



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Conciliation et la qualité des relations sociales chez les Anufòm du Nord-Togo en Afrique de l'Ouest

Rouveroy Van Nieuwaal-Baerends, E.A.; Rouveroy Van Nieuwaal, E.A.B. van

Citation

Rouveroy Van Nieuwaal-Baerends, E. A., & Rouveroy Van Nieuwaal, E. A. B. van. (1981). Conciliation et la qualité des relations sociales chez les Anufòm du Nord-Togo en Afrique de l'Ouest. *Asc Working Paper Series*, (4). Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/437>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/437>

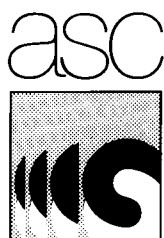
Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Conciliation et la qualité des relations sociales chez les Anufòm du Nord-Togo en Afrique de l'Ouest

E. A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends
&
E. A. B. van Rouveroy van Nieuwaal

Dieu nous donne quelqu'un muni d'une aiguille
pour coudre la relation et nous garde de celui armé
d'un couteau qui veut couper la relation
(proverbe anufò)

Working papers No. 4 / 1981



African Studies Centre Leiden / the Netherlands

In the same series

Laan, H. L. van der	Modern Inland Transport and the European Trading Firms in Colonial West Africa. 1980	Dfl. 2,50
De Jonge, K.	Relations paysans-pêcheurs, capitalisme, état. 1980	Dfl. 2,50
Hesseling, G.	Etat et langue en Afrique. 1981	Dfl. 2,50

© 1981 E. A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends and E. A. B. van Rouveroy van Nieuwaal Dfl. 2,50

Copies may be ordered from African Studies Centre, Stationsplein 10, 2312 AK Leiden.
Prices do not include postage.

Conciliation et la qualité des relations sociales chez les
Anufòm du Nord-Togo en Afrique de l'Ouest.

Dieu nous donne quelqu'un muni d'une
aiguille pour coudre la relation et
nous garde de celui armé d'un couteau
qui veut couper la relation.

(proverbe anufò).

E.A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends

&

E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal

Centre d'Etudes Africaines
Stationsplein 10,
Leiden, Pays-Bas.

Septembre 1981

INTRODUCTION*

Chez les Anufòm, lorsqu'un litige se règle suivant le droit coutumier, le but principal que les instances judiciaires et les parties cherchent à atteindre est la conciliation, qui implique le rétablissement de la relation, telle qu'elle existait avant le conflit; le rétablissement de la relation constitue, dans cette culture, la norme pour tout être humain raisonnable¹⁾, pour des raisons sociales, économiques et religieuses.²⁾ Dans une société comme celle des Anufòm, où presque tous les droits sont basés sur la notion de relation, il n'est possible de rétablir le droit qu'en rétablissant la relation.

A la suite des études que nous avons effectuées sur la société anufò, nous nous proposons, dans cet article, d'exposer nos idées sur le sens de la conciliation dans le cadre du règlement d'un litige et de poser ainsi les premiers jalons d'une éventuelle étude comparative des procédures de conciliation dans diverses sociétés.

Les Anufòm, qui vivent au nord du Togo, en Afrique de l'Ouest, forment une ethnie forte de dix-huit à vingt mille personnes. Ce sont les descendants d'une petite armée qui, au cours de la deuxième moitié du dix-huitième siècle, est partie en campagne depuis Anò, en Côte d'Ivoire. Après de longues pérégrinations et plusieurs faits de guerre, ils conquérèrent leur territoire actuel, situé à la limite du royaume Mamprussi. Ils établirent leur camp dans la ville de N'zara, souvent désignée par le nom haussa de Sansanné-Mango, c'est-à-dire le camp des gens de Mango. Jusqu'à la

* Nous rendons hommage à Mme Ch. Miginiac pour la façon dont elle s'est efforcée de traduire le texte en français aussi fidèlement que possible. Nous aimons à remercier aussi Etienne Le Roy du C.N.R.S. (Paris) pour sa critique collégiale.

colonisation de ce territoire par les Allemands, vers 1900, les Anufòm pourvoaient à leurs besoins en levant un tribut annuel sur la population assujettie, les Ngam Ngam, et en effectuant régulièrement des pillages dans les territoires voisins. Les autorités coloniales se sont efforcées de mettre un terme à cette exploitation et ont ainsi obligé les Anufòm à se livrer à l'agriculture. Ils se sont fixés à la campagne, parmi la population qui, auparavant, leur devait un tribut, mais la ville de N'zara est restée le centre de la vie sociale et politique.

L'organisation socio-familiale et socio-politique des Anufòm est basée sur des groupes de descendance patrilinéaire qui, si l'on considère leur étendue maximum, comprennent tous les descendants patrilinéaires d'un ancêtre venu d'Ano, il y a sept ou huit générations. Les alliances entre ces lignages patrilinéaires rappellent les rapports qui existaient dans l'armée, à l'époque de la migration et peu après. L'organisation des classes de la société anufò est également basée sur cette organisation militaire: il y a la classe des nobles (donzo; pl. donzom) dont dépend la classe des soldats (ngye; pl. ngyem) à laquelle appartiennent également aujourd'hui les descendants des esclaves; la troisième classe, celle des musumans instruits (karamò; pl. karamòm) se compose de conseillers des nobles, qui jouissent d'une position formellement indépendante. A l'origine l'autorité était entre les mains d'un conseil de sept nobles (les représentants des lignages des sept nobles qui participèrent à la migration) et en particulier des deux grands nobles qui prirent l'initiative de cette migration. Plus tard, les descendants directs de ces grands nobles ont cédé la place à un chef autocratique, en grande partie du fait de l'intervention des autorités coloniales.

Chez les Anufòm, le règlement des litiges suivant le droit coutumier s'effectue à différents niveaux correspondant à la hiérarchie des chefs coutumiers: les chefs de lignages en première instance, les chefs d'unités territoriales telles que les villages et les cantons (unités instaurées par les autorités coloniales) et, enfin, en instance suprême, le chef

supérieur des Anufòm.

La distance sociale qui sépare les parties détermine l'instance à laquelle le différend est soumis en premier lieu; si l'on ne parvient pas à une solution, on peut soumettre le différend à l'instance supérieure (ou aux instances supérieures) dans l'ordre hiérarchique suivant:

chef du lignage	chef du village ou du canton	chef du quartier (de la ville N'zara)	chef supérieur
différend au sein du lignage	2e instance	3e instance	4e instance
	différend entre habitants du village ou du canton	2e instance	3e instance
		différend entre habitants du même quartier	2e instance
			- différend entre Anufòm; - différend sur le territoire anufò.

Outre ces juges relevant plus ou moins du droit coutumier (les chefs de village, de canton et de quartier ont été introduits par les autorités coloniales), le législateur a institué le juge de paix, héritage du passé colonial. Il est président du Tribunal Coutumier de Première Instance,

le tribunal placé au bas de l'échelle hiérarchique, qui a fait l'objet d'une de nos études (voir liste de littérature). Si l'on compare avec son équivalent coutumier, le chef supérieur des Anufòm, à qui l'on soumet parfois plus de 150 litiges par an, le juge de paix de N'zara est peu sollicité: il n'est pas rare qu'on ne lui soumette qu'une dizaine ou une vingtaine de litiges dans l'année. Le juge de paix joue pourtant un rôle dans l'administration locale de la justice. Nous allons examiner en détail une de ses tâches: la conciliation des parties. Le juge de paix est légalement tenu de remplir cette tâche, mais nous allons voir les raisons pour lesquelles cette instance judiciaire a, en fait, moins de chances que les chefs coutumiers de faire parvenir les parties en litige à un compromis durable, du moins dans cette région du Togo.

I RELATIONS ET RETABLISSEMENT DES RELATIONS.

Il est nécessaire, pour bien comprendre la signification du rétablissement d'une relation lors du règlement d'un litige, d'étudier brièvement le sens revêtu par les relations les plus importantes existant dans la société anufò. Le facteur "survie" est particulièrement important dans les relations (les Anufòm ne font pas exception à la règle dans ce domaine): l'acquisition de presque tout ce dont on a besoin pour subsister et survivre à travers la génération suivante ne peut s'effectuer que de manière relationnelle. Le moyen de subsistance principal des Anufòm est l'agriculture pratiquée avec des moyens simples (labourage de la terre à la houe, alternance et rotation des cultures) qui exige une main d'oeuvre nombreuse à un moment précis (la saison agricole est courte). Grâce à ses relations, un Anufò peut réunir un grand nombre de bras pour une activité déterminée dont il tire profit, s'il participe à son tour au système d'assistance mutuelle.

Le produit de la récolte est généralement assez maigre: une partie de la population risque chaque année de manquer de nourriture pendant les derniers mois précédant la nouvelle récolte, pour ne rien dire des années catastrophiques où tout le monde est touché par cette pénurie. Un Anufõ investit une partie importante de ses récoltes dans l'entretien de ses relations; il donne afin de pouvoir demander du secours si cela s'avère nécessaire. Il arrive aussi qu'il investisse dans des bovins, mais ces derniers ne pourront pas satisfaire les mêmes besoins que de bonnes relations.

Les Anufõm partent du principe que chaque être humain vit dans un monde se composant d'autres êtres humains vivants, répartis dans plusieurs catégories (parenté, voisinage, amis), des ancêtres et d'un environnement naturel dans lequel le sol, les arbres, les pierres et même parfois les animaux sont doués d'une force vitale.

L'être humain doit entretenir des relations avec toutes ces catégories de l'environnement social et naturel s'il veut avoir une chance de mener une vie saine et prospère. Pour entretenir chacune de ces relations, il faut effectuer toutes sortes de prestations d'ordre matériel et immatériel par lesquelles on ne cesse de montrer à l'autre le respect qu'on lui porte et de déclarer ainsi que l'on veut reconnaître à l'autre la position qu'il occupe dans la relation.

On offre des sacrifices aux ancêtres et aux esprits de la nature, allant de la simple libation avant de boire soi-même une grocée, à l'offrande annuelle des prémices de la récolte ou bien au grand sacrifice expiatoire qui a lieu une fois de temps en temps, à plusieurs années d'intervalle. La prière qui accompagne mentionne brièvement mais clairement la relation existant entre le donateur et celui à qui l'offrande est destinée: "Moi, Komna, je m'adresse aujourd'hui à vous, père Kodyo, avec ce poulet", et ex-

pose sans fard le but recherché: "Acceptez ce poulet, je vous offre ce poulet afin que vous me donniez la fertilité de mes femmes et de ma terre".

Les relations entre êtres humains s'entretiennent des manières suivantes:

- en présentant ses salutations;
- en participant (sur invitation ou non) aux travaux effectués collectivement;
- en participant (sur invitation) aux cérémonies;
- en échangeant les jeunes filles nubiles.

Présenter ses salutations implique d'effectuer une visite de politesse afin de témoigner son respect; le visiteur, qui vient présenter ses salutations, se place dans une position d'infériorité, s'agenouille, s'incline et pose en premier une série de questions d'usage concernant la bonne santé de l'autre, de sa femme et de ses enfants, etc.³⁾

Tant les salutations que la participation aux travaux collectifs et aux cérémonies indiquent clairement la position des individus les uns vis-à-vis des autres; les manières nombreuses et souvent subtiles, mais très significatives pour l'observateur averti, expriment la qualité de la relation. L'étiquette n'est pas un cérémonial vain, mais une manière de signifier que l'on respecte l'autre dans ses droits. La négligence dans ces témoignages de respect appelle immédiatement à se demander si l'interlocuteur a, de la sorte, cherché à rompre la relation.

Par exemple: un chef de lignage qui, lors d'une distribution solennelle, ne reçoit pas le nombre approprié de noix de kola, réagit avec indignation; il estime ne pas être reconnu à sa juste valeur et connaît les conséquences directes qui peuvent en découler pour ses relations et ses droits. Dans presque tous les litiges, à un moment donné, les parties présentent comme grief principal le fait que l'autre lui a manqué de respect.

Une relation peut se trouver perturbée par la négligence ou par un agissement déplacé, voulu ou non.

Dans les rapports entre êtres humains, on se rend compte rapidement qu'une relation risque de se détériorer, tandis qu'une mauvaise relation avec les ancêtres ou avec les esprits de la nature se manifeste par la maladie et certains augures.

Le devin est un spécialiste qui sait diagnostiquer les relations détériorées. Un Anufò va consulter le devin, lui demande d'analyser la situation dans laquelle il se trouve, et reçoit de lui des directives pour ses agissements futurs. Après un événement malheureux (maladie, décès ou accident), un Anufò se rend immédiatement chez le devin, afin d'en connaître la cause, mais nombreux sont ceux qui consultent régulièrement un devin afin de faire examiner leurs relations.

Sans considération de la personne, et sans mâcher ses mots, le devin peut faire des remarques à son client, relatives au comportement de ce dernier, au cours d'un entretien strictement personnel. Les normes qu'il applique sont les normes reconnues dans la société en général. Mais, dans ce contexte, le devin met l'accent sur le fait qu'elles ont été transmises par dieu et les ancêtres. Au cours de la consultation, le devin donne à son client des indications sur la ligne de conduite à suivre: il doit se montrer raisonnable et prêt à accepter la conciliation, connaître son propre caractère et en tenir compte, rester calme, savoir attendre, être accommodant, ne pas se fâcher, accorder davantage d'attention à certaines relations. Enfin, le devin donne ordre de faire une offrande déterminée qui redressera les fautes commises.⁴⁾

Ainsi, la divination constitue, dans la société anufò, un facteur important de régulation sociale à l'action souvent préventive, et suivant lequel on accorde de l'attention à la position de l'individu et aux difficultés qu'il rencontre à respecter un équilibre des intérêts opposés des

différentes relations qu'il doit entretenir. Le devin prend pour base une interaction logique du bien-être psychique, physique et social; un comportement inapproprié provoque la maladie et le manque d'estime; pour recouvrer la santé, il faut chercher la conciliation.

La qualité des relations inter-individuelles est déterminante pour le bien-être de la collectivité, à tous les points de vue. Les Anufòm utilisent le concept myè pour désigner l'unité d'un territoire déterminé et des personnes qui y vivent. Ce myè peut s'altérer à la suite d'un trop grand nombre de conflits inter-individuels; les fausses couches et les mauvaises récoltes sont les symptômes les plus évidents de cette altération. Il est indispensable de rétablir le myè; à cette fin, il faut organiser une cérémonie collective visant à la purification et à la conciliation générale (tun myè).⁵⁾ Les termes tana lafia⁶⁾ (vivre ensemble en paix) désignent la situation idéale: l'harmonie générale qui a des conséquences heureuses pour la santé et la fertilité.

A) RELATIONS BASEES SUR LA DESCENDANCE ET LA PARENTE PAR ALLIANCE.

La place de l'individu dans la société anufò est déterminée en premier lieu par sa descendance. Tout le monde appartient au groupe de descendance patrilinéaire (awuru, maison) de son père (un individu peut, exceptionnellement, être intégré au groupe de descendance patrilinéaire du père de sa mère), ce qui définit la position de base de l'individu dans la collectivité, avec les droits et obligations inhérents à cette position.

Il existe au sein du lignage patrilinéaire une hiérarchie suivant la génération et, au sein de la génération, une hiérarchie suivant l'âge. Cette hiérarchie s'applique surtout aux hommes: au fur et à mesure de leur vie, ils montent dans la hiérarchie du lignage, tandis que le nom-

bre de vivants placés au-dessus d'eux diminue régulièrement et que leur postérité augmente. 7)

Les relations avec son propre lignage patrilinéaire ne peuvent pas être interrompues mais il faut constamment se faire valoir en tant que membre à part entière de la famille (en présentant ses salutations, en procurant de l'aide, en s'abstenant d'agir sans respecter la responsabilité des vieux du lignage), si l'on veut faire usage de ses droits en tant que tel.

En fait, il ne se produit jamais qu'un individu perde totalement ses droits au sein du lignage patrilinéaire pour cause de négligence des relations: il est toujours possible de faire appel au lien fondamental de l'origine commune, lequel appel ne peut pas être rejeté.

Il est impossible pour un individu d'entretenir des relations avec tous les membres de son lignage patrilinéaire étendu (sept à huit générations; le nombre des membres vivants du lignage peut varier de quelques centaines à plus d'un millier). Les relations qu'un individu ne peut manquer d'entretenir de manière active sont celles avec les membres du lignage restreint (environ trois générations); en outre, il peut, s'il le désire, choisir suivant ses préférences des relations au sein du lignage auxquelles il accordera une attention particulière; les autres relations au sein du lignage sont plus ou moins passives, mais peuvent, si l'on en éprouve le besoin, devenir à nouveau actives.

Une femme ne cesse d'appartenir au lignage patrilinéaire de son père mais, dans le lignage patrilinéaire de son mari, elle représente l'aïeule éventuelle d'une nouvelle branche du lignage qui commencera par son ou ses fils. Lorsqu'elle est donnée en mariage, une femme est désignée comme un (futur) lignage. La descendance

féminine se compare aux vrilles d'un liane qui avancent d'un lignage patrilinéaire à l'autre. Pour le membre de la société anufò, la descendance de la mère est la base de relations personnelles très étroites, telles celles entre enfants de la même mère et la relation avec le frère de la mère.

Du fait de sa position intermédiaire, la femme mariée peut exercer une certaine influence des deux côtés à la fois: d'une part dans le lignage patrilinéaire de son mari, avec l'aide de son père et de ses frères, d'autre part dans son mari et de ses fils. Cette influence est tout à fait réelle, mais non reconnue formellement. Ce sont les hommes qui portent la responsabilité lors des échanges de femmes en vue de mariage. Les femmes constituent le plus grand cadeau dont on puisse couronner une relation (qu'il s'agisse d'une relation entre hommes pris individuellement ou bien d'une relation entre lignages patrilinéaires).

La relation d'un homme avec le frère de sa mère (et le lignage patrilinéaire de sa mère) est à la fois une continuation de la relation de parenté qui existait à la génération de son père, et une relation de descendance directe par l'intermédiaire de la mère. La qualité de la relation avec le frère de la mère dépend grandement de la manière dont le père s'est comporté envers sa belle-famille, et du fait que le lignage patrilinéaire du père ait déjà, ou non, donné une femme en échange au lignage patrilinéaire de la mère, elle dépend également de la relation existant entre la mère et son frère. Le fils d'une soeur a, dans une certaine mesure, le droit d'emporter des biens ou du petit bétail de chez le frère de sa mère. Il peut renforcer ce droit en présentant régulièrement ses salutations au frère de sa mère, en participant aux travaux collectifs de ce dernier et en s'acquittant de diverses petites obligations. En cas de négligence, on tolèra moins facilement que le fils de la soeur emporte des biens ⁸⁾. Cette perte de droits par suite de

négligence d'une relation est reconnue par la justice coutumière. Lors d'un litige, on ne s'informe pas simplement de la relation entre les parties, mais aussi et surtout de la manière dont cette relation a été entretenue dans le passé.

Les relations basées sur la parenté par alliance ne sont pas "naturelles", comme les relations basées sur la descendance. Les efforts de chaque individu jouent ici un rôle, les parents les plus proches du lignage patrilinéaire apportent leur soutien: ainsi se construit et s'affermi une relation de ce type. Après les fiançailles officielles, non seulement l'homme à qui une jeune fille a été promise en mariage, mais également son lignage patrilinéaire tout entier (surtout la branche du lignage restreint) sont responsables de l'entretien des relations de parenté par alliance et doivent veiller à ce qu'une jeune fille soit donnée en compensation, en temps voulu. Les investissements auxquels on se résigne en vue de nouer et de maintenir de bonnes relations de parenté par alliance sont faits à long terme. Il arrive que les efforts d'un homme ne porte ses fruits qu'à la génération suivante lorsqu'un de ses fils, des années plus tard, reçoit une jeune fille en mariage. L'entraide mutuelle la plus importante a lieu sur la base des relations de parenté par alliance. La famille qui a reçu la jeune fille est en état de dette vis-à-vis de la belle famille et ne peut refuser de lui prêter assistance; lorsqu'une autre jeune fille a été donnée en compensation, la relation se trouve à nouveau plus ou moins sur un pied d'égalité, mais, en outre, cette relation est devenue plus étroite.

La relation qui engendre le moins d'obligations et qui (pour cette raison) est la plus appréciée, est l'amitié. Une amitié profonde et durable entre des hommes est, à la longue, presque toujours couronnée par la donation d'une jeune fille en mariage, et ainsi commencent

les obligations. Le fait que la plupart des relations de parenté par alliance soient issues d'une amitié très appréciée dans laquelle les deux parties ont investi pendant des années, montre également que les deux parties en question ne seront pas facilement disposées à rompre une telle relation, dans le cas d'échec d'un mariage entre les deux parties ⁹⁾. Les femmes données en mariage sont à la fois un lien et un ferment de discorde ¹⁰⁾.

Il est à remarquer que la rupture de toute relation entretenue par un individu ou par un lignage patrilinéaire représente généralement une perte considérable, sur le plan social et économique, pour le groupe comme pour les individus directement concernés. Etant donné que chaque relation fait partie d'un vaste réseau, les conséquences de la rupture d'une relation peuvent s'étendre très loin; c'est pourquoi nombreux sont les individus ayant intérêt à ce que la relation se rétablisse et qui useront de leur influence pour parvenir à cette fin.

B) SANCTION ENTRAINEE PAR LA RUPTURE D'UNE RELATION.

La sanction la plus forte que puisse entraîner la négligence des relations entre parents est du ressort des ancêtres qui doivent juger les actions et les omissions de leurs descendants directs. Lorsque les vivants transgressent une norme dans le domaine de leurs relations mutuelles, ou agissent à l'encontre de la volonté d'un défunt, ils doivent en répondre devant le conseil des ancêtres, sous terre. Etre convoqué devant ce "tribunal" qui siège sous terre (ashiengu-dyòrè; ashiengu = dans, sous le sol; dyòrè = parole, litige, affaire judiciaire)¹¹⁾ signifie mourir irrémédiablement. Une série de décès parmi des parents proches - ce qui se produit assez souvent, du fait des nombreuses maladies contagieuses - est toujours considérée comme une intervention des ancêtres et les (sur)vivants emploieront tous les moyens possibles pour connaître les raisons du courroux des ancêtres par

l'intermédiaire des devins, afin de remédier aux erreurs commises et de parvenir à une conciliation. L'effet préventif de cette sanction est très grand: les membres de la collectivité s'efforcent, par exemple, de maintenir les relations entre frères, de s'acquitter des obligations qu'un homme a envers la veuve et les enfants de son frère et de poursuivre les relations de parenté par alliance nouées par le père.

Dans une relation entre un homme et le frère de sa mère, la femme, mère de l'un et soeur de l'autre, peut après sa mort jouer un rôle important auprès des deux hommes dans l'acquiescement de leurs obligations, parce que tous les deux savent qu'elle peut les frapper d'un jugement d'ancêtre: son fils, directement, et son frère, par l'intermédiaire de leur père commun. La sanction a le plus d'effet lorsque "l'écart généalogique" est court, par exemple dans le cas de parents ou grands-parents défunts vis-à-vis de leurs descendants directs.

C) UNE CONCILIATION IMPOSSIBLE.

En principe une réconciliation est toujours possible. Il est cependant pratiquement impossible de parvenir à une conciliation dans le cadre d'une relation entre deux hommes qui ont couché avec la même femme. Ces rivaux de fait sur le plan sexuel sont désignés en anufò par le terme putyandi. La jalousie, que l'on considère comme inhérente à cette situation - même si les hommes ne savent pas qu'ils ont couché avec la même femme -, provoque une très grande force négative qui se manifeste lorsqu'ils se trouvent à proximité l'un de l'autre. S'ils affrontent ensemble une situation dangereuse, à la chasse ou à la guerre, le plus faible mourra. Si l'un est malade et reçoit la visite de l'autre, il meurt. Leur visite commune d'un malade ou à un nouveau-né est également fatale.

Etant donné que la société connaît l'adultère et les relations sexuelles pré-conjugales, il existe certainement un certain nombre de relations putyandi. Ces relations sont supportables tant que les hommes qui les vivent n'ont pas de contacts entre eux, appartiennent à des lignages différents, n'habitent pas dans le même village et ne fréquentent pas des groupes de parenté liés entre eux.

II LE CONCEPT DE CONCILIATION DANS LA LANGUE ANUFO.

La langue anufò connaît trois termes désignant les différents aspects de la conciliation en tant que procédure et en tant que résultat.

1) shè-shè-su: arranger, égaliser (de shè = égal; su = sur). Ce terme indique le processus suivant lequel on essaie de parvenir à une entente: on se réunit et on discute aussi longtemps que nécessaire pour amener à l'unanimité les points de vue divergents ¹²⁾. L'image utilisée ici est celle du nivelage avec la main d'une surface irrégulière dans le sable. Le résultat obtenu, l'entente totale ou l'accord unanime de l'assemblée, s'appelle anò shè, c'est-à-dire "bouche semblable".

2) Yo kpata: présenter ses excuses, demander pardon;
de kpata: accepter les excuses, accorder le pardon;
(yo = faire; de = accepter; kpata = humbles excuses).

Ce terme est utilisé pour l'action la plus importante de la procédure de conciliation: une des parties s'humilie devant l'autre et lui témoigne très clairement son respect avec les mêmes formalités que lors de la présentation des salutations; puis il demande pardon pour les éventuelles fautes commises d'un geste de supplication typique: les mains croisées l'une sur l'autre, paumes tournées vers le ciel, le dos de la main droite croisant la paume de la main gauche,

la main droite frappe un ou deux petits coups vigoureux sur la paume de la main gauche.

Par ce geste, l'individu fait savoir ouvertement qu'il désire la conciliation et qu'il est disposé à reconnaître ses fautes. Il est considéré comme tout à fait irraisonnable de ne pas donner suite à ce geste, mais on peut, en acceptant les excuses, mettre certaines conditions à la conciliation. Dans de nombreux cas de litige, une des parties délègue un médiateur, de préférence quelqu'un ayant de l'autorité et de la sagesse, un homme âgé de son propre lignage, le frère de son père ou le chef du lignage lui-même, ou bien quelqu'un qui, de par ses relations avec les deux parties, peut réellement prendre une position intermédiaire et faire pression sur les deux antagonistes.

Lorsque le litige a échauffé les esprits au point qu'une confrontation directe des deux parties risquerait de dégénérer en dispute qui aggraverait l'affaire, un médiateur peut, en transmettant les excuses en mettant l'accent sur les bonnes intentions et le désir de conciliation de l'autre partie, obtenir que l'on discute de litige et mener des négociations sur les conditions auxquelles les deux parties veulent se concilier. Pour aboutir à la conciliation elle-même, l'intéressé doit, en personne, présenter encore une fois ses excuses afin de rétablir le respect qui est nécessaire pour rétablir la relation.

Nombreux sont les litiges dans lesquels on aboutit à une conciliation grâce au médiateur. La société compte deux lignages patrilineaires dont tous les membres, hommes et femmes, ont le droit et l'obligation d'intervenir comme médiateur dans toutes les petites disputes et tous les grands litiges possibles.

- 3) Yo dongu: rendre (à nouveau) entier, améliorer, rétablir;
(yo = faire; dongu = beaucoup, très, mieux).

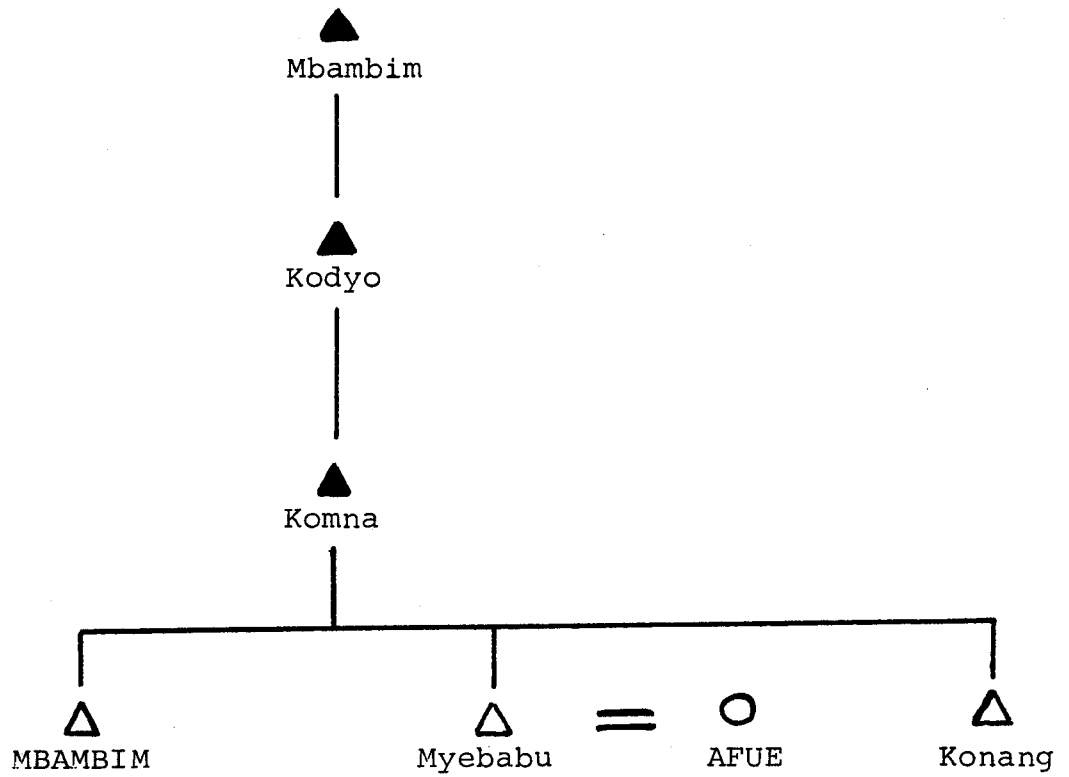
Ce terme s'utilise pour toutes les sortes de réparations, qu'il s'agisse d'une roue de bicyclette ou de relations et désigne l'acte rituel final par lequel la conciliation devient réalité, et qui, généralement, n'est pas du ressort des instances chargées du réglément du litige. L'acte lui-même peut varier: on peut simplement partager une noix de kola (ce qui se produit assez souvent dans la salle d'audience, après résolution du conflit), ou bien, par exemple, offrir ensemble un sacrifice; cela dépend de la nature de la relation et de la gravité du litige. "Tout va bien à nouveau" seulement lorsque ce dernier acte a été accompli. Le sacrifice que le devin prescrit à son client vise également le yo-dongu.

III CONCILIATION DANS LE CADRE D'UN LITIGE AU SEIN DU LIGNAGE.

A titre d'illustration, nous donnons ci-dessous une relation d'un litige sérieux au sein d'un lignage restreint qui n'a abouti à une conciliation qu'après beaucoup de temps et d'efforts.

Le litige a lieu au sein d'une branche du lignage patrilinéaire Mbambim-deka (deka = lieu-dit). Le noyau de cette branche du lignage restreint se compose de cinq frères, hommes adultes, tous mariés avec une ou plusieurs femmes. Ces frères forment avec leurs fils pas encore mariés une unité économique à part, qui possède un grenier. Le plus âgé des cinq frères, Mbambim, a deux fils adultes qui sont mariés tous les deux et possèdent chacun leur propre grenier. Mbambim n'est pas seulement le chef de cette branche du lignage, mais, étant le plus âgé de la génération la plus ancienne encore vivante, il est également le chef de tout le lignage Mbambim-deka (qui s'étend sur cinq générations). La branche du lignage restreint composée de Mbambim et de ses quatre frères cadets forme une unité sur le plan de l'habitat qui dispose d'une case commune à l'en-

trée des logements. 13)



△ homme (noir: décédé)

○ femme

Afue, la première femme de Myebabu, le frère cadet de Mbambim, a été importunée plusieurs fois, ces derniers temps, par une personne qui, à ses dires, pénétrait la nuit dans sa case pour l'agresser. Jusqu'à présent, elle a chaque fois réussi à le chasser et, la dernière fois qu'elle l'a suivi, dans l'obscurité, à travers le dédale des logements, elle a perdu sa trace près de la case de Nawa. Lorsqu'elle est arrivée à la hauteur de cette case, le bébé de la femme de Nawa pleurait et Nawa lui-même est sorti de sa case. Afue lui demanda tout de suite: "Pourquoi le bébé pleure-t-il?" Nawa ne répondit pas et Afue retourna dans sa propre cour. Un peu plus tard, Nawa vient chez Afue et lui demande la raison de sa présence dans sa cour, un instant plus tôt. Afue raconte qu'elle a poursuivi un cambrioleur dont elle a perdu la trace près du logement de Nawa. Or des rumeurs circulent depuis quelque temps, principalement parmi les femmes qui se rencontrent plusieurs fois par jour sur le chemin du barrage, situé à quelque cinq kilomètres du village ¹⁴⁾, où elles vont chercher leur eau, rumeurs selon lesquelles Nawa a tenté de s'introduire, la nuit, chez plusieurs femmes mariées. Afue y ajoute ses propres soupçons. Le matin après ledit incident pendant lequel Afue a failli rattrapper et reconnaître Nawa, ce dernier se met en colère et force son père et les frères cadets de celui-ci à se réunir afin de parler de cette affaire. En outre, il demande au chercheur blanc de se joindre à eux, dans l'espoir que celui-ci l'appuiera dans cette affaire ¹⁵⁾.

Il s'agit là d'une belle occasion pour le chercheur d'être amplement informé sur cette question épineuse, mais il n'est pas admis de bon coeur à la réunion de famille. Et certainement pas en tant qu'observateur objectif. S'il veut participer à la réunion, il doit y jouer un rôle, le rôle d'un étranger faisant discrètement autorité.

Au cours de cette réunion (29 décembre 1969), Nawa reproche à Afue de l'avoir injustement accusé de tentative

d'agression. Les deux individus font une déclaration sur les événements de la nuit. Afue a vu un homme pénétrer dans sa case, lui a demandé ce qu'il venait faire et l'a chassé. En le poursuivant, elle a perdu sa trace près de la case de Nawa. La femme de Nawa déclare que son mari était avec elle et a simplement quitté la case pour aller vomir, juste au moment où Afue est arrivée en courant.

Lors de la réunion, Afue ne veut pas dire expressément qu'elle estime Nawa coupable de tentative d'agression. Elle a simplement dit, lorsqu'elle a perdu l'agresseur de vue et rencontré Nawa: "Un homme ne peut tout de même pas s'envoler comme un oiseau!" Après cette remarque et les ragots des femmes qui vont chercher de l'eau, Nawa se considère bel et bien comme accusé. Il réagit avec véhémence: "Et quand j'ai entendu ça, je me suis dit: je vais mettre le Blanc au courant et lui dire qu'il y a un remède dans ces cas-là. Afue pense que c'est moi qui l'ai fait; si elle n'est pas sûre de son affaire et ne peut pas fournir de preuves, je connais bien un moyen d'écarter de moi les soupçons. ¹⁶⁾ Pourquoi me suspecte-t-elle d'un tel vol? (on désigne l'agression d'une femme mariée par les termes de vol de l'utérus.) Ne suis-je pas marié? Je peux dormir avec ma propre femme si je le veux".

Leguli, demi-frère plus âgé de Nawa, lui dit: "Veux-tu réellement consulter l'oracle de Nakpyeku? Fais-le donc!" Nawa lui répond: "Laisse donc l'oracle s'emparer de moi; si le Blanc qui est ici connaissait un moyen d'établir ma culpabilité ou mon innocence, j'utiliserais ce moyen".

Un fils de la soeur de Mbambim touche juste en disant aux deux hommes ce que tout le monde pensait déjà, c'est-à-dire que le clair de lune a bien dû permettre à Afue de pratiquement reconnaître l'intrus.

Le mari d' Afue, Myebabu, soutient sa femme dans sa réticence à accuser Nawa et déclare qu'elle ne sait pas qui est l'agresseur, laissant ainsi la porte ouverte à la conciliation.

Ce litige est sérieux car si Nawa a réellement eu des contacts sexuels avec Afue, cela crée une relation de type putyandi entre lui et Myebabu, le mari d' Afue. Etant donné que les deux hommes appartiennent à la même branche du lignage et vivent ensemble, il en résulterait une situation dangereuse pour eux deux et pour tous ceux qui se trouvent en leur présence. Une petite fille d' Afue a été promise en mariage en compensation pour l' épouse de Nawa. Ceci signifie que, pour Nawa, Afue n'est pas seulement la femme du frère (cadet) de son père. Elle est la future belle-mère d' un frère de la femme de Nawa et ce dernier lui doit le genre de respect que l' on doit à une belle-mère. Afue ne cesse de lui répéter: " Je te donne ma fille pour effectuer un échange; mais si tu essaies de m' agresser, comment peux-tu penser avoir encore le droit la donner à ta belle-famille?"

Afue, et surtout son époux, désirent laisser tomber l' affaire; ils espèrent que Nawa, si c' est lui le coupable, a été suffisamment averti.

Nawa, rendu presque hystérique par la colère, veut faire établir son innocence par l' oracle, tandis que tout le monde tente de l' en retenir. Afue elle-même dit: " Nous ne nous sommes même pas disputés".

Enfin, Nawa se laisse convaincre et renonce à son intention de consulter l' oracle. Tout le monde lui dit qu' Afue ne peut pas durcir l' accusation et cela l' apaise. Il est un fait qu' Afue ne le désire plus à ce moment-là.

Mais la colère de Nawa n' est pas encore calmée et il menace de quitter la maison après la récolte, et d' aller vivre seul. Il dit, en outre, ne plus avoir besoin de la

fille d' Afue en échange de sa femme, parce qu' il a lui-même une petite fille (de cette femme) qu' il pourra plus tard donner en échange. Nawa met ainsi son père, Mbambim, le chef du lignage, dans un grand embarras. Mbambim et ses frères cadets, en particulier le mari d' Afue, Myebabu, ont entretenu et renforcé depuis longtemps le lien qui les unit en se proposant mutuellement leurs filles en échange de leurs femmes (connubium). Ainsi existe-t- il un échange de femmes avec le patrilignage d' Afue (au cours de cinq générations cinq mariages ont déjà été contractés et tout récemment une fille de Mbambim a été promise à un frère d' Aue).

En se retirant, Nawa mettrait son père dans une position très délicate vis-à-vis de ses frères. Il n' est pas invraisemblable qu' une telle rupture provoque une intervention des ancêtres.

Le lendemain, Nawa, calmé, déclare en présence de son père, des frères de ce dernier (et le chercheur blanc) qu' il renonce à en appeler à l' oracle. L' affaire semble résolue.

Quelques mois plus tard, le premier et unique enfant de Nawa meurt des suites d' un accident: la mère trébuche alors qu' elle porte une cruche, et cette dernière touche l' enfant à la tête. On impute immédiatement cet accident à l' invocation de l' oracle par Nawa, bien qu' elle n' ait pas été formelle. Il s' avère que la menace a été suffisante. Mbambim, le chef du lignage, va consulter un devin et apprend que l' accident est effectivement la conséquence de l' invocation de l' oracle. Nawa doit clairement retirer les paroles qu' il a adressées, aussi furtivement soit- il, à l' oracle, sinon lui et son entourage proche seront à nouveau touchés par le malheur. Il semble que la déclaration du devin donne en outre raison à Afue dans son accusation non ouvertement exprimée. Il est maintenant évident que Nawa a appelé sur lui une

malédiction; Afue n'est donc plus du tout disposée à donner sa fille en échange de la première femme de Nawa. Il est clair en effet que le lien créé par cet échange mettrait également sa fille dans la sphère d'influence de la malédiction, ce qui pourrait entraîner qu'elle n'obtienne pas d'enfants vivants ou qu'elle-même meurt.

Afue a déjà essayé de faire pression sur Nawa et son père, en exposant le conflit à Yombo Koroku, le membre le plus âgé d'un lignage partilinéaire auquel appartenait la mère de l'ancêtre dont est issu le lignage de Mbambim; étant donné que cette mère ne s'est jamais mariée avec le père de cet ancêtre dont est issu le lignage (Mbambim le vieux), cet enfant appartenait au lignage de Yombo Koroku, et, avec lui, tout le lignage. Par suite de cette médiation, Nawa a acheté un poulet afin de l'offrir en sacrifice à l'oracle. Mbambim doit faire pression sur Nawa afin que ce dernier retire ses paroles. Le poulet a été acheté, a même pondu un oeuf, mais il ne se passe rien d'autre. Mbambim ne veut pas prendre parti contre son fils. Même entre quatre yeux, il ne fait pas preuve de sévérité envers lui. Cette attitude attire des difficultés à Mbambim de la part de ses frères cadets qui désirent une intervention sévère et finissent même par menacer de quitter la maison.

L'affaire s'envenime à nouveau lorsque, le 9 avril 1970, le futur gendre d'Afue (le frère de la femme de Nawa), qui ne soupçonne rien, vient présenter ses civilités en offrant un cadeau qui fait partie des prestations matrimoniales. Afue veut refuser ce cadeau car, dit-elle, un intrus vient toujours l'importuner qui, à son avis, n'est autre que Nawa. Cette fois-ci, elle est soutenue dans son accusation par une remarque de Konang, un frère cadet de Mbambim et de son mari (voir le diagramme), qui sous l'influence de l'alcool, a soudain été doué de seconde vue et déclaré que Nawa était coupable.

Elle se rend bien compte qu'elle met Mbambim dans l'embarras et dit d'ailleurs qu'elle compatit avec lui, mais elle ne peut pas faire autrement: les intérêts en jeu, tant en ce qui la concerne qu'en ce qui concerne sa propre fille, sont trop grands, et Mbambim a tort de soutenir Nawa et de ne pas le forcer à offrir un sacrifice.

Le 12 avril 1970, le futur gendre, qui loge depuis quelques jours chez le chef du lignage, vient présenter ses salutations à Afue. Il lui remet 250 frs cfa (environ 5 FF). Afue accepte l'argent, mais le donne à Mbambim. Elle ne veut pas, dans les circonstances actuelles, garder elle-même l'argent. Elle dit à son gendre qu'elle ne dépensera pas cet argent parce que le lignage connaît actuellement un litige sérieux qui l'en empêche.

Le lendemain, Afue réunit les membres du lignage: elle veut maintenant qu'ils obligent Nawa une fois pour toutes à retirer les paroles qu'il a adressées à l'oracle. Elle commence par ces mots: "Considérant tout ce qui est arrivé, je vous demande maintenant de trouver un règlement à cette affaire (shè shè su). Vous avez jusqu'à présent négligé de la faire, et que s'est-il passé? C'est allé de mal en pis". Il est curieux que dans cette affaire sérieuse on hésite si longtemps avant de porter au grand jour une question domestique. Cette hésitation s'explique principalement par les raisons suivantes: d'une part Mbambim recule devant une intervention énergique, d'autre part Afue, en tant que femme et membre d'un autre lignage patrilinéaire, hésite à soumettre un litige dans le lignage de son mari. Le mari d'Afue lui-même, du fait de sa qualité de prêtre atigari,¹⁷⁾ doit s'abstenir de tout ce qui concerne les litiges. Il ne doit pas se fâcher. Toutefois, il montre de temps en temps qu'il soutient entièrement sa femme. Le fait qu'Afue ait refusé l'argent de son futur gendre blesse profondément Mbambim. Il déduit de ce geste qu'elle ne veut plus donner sa fille en échange à

son fils et a le sentiment en outre, dans sa position de chef du lignage vis-à-vis du monde extérieur et de la future belle-famille, que l'on se moque de lui. Au cours de la réunion du 13 avril 1970, il laisse éclater sa colère et fait toutes sortes de déclarations incontrôlées au sujet desquelles ses frères cadets et le fils de sa soeur le reprennent avec tout le respect qui lui est dû. Les frères cadets disent: "Il est compréhensible qu' Afue ait agi de la sorte mais sa fille n'est pas à elle; c'est son mari qui décide dans ces affaires-là". Cela confirme à Afue ce qu'elle savait déjà fort bien: elle n'a rien à dire en ce qui concerne le mariage de sa fille.

On ne s'occupe plus de savoir si Nawa s'est oui ou non introduit la nuit dans la case d' Afue, mais on attend de lui qu'il reconnaisse avoir commis une faute en invoquant l'oracle.

Suivons ici la transcription des discussions:

- Les frères de cadets (de Mbambim): "Nous sommes ici pour savoir si tu as eu raison ou tort d'invoquer l'oracle".
- Nawa: "Comment aurais-je donc tort?"
- Mbambim: "J'ai tort, j'ai mal agi".
- Nawa: "Je demande pourquoi j'ai tort. On ne cesse de dire que je suis un voleur de femmes, mais la fois où Afue m'a vu, j'étais auprès de ma femme (le 28 décembre 1969)".
- Les frères cadets: "Nous te demandons seulement si tu as mal agi en invoquant l'oracle".
- Nawa: " En ce qui concerne l'oracle, j'ai mal agi".
- v.R.v.N.: "Il dit qu'il a mal agi. Myebabu (frère cadet de Mbambim, le chef du lignage), avez-vous entendu?". 18).

(Remarquons ici l'erreur du chercheur: Ne pas s'adresser en premier lieu au chef du lignage

constitue un manquement caractérisé aux conventions; Mbambim répond toutefois à son tour).

- Mbambim: "Il a mal agi".
- v.R.v.N.: "Konang, as-tu entendu?"
- Konang et Myebabu: "Oui, nous avons entendu".
- Mbambim: "Il a tort; dis-lui que je vais faire de mon mieux, maintenant qu'il l'a reconnu, pour que cette affaire ait un dénouement heureux; les choses étaient en train de s'envenimer. Je vais essayer de faire abjurer le serment aujourd'hui même".

Toutes les personnes présentes échangent des souhaits: "Que Dieu anéantisse le mal, puisse Dieu étouffer le diable," etc.

L'affaire semble avoir abouti à un dénouement satisfaisant. Nawa abjure son serment et Afue ne refuse plus de donner sa fille en mariage. La scission qui menaçait ce lignage minimal maintenant évitée. L'unité du lignage est solennellement confirmée par un sacrifice offert en commun aux ancêtres, environ un mois plus tard. Il n'a pas été possible de savoir si la conciliation s'est maintenue. En janvier 1972, toute la population a dû évacuer ce territoire qui a été transformé en parc national. Le lignage de Mbambim a émigré au Ghana et il n'a pas été possible de connaître en détail la reconstruction des logements ni la qualité des relations.

Dans tout ce litige, une accusation de sorcellerie faite par la mère de Nawa à l'encontre d'Afue et de la mère d'Afue joue un rôle, bien qu'elle ne soit pratiquement pas exprimée. Le fait qu'il y ait soupçon de sorcellerie pourrait expliquer qu'un homme jeune s'introduise la nuit dans la chambre d'une femme un peu plus âgée: il s'agit de savoir si elle dort normalement ou bien si elle erre ailleurs, dans un autre corps. L'enfant qui pleurait la nuit et l'accident qui se produit avec le même enfant sont également

des indices possibles, si l'on cherche une explication dans ce sens. Tant en ce qui concerne son physique que son caractère, Afue est une femme que l'on remarque, expressive et exubérante qui ne mâche pas ses mots. La première femme de Mbambim, Berenkum, lui était très attachée. Après la mort de Berenkum, la mère de Nawa est devenue la première femme du chef du lignage. Il est difficile de savoir si elle a délibérément dressé Nawa contre Afue, mais il est certain que Nawa s'est senti totalement soutenu dans ses actes par son père et sa mère qui ont à peine essayé de lui montrer ses torts.

IV LA CONCILIATION DANS LE REGLEMENT DES LITIGES SUIVANT LE DROIT COUTUMIER.

Le litige entre Afue et Nawa trouve au sein du lignage patrilinéaire un dénouement (provisoirement?) heureux. Trois étrangers à la famille ont contribué, par leur influence discrète, à parvenir à un règlement sans que l'affaire soit portée à l'extérieur de la famille:

- le vieux chef du lignage, Yombo Koruku; l'ancêtre du lignage de Mbambim était un enfant naturel d'une femme du lignage de Yombo. Suivant le droit coutumier, le lignage de Mbambim tombe donc sous l'autorité de Yombo Koruku.
- un fils de la soeur de Mbambim (la soeur, également mère, est décédée) présent aux deux audiences. Il peut crûment dire la vérité au frère de sa mère, Mbambim, lorsque celui-ci n'agit pas comme il faudrait. Les frères cadets de Mbambim ne peuvent pas adresser directement leurs reproches à leur frère aîné, mais ils peuvent le faire par son intermédiaire.
- le chercheur blanc est invité à se rendre à la première audience par Nawa qui espère ainsi qu'on lui donnera raison. Un an plus tard, Afue fait appel à lui pour faire pression sur Mbambim et Nawa.

Lors de conflits au sein d'un lignage patrilinéaire, le chef du lignage est généralement impliqué de manière multiple. Il est lié, dans le lignage, par des relations étroites aux deux parties, et, il est responsable des conséquences que peut avoir le conflit interne sur les relations avec le monde extérieur. Son autorité est mise en jeu tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du lignage. Mbambim a horreur d'exercer l'autorité, même (ou bien précisément) envers son propre fils. Il laisse les événements suivre leur cours, dans l'espoir que tout s'arrangera de soi-même. Dans le conflit qui oppose Nawa et Afue, le rétablissement de la relation est nécessaire car une discorde permanente provoquerait une scission parmi les frères des mêmes père et mère. Les ancêtres jugeraient sûrement de manière très sévère une telle scission.

La pression qui est exercée et la disposition des parties à parvenir à une conciliation dépendent en premier lieu de la nature de la relation, de la distance sociale qui existe entre les parties, de l'appartenance ou non-appartenance à une même unité sociale, de la mesure dans laquelle le faisceau de relations des deux parties se recoupent et, dans un degré moindre, de la gravité du conflit. Lorsque la relation qui lie les parties est étroite, on s'efforce de trouver une solution aux conflits les plus graves (y compris la menace d'une relation putyandi), tandis que la moindre bagatelle peut facilement détériorer les relations entre parents très éloignés.

Dans les litiges qui sont soumis à plus haute instance judiciaire coutumière, la cour du chef supérieur, il est généralement plus difficile de parvenir à une conciliation que dans les litiges qui sont traités par les instances judiciaires coutumières inférieures, pour les raisons suivantes:

- il s'agit de litiges pour lesquels les instances intervenant précédemment n'ont pas pu trouver de solution;
- il s'agit de litiges entre parties séparées par une assez

grande distance sociale et qui, pour cette raison, n'attachent pas particulièrement d'importance au rétablissement de la relation.

Pourtant, quand elle se charge de régler un conflit, la cour du chef supérieur s'efforce grandement d'aboutir à une conciliation.

Au début de notre étude, nous nous étonnions qu'un grand nombre des causes qui étaient soumises au chef supérieur soient renvoyées, "pendantes", à une instance inférieure: au chef du quartier ou au chef de famille. Nous avons d'abord pensé que ceci était dû aux possibilités restreintes dont dispose le chef supérieur pour appliquer des sanctions. Après plus ample examen des causes "pendantes", nous avons découvert le point essentiel: dans la plupart de ces cas, les parties avaient reconnu les fautes qu'elles avaient commises; la justice avait donc atteint le but recherché, c'est-à-dire "préparer la voie au rétablissement de la relation". Les parties ne reconnaissent leurs torts qu'après de longues discussions souvent passionnées sur les normes appliquées et sur la manière dont lesdites normes ont été transgressées dans le cas présent, par les deux parties. Celui qui vient soumettre un litige désire que le comportement de la partie adverse soit jugé suivant les normes en vigueur et, dans de nombreux cas, il reçoit lui-même un coup de boutoir si sa manière d'agir n'a pas été totalement correcte. Etant donné que l'on examine minutieusement, lors d'une discussion publique, les droits et obligations de chacune des parties, l'une vis-à-vis de l'autre, les deux parties font le point sur leur relation qui a été troublée par l'animosité croissante.

Tous les juges coutumiers suivent une procédure qui met l'accent sur le rétablissement de la relation. Les caractéristiques principales de cette procédure sont les suivantes:

- On donne amplement aux parties le temps et l'occasion d'exposer leurs griefs en public: elles peuvent faire une première déclaration et, en deuxième instance, répliquer à la déclaration de la partie adverse, le tout sans interruption. Il est certainement de grande importance de pouvoir s'exprimer et être entendu, non seulement afin d'exposer les faits à l'auditoire, ainsi que leurs conséquences sur le plan émotif pour les parties, mais également pour procurer aux parties la satisfaction d'être écoutées; les Anu-fòm comparent une audience du tribunal avec les jeux publics destinés à mesurer la force des adversaires.
- Au cours de la phase suivante, on examine les comportements des deux parties en fonction des normes en vigueur, au cours d'une discussion détaillée pendant laquelle on passe en revue les manquements et les fautes des deux antagonistes et on explique aux parties comment elles auraient dû agir.
- Après avoir déterminé les fautes commises, on attend des parties qu'elles les reconnaissent ouvertement devant toutes les personnes présentes, y compris la partie adverse; cet aveu est essentiel pour parvenir à une conciliation et l'on n'hésite pas à faire pression sur les parties pour leur faire reconnaître leurs torts.
- Après avoir reconnu leurs torts, les parties rétablissent le respect mutuel en se présentant réciproquement leurs excuses; elles montrent ainsi qu'elles veulent poursuivre leur relation.
- Le processus de conciliation s'achève par un acte solennel (yo dongu) qui a lieu en général un peu plus tard et réunit tout le lignage.

Examiner de manière uniforme le comportement des parties en fonction des normes en vigueur, reconnaître les fautes commises, offrir des excuses et procéder à un acte solennel afin que "tout soit arrangé": telles sont les différentes phases caractéristiques non seulement de tous les règlements de litiges suivant le droit coutumier, mais également de la divination.

V LA CONCILIATION DEVANT LE JUGE DE PAIX.

Dans les paragraphes précédents, il a été uniquement question du règlement de litiges suivant le droit coutumier. Cependant, en 1965, a été érigé, en application de la Loi sur l'organisation judiciaire du 12 juin 1961, le Tribunal Coutumier de Première Instance de N'zara, chef-lieu de la circonscription de Mango. ¹⁹⁾ Le juge de paix est président de cette instance judiciaire et est en général désigné par ce titre. Par de nombreux aspects, la fonction du juge de paix est une copie de celle du Tribunal Coutumier colonial, présidé à l'époque par le chef de la circonscription; de nos jours, le juge de paix est un juriste. Son aspect extérieur permet de le comparer à son homologue français. ²⁰⁾

L'évolution des compétences judiciaires de ce genre de tribunaux est digne d'intérêt, mais nous ne pouvons nous y arrêter dans le cadre limité de cet article. Nous allons toutefois étudier un point plus en détail: la question de la conciliation elle-même.

Au début de 20e siècle, lorsque les autorités françaises organisèrent l'organisation judiciaire indigène (dans le cas du Togo, il s'agit d'une réorganisation du système allemand ²¹⁾), elles partirent du principe que la conciliation était, en premier lieu, affaire des justiciables eux-mêmes et devait dépendre des chefs coutumiers ²²⁾.

Ce point de vue était certainement motivé par des considérations d'ordre pratique dont la plus importante était le fait que les autorités coloniales ne disposaient pas d'un personnel suffisant pour pourvoir tout l'empire colonial français d'une organisation judiciaire adéquate. D'après Riou, c'est à la suite de mauvaises expériences avec les chefs coutumiers que les autorités coloniales ont décidé de réduire petit à petit le pouvoir judiciaire du chef coutumier ²³⁾ jusqu'à ce que la Loi sur l'organisation judiciaire de 1961 ²⁴⁾, nommée ci-dessus, supprime complètement les chefs coutumiers de

la liste des instances judiciaires. Aux termes de cette loi, les seules instances judiciaires sont celles citées à l'article 2. Nous ne nous attarderons pas ici sur le fait que la pratique, tant au Togo qu'ailleurs, a été toute différente ²⁵⁾.

La conciliation des parties s'inscrit dans les tâches des tribunaux coutumiers. L'article 47 de la Loi de 1961 impose même au juge de paix de concilier les parties "avant tout débat au fond"²⁶⁾. La jurisprudence montre constamment qu'il s'agit d'une exigence essentielle dont la non-application peut entraîner l'annulation du jugement.

Dans quelle mesure, cependant, une justice de ce type est-elle en mesure d'amener les parties à une conciliation? Les juges de paix que nous avons connus dans la période 1969-1980 étaient tous originaires d'autres régions. Ceci s'explique par la politique gouvernementale qui vise à éviter que ne se créent trop de liens basés sur des intérêts locaux entre le juge et les justiciables. Ils ne parlaient aucune des langues locales. Le français était la langue véhiculaire. Au cours de l'audience, ils devaient donc entièrement s'en remettre à l'interprète qui n'avait reçu aucune formation particulière lui permettant d'accomplir cette tâche. Les juges étaient en outre aidés par des assesseurs qui, en l'occurrence, parlaient très mal le français, ce qui gênait grandement la bonne compréhension des différents aspects du litige qui leur était soumis. Dans certains cas, le juge de paix était tenu à l'écart de la discussion qui se déroulait entre les assesseurs, ces derniers parlant entre eux une langue qu'il ne maîtrisait pas ²⁷⁾. D'autre part, ils ne connaissent pas les faits préalables que connaissent presque toujours les chefs coutumiers lorsqu'un litige leur est soumis. Par "faits préalables", nous entendons non seulement les faits qui sont à l'origine du litige, mais également les relations de parenté et autres liens existant entre les deux parties. Souvent, le juge coutumier appartient lui-même à ce faisceau de liens sociaux.

La formation juridique du juge de paix constitue également un obstacle à la conciliation. De nos jours encore, les juristes togolais étudient le droit français dans le cadre de leur formation. On accorde très peu d'attention au droit local, au droit coutumier africain. Les juristes togolais font leur théorie suivant laquelle le droit codifié, dans le cas présent le droit français, est supérieur au droit non écrit et sera une meilleure base pour l'idéal qu'ils poursuivent d'un droit national unique, que le droit coutumier africain dans toute sa diversité. Les conceptions juridiques françaises dominent en particulier dans le domaine des relations entre hommes et femmes. Le juge de paix de N'zara est persuadé que le mariage doit être une relation individuelle et non pas, comme c'est le cas dans de nombreux systèmes de droit coutumier africains, la consolidation d'une relation entre des lignages. Il considère l'échange des femmes, que nous avons déjà décrit ²⁸⁾, comme étant contraire à l'ordre public. Du reste, il ne fait que suivre servilement en la matière son prédécesseur colonial.

Il ressort de l'étude déjà citée (voir note 28) que la femme n'est cependant pas un objet sans volonté dans ce système d'échange. En donnant si ostensiblement la primauté aux droits individuels de la femme dans le libre choix de son conjoint, basée sur le principe que l'homme et la femme sont des individus autonomes, le juge de paix de N'zara, à notre avis, nie précisément que le mariage, suivant les conceptions anufòm, n'est pas, en premier lieu, un lien entre deux personnes - bien que les Anufòm ne nient certainement pas cet aspect - mais doit plutôt être considéré comme un lien entre deux lignages qui acquièrent des intérêts communs grâce à ce mariage. Le mariage devient donc une liaison qui renforce et affermit les relations entre les deux familles ²⁹⁾. Ceci apparaît clairement lorsqu'un des deux conjoints décède ou lorsque la femme part vivre avec un autre homme: la relation se maintient entre les deux lignages. C'est-à-dire

que les Anufòm attribuent une plus grande valeur à cette relation socio-juridique, de plus grande portée, qu'au mariage individuel qui a résulté de cette relation.

En soutenant constamment dans sa jurisprudence la demande de la femme qui s'oppose au choix conjugal fait par sa famille, le juge de paix défend l'intérêt de la relation individuelle, au détriment des relations socio-juridiques de plus large portée qui existent entre les lignages, parfois depuis des générations.

Il augmente la distance qui sépare les parties en reconnaissant dans de nombreux cas, bien qu'on ne le lui ait pas demandé, mais sans doute conformément à ses conceptions juridiques occidentales, un droit à des dommages-intérêts à la partie lésée (le fiancé ou le futur époux) qui peut récupérer les prestations effectuées en vue du mariage (du père de la femme ou de son amant). En agissant ainsi, le juge de paix passe outre le principe anufò suivant lequel le remboursement d'une dette pousse inmanquablement l'autre partie à rompre la relation. Dans ce dernier cas, l'amertume ne fera qu'augmenter et les parties s'éloigneront d'avantage l'une l'autre.

Il s'avère donc que le juge de paix, contrairement à son homologue coutumier, semble accorder moins d'importance au rétablissement des relations qu'au respect d'une norme qui lui est imposée par le législateur, à savoir le libre choix du conjoint. De toute évidence, le respect de cette norme est plus déterminant pour lui que le rétablissement des relations entre les parties concernées (y compris les familles concernées) que les chefs coutumiers anufòm considèrent comme prioritaire. Ceci découle certainement de la formation qu'il a reçue empreinte de la pensée juridique occidentale suivant laquelle l'application de la norme prévaut sur le rétablissement de la relation. Contrairement aux chefs coutumiers, il ne désire pas que les parties reconnaissent réciproquement leurs torts en présence de l'instance judi-

ciaire, et se témoignent à nouveau leur respect mutuel, ouvrant ainsi la voie au rétablissement de leurs relations. Il n'accorde pas de valeur au principe suivant lequel le rétablissement du droit passé par le rétablissement de la relation.

Cela signifie en fait que ce genre de justice (coutumière) officielle ne suit aucunement les conceptions juridiques anufò dans le domaine de la conciliation.

NOTES ET REFERENCES.

- 1) Voir pour ce concept Gluckman, 1955 et passim.
- 2) En anufõ, cette norme est désignée par "dongu yo ti kpa = la conciliation est bonne; kpa généralement traduit par "bon", désigne tout ce qui est "convenable", "normal", "régulier".
- 3) Pour une analyse détaillée de la signification des salutations, voir Goody, E., 1973 a et b; ses découvertes sur les Gonja du Nord-Ghana s'applique également en grande partie aux Anufõm
- 4) Voir notre documentaire MBAMBIM, 1973, la fin.
- 5) Bohannan, 1957: 2-3 et passim.
- 6) Tana lafia, "vivre ensemble en paix" est actuellement un des slogans du parti unitaire togolais, le Rassemblement du Peuple Togolais; voir également van Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B., Chieftancy in Northern Togo, dans Verfassung und Recht, 13 Jahrgang, 1980, 2. Quartal, p. 115-123.
- 7) Fortes, 1970: 33-96.
- 8) Van Rouveroy van Nieuwaal, 1977: 121-123.
- 9) Van Rouveroy van Nieuwaal et van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, 1975: 100-118.
- 10) Bara sa lamõya su, bara suku kaki saki lamõya: une femme noue la relation de parenté par alliance, mais une femme peut aussi détruire cette relation de parenté par alliance.
- 11) Van Rouveroy van Nieuwaal, 1977: 123-124; Goody, 1973b: 240.
- 12) Gulliver, 1969: 26.
- 13) Van Rouveroy van Nieuwaal et van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, 1976: 33.
- 14) Voir à ce sujet notre documentaire MBAMBIM, 1973, scènes du début.
- 15) Nawa a également menacé d'informer le chef de canton dont Ayikpèrè (le village de Mbambim) dépend sur le plan administratif.
- 16) Il se réfère ici à l'existence de certaines puissances (amoè), concrétisées en un lieu déterminé ou bien dans des objets déterminés qui peuvent être invoqués comme oracles afin de se prononcer sur la culpabilité ou l'innocence; on hésite beaucoup à les invoquer.
- 17) Tait, D., The Komkomba of Northern Ghana, International African Institute, Oxford, 1961, et passim.
- 18) Ati = avez-vous entendu?, sens prégnant: avez-vous compris?
La réponse est: mati = j'ai entendu/compris (et suis donc au courant de ce qui a été dit); voir aussi van Rouveroy van Nieuwaal, 1977 : 87, note 67.
- 19) Van Rouveroy van Nieuwaal, 1975 a; idem dans Recueil Penant, 1976, p. 30-70.
- 20) Voir notre documentaire A LA RECHERCHE DE LA JUSTICE, 1981 scène du début.
- 21) Van Rouveroy van Nieuwaal, 1980a: 27-35.

- 22) Riou: 1967: 76 "Dans un cadre familial, en présence de visages connus et face à un public à la fois intéressé par la cause et informé des données du litige, les débats auxquels les parties pouvaient consacrer tout le temps et la patience nécessaires, étaient susceptibles d'une raisonance que la tentative faite devant un tribunal pourra difficilement atteindre".
- 23) Les "mauvaises expériences" ne sont pas seules à jouer un rôle; des motifs basés sur la loi et l'ordre et sur la suprématie du droit français ont également été à l'origine de cette suppression.
- 24) Journal Officiel du Togo du 12 juin 1961, loi no 61-17.
- 25) Harrell-Bond et Rijnsdorp, 1976:98.
- 26) L'article de 47 prévoit: "Avant tout débat au fond, le tribunal est tenu de vérifier sa compétence et de tenter de concilier les parties. En cas de conciliation, il établit un procès-verbal qui a force exécutoire; en cas d'échec, il est passé en outre".
- 27) Riou, 1967: 75; Chabas, 1953 :334.
- 28) Van Rouveroy van Nieuwaal et van Rouveroy van Nieuwaal Baerends, 1975.
- 29) Voir à ce sujet notre documentaire A LA RECHERCHE DE LA JUSTICE, lorsque l'intimé, Unyum, répond à la question du juge: Pourquoi a-t-il promis la demanderesse en mariage? de la manière suivante: "Dans l'intérêt de nos deux familles".

Références bibliographiques

- Abel, R. 1974, A comparative study of dispute settlement institutions in society, Law & Society Review, 8: 217-317
- Bohannan, P., 1957, Justice and judgment among the Tiv, Oxford University Press
- Baal, J. van, 1975, Reciprocity and the position of women, Assen, Hollande
- Chabas, J., 1953, La conciliation devant les tribunaux de droit local de l'Afrique Occidentale Française, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1953: 334
- Fortes, M., 1970, Time and social structure, London
- Goody, E., 1973a, Contexts and kinship, an essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana, Cambridge
- idem 1973b, Greeting, begging and the presentation of respect, in; The interpretation of ritual, La Fontaine, J.S., ed.
- Gluckman, M., 1955, The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester
- Gulliver, P.H., 1969, Dispute settlement without courts: the Ndendeuli of Southern Tanzania, in: Law in Culture and Society, Nader, L., ed., Chicago
- idem 1971, Neighbours and Networks, California
- Harrell-Bond, B.E. & Rijnsdorp, U., 1975, Family Research in Sierra Leone, Research Report, Afrika-Studiecentrum, Leiden
- Holleman, J.F., 1974, The case of the irate headman, in: Issues in African Law, s'Gravenhage, p. 48-78
- Johnston, M., 1978, Giriama reconciliation, African Law Studies, 16: 92-131
- Riou, L., 1967, Les juridictions coutumières au Togo, Lomé-Togo
- Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B. van, 1977, A la recherche de la justice: quelques aspects du droit matrimonial et de la justice coutumière au nord-Togo, Leiden-Hasselt
- idem 1975a, Droit moderne et droit coutumier au Togo, Recueil Penant, no. 747, 5:18
- idem The plot of the sophisticated son-in-law, Kroniek van Afrika, vol. 1; (paraîtra bientôt en revision, en collaboration avec van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, E.A.)
- idem 1980a, Bases juridiques du droit coutumier au Togo dans l'époque coloniale allemande (1884-1914), Verfassung und Recht in Ubersee, 13, v 27-35
- idem 1980b, Chieftancy in Northern Togo, in: Verfassung und Recht in Ubersee, 13, 115-123,
- idem en collaboration avec van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, E.A., Ti Anufõ, un coup d'oeil sur la société des Anufõm au Nord-Togo Leiden-Hasselt
- idem To claim or not to claim, changing ideas about

the restitution of marital payments among the Anufòm in North Togo, African law Studies, 12, p. 100-118 (voir aussi: Law and the Family in Africa, Roberts, S.a., ed., 1977, p. 93-115)

Tait, D, 1961, The Konkomba of Northern Ghana, Oxford

Velsen, J., van, 1969, Procedural informality, reconciliation and false comparisons, in: Ideas and Procedures in African customary law, Gluckman, M., ed. Oxford

Films cités (metteur en scène E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal en collaboration avec van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends) distribués par la Fondation du Film et des Sciences, Hengeveldstraat 29, Utrecht, Pays-Bas, versions: néerlandaise, française et anglaise.

- | | | |
|------|--|--------|
| 1973 | - MBAMBIM, un chef de famille à Ayikpèrè au Nord-Togo, | 23 min |
| 1974 | - MUSULMANS à MANGO, prière et écriture, au Nord-Togo, | 35 min |
| 1975 | - SHEREA - règlement de litiges dans la Cour du Chef Supérieur des Anufòm à N'zara, | 24 min |
| 1979 | - UN CRAPAUD DANS LA COUR | 25 min |
| 1980 | - BEKOIDINTU - Toute Maison vaut Mieux que la Mienne | 32 min |
| 1981 | - A LA RECHERCHE DE LA JUSTICE - règlement de litiges chez les Anufòm aux niveaux différents | 52 min |

African Studies Centre, Stationsplein 10, 2312 AK Leiden, the Netherlands
