

FIKIRA REVUE AFRICAINE

N°09
Août 2026

Crises et Stratégies de résilience en Afrique

ISSN : 3125-1722



FIKIRA

Email : revuefikira@gmail.com

FIKIRA-REVUE AFRICAINE

N°09
Août 2026

Crises et Stratégies de résilience en Afrique

ISSN : 3125-1722

PRÉSENTATION DE LA REVUE

La Revue *Fikira* tire son nom d'un mot swahili – langue la plus parlée d'Afrique avec plus de 200 millions de locuteurs – qui signifie « pensée » ou « réflexion ». C'est à l'initiative de Babacar Mbaye Diop, alors doctorant, que la revue a été fondée le 15 mai 2005 à Rouen (France) par un collectif de jeunes chercheurs de diverses nationalités.

Fikira -Revue africaine se veut avant tout le reflet de travaux de recherche en cours, un espace de débat intellectuel et un lieu d'expression privilégié pour les jeunes chercheurs travaillant sur l'Afrique.

Après plus d'une décennie d'interruption, la revue reprend aujourd'hui ses activités et adopte désormais un format exclusivement en ligne. Elle conserve cependant les mêmes ambitions fondatrices : contribuer à la construction et au rayonnement des Lettres, des Sciences humaines et sociales en Afrique et dans la diaspora. Elle s'intéresse à un large éventail de disciplines – histoire, géographie, sociologie, économie, philosophie, arts, esthétique, littérature, linguistique, entre autres – et entend publier des articles scientifiques, des notes de lecture sur les parutions récentes, tout en renforçant la visibilité internationale des travaux de jeunes chercheurs.

La revue ambitionne également de dynamiser les échanges savants et de mettre à la disposition des universitaires et des étudiants un véritable outil de travail. Elle encourage la soumission de contributions originales et de qualité, favorise le croisement des approches et promeut le décloisonnement disciplinaire. Les articles et communications scientifiques provenant d'universitaires d'Afrique et d'ailleurs sont les bienvenus. Toute contribution soumise au comité de rédaction fait l'objet d'une évaluation par des spécialistes membres du comité de lecture.

LA DIRECTION

Directeur de la Revue : Professeur Babacar Mbaye DIOP, UCAD

Rédacteur en chef : Dr Samba DOUCOURE, UCAD

Secrétaire administratif : Dr Tafsir Baba Ndao DIOUF

Trésorier : Dr Mamadou Sadio DIALLO

Email : revuefikira@gmail.com

LE CONSEIL SCIENTIFIQUE

Jean-Godefroy BIDIMA, Université de Tulane, USA

Myriam Odile BLIN, Université de Rouen-Normandie

Mamoussé DIAGNE, UCAD/FLSH

Malick DIAGNE, UCAD/FLSH

Ute FENDLER, Université de Bayreuth, Allemagne

Cheikh Moctar BA, UCAD/ FLSH

LES MEMBRES DU COMITÉ DE REDACTION

Ousmane SARR, FLSH/ UCAD Soukeyna Ismahan DIOP, FLSH-UCAD Estelle FOSSEY, ISAC/UCAD

Anvilé Marie Noëlle KOFFI, UPGC/Korhogo-Côte d'Ivoire

Malick BADJI, FLSH/UCAD

Daouda SENE, FLSH/UCAD

Kadiatou COULIBALY, Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako

Mamadou Yéro BALDÉ, FASTEF/UCAD

Mamadou SOUMBOUNOU, UYOB, Mali

Moussa COULIBALY, UFR LASH, UASZ-Sénégal Khady

NIANG, FLSH/UCAD

Nadège COMPAORE, Université Norbert ZONGO-Burkina-Fasso

Demba Thilele DIALLO, Maître de Conférences Assimilé, IFE/UCAD

Doudou DIENG, Lycée Agrocampus, Saint-Germain-En-Laye, Paris, France

Birame SÈNE, UFR LASH/UASZ-Sénégal

Sémou DIOUF, UCAD

Lala Aïché TRAORE, Institut des Sciences Humaines, Bamako

Ibou dramé SYLLA, Dr en Philosophie, UCAD

Mamadou Sadio DIALLO, Dr en Philosophie, UCAD

Magueye GNING, Enseignant-chercheur,

dep.Philosophie -FASTEF- UCAD

Birama DIOP, Dr en Philosophie politique, UCAD

Pour toute information, contacter :

Tel : +221779579815/ +221771610126

Email : revuefikira@gmail.com, tafsirbaba@hotmail.fr, douc1samba@gamil.com

Sommaire

Partie I : Crise sécuritaire, économique et dynamisme de transformation en Afrique	7
Chapitre 1 : Le métier d'enseignant, une vocation en crise Alphonse NIANE	8
Chapitre 2 : L'Étrange destin de wangrin ou la défense de l'identité africaine.... Famory Sylla	22
Chapitre 3. Devoirs des organisations de la société civile à l'ère des crises politiques au Mali Mamadou SOUMBOUNOU	37
Chapitre 4 : La Palabre dans la philosophie de la traversée de jean-godefroy Bidima Mamadou Sadio DIALLO	51
Partie II : Enjeux environnementaux, climatiques et adaptations sociétales	73
Chapitre 5. Les conflits et le changement climatique en Afrique de l'Ouest: les impacts croisés sur la femme au Mali Zoumano Koné	74
Chapitre 6 : Modélisation spatiale de l'aptitude culturelle pour une gestion durable des paysages agraires dans les 2kp (kouandé, kérou, péhunco) au nord-ouest du Bénin SOUROKOU ZAKARI Amidou, KOMBIENI M'Bouaré Frédéric, ALASSANE Abdou Fadel	96
Chapitre 7 : Strategies endogenes aux effets du changement climatique sur l'agriculture vivrière dans le cercle de kati-region de koulikoro au mali Boureima TOURE, Secouba COULIBALY	114
Partie III : Technologie, dynamiques culturelles et mutations	

sociales	134
Chapitre 8 : L'Extinction de " <i>l'homo africanus</i> " à l'ère transhumaniste	
Jeanne Diouma DIOUF	
.....	135
Chapitre 9 : Digitalisation et recomposition du modèle économique des radios au Sénégal : études de cas SUD FM et Radio Futurs Medias (RFM)	
Abdou DIAW	
.....	155
Chapitre 10 : La place de la langue russe dans le domaine de la technologie et de la sécurité en Afrique de 2000 à nos jours : entre défis et perspectives	
Mouhamed FALL	
.....	174

La Palabre dans la philosophie de la traversée de Jean- godefroy Bidima

Dr Mamadou Sadio DIALLO

(Université Cheikh Anta Diop de Dakar

sadiodiallomamadou89@gmail.com)

Résumé : Par philosophie de la traversée, nous entendons la pensée de Bidima dont la traversée constitue la plaque tournante. Elle est une philosophie dynamique et ouverte qui permet à Bidima de procéder à toute lecture du réel. C'est ainsi qu'il applique la notion de traversée à la politique afin d'étudier la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles. Dans cet article, notre objectif est de montrer que dans la philosophie de la traversée, la palabre décrite comme un lieu public par excellence de discussion sur les questions qui engagent la société, est considérée comme un mode endogène de gestion de conflit et de promotion de la paix dans les sociétés africaines traditionnelles. Pour ce faire, notre propos sera axé sur deux parties principales. Dans la première partie, nous nous proposons de mettre en exergue l'importance de la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles, puis, dans la seconde, nous exposerons la forme de justice à laquelle la palabre aboutit.

Mots-clés : Palabre, Philosophie, Traversée, Paix, Justice

Abstract : By the philosophy of crossing, we mean the thought of Bidima, for which crossing is the central concept. It is a dynamic and open philosophy that allows Bidima to interpret reality in any way. He applies the notion of crossing to politics in order to study the palaver in traditional African societies. In this article, our objective is to show that, in the philosophy of crossing, the palaver, described as a public forum par excellence for discussing issues that concern society, is considered an endogenous mode of conflict management and peacebuilding in traditional African societies. To this end, our discussion will focus on two main parts. In the first part, we will highlight the importance of the palaver in traditional African societies, and then, in the second, we will present the form of justice to which the palaver leads.

Keywords : Palaver, Philosophy, Crossing, Peace, Justice

Introduction

La philosophie de la traversée est une pensée de « l'entre-deux », c'est-à-dire une pensée dynamique et ouverte dont la traversée constitue le concept opératoire qui permet à Bidima d'analyser tout le réel. C'est dans cette mouvance qu'il utilise la dimension politique de cette notion de traversée afin d'étudier la palabre. Cette dernière est considérée non seulement comme un lieu public de discussion sur les questions qui concernent le vivre-ensemble, mais aussi comme un moyen endogène de gestion de conflit et de promotion de la paix dans les sociétés africaines traditionnelles. Dans ce travail, la question centrale qui oriente notre recherche est la suivante : quelle est la finalité de la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles ? Cette étude part de l'hypothèse selon laquelle l'objectif de la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles est de promouvoir une justice de proximité qui vise moins à punir qu'à réinsérer l'individu dans la communauté. L'importance de cette étude réside dans le fait qu'elle nous permettra de mettre en valeur à travers la palabre une forme de justice différente de celle de facture occidentale. Mon propos est de souligner la notion de palabre africaine dans la pensée de la traversée. Dans l'optique de délimiter les contours de ma réflexion, je poserai les questions suivantes : quelle est l'importance de la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles ? Quelle forme de justice promeut-on dans la palabre ?

Pour ce faire, j'examinerai dans un premier temps l'importance de la palabre. Dans un second temps, l'accent sera mis sur une étude croisée entre la justice de forme occidentale et la justice africaine traditionnelle

afin de montrer que, dans la palabre, on promeut une justice de proximité.

1- La palabre comme une culture de promotion de la paix sociale

La palabre est ce lieu traditionnel de rassemblement à l'ombre duquel les citoyens s'expriment librement sur la vie en société, sur les problèmes du village, sur la politique à mener et sur l'avenir. C'est un mode ancestral de résolution et de règlement de litiges. C'est aussi une école de la vie, car les enfants viennent écouter des histoires racontées par un ancien du village. Les sociétés traditionnelles africaines puristes reposaient très largement sur la palabre comme mode de gouvernance ou de gestion des affaires publiques. (Diangitukwa, 2014, 03)

On le voit bien, la palabre est ce lieu de rassemblement autour duquel étaient réunis les citoyens et où étaient discutés de façon libre les questions qui engagent la société et résolus tous les conflits qui surgissaient dans la communauté. Elle est un lieu d'apprentissage, mais aussi un mode de gestion des affaires de la communauté. La palabre permet non seulement de gérer les différends, mais également d'anticiper sur ce qui pourrait advenir car gouverner revient à prévoir.

Seulement, on ne tient pas la palabre n'importe où, il convient de bien choisir le lieu. Et ce choix du lieu fait l'objet de ce que Jean-Godefroy Bidima appelle une « mini-palabre ». Cela montre que le lieu de la palabre est un espace hautement symbolique. Par la palabre, on transforme un lieu ordinaire en un espace signifiant où « s'affrontent à travers des hommes le même et l'autre, l'ici et l'ailleurs » (Bidima, 1997, 11). Il ressort de cela que la palabre est un espace de discussion qui nous met en relation avec les autres. À travers la palabre, nous sortons de notre intimité pour nous mettre en face de l'expérience des autres. En Afrique, la palabre se rencontre à tous les segments de la société, car toute occasion

est bonne pour « faire advenir du sens par les mots » (Bidima, 1997, 10). Les mots ont pour fonction de donner du sens.

Bidima estime qu'on peut ranger les différents types de palabres en deux : il y a les « palabres iréniques » (Bidima, 1997, 10) qui se tiennent en l'absence de tout conflit par exemple à l'occasion d'un mariage, d'une vente et les « palabres agonistiques » (Bidima, 1997b : 10) qui ont lieu à la suite d'un conflit. Dans la philosophie de la traversée, la palabre dont il est question est celle agonistique qui se définit comme « la réduction d'un conflit par le langage, la violence prise humainement dans la discussion » (Bidima, 1997, 10). On réduit la palabre à une séance qui vise à évacuer tout conflit dans la société. La palabre en tant qu'institution nécessite une médiation. Quel est le rôle de la médiation dans la palabre ?

La médiation constitue un moment fondamental de la palabre car « ce détour que le sujet fait en se soumettant à la procédure signe sa soumission au symbolique et permet de distinguer la palabre d'un simple débat convoqué spontanément » (Bidima, 1997, 13). La palabre est différente d'un simple débat, d'une discussion immédiate. Ici, l'immédiateté est évacuée au profit de la procédure. La palabre est une discussion symbolique qui obéit à une médiation. C'est pour cela que le sujet qui accepte la procédure révèle par-là que la palabre loin d'être un « face-à-face spéculaire » (Bidima, 1997, 13) dans lequel des parties s'affrontent, constitue plutôt une médiation symbolique qui peut avoir plusieurs entrées. « Avec la palabre, nous quittons l'immédiateté des relations pour entrer dans un réseau de médiations qui s'emboîtent à l'infini » (Bidima, 1997, 13-14). Dans la palabre, les relations entre les

individus sont basées sur des médiations qui, loin d'être des absolus, sont inscrites dans un processus. Sous ce rapport, aucune médiation n'est définitive en ce sens qu'elle est le fruit d'une médiation antérieure. Hormis la médiation dans la palabre, on note également l'importance de la preuve. La recherche de preuves est fondamentale dans les palabres de type agonistique, car la preuve a pour but d'évacuer la parole de l'arbitraire et de corser la sentence finale du jury. Cela montre que dans les palabres, la sanction et la délibération ne sont pas immédiates, mais plutôt assujetties à une procédure. La palabre est une sorte de distanciation de la société avec elle-même qui lui permet d'interroger son autre.

La sentence n'étant pas immédiate, elle est donnée après une longue délibération par un jury. Elle est dictée, nous explique Bidima, soit par le chef, soit aussi par les grands rhéteurs ou enfin par un notable réputé pour sa droiture et son honnêteté. Il est également possible que la sentence soit prononcée par un membre des sociétés secrètes ou par un « village-mère » qui fait office de juge.

La palabre ne se termine pas après l'annonce de la sentence, car il y est moins question de dédommager ou de sanctionner que de rétablir le lien social qui s'est effrité. L'objectif principal de la palabre est de parvenir à une harmonie sociale. Pour ce faire, la vérité n'est qu'un moyen au service de la paix. « La palabre se sert du vrai pour aboutir à la paix. Le vrai est parfois sacrifié à la paix et l'on peut masquer certaines vérités pour préserver l'harmonie sociale » (Bidima, 1997, 19-20). Dans la palabre, la vérité dont on a besoin est celle qui restaure le lien social et non celle qui participe à sa dislocation. C'est dans cette dynamique qu'il convient

d'inscrire ces propos de Bidima lorsqu'il dit que,

la résolution des conflits en Afrique subsaharienne, dans le cadre de la palabre, tient compte de sauvegarder l'estime et l'honneur de la partie perdante. Lors d'un procès, le gagnant, dédommagé, doit, chez les Pkellé du Libéria, donner une partie de l'indemnisation au perdant afin que ce dernier, même après avoir perdu son procès, ne perde pas l'estime de soi. Car le but du jugement n'est pas tant de prononcer un arrêt que de permettre au lien social de fonctionner. Cette préservation de l'estime de soi fait « des assises » de la palabre un lieu « civique » dont la mission pédagogique est double. D'abord, par cette façon de gérer le conflit, on donne à la justice traditionnelle un *rôle moins punitif*, car après tout, même si on est condamné, les assises donnent au sujet la possibilité de *redécouvrir l'estime de soi*. Ensuite, dans la palabre, on est puni pour réintégrer le processus de la vie en communauté. (Bidima, 2002, 197-198)

La palabre est une forme de justice dans laquelle, on cherche à préserver et à veiller à ce que l'estime et l'honneur de la partie perdante soient saufs. Le but du jugement dans la palabre, est moins de sanctionner que de permettre au lien social de ne pas se disloquer, car son objectif principal est de réintégrer l'individu dans la vie en communauté. Cette forme de justice vise à redonner à l'individu la possibilité de se rectifier, car la restauration du lien social prime sur tout. Pour cela, l'individu ne doit pas perdre son estime et son honneur qui valent plus que toute forme de sanction. Cette forme de justice a une double visée qui est non seulement de gérer le conflit, mais aussi de permettre à l'individu qui a brisé le tissu social de pouvoir retrouver sa place dans le vivre-ensemble. Ce qui compte dans la palabre, c'est d'assurer la continuité de la vie sociale, son bon fonctionnement en dépit du conflit.

À l'opposé des sociétés occidentales qui sont ivres de vérité, ce qui importe dans la palabre, c'est la consolidation du tissu social. La préservation de l'harmonie sociale passe par un consensus. Celui-ci prime sur la majorité chère à la démocratie. Dans la palabre, la majorité est recherchée seulement si on éprouve une difficulté à parvenir au consensus. La notion de majorité implique une domination de la majorité sur la minorité. Elle fonctionne sur la base d'une dichotomie majorité/minorité. Or, le consensus ne cherche pas à établir la domination d'une partie sur une autre, mais plutôt à convaincre par le pouvoir de la parole. La parole devient un remède contre la guerre et la violence et un moyen de promotion de la paix dans la société.

Dans cet ordre d'idées, il convient de retenir avec Souleymane Bachir Diagne que si parler équivaut à créer, la fonction la plus essentielle de la parole est, nous dit-il, « celle de faire de nos différends matière à palabre, qu'il faut entendre, non pas comme une discussion oiseuse et recherche d'un consensus mou et paresseux, mais comme une argumentation en même temps exigeante et soucieuse de préserver et renforcer « le commun » » (Fall, 2021, 5-6).

Pour Diagne, la palabre ne se réduit pas à une simple discussion devant aboutir à un consensus qui gommerait le pluralisme dans l'espace public africain, mais elle est plutôt une argumentation rigoureuse qui prend en charge la pluralité des voix en discussion dans le souci de préserver et de consolider le « vivre-ensemble ». Hormis la palabre, les sociétés africaines traditionnelles disposaient d'autres mécanismes de prévention et de gestion des conflits tels que les relations de plaisanterie.

Pour Sory Camara, « lorsque nous parlerons de parenté à plaisanterie, il s'agira uniquement de relations interindividuelles au sein du groupe domestique ; pour les relations interclaniques, nous emploierons le mot malinké de *sà̀nà̀kunà* ou le terme d'alliance à plaisanteries. Pour désigner en général ces échanges caractérisés par la plaisanterie, nous parlerons simplement de relations de plaisanterie » (Camara, 1992, 39-40).

Sory Camara utilise les expressions « parenté à plaisanterie » pour désigner seulement les relations de plaisanterie à l'échelle du foyer ou de la famille et « alliance à plaisanterie » pour désigner, au-delà de la famille, le cadre clanique. Pour lui, l'expression « relations de plaisanterie » désigne à la fois les deux types de relations susmentionnés et les différentes interactions qu'elles permettent. Le dénominateur commun de toutes ces relations demeure la parenté. Dès lors, il urge de se demander quels sont les procédés de mise en œuvre des relations de plaisanterie ? Quelles sont leurs finalités ? Et qu'est-ce que la palabre et les relations de plaisanterie ont en commun ?

Ce serait une erreur de penser que les « relations de plaisanterie » n'obéissent à aucune règle. En réalité, ces relations reposent sur un certain nombre d'exigences qui font qu'on ne plaisante pas avec n'importe qui, n'importe où, n'importe quand et n'importe comment car personne n'est parent de tous. Pour cela, on ne plaisante qu'avec les personnes avec lesquelles nous entretenons des relations de parenté ou d'allié à plaisanterie. L'un des canaux par lesquels sont mises en œuvre les relations de plaisanterie est le langage gestuel combiné au discours. Tout ceci dans le but de dire la vérité en plaisantant.

Les relations de plaisanterie participent à promouvoir la culture de la paix dans la société. Elles partagent avec la palabre une même finalité qui est l'exigence de promouvoir la paix et l'harmonie sociale. Selon Thierno Bah « 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 comme une logo thérapie qui a pour but de briser le cercle infernal de la violence afin de rétablir l'harmonie et la paix » (Bah, 1999, 17). Pour Bah, l'objectif principal de la palabre n'est pas de sanctionner, mais plutôt de reconstituer le tissu social brisé par le différend entre les individus. Ce qui importe, c'est plus l'harmonie sociale que la désignation d'un coupable. La palabre est une politique qui veille à la consolidation du vivre-ensemble.

C'est dans cet ordre d'idées que Djibril Tamsir Niane considère la parenté à plaisanterie comme un exutoire contre la violence, un moyen de pacification de l'espace public négro-africain. La parenté à plaisanterie est source de sécurité, un rempart contre le spectre de la guerre et de la violence. En outre, elle participe à renouer le tissu social lorsque celui-ci se brise. On le voit bien, les sociétés africaines traditionnelles avaient réussi à mettre en place des mécanismes de prévention et de gestion des conflits. À défaut d'éliminer le conflit qui est constitutif de toute société, elles ont élaboré des procédés leur permettant de le canaliser.

C'est dans cette dynamique que, Bidima, en faisant allusion aux trois questions kantienne : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Que m'est-il permis d'espérer ? », montre que la palabre ne permet certes pas de répondre à la première question, mais peut tout de

même répondre aux deux dernières. L'action de tout un chacun dans la communauté doit consister à maintenir le lien social. Ce qu'on peut espérer c'est la paix, la réconciliation. La promotion de la paix à laquelle toute la communauté doit participer est celle qui se veut positive et perpétuelle. Cette paix de la palabre provient de la concertation et du consensus. La qualité et la durée de la paix sont assujetties à une bonne concertation qui, à son tour, dépend des modalités d'organisation de la palabre.

C'est la raison pour laquelle Papa Abdou Fall nous exhorte à écarter des procédures de la palabre tout ce qui peut constituer un objet de discrimination et d'exclusion. Car, dit-il, « l'une des conditions *sine qua non* d'une bonne concertation, c'est d'oublier, de taire ou même de relativiser les différences des statuts et des situations » (Fall, 2021, 196). Cette relativisation des statuts et des situations permet à tout un chacun de comprendre qu'il n'a pas le monopole de la vérité et, de ce fait, il doit accepter de perdre tant soit peu une partie de lui-même afin de parvenir à un consensus gage de la stabilité sociale. D'ailleurs, c'est à une telle relativisation des « absolus » que nous invite à cultiver le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima lorsqu'il affirme que : « palabrer signifie mettre ses « absolus » devant la possibilité de leur relativisation. Ce jeu entre un absolu qui devient relatif et l'émergence du seul absolu qui est le relatif, constitue l'une des composantes du mouvement de prise et de dépossession de la parole qu'est la palabre. (...) Palabrer, c'est risquer la mise en question de ses références, en un mot, de son pouvoir » (Bidima, 1997,113).

Palabrer signifie accepter de se perdre et remettre en question ce que nous avons toujours tenu pour des certitudes établies. La palabre en tant que mouvement de prise de parole est un lieu où rien n'est absolutisé et tout est inscrit dans une processualité qui nous empêche de nous pétrifier dans nos opinions et convictions. Dans la palabre, tout doit être remis en question, chacun doit admettre que ses prises de position fassent l'objet d'une critique en vue de parvenir à un large consensus.

En dehors des cérémonies de réconciliation, il existe, nous explique Bidima, trois moments fondamentaux que sont le serment, l'honneur et le suivi. Le serment est un engagement de nature à garantir la paix dans l'avenir. C'est un moment pendant lequel chacun s'engage à œuvrer pour la consolidation de la paix. Le serment est suivi du pardon. S'il y a faute, celle-ci n'est pas seulement commise à l'endroit du plaignant, mais à toute la communauté dont le lien s'est distendu. C'est pourquoi si le fautif demande pardon au plaignant, nous dit Bidima, celui-ci à son tour demande pardon à la communauté.

Par cette forme du pardon, on préserve l'honneur du fautif pour qu'il ne se sente pas isolé ou méprisé. « Le pardon n'est pas ici une activité destinée à abaisser l'homme mais à le réinsérer dans la relation avec l'autre » (Bidima, 1997, 21). Le but du pardon est moins de déshonorer que de réinsérer l'individu dans le groupe. Le pardon vise à réconcilier les parties en conflit. Après la palabre, il y a un suivi destiné à voir si le serment prêté est respecté, mais aussi si la paix est devenue une réalité. Puisque le but de la palabre est de parvenir à la paix, le tort est souvent attribué à un mauvais génie afin que la partie accusée ne se sente

pas blessée.

Dans ce mode informel de résolution de conflit qu'est la palabre, la justice est rendue dans un langage accessible aux justiciables. Ici, la préservation des rapports importe plus que l'exécution d'une obligation ou l'expiation d'une peine. Car, « c'est la relation qu'il faut sauver et non une vengeance qu'il faut assouvir » (Bidima, 1997, 31). On voit bien que la palabre n'est pas une justice punitive, mais une pratique qui donne à l'accusé l'occasion de se racheter. Elle est une sorte de « pédagogie sociale » (Bidima, 1997, 31) et s'oppose à cette vision pénale de la société africaine.

Le modèle de la justice occidentale reste tout à fait étranger à la grande majorité des justiciables africains. Cette ignorance du droit de facture occidentale pourrait s'expliquer par le langage codé et technique qui y est utilisé. La palabre et les autres modes de résolution des conflits se présentent comme une justice différente de celle des tribunaux. Quelle est la différence entre la justice traditionnelle et celle de facture occidentale ?

2- La dichotomie entre la justice africaine traditionnelle et la justice de forme occidentale

Bidima, dans sa confrontation des rationalités juridiques africaines et occidentales, va s'intéresser à trois thèmes : d'abord, « l'ethos du juge », ensuite la « division entre la forme et le contenu de l'acte juridique » et enfin la « distinction dans la figure du Tiers », coïncé, nous dit-il, entre conciliateur et arbitre. Les juges traditionnels en Afrique réunissaient au moins deux compétences dont la « compétence linguistique » (Bidima,

2003, 84) par laquelle se construit le cadre figuratif des locuteurs dans le procès qui devient un espace de parole et la « compétence figurative » (Bidima, 2003, 84) qui renvoie à la manière dont le juge, les justiciables et autres jurés essaient chacun de construire non seulement une image de lui-même et celle qu'il va imposer aux autres.

Dès lors, surgissent deux problèmes liés à la place de la subjectivité dans le discours du juge et l'impact de ce discours sur les justiciables. Si le juge dans le procès traditionnel, nous explique Bidima, s'impliquait dans son jugement en déclinant son *ethos*, tel n'est plus le cas dans le procès de facture occidentale. Cela montre deux perceptions différentes voire antinomiques du juge. La crédibilité du juge traditionnel dans les sociétés africaines dépendait en grande partie dans le « dire de la norme de son *ethos* » que l'on peut définir à la fois comme « l'honnêteté dans le propos et surtout les bonnes mœurs qui entourent sa parole » (Bidima, 2003, 85). Rien de tel dans le droit positif actuel qui manque de cette efficacité caractéristique des droits traditionnels. Dans le droit positif actuel, le juge n'implique pas son *ethos* dans le « dire de la loi », car, il n'est qu'un technicien dont la mission consiste seulement à interpréter la loi et rien d'autre que la loi.

À travers l'évacuation de l'*ethos* du juge dans le droit positif actuel, ce qui est visé, nous explique Bidima, c'est la qualification juridique des faits. Sous ce rapport, le juge n'est qu'un reproducteur de la loi. « Son jugement ne doit pas avoir d'écart, de différence avec le texte de la loi. Le rapport entre la norme énoncée et la sentence prononcée doit être de transparence ; le jugement re-produit ici la loi » (Bidima, 2003, 86).

On le voit bien, ce qui est attendu du juge actuel, c'est moins l'expression de son *ethos* que l'interprétation et l'application du texte de la loi. Toute interprétation qui n'épouse pas la loi est considérée comme subjective, erronée et dangereuse.

On note une certaine différence entre la conception du juge traditionnel et celui actuel. Et cette différence dans la conception du juge entraîne de *facto* deux conceptions de la justice « d'un côté, nous avons un jugement marqué par l'*ethos* du juge, et de l'autre, un jugement construit par la technicité du juge » (Bidima, 2003, 86). Conscient de cette différence dans la conception de la justice, Bidima nous fait comprendre que ce qui est attendu d'un juge actuel d'un tribunal africain ce n'est point de décliner son *ethos* mais plutôt de démontrer sa capacité à interpréter et à répéter la loi. On voit donc qu'il n'est plus jugé, évalué selon les mêmes critères que ceux du juge africain traditionnel dont la crédibilité était fonction de l'implication de son *ethos* dans la sentence prononcée. « On ne demande pas au juge actuel d'un tribunal africain de première ou deuxième instance de faire bonne impression, d'allier la présentation de soi à la justesse du propos et à l'honnêteté de son caractère, on attend de lui qu'il interprète le texte et qu'il s'astreigne à cette opération intellectuelle qui fera accéder le texte à la signification ». (Bidima, 2003, 86).

Bidima nous explique qu'en Afrique, les tribunaux dits coutumiers érigés pendant la colonisation, n'ont pas pris en compte la dimension de l'*ethos* sur laquelle reposait la « relation fiduciaire » (Bidima, 2003, 87) entre les Sujets et la justice. Quand un juge montre son *ethos* ou fait usage

de la technicité, ce qui est en jeu et intéressant, c'est cette « rencontre des rationalités- c'est la production de la subjectivité juridique » (Bidima, 2003, 88). Le Sujet de droit qui, dans un espace démocratique est soumis à la loi qu'il s'est prescrite, est un sujet écartelé, nous explique Bidima, entre ce dire la loi qui relève de l'*ethos* et un autre dire qui relève de la technicité.

Il résulte de ce propos que la rationalité juridique africaine traditionnelle est différente de celle occidentale en ce sens qu'elle met l'accent plus sur le fond que sur la forme de l'accusation contrairement à la rationalité juridique occidentale qui privilégie la forme au détriment du fond. Dans la rationalité juridique occidentale, le contenu de l'accusation dépend de la forme. En Afrique traditionnelle, quand on offense une personne c'est toute la communauté à laquelle il appartient qui se sent blessée. Cela montre que les rationalités juridiques occidentales fonctionnent à partir de la séparation de la forme et du contenu tandis que la justice africaine traditionnelle confondait la forme et le contenu.

Quand on fixe l'indemnisation, les juges traditionnels considèrent la gravité de l'acte dans sa matérialité et non la procédure qui a présidé à l'arrestation du violeur. Or, dans la procédure de la rationalité juridique occidentale, on aurait arrêté le violeur, on l'aurait déféré au parquet, il y aurait eu un interrogatoire lors de la garde à vue. Celle-ci devrait obéir à certaines règles qui entrent dans ce qu'on appelle la « constitution du dossier ». Dans celle-ci, l'élément temps est très important. Une garde à vue qui se prolonge au-delà du temps réglementaire peut aboutir à la relaxe pure et simple du prévenu. On le relaxera pour « *vice de forme* », autrement dit, la *forme de l'accusation* détermine le contenu. (Bidima, 2003, 90)

La procédure judiciaire n'est pas la même car dans la rationalité juridique occidentale, on peut libérer un prévenu pour vice de forme. Par exemple,

si sa garde à vue dépasse le temps réglementaire, on peut le relaxer. Cependant, dans le système juridique africain, nous explique Bidima, un Sujet négro-africain comme un Masalit du Tchad aura du mal à comprendre que celui qui a causé un tort à autrui soit libéré parce que sa garde à vue a dépassé le délai requis. Cette dichotomie indique deux formes différentes de justice où le juge est coincé, nous dit Bidima, entre « concilier et arbitrer ».

« Lier, délier et juger nous renvoient à la position du Tiers » (Bidima, 2003, 92). Dans celle-ci, il s'agit soit d'indemniser ou de réparer. Or, indemniser et réparer impliquent deux formes différentes de justice : la justice occidentale qui indemnise et celle africaine dite traditionnelle qui se soucie de réparer. La justice occidentale s'oppose dans ses principes à la justice africaine dite traditionnelle qui est conçue comme une justice de réparation et de restauration du lien social. L'indemnisation renvoyant à une justice distributive se situe sur le plan de l'évaluation en vue de compenser de manière arithmétique sinon symétrique le tort subi. En effet, « l'indemnisation renvoie *au passé* et à sa liaison *avec le présent*. L'indemnisation évalue le tort subi par l'une des parties en conflit, le rappelle et met un arrêt à la douleur ou à la souffrance. Le rapport au temps y est bidimensionnel, il s'agit de se soucier du présent en évaluant les rapports entre le tort et l'indemnisation et de se situer sur un *plan d'équivalence* » (Bidima, 2003, 92).

À l'opposé, la logique de réparation ou de conciliation repose sur une justice asymétrique qui appréhende le futur, cherche, tout en se souciant aussi bien du passé que du présent, « un projet d'espoir et de

rafistolage du lien rompu » (Bidima, 2003, 92). Ce qui importe ici, c'est moins le nombre d'objets mis en jeu que la démarche et l'initiative du Sujet ayant entraîné le tort. Dans cette logique de réparation, la réhabilitation de l'autre vaut plus que tout. « C'est ainsi qu'une réparation se fait avec n'importe quoi, souvent l'objet qui symbolise la réparation est minable en comparaison avec le tort causé » (Bidima, 2003, 92).

La justice occidentale est une justice de magistrats qui ne se soucie que d'arbitrer les différends et de punir, tandis que la justice africaine dite traditionnelle est celle des non-magistrats qui se préoccupe de la réhabilitation de l'autre en favorisant la réconciliation. Cette justice est fondée sur l'équité et non sur l'égalité. Elle est un mode de médiation et de négociation car ce qu'elle vise c'est l'harmonie sociale. On note un certain antagonisme entre la justice africaine traditionnelle qui est celle des non-magistrats qui *concilie* et celle de rationalité juridique occidentale qui *arbitre*. C'est dans cette dynamique qu'il convient de retenir avec Bidima que

« la conciliation et l'arbitrage obéissent à des philosophies juridiques et surtout à des anthropologies différentes. D'un côté, une justice distributive qui ne se soucie pas vraiment de la réhabilitation en punissant, et de l'autre, une justice qui réhabilite à chaque fois le sujet en lui faisant comprendre qu'il est plus grand que son acte malheureux. D'un côté le privilège de l'égalité, et de l'autre de l'honneur : telle semble être en Afrique l'opposition entre la justice qui arbitre et celle qui concilie » (Bidima, 2003, 92-93).

Bidima nous explique que la justice occidentale telle qu'elle a été appliquée en Afrique a donné naissance à une autre image du « Tiers » dont la mission consiste non pas à indemniser et à réparer, mais plutôt à trancher le conflit. Aujourd'hui, Bidima constate un retour de la

conciliation dans les sociétés occidentales. Ce retour de la conciliation repose, pense-t-il, sur la reconsidération de la notion d'équité. À ce titre, Bidima se réfère à Paul Ricœur qui revient sur une conception de la justice réparatrice du lien social. Pour lui,

Ricœur pense l'acte de juger à travers le judiciaire, ce qui lui offre l'occasion de réfléchir sur la position ténue du droit qui est coïncé entre la morale et la politique et surtout sur la place du juge. Dans le judiciaire, il prendra pour cadre le procès. Celui-ci est défini comme un échange d'arguments auquel succède un délibéré qui aboutit à l'acte de juger. La finalité de ce dernier étant, *à court terme*, de *mettre un terme à l'incertitude* qu'introduit les éléments d'opinion qui prétendent être vrais au cours du procès en tranchant, et *à long terme* de contribuer à la paix publique. Derrière le procès, il y a le conflit et derrière celui-ci, se trouve la violence. La finalité serait en dernière analyse de rétablir la paix sociale. D'où cette idée, à savoir que l'acte de juger a pour horizon un équilibre fragile, car il s'agit de départager et de produire selon Ricœur une sorte de « consensus conflictuel. (Bidima, 2002, 195).

Il résulte de ce propos de Bidima que Ricœur analyse l'acte de juger à travers le judiciaire. Pour lui, cela donnera à Ricœur la possibilité de penser le droit qui est écartelé entre la morale et la politique et la place qu'occupe le juge. En prenant l'exemple du procès qui est un acte juridique, Ricœur, nous explique Bidima, assigne deux finalités à l'acte de juger. Celui-ci doit viser, à court terme, à mettre fin au conflit et, à long terme, à participer à la consolidation et au renforcement de la paix sociale par la recherche d'un consensus qui tient compte de la pluralité des voix en discussion. Cela nous révèle le conflit entre une « rationalité distributive » qui se soucie de l'égalité et est le produit d'une société de distribution et une « rationalité coopérative » qui se préoccupe de la réparation et de la paix sociale. Cette paix sociale ne repose pas sur la

distribution, mais plutôt sur la « reconnaissance » comme le suggère Ricœur.

Dans nos sociétés africaines d'aujourd'hui, certains penseurs, à l'instar de Jean-Godefroy Bidima, estiment que les guerres et les conflits sont facilités en Afrique par cette absence des mécanismes endogènes de promotion de la paix comme la palabre. D'où l'urgence pour lui, de palabrer afin de faire face aux défis actuels du continent africain.

En renouant, non pas avec la forme de la palabre- la société africaine change- mais avec son esprit, les Africains renoueront avec les vertus de ce principe de publicité. Il n'empêche que le modèle tribal a réalisé ce que les États africains sont encore aujourd'hui incapables de réaliser : un espace public de discussion. La palabre comme mise en forme d'un discours, des codes et des réseaux constitue le lieu de l'effectuation de la coexistence humaine ; elle ne définit pas le vivre-ensemble mais en dessine le cadre. (Bidima, 1997, 45)

Il importe de reconnaître que ce que préconise Bidima c'est moins la fidélité à sa forme que le respect de l'esprit de la palabre. La palabre est très importante en ce sens qu'elle est génératrice d'un espace public qui permet aux individus de discuter et d'échanger autour des problématiques qui interpellent la communauté. La palabre est un cadre d'existence qui permet aux hommes de vivre et d'entretenir des relations dans le cadre de la vie en communauté. Elle ne donne pas un contenu au vivre-ensemble, mais a l'avantage de nous en tracer le cadre. La nécessité de renouer avec l'esprit de la palabre s'explique par le fait qu'elle est conforme aux réalités africaines et, de ce fait, elle pourra faciliter le décollage économique du continent africain. Cela montre tout simplement que pour Bidima, il est impossible d'avoir une seule forme de palabre. En effet, il appartient à chaque société, en fonction de ses réalités et préoccupations, de mettre en

place la forme de la palabre qui pourra faire face aux défis auxquels elle est confrontée.

La forme de la palabre est subordonnée à la société dans laquelle on se trouve, car deux sociétés reposant sur des modes d'organisation opposés ne peuvent pas élaborer la même forme de palabre. Même si l'esprit demeure le même, il va de soi que chaque société mettra en place la forme de la palabre qui lui permettra de prendre en charge ses problèmes. « La palabre exerce la violence sociale, la canalise et parfois autorise son usage. Sa fonction est de mettre en scène la confrontation publique, le spectacle de soi aux prises avec l'autre » (Bidima, 1997, 47). La palabre est un moyen de lutte et de limitation de la violence sociale. Elle a pour mission de permettre aux individus d'engager un débat public sur la base d'arguments contradictoires. Cela démontre l'utilité de la palabre dans les sociétés africaines traditionnelles qui avaient mis en place des mécanismes de prévention et de gestion des conflits.

CONCLUSION

À la fin de notre analyse, on se rend compte que dans la philosophie de la traversée, la palabre occupe une place prépondérante dans les sociétés africaines traditionnelles par sa capacité à se constituer comme un moyen endogène de gestion de conflit et de promotion de la paix sociale. Elle forge une culture de la paix dans la conscience collective afin de faire régner une harmonie sociale. En outre, nous avons montré que la palabre, par sa manière de gérer les conflits, a promu une forme de justice différente de la justice de forme occidentale. Cette dernière vise à punir tandis que la finalité de la justice africaine traditionnelle est moins de punir que de réinsérer l'individu dans la communauté. Il est donc possible de retenir que la justice que promeut la palabre se soucie plus de la préservation du tissu social que de la punition du fautif.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAH, Thierno. 1999. « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », Édouard Matoko (dir.) *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, UNESCO.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. 1997. *La palabre. Une juridiction de la parole*, Michalon.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. 2002. « L'acte de juger et le magistrat : de la pré-compréhension à l'occasion », *Rue Descartes*, n° 36, p. 181-200.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. 2003. « Rationalités et procédures juridiques en Afrique », *Diogène*, n° 202, p. 81-97.
- CAMARA, Sory. 1992. *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Karthala.
- DIANGITUKWA, F. 2014. « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabre », *Revue gouvernance*, n° 11(1), p. 1-20.

FALL, Papa Abdou. 2021. *Paroles et Pouvoirs. Logiques discursives, stratégies de domination et enjeux de mémoire en Afrique noire*, Hermann.