



## DE LA GUERRE ET DE LA PAIX EN AFRIQUE

**Pierre Kipré**

**De Boeck Université | *Afrique contemporaine***

**2003/3 - no 207  
pages 133 à 146**

**ISSN 0002-0478**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2003-3-page-133.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Kipré Pierre, « De la guerre et de la paix en Afrique »,  
*Afrique contemporaine*, 2003/3 no 207, p. 133-146. DOI : 10.3917/afco.207.0133  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Université.

© De Boeck Université. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# De la guerre et de la paix en Afrique

Pierre KIPRE\*

Avec la fin de la guerre froide, on aurait pu espérer que le monde s'engage dans la voie de la paix et de la solidarité humaine. Il est aujourd'hui évident que cet espoir est encore lointain. L'Afrique, plus peut-être que les autres continents, est malade de la violence et de la guerre<sup>1</sup>. Violence politique, certes, avec son cortège de guerres civiles et de conflits frontaliers ; mais aussi violence économique avec les diverses formes de prédation des richesses collectives péniblement rassemblées ; violence sociale également avec la paupérisation croissante des peuples et les formes les plus brutales d'exclusion ; enfin, violence culturelle avec les formes plus ou moins pernicieuses d'acculturation, en plus du fossé scientifique et technologique. Ces formes multiples de violence constituent des menaces constantes contre la paix en Afrique parce que la violence ici débouche sur la guerre ou en crée les conditions objectives. Au continent, comme à tous les peuples de la Terre, est proposée l'idée d'une éducation à la paix, c'est-à-dire l'acquisition, par apprentissage, d'un ensemble de comportements qui traduisent l'acceptation et le respect de l'autre dans sa différence comme dans sa liberté. Le refus de l'autre et le repli sur soi qui l'accentue, la volonté de puissance aux dépens de l'autre, seraient ainsi au cœur de la culture de guerre et de violence.

La multiplication ou la persistance de conflits et de violences diverses viendraient-elles alors d'une insuffisante éducation des peuples à la paix ? Comment en Afrique s'expliqueraient toutes les guerres dont nous parlent nos traditions orales les plus anciennes dans le même temps que d'autres parmi ces traditions rendent compte de comportements de paix ? Pris dans leurs aspects formels, même les systèmes éducatifs contemporains ne permettent pas d'établir une corrélation

\* Historien, ancien ministre de l'Éducation nationale de Côte d'Ivoire.

La première version de ce texte a fait l'objet d'un exposé fait devant la 166<sup>e</sup> session du Conseil exécutif de l'UNESCO, à Paris, le 7 avril 2003.

1) Voir Fearson et Lattin (2003).

évidente entre niveau d'éducation et niveau ou capacité de violence. La brûlante actualité des conflits en cours dans le monde, pas seulement en Afrique, démentirait d'ailleurs cette corrélation.

En fait, et c'est l'hypothèse ici, l'ignorance et la méconnaissance de l'autre accentuent nos différences et ne permettent pas de dialoguer, d'échanger et surtout de vivre ensemble en égaux. L'éducation à la paix est alors, dans cette approche, un apprentissage du vivre solidaiement ensemble. C'est sous ce rapport que je voudrais m'interroger sur les voies possibles d'une éducation à la paix en Afrique en partant d'un essai d'anthropologie historique de la violence et de la guerre, puis en examinant les modes de retour à la paix ou de préservation de celle-ci dans nos sociétés d'hier, avant de risquer quelques propositions pour aujourd'hui, au moment où l'accès à une éducation de qualité pour tous est universellement admis.

## Essai d'anthropologie historique de la guerre et de la violence en Afrique

Les causes de la guerre et de la violence en Afrique autant que leurs formes sont multiples dans l'histoire de ce continent. Elles s'expriment à travers notamment les récits et traditions orales sur les guerres entre peuples, les épopées et mythes du "héros conquérant" ou du "peuple de guerriers". On a ici la base idéologique d'une culture de la violence et de la guerre. Celle-ci est aggravée par les drames de la traite négrière et de la colonisation, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Elle est amplifiée par un mode de mondialisation des relations humaines qui, au cours des dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, n'a pas été à l'avantage de ce continent.

C'est à travers les mythes fondateurs et récits de peuplement de ce vaste continent que se repèrent les premiers linéaments de la culture de la violence, puis plus tard de la guerre. Les mythes fondateurs des peuples sont généralement des récits (textes récités, chants, langage tambouriné, devises, proverbes, jurons) qui traduisent des moments de rupture irréversible dans une communauté primordiale. Un exemple célèbre est le mythe de création des Peuls<sup>2</sup>. Dans ce mythe,

2) Selon une tradition orale recueillie par Christiane Seydou, les Peuls seraient nés de parents que leur père et mère ont abandonnés lorsqu'ils étaient enfants, parce qu'ils parlaient une langue inconnue ; seuls dans la brousse, ils ont survécu grâce à un troupeau de vaches que Gueno, la divinité qui créa le monde à partir d'une goutte de lait, a mis sur leur chemin et dont ils se sont occupés ; depuis, eux et leurs descendants ont rompu avec leurs ancêtres pour être éleveurs nomades, la vache caractérisant l'identité peule. Voir Christiane Seydou, *Bergers des monts*, Paris, Les Belles Lettres, coll. "Les classiques africains", 1991, p. 33.

l'intolérance culturelle (l'impossible communication entre parents et enfants) produit la rupture et le drame familial ainsi noué conduit à la formulation d'une identité nouvelle ; celle-ci est fondée sur une langue (le pular), une activité économique (l'élevage bovin) et un mode de vie (le nomadisme) dans lequel la femme et la vache occupent une place centrale<sup>3</sup>.

Dans beaucoup d'autres peuples, on retrouve des récits qui traduisent l'éclatement brutal des communautés, parfois à la suite de conflits au sein de lignages (terres insuffisantes, révolte d'un cadet social<sup>4</sup>, mauvais partage des produits de la chasse, etc.) ou entre lignages (conflits d'autorité entre lignages de poids démographique différent). Les conflits ici éclatent donc au nom de la défense de certaines coutumes ou au nom d'un équilibre social recherché. Parfois aussi, la recherche de terres plus propices (plus de gibier, plus de terres cultivables, moins de décès) explique les départs, sans qu'il y ait conflit et affrontement violent.

C'est lorsqu'il y a éclatement violent des lignages et confrontation guerrière qu'apparaît en général, au delà du simple conflit, un héros. Celui-ci est souvent éponyme ; il conduit une dissidence, des actions de conquête ou encore une résistance. Sa capacité à créer une nouvelle communauté cohérente et forte, parfois avec des lignages étrangers les uns aux autres, souvent par la guerre, constitue le point central des épopées que l'on tisse autour de son nom. C'est encore plus vrai pour ceux qui sont des bâtisseurs d'empire<sup>5</sup>. Beaucoup de récits des Africains sur leur propre histoire sont ainsi marqués par cette culture du "héros conquérant", point focal de la "culture de violence" à l'époque précoloniale : au XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment où la Boucle du Niger connaît une des périodes les plus mouvementées de son histoire, les griots des rois de Ségou peuvent ainsi dire qu'"il faut la guerre pour que le plus fort soit reconnu", prolongeant ainsi un thème que l'on retrouve dans des récits plus anciens.

Mais les logiques de la guerre ne sont pas toujours internes, surtout à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque les relations avec l'Europe atlantique donnent peu à peu à l'esclavage intérieur les dimensions d'une traite

---

3) Selon de nombreux textes épiques en pular, les Peuls ne se battaient que pour les femmes et les vaches.

4) Une des traditions de la migration des Abron depuis la région d'Accra à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle parle du conflit de succession entre des frères jumeaux ; le vaincu est le cadet et c'est lui qui part vers le nord.

5) Soundiata Kéïta, fondateur du Mali au XIII<sup>e</sup> siècle, Askya Mohamed du Sonrhā au XVI<sup>e</sup>, ou l'Asantehene Ossei Tutu à la fin du XVII<sup>e</sup>, Ousman Dan Fodio au XVIII<sup>e</sup>, Tchaka Zoulou, El Hadj Omar ou Samory Touré au XIX<sup>e</sup>, etc.

commerciale épouvantable. On se fait alors la guerre pour ne pas servir de zone de production d'esclaves pour les Amériques. On se fait la guerre pour avoir des esclaves et les échanger contre les armes et autres produits européens. Les travaux sur la fondation de royaumes de l'Afrique atlantique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>6</sup> mettent parfaitement ces mécanismes en lumière. Les disettes et épidémies que provoquent ces causes d'insécurité collective renforcent à leur tour l'environnement de violence<sup>7</sup>. Bref, la violence et la guerre sont des modes d'adaptation aux premières formes d'une mondialisation imposée du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle et centrée sur l'Europe atlantique.

La traite négrière, qui est ainsi une cause de violence permanente dans la partie du continent où elle sévit, désarticule les sociétés par ses effets démographiques mais surtout par le primat de la violence dans les rapports humains et dans la culture. Chez de nombreux peuples de l'Afrique maritime engagés dans ce commerce honteux, l'acquisition de biens importés rares (fusils, tissus, cauris) entre au XVIII<sup>e</sup> siècle, à côté des anciennes *regalia* des chefs (tambours, olifants, sièges royaux, etc.), comme signe de l'importance du pouvoir. Dans le même temps, malgré la constitution de quelques ensembles territoriaux remarquables, il semble que l'emportent davantage les petites communautés, surtout en Afrique subsaharienne<sup>8</sup>. La culture du héros prend donc d'autant plus de relief qu'elle se nourrit de toutes les tempêtes que suscitent ces temps d'insécurité, les actions de conquête comme les résistances, la réparation d'une offense comme le déni de justice.

Les conquêtes coloniales des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles sont un autre moment d'amplification de cette culture du héros. Ce personnage est ici l'homme de la résistance armée de la communauté contre l'envahisseur européen (Samory ou Alboury Ndiaye). Malgré l'échec de ces résistances armées, il est aussi, et durablement pour la majorité des populations, le symbole de la résistance d'une culture et d'une vision spécifique des rapports sociopolitiques et économiques dans une communauté (El Hadj Omar, Rabah ou Tchaka Zulu).

C'est à l'inverse de ces héros des temps anciens que la colonisation, pourtant moment de profonds bouleversements même si elle fut de courte durée dans la plupart des pays, a produit son propre discours

6) Voir notamment Daaku (1965), Fynn (1966), Wilks (1975), Terray (1995).

7) Voir Dias (1981), Alpha Gado (1988).

8) En 1629, les Hollandais installés sur la côte de l'actuel Ghana dénombreaient plus de 47 chefferies et royaumes rivaux à l'intérieur des terres.

sur la guerre à travers l'énoncé des politiques de "pacification" (guerres et violences contre les rebelles de la colonisation) ou à travers le discours anticolonial (guerres et violences contre les avocats de la cause coloniale). Elle en a produit en même temps un sur la paix (la paix comme adhésion à la culture qu'apporte le colonisateur) jusqu'à la caricature (la paix comme état de quiétude dans un développement séparé). Elle a produit aussi ses propres héros (les combattants de la lutte pour l'indépendance soit dans les arènes politiques, soit par la lutte armée), même si certains d'entre eux tentent de relier leur charisme à celui des héros de l'ère précoloniale (Sékou Touré et l'image de Samory Touré, l'image du Mahdi dans le discours politique au Soudan, etc.)

La configuration des relations de pouvoir apparue sous la colonisation et aiguisée par les péripéties de la décolonisation, les idéologies du territoire qui lui sont associées, l'articulation enfin de la question des frontières avec les pratiques économiques et institutionnelles post-coloniales, ont investi les institutions et les mécanismes d'identité collective de significations nouvelles : ceux qui incarnent le nouvel Etat ont l'autorité absolue ; le droit édicté par eux dans des assemblées prime sur les coutumes ; la citoyenneté s'exerce dans les seules limites du territoire national, excluant ceux qui, bien que du même espace culturel et historique, appartiennent à un autre Etat.

L'histoire post-coloniale, au moins jusqu'au début des années 1990, est ainsi marquée par des politiques de construction volontariste ou autoritaire de l'Etat-nation. En prenant prétexte du discours "développementaliste" d'alors, et autour de l'image des "pères fondateurs", a été actionnée la violence d'Etat pour exclure le citoyen moyen surtout du champ de l'action politique, et établir dans de nombreux cas une gestion patrimoniale de la chose publique, parfois sous l'œil bienveillant de certaines puissances extérieures. Les coups d'Etat militaires sont des expressions dramatiques de cette violence d'Etat. Ont été aussi engagés des conflits frontaliers dans lesquels le sentiment national occupe moins de place qu'il n'y paraît.

La fragilité et l'instabilité de l'Etat africain qui en découlent peuvent signifier l'échec ou au moins les impasses de la construction de l'Etat-nation dans lequel le "vivre ensemble solidairement" préoccupe peu. Elles expliquent en tout cas le climat de violence endémique que connaît l'Afrique depuis le début des années 1960. Pire, l'Etat a peu à peu perdu le monopole de la violence, car celle-ci s'est popularisée, au moins depuis les années 1980. Les guerres civiles qui éclatent un

peu partout en sont l'expression pour diverses raisons, notamment le déficit démocratique et le peu de cas qui est fait des droits humains. L'Afrique est ainsi un des continents de la guerre et de la violence.

La jeunesse est ici l'une des principales victimes. Non seulement par les coupes sombres que provoquent les guerres en son sein, mais surtout par son implication comme enfants-soldats<sup>9</sup> et comme public cible de discours ambigus sur la révolution, l'indépendance ou l'honneur national, etc. Dans certains pays, plus que l'incivilité, les comportements violents caractérisent le quotidien d'une partie de la jeunesse, notamment dans des écoles. Si l'on veut inverser les tendances et rompre avec la culture de la violence, c'est donc à la jeunesse qu'il faut inculquer de nouveaux réflexes à travers une efficace éducation à la paix. Car, mal éclairée sur le sens de la vie, cette jeunesse peut être séduite par ce que disait l'écrivain noire américaine Zora Neale Hurston dans "How it Feels to Be Colored me" (1928) : "Je n'appartiens pas à l'école sanglotante de la négritude qui pense que le sort nous a donné la plus mauvaise part, et dont les sentiments sont meurtris à jamais [...] J'ai compris que le monde appartient à ceux qui sont forts, quelle que soit la pigmentation de leur peau" ; car, à la différence du romancier guyanais Bertène Juminer, qui peut imaginer l'ère de l'impérialisme africain sur l'Europe dans *La Revanche de Bozambo* (2000), le berceau de l'humanité n'aspire qu'à retrouver la paix, dont, tout au long de leur histoire, les peuples ont parallèlement expérimenté des modes parfois efficaces de préservation ou de prévention.

## Les voies africaines anciennes de gestion et de prévention des conflits

Comme John Crowley<sup>10</sup>, admettons d'appeler *pacification* tout "processus politico-institutionnel qui (r)établit la paix au sein d'une collectivité déchirée". Entendons aussi par *paix* un "état dans lequel la plupart des gens, la plupart du temps, n'ont pas peur de la mort violente" ; admettons enfin d'appeler *réconciliation* tout "processus politico-institutionnel qui offre à tous les belligérants la possibilité de se reconnaître dans la paix et de la considérer comme juste". Ces trois distinctions se retrouvent dans le vécu culturel africain, mais n'épuisent pas la conception dont rendent compte nos langues et certaines traditions.

9) Voir Kourouma (2000) ; sur le phénomène, voir les travaux de Jean-Claude Legrand et Fabrice Weisman, "Les enfants soldats et usages de la violence au Mozambique", *Cultures & conflits*, dossier sur "La violence politique des enfants", n° 18, été 1995.

10) John Crowley, Introduction au numéro spécial de *Cultures & conflits*, "Pacifications. Réconciliations (1)", n° 40, automne 2001.

A interroger la sociolinguistique africaine, on en voit en effet toute la richesse conceptuelle lorsqu'il s'agit de désigner la paix. Ainsi, chez les Peuls, le terme *njamu* désigne "l'état de tranquillité, de santé physique et morale de l'individu ou de la collectivité" ; lui est lié l'état de *weltaare* qui est "la réjouissance du cœur" chez l'individu ou dans la communauté. En haoussa, on a les termes *lafiha* et *kontian hankali* qui désignent "la tranquillité de l'esprit" en général (*lafiha*) ou dans une circonstance bien précise (*kontian hankali*). Chez les Ojukru de Côte d'Ivoire, le mot qui désigne la paix (*eb-esirm*) va obligatoirement de paire avec l'ensemble des modes de gestion de celle-ci (*emokr*) et se fonde sur l'idée d'unité (*afokr*), de consensus et de force d'une communauté s'appuyant sur le strict respect de la vie (*egn*). Dans leur approche, plusieurs peuples articulent aussi le retour à la paix (ou son maintien) et la bonne santé individuelle (ou collective), la renaissance à soi et à une communauté solidaire. Obligatoires dans toutes les cultures africaines, les salutations sont ainsi, par leur longueur chez certains peuples, un moment de "rituel de la paix avec l'autre"<sup>11</sup>. Comme idéologie, la paix irrigue donc la pratique quotidienne ou, au moins, elle est un espoir de relations harmonieuses entre les membres d'une communauté.

Les textes et récits produits par les Africains eux-mêmes sur leur histoire ne permettent pas toujours de situer dans le temps les premiers modes de gestion ou de préservation de la paix. Toutefois, il semble que ce soit au XVIII<sup>e</sup> siècle que se généralisent certains mécanismes de rétablissement ou de gestion de la paix. Certaines institutions, comme le *ngondo* des Douala, datent même du XIX<sup>e</sup> siècle. Les relations de voyage de divers explorateurs européens (Joao de Barros, W. Bosman, R. Caillé, H. Barth, etc.) laissent penser que certains de ces mécanismes (les parentés à plaisanterie par exemple) sont de plus haute époque et très largement répandus sur le continent, probablement par des mécanismes d'emprunt en Afrique même dont on sait peu de chose aujourd'hui.

Ainsi, en s'appuyant sur une conception dans laquelle le monde de l'au-delà est partie prenante dans les actes majeurs de la vie quotidienne, les populations africaines ont-elles élaboré trois sortes de mécanismes de préservation de la paix, en plus de ceux qui permettent son rétablissement si la guerre, rupture dramatique de l'ordre du monde, n'a pu être évitée. Ce sont d'abord les formes d'alliance forte dans lesquelles les formes de parenté à plaisanterie occupent une grande place à travers l'Afrique noire. Ces alliances sont établies entre villages, tribus ou peuples. Ainsi en Côte d'Ivoire, on en a entre Agni

11) Par exemple les peuples manding ou les Peuls.



et Akyé, entre Dan et Gouro, entre Dan et Sénoufo ; au Niger, on a les Peul et les Mossi, les Peul et les Kanuri, les Zarma et les Touareg ; au Mali, il y a le sanankuya manding entre clans ou entre Manding et d'autres peuples comme les Peuls et Bambara, etc. C'est ensuite l'institutionnalisation des "faiseurs de paix". Ainsi, dans les conflits intercommunautaires de plusieurs sociétés à patrilignage dominant comme les Bété ou les Dan de Côte d'Ivoire ou les Douala du Cameroun, fait-on appel aux neveux utérins ; ailleurs, on a des médiateurs patentés, tels les *benya bod* des Béti du Cameroun ou les masques de sagesse chez les Wè et Dan de Côte d'Ivoire. C'est enfin la conception du chef idéal : dans de nombreux peuples, le bon chef est celui qui maintient la paix et apporte la prospérité grâce à sa sagesse, c'est-à-dire l'art de se comporter au milieu des autres avec esprit de justice et de générosité au profit de la communauté des vivants et des ancêtres ; il n'emploie donc la force, souvent mystique d'abord, que pour faire régner l'ordre cosmique qui lie les ancêtres aux membres de la communauté. De nombreux travaux ont décrit déjà plusieurs de ces mécanismes. Qu'il nous suffise ici d'en faire ressortir trois traits caractéristiques.

C'est d'abord le recours à la parole échangée comme moyen de réduction ou de prévention des conflits. Cette parole est forte, plurielle et sacrée. Elle se fonde sur une connaissance approfondie de la coutume et de l'histoire des protagonistes éventuels pour rechercher ici tout ce qui peut rapprocher et non diviser. En présence de chefs ou de notables dont les ancêtres ont subi de graves revers face à ceux de son roi, le griot manding doit trouver des mots qui ne ravivent pas les mauvais souvenirs, car la parole tue !

C'est ensuite la perception de l'étranger comme un "don" des divinités ou comme leur "envoyé" pour tester la sagesse et l'hospitalité de la communauté. Par principe, l'étranger n'est pas porteur de conflits. Ainsi, lors des premiers voyages à l'intérieur des terres au XIX<sup>e</sup> siècle, les explorateurs comme Mungo Park (1795-1798), H. Barth (1856) ou G. Binger (1887) sont accueillis amicalement. C'est ce même principe qui explique aussi que les migrations n'aient pas été dès l'abord source de conflits ; car il s'agit de mouvements de populations de faible envergure, souvent sur une période relativement longue ; elles permettent donc la "miscégénéation", le mélange homogène de populations d'horizons divers. Ainsi, partis du sud de l'actuel Ghana vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, des clans atteignent le nord-est de la Côte d'Ivoire actuelle à la fin du XVII<sup>e</sup>, s'agrégeant pacifiquement à d'autres clans et lignages d'origines diverses pour constituer le peuple abron et le royaume du Gyaman (Terray 1995)

C'est enfin la gestion du temps de la paix ou celle de son rétablissement. Elle est le temps long de la conciliation par tous les moyens possibles ; elle est le temps de la recherche patiente et permanente de solutions de compromis. Toutes les lois et leurs sanctions sont alors négociables pour permettre à celui qui a tort "d'accoucher d'un nouvel être" en harmonie avec la collectivité.

Cette attitude traduit probablement un profond conservatisme et la volonté de surmonter ou de contourner les contradictions sociales ou politiques. Le retard technologique de l'Afrique ancienne (Goody 1971) pourrait trouver ici aussi une de ses explications profondes ; car, à la différence de l'Occident, la guerre n'a pas nourri les techniques et le temps du conflit était généralement bref en Afrique pour faire place à la conciliation/réconciliation, sauf dans les cas de chasse à l'esclave (le roi d'Abomey en pays Mahi au XVIII<sup>e</sup> siècle) ou lorsqu'il s'agit de peuples qui se déclarent "ennemis héréditaires" (Krahn et Mano au Liberia). Aussi, la guerre a-t-elle été moins meurtrière ici qu'en Europe ou dans les Amériques post-colombiennes. Elle n'a pas été en contradiction avec le choix permanent de la réconciliation dans les cultures africaines, au delà des chants et poèmes des griots qui exaltent la force du héros conquérant et la guerre. Pour beaucoup de ces peuples, la guerre d'extermination est un non-sens, la guerre elle-même étant un acte qui vise soit à se défendre soit à accroître le nombre de dépendants. Lors des guerres qui les opposent aux Abron au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle (1740 et 1799), bien que victorieux, les Ashanti limitent leurs exigences et imposent de se faire payer un tribut annuel plus une assistance en hommes en cas de guerre. C'est le soulèvement abron de 1818, au moment où menacent les Anglais, qui sera durement réprimé (des milliers de morts et d'esclaves abron) ; il sera ainsi mis fin au rêve d'indépendance du Gyaman pour 70 ans.

Sociétés qui se fondent sur l'imbrication des réseaux familiaux ou des réseaux de communautés, les sociétés africaines de l'époque précoloniale ont même plié les échanges commerciaux dans ce moule. Ainsi est-ce généralement par le truchement des réseaux d'alliance forte que se sont créés des marchés comme lieux de "pacification" des relations humaines. C'est aussi ainsi que se sont étendues les routes de l'échange, surtout pour une large partie de l'Afrique subsaharienne. L'expansion des Dyula ou des marchands haoussa en Afrique de l'Ouest avant même la pression européenne sur l'Afrique atlantique n'est pas d'abord le résultat de conquêtes militaires ; elle est plutôt la conséquence du bon fonctionnement d'un vaste réseau de solidarités familiales, de connivences professionnelles, d'alliances à plaisanteries entre populations, etc., donc la conséquence d'un environnement de paix d'abord recherché.

C'est sur ce terreau culturel que survient la colonisation. Les rapports coloniaux se font l'écho de ces malentendus que sont au départ l'accueil bienveillant de l'Européen suivi peu après d'actes d'hostilité lorsque l'on trouve l'"étranger" trop envahissant. On a aussi l'écho de ces "interminables palabres" qui agaçaient les administrateurs coloniaux mais qui, en fait, pour leurs interlocuteurs africains, participaient de cette volonté patiente de garder ou de rétablir un équilibre d'abord social. Peu à peu, avec le renforcement du pouvoir colonial, donc avec la lente déstructuration des sociétés au cours du XX<sup>e</sup> siècle, ces fondements culturels de la paix ont été de moins en moins sollicités.

Dans le système éducatif ancien, ils ne faisaient pas l'objet d'un apprentissage formel. Dans le *poro* des Sénoufo ou le *dyoro lobi* ou dans le rituel de formation des rois akan par exemple, les maîtres de l'initiation ne fournissaient à l'initié que les préceptes généraux de l'ordre du monde et les conditions de la paix dans la communauté. C'était l'expérience pratique, accumulée au contact des Anciens, qui menait au statut officieux ou officiel de "faiseur de paix". Les fondements culturels de la paix sont donc soumis à l'épreuve du temps s'ils ne sont pas établis dans les pratiques, aujourd'hui surtout, avec la généralisation des systèmes formels d'éducation et la forte concurrence des médias.

## Des pistes pour l'éducation à la paix dans les systèmes éducatifs de l'Afrique contemporaine

A un journaliste qui lui demandait si l'école pouvait contribuer à promouvoir la tolérance, un ministre africain de l'Éducation nationale dont le pays sortait d'une guerre civile a répondu "le fait que ces millions d'enfants se rendent chaque jour à l'école prouve qu'elle est aussi l'école de la paix, car elle réunit des enfants de milieux différents [...] Nous allons également introduire l'éducation à la paix dans nos programmes scolaires<sup>12</sup>." Belles intentions que voilà, mais qui ne résistent pas longtemps à l'épreuve des faits, si l'on ne mise que sur la fréquentation commune des classes et si l'éducation à la paix est une simple matière comme les mathématiques ou la géographie.

12) Dans *L'Éducation aujourd'hui. Bulletin d'information du Secteur de l'éducation de l'UNESCO*, n° 1, avril-juin 2002, p.5

En fait, la stabilité de l'Etat contemporain en Afrique suppose trois prémices indissociables : d'abord, la réappropriation des fonctions et du rôle de l'Etat contemporain par les populations ; ensuite, la participation effective des membres de la communauté au fonctionnement de l'Etat ; enfin la promotion et l'approfondissement du processus d'intégration nationale et sous-régionale par des "savoir-agir" qui, participant de valeurs partagées, favorisent la pacification des rapports entre tous ces peuples.

Car, peu ou prou, l'ère coloniale a eu pour effet d'affirmer la place éminente de l'individu dans la société, en lieu et place de la famille ou du clan ou de la tribu, même si les politiques coloniales ont "compartimenté" en "ethnies" des communautés autrefois plus fluides dans leur dynamique. En même temps, elle a posé les bases d'un Etat de nature différente dans ses structures comme dans son fonctionnement, notamment en introduisant une nouvelle définition du membre de la communauté nationale, le citoyen, en présentant ses droits et devoirs ainsi que ceux de l'Etat ; c'est en exploitant ces dispositions que la critique et la remise en cause du colonialisme ont permis la formulation des thèses qui ont débouché sur la naissance des nouveaux Etats ; elles ont même posé les premières bases idéologiques du regroupement pacifique des peuples africains. L'Afrique ne peut pas, sans risques pour elle-même d'abord, ne pas mieux s'approprier les valeurs qui sous-tendent cette phase de son histoire (l'esprit démocratique, les droits humains) et les restituer pour elle-même, selon son idéal de paix pour la collectivité.

Au plus fort de certaines crises contemporaines, notamment depuis les années 1990 dans bon nombre de pays africains (la liquidation de l'apartheid en Afrique du Sud, le passage tumultueux au système politique pluraliste dans divers pays, plusieurs conflits interafricains), on a vu resurgir le recours à certaines des voies anciennes de règlement des conflits : dans le processus de pacification, c'est l'implication des chefs religieux ou des chefs "traditionnels" ou encore d'associations de femmes au nom de leur statut de "porteuses de vie" ; ce sont les conférences nationales au cours desquelles la parole est libérée, voire débridée, pour se donner de nouvelles règles de la vie politique ; ce sont les forums de réconciliation où chacun dit sa part de vérité pour "vider son cœur", réclamer justice et renaître à soi ; ce sont les propositions de "bons offices" ou de médiation de pays amis entre des belligérants.

Malgré l'échec de plusieurs de ces initiatives, d'une part, elles traduisent l'attachement à un fonds culturel africain vu comme support de paix et, d'autre part, elles montrent tout le bénéfique que chacun

peut tirer d'une implication de tous dans le processus de gestion et de préservation de la paix collective ; car, comme le dit Pierre Hassner, "la victoire sur la négation de l'humanité n'est pas complète si elle n'est pas suivie par un apprentissage de l'art de vivre ensemble<sup>13</sup>." Pour moi, cet "art de vivre ensemble" est le premier objet de l'éducation de qualité.

Pour une éducation de qualité en Afrique, il faut en effet approfondir et diffuser plus systématiquement ce "savoir-être" pacifique et citoyen. Les opportunités qu'offre la volonté universelle d'une telle éducation pour tous doivent inclure le recours à un savoir-faire et à des savoir-agir qui, s'articulant avec la formation citoyenne, permettent de lutter contre l'ignorance et le mépris de l'autre. L'éducation à la paix n'est donc pas seulement un savoir à acquérir, mais surtout un savoir-être qui se fonde sur des savoir-faire et des savoir-agir pertinents dans (et pour) une communauté indépendante et solidaire ; et celle-ci doit s'y reconnaître. Tout ce qui concourt donc à cet apprentissage doit aussi prendre en compte les savoirs endogènes. Trois voies nous paraissent devoir être explorées en ce sens.

Il s'agit d'abord d'apprendre aux jeunes, par réforme et enrichissement des cursus scolaires, et de faire redécouvrir à l'ensemble des adultes, à travers les sessions d'alphabétisation fonctionnelle ou les ateliers de recyclage, toutes les pratiques et tous les actes qui, dans chacune des communautés, permettent de préserver ou de rétablir la paix collective. Cet apprentissage pourrait, sur la base d'une pédagogie participative et interactive (similarité avec la "palabre" africaine), être le moment d'une large information/formation sur les droits et devoirs de l'Etat et du citoyen. Il serait, par cette approche pédagogique, moyen de promotion de la culture démocratique qui ne s'exprime pas que lors d'élections ou à travers la multiplicité des partis.

Il s'agit ensuite de "désarmer" l'histoire et la littérature en les expurgant, autant que faire se peut, de tout ce qui suscite la haine de l'autre ou son exclusion au profit des convergences, des rencontres et trajectoires communes dans l'histoire. En Afrique, et parce que l'histoire scolaire n'est pas trop marquée encore par les approches "nationalistes" et exclusives, il est possible d'élaborer des programmes et outils pédagogiques communs. Le nombre de populations communes par-dessus les frontières héritées de l'ère coloniale, les expressions culturelles remarquables à l'échelle d'espaces sous-régionaux, la nécessité de regrouper les ressources et les talents africains pour mieux répondre aux difficultés nées d'une mondialisation défavorable au

13) Voir Hassner (1999, p. 124).

continent depuis toujours, sont autant de facteurs qui militent pour cette approche. On aurait là les supports pédagogiques d'un apprentissage interactif de la connaissance des autres, donc de l'ouverture aux autres. Visant l'objectif d'un meilleur vivre ensemble, ce serait une voie plus porteuse de l'intégration africaine, au moins dans un même espace sous-régional ; car l'intégration ne peut pas être qu'économique et monétaire ; elle doit être culturelle pour connaître et respecter l'autre, échanger avec lui des valeurs partagées afin de mieux produire ensemble.

Il s'agit enfin, de manière pratique, de responsabiliser le citoyen et parent d'élèves, notamment à travers ses associations et organisations non gouvernementales, par la mise en place décentralisée du partenariat éducatif, en ayant bien en vue les objectifs de lutte contre ce que le rapport Boutros Boutros-Ghali appelle "les ethnocraties"<sup>14</sup>. C'est à l'échelle locale et régionale que peuvent mieux être saisis les besoins éducatifs réels en Afrique, en raison de l'extrême variété des situations et niveaux d'interpénétration culturelle. La mise en œuvre d'un partenariat éducatif décentralisé peut permettre d'apporter des réponses plus adaptées aux situations concrètes. C'est aussi à ce niveau que tout ce qui peut concourir à la cohésion sociale et au maintien de la paix collective peut mieux s'appuyer sur l'implication de l'ensemble des acteurs du système éducatif et faire l'objet de leur contrôle effectif. La prévention de la paix par l'éducation est une chose trop importante pour être l'affaire d'un pouvoir centralisé, fût-ce au nom de la construction de la nation, concept d'ailleurs en crise aujourd'hui à cause de ses dimensions exclusives.

## Pour conclure

Pour conclure, il faut relever que la culture de la violence est présente dans l'histoire du continent africain. Mais elle a coexisté avec une culture de la paix dont la vigueur explique que l'Afrique ait traversé même les siècles de pires violences. La nature actuelle de cette culture de violence et de guerre est plus dramatique qu'au cours des siècles précédents, à cause de sa dimension totale (dimension sociopolitique et socio-économique, dimension psychologique et intellectuelle), à cause de sa dimension planétaire (la mondialisation des relations humaines). En empruntant les nouveaux outils d'apprentissage, l'introduction de savoir-faire endogènes dans l'éducation (ou la rééducation) de tous les Africains, concomitamment à la promotion des nou-

14) Dans Boutros-Ghali (2002, p. 23).

veaux savoirs comme des principes de citoyenneté responsable, on peut permettre aux sociétés africaines de redécouvrir leurs propres repères de reconnaissance de l'autre et renouer ainsi avec un savoir-être qui consolide un vivre ensemble solidaire. Dans le cadre du Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (Nepad, *New Partnership for Africa's Development*) et, en exploitant au mieux l'approche intégrative de cette initiative africaine, il est possible d'y arriver.

### Références bibliographiques

Alpha Gado, Boureima (1988), "Crises alimentaires et stratégies de subsistance en Afrique sahélienne (Burkina Faso, Mali, Niger)", thèse, université Paris VII.

Bazin, J. et E. Terray (dir.) (1982), *Guerres de lignages, guerres d'Etats en Afrique*, Paris, éditions des Archives contemporaines

Boutros-Ghali, Boutros (dir.) (2002), *L'Interaction démocratie et développement*, rapport du Panel international sur la démocratie et le développement, Paris, UNESCO.

Daaku, K.Y. (1965), "The Europeans Traders and the Coastal States, 1630-1720", THSG, vol. VIII, p. 11-23.

Dias, Jill (1981), "Famine and Disease in the History of Angola, c.1830-1930", *Journal of African History*, n° 22

Fearson, James D. et David D. Lattin (2003), "Ethnicity, Insurgency and Civil War", *American Political Science Review*, vol. 97, n° 1, p. 75-90.

Fynn, K. (1971), *Asante and its Neighbours 1700-1807*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goody, J. (1971), *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londres, Oxford University Press.

Hassner, P. (1999), "Mémoire, justice, réconciliation", *Critique internationale*, n° 5.

Horton, R. (1971), "Stateless Societies in the History of West Africa", dans J.F. Ajayi et M. Crowder (dir.), *History of West Africa*, Londres, Oxford University Press, p. 78-119.

Hurston, Z. N. (1928), "How it Feels to Be Colored Me".

Juminer, Bertène (2000), *La Revanche de Bozambo*, Paris, Présence africaine.

Kourouma, A. (2000), *Allah n'est pas obligé*, Paris, Le Seuil.

Terray, E. (1995), *Une Histoire du royaume abron du Gyaman*, Paris, Kathala.

Wilks, Ivor (1975), *Asante in the 19<sup>th</sup> Century*, Cambridge, Cambridge University Press.