la graduation des sanctions et constituer un avertissement avant une mise en quarantaine, un ostracisme ou une exclusion du groupe.

Bien que sa personnalité soit inséparable de celle de son groupe, l'individu n'est pas soumis à la tyrannie de celui-ci. Au contraire, le groupe auquel il appartient lui permet de s'épanouir en jouissant notamment de tous les droits reconnus dans le cadre de l'organisation sociopolitique et traditionnelle. Parmi les droits reconnus et protégés, Ouguergouz (1993 : 11-12) mentionne le droit à la vie, la liberté d'association (notamment par corporation de métiers, par exemple les forgerons), le droit à l'éducation (droit à l'initiation), la liberté d'aller et de venir, le droit d'asile, le droit au travail, le droit de propriété (limité par l'appropriation collective de la terre) et le droit des personnes âgées, des femmes et des enfants à une protection spéciale. Tous ces droits sont limités par l'existence des devoirs corrélatifs aux droits de la communauté. Ainsi, l'exercice de la liberté d'expression était limité par des obligations de modération et de bienséance. De même, il existait une obligation alimentaire à l'égard des indigents. Quant à la communauté, elle avait le devoir d'assurer une portion de terre à l'individu pour lui permettre d'exercer son droit au travail, de l'initier à la vie à partir d'un certain âge, de lui fournir la sécurité, de lui porter secours en cas de catastrophe ou de malheur et de lui rendre justice en cas de conflit dans le respect des procédures propres à l'arbre à palabres.

Pour asseoir les droits de l'homme en Afrique, en tant que valeur endogène et porteuse de paix, il faut explorer ce modèle communautaire africain qui peut servir de base non seulement pour les droits de l'homme mais aussi pour une perspective multiculturelle de la paix, perspective qui enrichirait notre vision moderne quelque fois trop parcellaire de construction de sociétés apaisées en Afrique.

2.3. Ouverture pour la paix : la question de la responsabilité

S'il ne semble pas possible une fois pour toutes de dire ce qu'est la paix, de trouver le système parfait qui pourrait la garantir, au moins pouvons-nous et devons-nous développer une conscience de ce qui ne peut pas être la paix, ni ne peut mener vers elle parce que cela bloque intrinsèquement notre ouverture aux situations de la vie et aux autres, et devons-nous chercher à repenser nos droits à l'aune de cet étalon.

Fondamentalement, comme le note Panikkar (1995 : 102-103), malgré tous les obstacles, la voie vers la paix consiste à vouloir l'emprunter et le désir de paix équivaut au désir de dialogue qui nous renvoie à une attitude d'écoute, d'ouverture. Et il en est de même pour une praxis des droits de l'homme dont l'objectif est de contribuer à l'idéal d'une vie en fraternité, en dignité et en paix pour tous dans le partage de la commune humanité.

Réfléchir à la paix en relation avec les droits humains semble de plus en plus indispensable. Mayor (1997 : 1), ancien Directeur Général de l'UNESCO, notait :

Une paix durable est la condition préalable de l'exercice de tous les droits et devoirs de l'être humain. Cette paix n'est pas celle du silence, celle d'hommes et de femmes silencieux, 'silencés', mais la paix de la liberté - et par-là même de lois justes - celle de la joie, de l'égalité, de la solidarité, où tous les citoyens comptent, vivent ensemble, partagent.

Il est ainsi nécessaire « de porter l'attention sur le fait que tous les individus sont responsables dans une relation en communauté » (Vasak, 1998 : 15). En effet, le droit fait de l'individu un sujet centré sur lui-même, incapable de se tourner vers l'autre dans l'exercice de son droit. L'omniprésence du droit dans les sociétés libérales règle en effet les rapports sociaux sur le mode de l'abstention. Le droit protège les individus et contraint l'État ou autrui à s'abstenir d'agir de manière à léser l'individu. Mais il ne le contraint pas à agir lorsqu'une intervention est nécessaire. En ce sens, il ne présuppose pas un souci à l'égard de l'autre. Pourtant, ce souci à l'égard d'autrui est, à l'origine, implicite dans la notion de droits de l'être humain. Les droits traduisent dans le langage

éthique et juridique de la rationalité moderne la dignité et la valeur de l'être humain. Dans l'esprit des penseurs modernes, cette dignité et cette valeur reposent sur la capacité du sujet à s'émanciper, donc sur l'autonomie et la liberté. Cette liberté qui fonde la dignité est une liberté responsable, c'est-à-dire une capacité de faire des choix en regard de valeurs et en regard des incidences de ces choix sur autrui.

Sans ce rapport de la liberté humaine à autrui, l'être humain n'a aucune dignité. En d'autres termes, liberté et responsabilité sont inséparables et font de l'être humain un être moral qui se soucie de la nature de son agir par rapport à autrui. Le sens des droits de l'être humain réside dans ce tout insécable. C'est cette liberté responsable que veulent protéger les droits de l'homme.

Or, la garantie du droit réside en dehors du sujet et celui-ci n'a directement aucun contrôle sur elle. Par contre, la garantie du devoir ou de la responsabilité dépend de la bonne volonté du sujet. L'éthique peut ainsi s'assurer des seconds (devoir et responsabilité), mais non du droit, comme tel, qui requiert un ensemble de contraintes et d'obligations. Pour cette raison, alors que le renforcement des droits exige un travail sur le plan politique et juridique, le renforcement des devoirs requiert un effort sur le plan de la morale et de l'éthique. Dans les sociétés traditionnelles africaines, la religion et l'éducation jouent un rôle important dans l'intériorisation des devoirs qui en viennent à acquérir la force d'un droit absolu. C'est peut-être cet aspect d'intériorisation de ce qui a de la valeur qu'il faut réanimer dans les sociétés actuelles. Pour réconcilier la perspective du droit et de l'éthique qui sous-tend le devoir, il faudrait arriver à concevoir que tel droit qui m'appartient et qui est en même temps devoir pour tous les autres, est aussi un devoir que j'ai envers tous les autres qui possèdent le même droit. Ainsi, le droit et le devoir deviennent dans la même personne par rapport au même objet, indirectement par réciprocité, une même chose. C'est donc dans la conscience de cette réciprocité que les droits deviennent responsabilités.

Cette relation du droit et du devoir permet de conjuguer l'inaliénabilité des droits avec une conscience aiguë des devoirs et des responsabilités au sens de l'esprit de réciprocité impliqué par l'idée de droits de l'être

humain. Cela permet de maintenir ces devoirs et responsabilités dans l'ordre moral du choix afin de laisser intacte la liberté qui fonde les droits et qui donne sa valeur aux devoirs. Les devoirs consentis librement seront plus opérants que les obligations légales. En d'autres termes, le contrôle interne exercé par l'éthique est non seulement plus efficace à long terme que le contrôle externe du droit, mais aussi plus légitime, autant dans le cadre d'une éthique fondée sur l'autonomie du sujet que dans celui d'une morale religieuse qui, parce qu'elle compte que le croyant fasse siens les préceptes éthiques de sa foi, qu'il les intègre et y adhère authentiquement, peut aussi se présenter comme une morale autonome. De cette manière, la liberté fondée sur la responsabilité devient liberté absolue. Elle ne doit pas être contrainte par des obligations légales, sans quoi on contraindrait celle (la liberté) même qui reconnaît les devoirs et les obligations et qui rend possible la liberté des droits. Une forte intériorisation de l'esprit (plutôt que de la lettre) de devoirs moraux, autonomes, laisse intacte la liberté humaine, absolue. Celle-ci n'a pas besoin d'être contrainte, elle se contraint elle-même. Les devoirs s'imposent d'eux-mêmes à la conscience et sont choisis librement. Il y a donc synthèse entre les obligations morales (devoirs) et la liberté (droits).

Les droits traditionnels ou coutumiers africains traduisent très fortement cette relation droit-devoir et sont ainsi à l'origine du système de responsabilité collective et de la justice conciliatrice rendue sous l'arbre à palabres. En effet, à la différence du système européen fondé sur la responsabilité individuelle, l'Afrique traditionnelle connaît un système de responsabilité collective. La communauté en est aussi responsable. Un tel système a deux conséquences importantes. La première est que, étant légalement tenu pour responsable des actes commis par ses membres, chaque groupe social (lignage, clan, tribu...) assure un contrôle étroit du comportement de ses membres, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté. La deuxième conséquence, qui résulte de la première, est l'effet de prévention, sinon de dissuasion qui habite l'individu qui se trouve dans ce contexte soucieux de ne pas apparaître comme une « brebis galeuse » du groupe en cas d'un mauvais comportement. Ce système de responsabilité collective est lui-même mis en œuvre par un système original de règlement de conflits fondé sur la conciliation. En

effet, en Afrique traditionnelle, la fonction du juge est moins de dire le droit en désignant le gagnant (l'innocent) et le perdant (le coupable) qu'à chercher la conciliation et à réconcilier les parties en conflit. On peut citer, pour illustrer ce propos, le rôle de maintien de la paix sociale joué par les institutions politiques judiciaires traditionnelles comme le Gacaca¹ au Rwanda, les Bambaku² au Congo, les Bashingantahe³ au Burundi, les Togouna⁴ au Sahel, etc. C'est dans ce contexte socio-juridique spécifique que s'est développé le respect des droits et devoirs de l'homme et de la communauté en Afrique traditionnelle. Saurons-nous nous en inspirer pour l'avènement d'une société de paix sur le continent ?

Conclusion

S'il semble admis que la paix est une aspiration commune à toutes les sociétés, les moyens pour y parvenir varient suivant les dynamiques socioculturelles de chaque communauté. Comment alors parvenir à la construction d'une société apaisée en Afrique en prenant en compte les spécificités inhérentes aux cultures essentiellement communautaires de ce continent ? Comment faire naître de nouveaux paradigmes juridiques et judiciaires qui soient créateurs et organisateurs de droits humains, conditions de l'avènement d'une véritable paix ?

Il faut d'abord mettre fin aux mimétismes juridiques et judiciaires dans lesquels les communautés ne se retrouvent pas et qui superposent deux réalités stato-juridiques dont la résultante est la confusion et l'incompréhension qui engendrent plus de conflits qu'ils n'en résolvent. Il faut revenir aux réalités des gens d'en bas qui ne peuvent pas être spectateurs de leur paix. Il faut éviter la paix trop « savante » qui s'imposerait et qui ne reflèterait pas une inspiration évolutionniste de la contemporanéité africaine entre tradition et modernité.

La problématique de droit, des droits humains et de la paix a été longtemps posée en termes de transposition du modèle occidental sur le

¹ Tribunal traditionnel au Rwanda.

² Tribunal traditionnel au Congo.

³ Tribunaux traditionnels au Burundi (pluriel).

⁴ Tribunal traditionnel dans certains pays sahéliens.

continent. Or une analyse des cultures africaines montre bien que les archétypes et les logiques dominants dans ces cultures sont de l'ordre de la négociation car le souci commun et suprême est d'assurer l'équilibre social. On y conçoit que pour assurer la paix, il ne faut pas travailler à se protéger des autres et de l'État, mais il faut faire advenir et maintenir l'équilibre social à travers une perpétuelle négociation. On ne peut donc aborder le problème de la paix dans la dynamique des sociétés africaines en ignorant cette logique africaine et en voulant simplement la substituer à la logique de soumission. La paix est un bien social dans les communautés africaines, elle n'est pas un acquis une fois pour toutes, elle est négociée perpétuellement suivant la complexité de ces sociétés.

Références

- Alliot, M. (1980). « Modèles sociaux – 1. Les Communautés ». In *Bulletin de liaison du LAJP*. N° 2. Pp. 87-93.
- Badie, B. (1995). *L'État importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris : Fayard.
- Bougnoux, D., Le Moigne, J.-L., et Proulx, S. (dir.) (1990). *Arguments pour une méthode*, Colloque de Cerisy autour d'Edgar Morin. Paris : Seuil.
- Giddens, A., et Blair, T. (2002). *La troisième voie : le renouveau de la social-démocratie*. Paris : Seuil.
- Hobbes, T. (2000). *Le Léviathan*. Paris : Folio [1651].
- Kant, E. (1990/1785). *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin.
- Ki-Zerbo, J. (2003). *A quand l'Afrique*. Paris : Editions de l'Aube et éditions d'en bas.
- Le Roy, E. (1997). « Communautarisme et mariage chez les Wolof du Sénégal, entre mésalliance, conventions dotales, islamités et affinités électives ». In C. Bontems (dir.). *Mariage-Mariages*. Actes du second colloque international tenu les 9-10 mai 1997 à Paris-Sceaux. Paris : PUF. Pp. 2-26.
- Mayor, F. (1997). *Le droit de l'être humain à la paix*. Déclaration du Directeur Général de l'UNESCO, SHS-97WS/6.
- Ouguerouz, F. (1993). *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique entre tradition et modernité*. Paris : PUF.

- Panikkar, R. (1984). « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? » In *Interculture*. Vol. XVII. Cahier 82. N°1. Pp. 3-27.
- Panikkar, R. (1995). *Cultural Disarmament – The Way to Peace*. Westminster: John Knox Press.
- Platon (2002). *La République*. Paris: Flammarion [380-370 A. J.-C.].
- Rawls, J. (2006). *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*. Paris : La Découverte.
- Tonyeme, B. (2018). « Le défi de la glocalisation dans la recherche sur les droits de l'homme et leur éclosion en Afrique ». In *Revue Perspectives philosophiques*. Vol. viii. Numéro 15. Pp. 115-133.
- Tchouang-Tseu (1997). *Œuvre complète*. Paris : Gallimard.
- Vachon, R. (2000). « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié ». In *Bulletin de liaison du LAJP*. N°25. Pp. 9-21.
- VASAK, K. (1998). « Proposition pour une déclaration universelle des devoirs de l'homme ». In P. Meyer-Bisch ed. *Les droits culturels. Projet de déclaration*. Paris : UNESCO. Pp. 15-29.