

Otwere : modèle d'une procédure de
réconciliation comme mode alternatif
de résolution des conflits pénaux chez
les Mbosi du Congo-Brazzaville

MÉMOIRE

présenté

par

Diane Soraya Rochat

sous la direction de

Prof. Camille Perrier Depeursinge

Lausanne, le 15 juin 2022

Table des matières

Bibliographie.....	II
Table des abréviations.....	V
Lexique.....	VI
I. Introduction.....	1
II. L’ <i>Otwere</i> : une institution multidimensionnelle.....	4
A. <i>Otwere</i> comme institution morale, sociale et politique.....	4
1. De la dimension morale.....	4
2. De la dimension sociale.....	6
3. De la dimension politique.....	7
4. Synthèse.....	8
B. <i>Otwere</i> comme institution judiciaire.....	9
1. Rôle et prérogative de l’ <i>Otwere</i>	9
2. Typologie des conflits en présence.....	9
3. Des acteurs en présence.....	10
a) La victime et l’auteur.....	10
b) L’ <i>Otwere</i> -palabre.....	11
c) <i>Le Twere</i>	12
d) La communauté.....	14
C. Exemple d’une procédure de réconciliation – <i>Osambe</i>	15
1. Objectifs de la réconciliation.....	16
2. Déroulement de la palabre.....	16
3. Des sanctions.....	19
4. La légitimité auprès des membres du peuple Mbozi Olee.....	20
D. Disparition de l’institution <i>Otwere</i>	21
1. Déclin de l’institution.....	21
2. Système de résolution des conflits pénaux actuels.....	23
III. Analyse critique.....	25
A. Avantages.....	25
B. Limites.....	26
IV. Dimension comparative : quels intérêts peuvent présenter cette pratique traditionnelle pour la justice restaurative en droit pénal suisse ?.....	28
V. Conclusion.....	30
VI. Remerciements.....	31

Bibliographie

DOCTRINE

AFANDE Koffi Kumelio F., *Les sanctions pénales en Afrique : Entre traditions et modernité in* Dittman Volker/Kuhn André/Maag Renie/Wiprächtiger (édits), *Entre médiation et perpétuité – Nouvelles voies dans la lutte contre la criminalité*, Rüegger, Zurich/Chur 2002, pp. 275 ss.

CHRISTIE Nils, *Conflicts as Property*, British Journal of Criminology, Vol. 17, n° 1, Oxford University Press 1977.

GAHUNGU Méthode, *Burundi et Rwanda : réconcilier les ethnies*, Lumières du 2^e synode pour l’Afrique, L’Harmattan, Paris 2013.

GONIDEC Pierre-François, *Les droits africains*, Librairie générale de droit et de jurisprudence (édits), Paris, 1968.

ITOUA Joseph, *Les Mbosi au Congo : Peuple et civilisation*, L’Harmattan, Paris 2007 (cité : ITOUA (2007)).

ITOUA Joseph, *Institution traditionnelle Otwere chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, L’Harmattan, Paris 2010 (cité : ITOUA (2010)).

ITOUA Joseph, *Otwere et justice traditionnelle chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, L’Harmattan, Paris 2011 (cité : ITOUA (2011)).

KNOEPFLER Julien, *Médiation pénale, justice réparatrice, justice de proximité – La notion de « troisième voie en fait de traitement judiciaire des petites et moyennes délinquances » stratigraphie de ses principaux enjeux in* Dittman Volker/Kuhn André/Maag Renie/Wiprächtiger (édits), *Entre médiation et perpétuité – Nouvelles voies dans la lutte contre la criminalité*, Rüegger, Zurich/Chur 2002, pp. 313 ss.

KUHN André, *La médiation pénale, Mise en œuvre et la protection des droits : recueil de travaux publiés par la Faculté de droit de l’Université de Lausanne et le Journal des Tribunaux à l’occasion du congrès de la Société suisse des juristes tenue à Lausanne les 7 et 8 juin 2002 en coopération avec la Fédération suisse des avocats in* Journal des tribunaux, pp. 99 ss, 2002.

MUHINDO Mughanda, *Traces du dépassement du rétributivisme en Afrique subsaharienne. Prospection sur certaines pratiques juridiques de l’Afrique précoloniale in* Bianco Stéphane/Bondolfi Alberto/ De Vecchi Francesca (édits), *Essaies de philosophie pénale - Ethique et droit : culpabilité et rétribution*, Schwarbe, Bâle 2011, p. 265 ss.

PERRIER DEPEURSINGE Camille, *Criminels et victimes : quelle place pour la réconciliation ?*, collection la question, Les éditions de L’Hèbe, Charmey 2011 (cité : PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV)).

PERRIER DEPEURSINGE Camille, *La médiation en droit pénal suisse – Etude de la législation suisse relative à la médiation pénale à la lumière des droits français, allemand et belge*, thèse de licence et de doctorat présentée à la Faculté de droit et de sciences criminelles de l'Université de Lausanne, Helbing Lichtenhahn, Bâle 2011 (cité : PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH)).

TASLIM OLAWALE Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Présence africaine, Paris 1961.

ZEHR Howard, *Changing lenses – A new focus for crime and justice*, 3^{ème} édition, Herald Press, Scottsdale 2005.

TEXTES JURIDIQUES CITÉS

Congo

Constitution de la République du Congo du 25 octobre 2015.

Code pénal de la République du Congo.

Loi n° 1-63 du 13 janvier 1963 portant code de procédure pénale.

Loi n° 022-92 du 20 août 1992 portant sur l'organisation du pouvoir judiciaire en République du Congo.

AUTRES DOCUMENTATIONS

BAGAYOKO Nigalé et KONÉ Fahiraman Rodrigue, *Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*, Rapport de recherche n°2 pour le Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix, Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques, Université du Québec, Montréal 2017.

CARIO Robert, *Justice restaurative : principes et promesses*, <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-dynamiques-2014-1-page-24.htm>, publié en octobre 2014, consulté le 14.02.2022.

DALY Kathleen, *What is Restorative Justice? Fresh Answers to a Vexed Question*, School of Criminology and Criminal Justice, Griffith University, Australia, disponible sur http://www.antonioacasella.eu/restorative/Daly_2015.pdf, publié en octobre 2015, consulté le 04.03.2022.

DJONOUKOU Kossi Tata, *La résolution des conflits dans les sociétés traditionnelles du Togo : importance des palabres et des proverbes*, Gouvernance en Afrique, disponible sur https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_experience-1643_fr.html#:~:text=Les%20proverbes%20et%20les%20palabres%20ont%20une%20fonction%20multidimensionnelle.&text=Les%20palabres%20et%20surtout%20les,surtout%20une%20%C3%A9conomie%20du%20savoir, consulté le 30.05.2022.

FORSTER Siegfried, *Au Congo-Brazzaville, la sorcellerie et la justice aux « Ordalies, les tribunaux de l'invisible »*, disponible sur le site internet <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20220127-au-congo-brazzaville-la-sorcellerie-et-la-justice-aux-ordalies-le-tribunal-de-l-invisible> publié le 27 janvier 2022, consulté le 03.03.2022.

GABAGAMBI Julena Jumbe, *A Comparative Analysis of Restorative Justice Practices in Africa*, disponible sur le site internet https://www.nyulawglobal.org/globalex/Restorative_Justice_Africa.html#:~:text=Restorative%20justice%2C%20as%20practiced%20in.a%20crime%20or%20a%20dispute, publié en octobre 2018, consulté le 03.03.2022.

KAYANGE Munchineripi Grivas, *Restoration of ubuntu as an autocentric virtue-phronesis theory*, South African Journal of Philosophy, pp. 1-12 disponible sur <https://doi.org/10.1080/02580136.2019.1665817> publié en février 2020, consulté le 04.03.2022.

KINHOUBRICE Brice, *Congo : l'apport mitigé des tribunaux de sorciers*, Africa on air – The African News Hub, disponible sur <https://africa-on-air.com/societe/2021/12/congo-lapport-mitige-des-tribunaux-de-sorciers/>, publié le 6 avril 2022, consulté le 03.03.2022.

MANGENA Fainos, *African Ethics through Ubuntu : A Postmodern Exposition*, Africology: The Journal of Pan African Studies, vol. 9, N 2, pp. 66-80, disponible sur <https://www.proquest.com/docview/1787254403?pq-origsite=primo>, publié en avril 2016, consulté le 04.03.2022 (cité : MANGENA (2016)).

MANGENA Fainos, *Restorative justice's deep roots in Africa*, South African Journal of Philosophy, pp. 1-12, disponible sur [Restorative justice's deep roots in Africa: South African Journal of Philosophy: Vol 34, No 1 \(tandfonline.com\)](https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02580136.2015.1014442), publié en février 2015, consulté le 04.03.2022 (cité : MANGENA (2015)).

N'DIAYE Tidiane, *Les Bantous : Entre dispersion, unité et résistance*, disponible sur [Les Bantous : | Africultures](https://www.africultures.com/fr/index.php?module=non_rubrique&id=1014), publié le 10 janvier 2017, consulté le 07.03.2022.

RAMOSE Mogobe, *I doubt, therefore African philosophy exists*, South African Journal of Philosophy, disponible sur <https://doi.org/10.4314/sajpem.v22i2.31364>, publié en octobre 2013, consulté le 04.03.2022.

REY-DEBOVE Josette (dir.), *Le Robert BRIO – Analyse des mots et régularités du lexique*, Paris, 2004.

MWIPIKENI Peter, *Ubuntu and the modern society*, South African Journal of Philosophy, disponible sur <https://doi.org/10.1080/02580136.2018.1514242>, publié en septembre 2018, consulté le 04.03.2022.

Table des abréviations

art.	article
CST-CNG	Constitution de la République du Congo du 25 octobre 2015
CP-CNG	Code pénal de la République du Congo
CPP-CNG	Loi n° 1-63 du 13 janvier 1963 portant code de procédure pénale
édit./édits	éditeur/éditeurs
<i>Ibid.</i>	en même endroit
LOPJ - CNG	Loi n° 022-92 du 20 août 1992 portant sur l'organisation du pouvoir judiciaire en République du Congo
n°	numéro
MTRC	modèle(s) traditionnel (s) de résolution des conflits
p. (pp.)	page (pages)
<i>pl.</i>	pluriel
ss	suivantes

Lexique

<i>A ngo Otwere</i> ou <i>A nga kwephe</i>	membre d' <i>Otwere</i>
<i>A nga mboa</i>	chef du village
<i>Ikoongo</i>	les proverbes, surtout utiliser par les <i>A ngo Otwere</i> et les <i>Atwere</i>
<i>Iphongo</i>	candidat pour l'adhésion à l' <i>Otwere</i>
<i>Obiali</i>	chef de village dans le système de chefferie <i>Mara</i>
<i>Opombo (Ipombo, pl.)</i>	non-membre d' <i>Otwere</i>
<i>Kwephe</i>	sections autonomes d' <i>Otwere</i>
<i>Mara</i>	système de chefferie traditionnelle Mbosi Olee
<i>Mbale</i>	case du chef du village, considéré comme un lieu où les membres du groupe viennent présenter, débattre et régler leurs conflits.
<i>Mwandzi</i>	instrument artisanal représentant la puissance d' <i>Otwere</i> lors de la résolution de conflit doté d'une signification sacrée destinée à apporter calme et le respect
<i>Ndzoo</i>	totem d'un clan représentant un animal ou un végétal symbolisant la force du clan et la représentation physique des anciens
<i>Nganga</i>	un féticheur ou un connaisseur spirituel
<i>Twere (pl. Atwere)</i>	avocat, conseil, juge, notaire, médiateur, conciliateur

I. Introduction

L'objet de ce travail est de présenter un modèle traditionnel de résolution des conflits (ci-après : MTRC) utilisé par la communauté Mbosi Olee de la République du Congo (ci-après : Congo) afin de comparer les bases conceptuelles de la gestion des conflits pénaux en Suisse et au Congo.

La communauté Mbosi Olee fait partie du large groupe ethnique¹ Mbosi composé et divisé, en son sein, de différents peuples². Ils sont essentiellement originaires du Nord-Congo entre la rivière Alima et le fleuve Congo et forme l'un des plus grands groupes ethniques du Congo³.

Plusieurs théories sont avancées aujourd'hui pour déterminer les origines des Mbosi, et plus largement de la manière dont les populations se sont formées en Afrique subsaharienne⁴. L'une de ces théories désigne les rives du Nil. En effet, les populations bantoues auraient migré de la partie haute du fleuve sur une longue période débutant avec la formation du Sahara⁵. Initialement, le terme *bantu*⁶ est essentiellement utilisé pour désigner les mouvements migratoires susmentionnés et l'ensemble des groupes ethniques s'exprimant dans des langues apparentées⁷.

Ce vocable prend ensuite une dimension plus large et devient, sous l'impulsion de Nelson Mandela et Desmond Tutu⁸, une idéologie sociale et politique guidant la transition politique que prenait l'Afrique du Sud après le régime d'apartheid et inspirant, à sa suite, divers penseurs et universitaires à le présenter comme un mouvement philosophique *ubuntu*⁹.

Le terme *bantu* est le pluriel du mot *mntu*¹⁰ et résume à lui seul pour partie la philosophie *ubuntu* que l'on peut illustrer par l'expression suivante : « nous ne sommes humains que dans la mesure où nous reconnaissons l'humanité des autres »¹¹. L'*ubuntu* peut s'apprécier comme une conception du monde où la conscience de soi passe par les relations entretenues avec la communauté dont on émane¹².

¹ GANGO-OYIBA, p. 23 ; GAHUNGU, pp. 9-11. Nous nous fondons sur la définition « positive » et les caractéristiques présentées par dits auteurs pour admettre que les Mbosi Olee sont une ethnie. En effet, ils disposent « [d'une] langue commune, un territoire commun, des coutumes et des traditions partagées, les mêmes valeurs culturelles et religieuses de référence, la conscience d'avoir la même descendance et l'appartenance au groupe. ».

² ITOUA (2007), pp. 20-33.

³ ITOUA (2007), pp. 15-20.

⁴ ITOUA (2007), pp. 41-48.

⁵ N'DIAYE, pp. 1-3.

⁶ *Bantu* et bantou – dans sa version francisée – sont utilisés dans ce travail comme des synonymes. Nous précisons néanmoins qu'ils seront distingués du terme *ubuntu*, ce dernier associé au mouvement philosophique, par souci de cohérence avec les sources essentiellement anglophones que nous avons lues à ce sujet.

⁷ N'DIAYE, pp. 1-3.

⁸ KAYANGE, p. 3 ; MUHINDO, p. 274 ; MWIPIKENI, pp. 328-329.

⁹ À l'instar de MANGENA (2015 et 2016), RAMOSE, KAYANGE, MWIPIKENI.

¹⁰ MUHINDO, p. 273 ; MANGENA (2016), p. 69 ; voir également la définition étymologique du terme *bantu* sur <https://www.etymonline.com/word/bantu>, consulté le 03.06.22.

¹¹ MUNHIDO, p. 274.

¹² KAYANGE, p. 2 ; MANGENA (2016), pp. 67-68.

Pour « faire humanité ensemble »¹³, il est nécessaire de promouvoir le bien-être des cercles de personnes dans lesquels nous nous inscrivons en faisant preuve notamment de compassion, de partage et de respect¹⁴. Ces relations s'inscrivent dans toutes les dimensions de la vie d'un descendant *bantu*. *L'ubuntu* est en effet présenté premièrement comme le dialogue entre les membres d'une communauté mais aussi avec le monde invisible composé des Ancêtres et de la volonté divine¹⁵. La spiritualité est particulièrement présente dans l'esprit des populations au Sud du Sahara, à tel point qu'il est difficile parfois de la distinguer de l'éthique, de la conception du droit et par voie de conséquence de leurs MTRC¹⁶. Néanmoins, c'est en cela que consiste la particularité de la conception africaine de la vie communautaire¹⁷. En effet, les êtres humains et les êtres spirituels sont liés par leurs liens familiaux, leur histoire commune et les valeurs transmises en contes et proverbes par les anciennes générations aux nouvelles afin de faire perdurer l'harmonie au sein de la communauté¹⁸.

C'est l'interdépendance entre toutes ces personnes qui compose le mode de vie d'un descendant *bantu*¹⁹.

Cette prémisse philosophique nous permet de mieux comprendre la conception « générale » de la justice traditionnelle en Afrique subsaharienne, et dans laquelle s'inscrivent les Mbosi. Précisément, la justice traditionnelle repose sur l'équilibre social, la paix et la réparation des relations déchirées par les conflits²⁰. Raison pour lesquelles, le droit y est essentiellement caractérisé par une dimension communautaire, orale, dynamique et spirituelle²¹.

Dans une vision de la société et de la justice comme celle-ci, le conflit est considéré comme la déchirure d'un tissu social qu'il faudra restaurer à l'aide des personnes concernées²². Il s'agira, dans le contexte de la communauté Mbosi Olee, de décrire les conflits qui se présentent, ainsi que les mécanismes choisis par la communauté pour atteindre la réconciliation²³. Précisons, à ce stade, que la distinction entre droit civil et droit pénal existait²⁴. Pour les Mbosi Olee, l'« unité profonde quant aux techniques de mise en œuvre du droit » ne doit pas faire admettre que la distinction entre droit civil et droit pénal leur était inconnue²⁵. La présentation de la question selon le caractère binaire « civil-pénal » est tout à fait logique pour une lecture occidentale des conflits, car elle est en lien avec l'histoire dans laquelle elle trouve son origine²⁶.

¹³ Expression empruntée au Prof. Souleymane Bachir Diagne lors de son intervention à la 21^e Convention de l'Association Progrès du Management, à Bordeaux (https://www.youtube.com/watch?v=RPa4_LBLw50 [01 :50]).

¹⁴ KAYANGE, p. 3.

¹⁵ MANGENA (2015), p. 68.

¹⁶ MANGENA (2016), p. 72; ITOUA (2010), pp. 29-32.

¹⁷ BAGAYOKO/KONÉ, p. 14.

¹⁸ MANGENA (2016), pp. 72-73; MANGENA (2015), pp. 10-11.

¹⁹ MANGENA (2016), pp. 68-69; GABAGAMBI, p. 1.

²⁰ MUHINDO, pp. 273-275; ITOUA (2011), pp. 49-50.

²¹ GONIDEC, pp. 12-13; ITOUA (2011), pp. 47-50.

²² AFANDE, p. 277.

²³ MUHINDO, pp. 266-267; ITOUA (2011), p. 45; cf. *infra*, pp. 9 ss.

²⁴ OLAWALE, pp. 13-14, 129 ss et 141.

²⁵ ITOUA (2011), pp. 5, 29 et 54; GONIDEC, pp. 7-9 et 224.

²⁶ PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 6-21.

Ils nous a semblé pertinent d'exposer les conflits, et par extension les MTRC, présents chez les Mbosi Olee selon une approche adéquate à leur vision de la justice. C'est pour cette raison que nous avons préféré mener notre réflexion sous l'angle des conflits susceptibles de se produire dans le cadre de l'ethnie Mbosi Olee²⁷, plutôt qu'en vertu de la distinction droit civil et droit pénal.

Bien que la justice restaurative ne dispose pas, à ce jour, d'une définition reconnue unanimement²⁸, on observe tout de même que l'objectif commun est de réparer les préjudices et les relations endommagées par la commission d'une infraction²⁹. En effet, les processus de justice restaurative mettent en place un espace sécurisant où la victime, l'auteur – et parfois la communauté plus ou moins élargie – peuvent échanger sur les conflits qui les opposent, afin de trouver ensemble des solutions adéquates aux besoins de chacun³⁰. La victime est remise au centre du processus, ce qui lui permet de retrouver une maîtrise des événements et l'opportunité d'obtenir des réponses à ses interrogations en lien avec la survenance du conflit³¹. De son côté, l'auteur fait face aux conséquences de ses actes et a l'occasion de reconnaître sa responsabilité ainsi qu'exprimer des excuses sincères³².

Partant, aidés et préparés par un tiers formé à cet effet³³, autant la victime que l'auteur retrouvent la maîtrise du récit de l'histoire. Dans cette configuration, la volonté n'est pas de se fixer sur les événements passés en se questionnant sur la faute de l'auteur³⁴, mais plutôt de trouver un consensus par lequel les deux parties arrivent à concevoir un avenir dans la même société et de façon harmonieuse.³⁵

On observe dès lors un rapprochement entre la définition et les buts poursuivis par la justice restaurative et la notion de justice véhiculée dans les MTRC en Afrique subsaharienne, mus par les mêmes aspirations³⁶.

La compréhension des MTRC est intimement liée à la vision du monde et de la société qu'une communauté reconnaît comme sienne³⁷. Pour les Mbosi Olee, c'est l'*Otwere* qui représente la concrétisation de cette philosophie *ubuntu* dans le cadre de leur gestion des conflits. Elle est la matrice de leur manière de vivre et de leur conception du monde.

Dans cette optique, pour appréhender la vision particulière à la communauté étudiée dans ce travail, il est nécessaire de débiter notre analyse sur les représentations politiques, sociales et

²⁷ La terminologie de conflit sera tout au long de ce travail conçue comme « [...] un facteur d'ordre [...] favorisant une adaptation des institutions aux nouveaux enjeux, [autant] qu'un facteur de désordre lorsqu'il remet en cause une situation ou une solution tenue pour 'bonne' (plutôt 'juste') par la société ». PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), p. 14.

²⁸ DALY, pp. 3-5 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 34-35; KNOEPFLER, pp. 323-325.

²⁹ PERRIER DEPEURSINGE (2022-CV), p. 48; KNOEPFLER, pp. 323-324.

³⁰ CARIO, n° 5 et 6; MANGENA (2015), p. 2.

³¹ *Ibid.*; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 45-48.

³² CARIO, n° 6 et 7 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 48-50.

³³ Cf. *infra*, pp. 12 ss.

³⁴ PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), p. 37

³⁵ CARIO, n° 7-10 ; BAGAYOKO/KONÉ, p. 14.

³⁶ MANGENA (2015), pp. 6-7 ; GABAGAMBI, p. 10.

³⁷ MUHINDO, p. 267.

philosophiques reconnues par ses membres³⁸ afin d'apprécier la conception et les buts de la justice en lien avec le contexte dans lequel ils évoluent. Ces premières étapes d'analyse nous permettront de mieux appréhender la disparition d'*Otwere* et les systèmes, officiels et actuels, de résolution des conflits au Congo.

Enfin, l'analyse critique du MTRC qui est proposé par l'*Otwere* et le parallèle des justices entre la Suisse et le Congo nous permettront de conclure sur un éventuel intérêt du modèle Mbosi Olee.

II. L'*Otwere* : une institution multidimensionnelle

A. *Otwere* comme institution morale, sociale et politique

La notion d'*Otwere* n'est pas évidente à appréhender car, comme nous allons le voir, elle renvoie autant à l'assemblée des hauts fonctionnaires de la société édictant les règles de la communauté, qu'au *corpus* de représentations philosophiques guidant la vie des Mbosi Olee.

Ainsi, pour simplifier la lecture de ce travail, nous allons présenter les dimensions morales, sociales et politiques de l'*Otwere*. Notre choix s'est limité à ces dimensions car elles sont, selon nous, à même de discerner la vision du monde des Mbosi Olee et, par extension, de déterminer l'influence et le rôle qu'occupe l'*Otwere* en tant qu'institution judiciaire et de réconciliation.

1. De la dimension morale

La philosophie *ubuntu* trouve son fondement dans l'aspect relationnel de la vie humaine. « *I am because we are, since we are therefore I am.* »³⁹. Partant de cette prémisse, on comprend que le mode de vie en Afrique subsaharienne est en grande partie fondé sur la vie en communauté⁴⁰.

Il s'agit d'un mode de vie caractérisé par la recherche de cohésion au sein et à travers les groupes⁴¹, élaboré par une constante discussion entre le monde matériel et le monde spirituel composé d'une influence divine et des Ancêtres disparus⁴².

Il y a ainsi une dimension spirituelle et sacrée difficilement dissociable de la pensée et de l'organisation sociale des ethnies d'Afrique subsaharienne⁴³. On observe alors que la spiritualité et la morale sont confondues. Ces deux perspectives ont comme objectif commun de mettre en place un système de valeurs guidant tout un chacun à suivre une existence dirigée vers le bien⁴⁴. C'est la raison pour laquelle, dans ce chapitre, nous les abordons conjointement et sans les différencier. Ainsi, la gestion des conflits et les MTRC sont intrinsèquement liés à cette dimension⁴⁵.

³⁸ En effet, au vu des diversités communautaires et culturelles présentes sur la partie sud du continent africain, il n'est pas question dans ce travail de révéler une vision globale de la résolution des conflits au risque d'émettre des généralités réductrices.

³⁹ « Je suis parce que nous sommes, puisque nous sommes donc je suis », MANGENA (2016), p. 67.

⁴⁰ MANGENA (2015), pp. 6-7; MUHINDO, pp. 273-275.

⁴¹ AFANDE, pp. 277 et 289; MUHINDO, pp. 270-273.

⁴² MANGENA (2016), p. 68.

⁴³ ITOUA (2010), p. 48.

⁴⁴ REY-DEBOVE. Spiritualité et morale. Dans le *Dictionnaire le ROBERT BRIO*.

⁴⁵ MANGENA (2016), pp. 68 et 72-73; AFANDE, pp. 278-279 ; GONIDEC, pp. 13-15.

L'*Otwere* incarne le système de pensée chez les Mbosi Olee. Il est conçu comme « ensemble de représentation et de pratiques nouées en une gerbe symbolique à partir desquelles les Mbosi donnent un sens à la vie et l'organisent »⁴⁶. Cette institution se présente comme la structure la plus élevée dans les divers groupes Mbosi, celle qui est garante des connaissances des anciens et des valeurs morales à respecter pour permettre un équilibre social⁴⁷.

La pensée collective Mbosi semblait considérer l'*Otwere* comme sacrée. Elle était estimée comme une inspiration divine et ancestrale qui guidait l'Homme dans ses actions et lui permettait de distinguer le bien du mal⁴⁸.

Cette pensée est essentiellement portée par les croyances dans le fétiche et la sorcellerie, très présentes dans les traditions Mbosi Olee. À cet égard, il nous semble nécessaire à ce stade d'effectuer une précision quant à ces deux objets de culte. Le fétiche comporte les cultes et pratiques religieuses propres à chaque ethnies d'Afrique subsaharienne avant l'arrivée des colons⁴⁹. Selon les croyances, l'association des différents éléments naturels⁵⁰ permettent premièrement de rentrer en contact avec la volonté divine ainsi qu'avec les Ancêtres. Deuxièmement, elle favorise les conditions climatiques ou encore le soin des maladies. Cette puissance mystérieuse se trouve dans les mains de quelques initiés appelés *Nganga* qui en font usage pour le bon fonctionnement de la société. À l'inverse, la sorcellerie est considérée comme un réel danger social. En effet, cette dernière utilise les mêmes outils que ceux du fétiche mais pour perpétrer le mal dans la société, tel que provoquer la maladie d'autrui⁵¹. Ces croyances influencent aussi la nature et la perception du conflit par les Mbosi Olee, comme nous l'aborderons dans la suite de ce travail⁵².

À cela s'ajoute que les Mbosi Olee sont traditionnellement animistes⁵³. Ils admettent en effet que l'âme ne réside pas uniquement chez l'Homme mais également dans les éléments qui l'entourent⁵⁴. Les fétiches font autorité du fait qu'ils sont le lien entre le monde des vivants et le monde invisible regroupant les défunts de la société (*Ikwe*). Cet espace spirituel est autant composé des Ancêtres qui guident l'action de leurs descendants que la force vitale occupant les animaux et la terre (*Ngandzoli* ou *Zambaka*)⁵⁵.

La vie en société Mbosi Olee est ainsi empreinte de spiritualité, de volonté d'agir pour le bien communautaire et, dans ce sens, l'*Otwere* avait pour rôle d'orienter la population.

⁴⁶ ITOUA (2010), p. 47.

⁴⁷ ITOUA (2010), pp. 55-57.

⁴⁸ ITOUA (2010), p. 38.

⁴⁹ ITOUA (2007), pp. 112-113.

⁵⁰ À titre d'exemple, l'association des plantes.

⁵¹ ITOUA (2007), pp. 114-115.

⁵² Cf. *infra*, pp. 14 ss. Tel que le présente BAGAYOKO et KONÉ, il n'est pas question de se pencher sur l'aspect objectif de ces croyances mais uniquement de prendre en compte une réalité fortement ancrées dans la pensée africaine et qui influence encore aujourd'hui la perception et la résolution des litiges, tel que nous tenterons de le présenter dans ce travail (p. 39).

⁵³ ITOUA (2007), p. 108.

⁵⁴ REY-DEBOVE. Animisme. Dans le *Dictionnaire ROBERT BRIO*.

⁵⁵ ITOUA (2007), p. 108.

L'*Otwere* est l'institution suprême qui véhicule les messages de cet autre monde pour atteindre l'équilibre social. Par leur adhésion, les membres sont initiés au monde de connaissances et de sagesse⁵⁶.

Cette dimension sacrée concrétise la protection accordée aux instruments de pouvoir représentant l'*Otwere*, ainsi que sa protection générale sur tout ce qui favorise la pérennité de la société et ses valeurs dans le but de garantir un environnement équilibré⁵⁷.

2. De la dimension sociale

À l'instar de ce que nous avons présenté pour l'*Otwere* dans sa dimension morale, la philosophie Mbosi rejoint l'*ubuntu* par laquelle la vie en communauté est mise en avant⁵⁸. L'*Otwere* agit ainsi essentiellement dans l'optique de garantir l'équilibre et la paix sociale.

L'Embosi est la langue qui lie tous les groupes de l'ethnie Mbosi, elle en est ainsi le premier vecteur social. En tant que « pilier d'identification », elle permet la transmission des valeurs intimement liées à la communauté ainsi que la transmission des enseignements passés de génération en génération⁵⁹.

À cet égard, l'éducation et la transmission du savoir jouent aussi un rôle primordial dans la construction sociale du groupe, renseignant sur l'importance des anciens et des membres de l'*Otwere*⁶⁰. En effet, ces personnes détiennent la conscience culturelle et l'expérience en lien avec la société en cause. Par cette connaissance, ils donnent accès à une base commune de valeurs. Ils sont le lien continu du monde spirituel avec la nouvelle génération qui reconnaît ce lien qu'elle a avec l'histoire de sa communauté, son spiritisme et finalement lui permet d'évoluer dans une société à laquelle elle adhère⁶¹. Ils transmettent cette morale à l'aide de proverbes et de métaphores⁶².

Selon l'*Otwere*, la dimension sociale est autant dans la langue que dans les éléments qui fondent les bases de la société. A ce titre, elle protège les valeurs culturelles et traditionnelles propres à chaque ethnie composant l'ethnie Mbosi.⁶³

Enfin, elle met sous sa protection les éléments qui permettent la postérité de la société comme les métiers artisanaux, le marché, la chasse ou encore la terre et la forêt⁶⁴.

L'ensemble de ces éléments, regroupés sous l'autorité de l'*Otwere*, permet d'atteindre l'objectif de cohésion et d'équilibre social⁶⁵.

⁵⁶ ITOUA (2010), pp. 37-42 et 143-144. Au sujet de l'adhésion à l'*Otwere*, nous renvoyons aux chapitres suivants traitant de cette thématique (cf. *infra*, pp. 7 ss et 12 ss).

⁵⁷ ITOUA (2010), pp. 55-57.

⁵⁸ ITOUA (2010), p. 57; MUHINDO, p. 273-274.

⁵⁹ ITOUA (2007), p. 101; GANGO-OYIBA, p. 39.

⁶⁰ MANGENA (2016), pp. 75-77; KAYANGE, pp. 8-10; BAGAYOKO/KONÉ, p. 16.

⁶¹ MANGENA (2016), pp. 75-76.

⁶² Cf. *infra*, pp. 12 ss.

⁶³ ITOUA (2010), pp. 48 et 155-156.

⁶⁴ ITOUA (2010), p. 48 et 55-56; ITOUA (2007), p. 69.

⁶⁵ ITOUA (2010), p. 51.

3. De la dimension politique

L'organisation territoriale et administrative qui est largement répandue en Afrique subsaharienne est la chefferie⁶⁶.

La légende attribue l'origine des Mbosi à une personne surnommée Ndinga. Ce dernier aurait été à la tête d'un des mouvements migratoires de plusieurs groupes en provenance du Nil et les aurait guidés jusqu'au nord du Congo pour se sédentariser.

Son autorité aurait été reconnue par les autres groupes car il se serait positionné en guide durant leur périple. En effet, il a maintenu la cohésion du groupe en prônant leurs croyances ainsi que leurs valeurs traditionnelles afin de gérer les conflits jusqu'à l'arrivée sur leur territoire actuel. Après sa disparition, les pouvoirs politiques et administratifs se sont répartis entre les différents chefs des villages et l'autorité de Ndinga s'est dépersonnalisée dans l'*Otwere*⁶⁷.

Traditionnellement, le statut de chef se transmet de génération en génération depuis un ancêtre commun à l'origine de la fondation du village. Ils sont désignés, et par extension, légitimés dans l'exercice politique et administratif du village en raison du lignage et les rapports de parenté dans la nomination des futurs chefs⁶⁸. La terre du village est une propriété commune, appartenant autant aux membres décédés, vivants, qu'à la génération à naître. Il incombe au chef, en sa qualité de protecteur, de s'assurer que l'ensemble des membres du village puissent bénéficier d'une part équitable des ressources de la terre⁶⁹. De ce fait, les chefs sont reconnus pour leur « connaissance particulièrement fine des normes et des valeurs signifiantes aux yeux des communautés sur lesquelles ils exercent un magistère [*sic*] [...] »⁷⁰.

Toutes ces caractéristiques se retrouvent dans les systèmes de chefferie de l'ethnie Mbosi Olee, appelé *Mara* chez les Mbosi Olee. La communauté Mbosi Olee est répartie géographiquement en villages composés de clans familiaux, à la tête desquels se trouvent les chefs appelés les *A nga mboa* ou *Obiali*⁷¹.

Il n'existe pas de rapport hiérarchique entre les différents chefs car chacun est responsable du fonctionnement administratif de son village. Le caractère autonome de ces entités est véhiculé par le terme *Kwephe*⁷².

Bien que les villages soient autonomes dans leur organisation générale, les principes posés par l'*Otwere* font autorité pour régler les litiges autant entre les individus que les conflits intra- et intercommunautaires⁷³. Ainsi, tous les groupes et sous-groupes Mbosi forment des mini-nations dont l'autorité fondamentale est entre les mains d'*Otwere* par le truchement de ses membres⁷⁴.

Les *A nga mboa* sont ainsi autant les gardiens de l'intégrité des ressources de la terre, des frontières du village que les représentants des intérêts de membres respectifs de leur

⁶⁶ BAGAYOKO/KONÉ, p. 15.

⁶⁷ ITOUA (2007), pp. 135-146.

⁶⁸ BAGAYOKO/KONÉ, p. 15.

⁶⁹ ITOUA (2007), pp. 69-70 et 72-75; GONIDEC, p. 11.

⁷⁰ BAGAYOKO/KONÉ, p. 15.

⁷¹ ITOUA (2007), pp. 71 et 76-77, 87-98 et 119-121.

⁷² ITOUA (2010), pp. 49 et 51-52.

⁷³ ITOUA (2010), pp. 36, 51 et 63-64.

⁷⁴ ITOUA (2010), p. 68.

communauté⁷⁵. En raison de leurs aptitudes mentionnées plus haut, ils sont également appelés lorsque des conflits émergent et qu'il s'agit d'initier un processus de réconciliation⁷⁶.

Tous ces chefs de villages font partie de l'*Otwere* – ils ont ainsi une double casquette d'*A ngo mboa* et d'*A ngo Otwere*⁷⁷. Lorsqu'ils se réunissent en assemblée, ils concrétisent les pouvoirs de l'*Otwere* en édictant les lois applicables à tout un chacun⁷⁸. C'est par ces assemblées que sont organisées les relations entre villages et que les dysfonctionnements apparus sont traités. En cela, précisément, on observe que l'*Otwere* n'est pas uniquement un concept abstrait regroupant des représentations morales mais bel et bien un système de réglementation de la vie en communauté et un pouvoir politique⁷⁹.

Les villages ont une fonction géographique et politique classique. En effet, les frontières permettent de fixer les zones d'exploitation des ressources, ainsi que l'exercice des compétences de chaque chef de village. De plus, c'est au travers de la dimension spirituelle liée au village que les Mbosi Olee créent un lien avec leurs ancêtres⁸⁰. Ces derniers, bien qu'occupant un monde invisible, font toujours partie intégrante de la vie du village et interagissent avec le monde terrestre par les *Nganga* pour les guider dans les événements de leur quotidien⁸¹.

Au-delà de l'aspect organisationnel et politique que permet d'atteindre le village, ce dernier est également primordial pour le développement et l'intégration de ses membres dans l'équilibre de la société.

4. Synthèse

L'*Otwere* est la dépersonnalisation des premiers chefs ayant migré au Congo-Brazzaville actuel avec « leurs idées, leurs croyances en vue de réguler les usages, les pratiques sociales dans [leur] société »⁸². Bien qu'elle soit une autorité impersonnelle et décentralisée, l'*Otwere* a chapeauté toutes les dimensions de la vie des Mbosi ; que ce soit par l'exercice de ses prérogatives politiques et sociales par le truchement des *A ngo Otwere* ou par la dimension culturelle et sacrée de son action en transmettant la connaissance et la sagesse comme enseignement et préceptes de vie.

Ces observations posent le contexte dans lequel évoluent les Mbosi Olee et nous permet à présent d'analyser leur conception des conflits et les mécanismes de résolution qui s'y rapportent à travers le prisme de l'*Otwere*⁸³, et ainsi de comprendre leur vision de la justice.

⁷⁵ ITOUA (2010), p. 51 et 64 ; ITOUA (2007), p. 69 ; GONIDEC, p. 11 ; OLAWALE, p. 117-118.

⁷⁶ BAGAYOKO/KONÉ, p. 15 ; ITOUA (2011), p. 16.

⁷⁷ ITOUA (2010), pp. 62-63, 71 ss et 83. La population Mbosi Olee est divisée en deux parties : les *A ngo Otwere* et les *Ipombo*. Les *A ngo Otwere* sont tous les hommes faisant partie de l'*Otwere*-institution, par adhésion volontaire ou obligatoire. À l'inverse, les *Ipombo* sont toutes les personnes qui ne sont pas membres (ex. : enfants et les autres hommes) ou celles qui ne peuvent adhérer à l'institution (ex. : femmes).

⁷⁸ ITOUA (2010), p. 55.

⁷⁹ ITOUA (2010), pp. 50-51 et 55.

⁸⁰ ITOUA (2007), pp. 71-75.

⁸¹ ITOUA (2007), pp. 69 et 90. Il est considéré que les Ancêtres continuent à être des membres à part entière de la vie du village et que, par l'intermédiaire des *Nganga* et des *A ngo mboa*, ils perpétuent la transmission de leurs connaissances dans le but de protéger et garantir l'équilibre social.

⁸² ITOUA (2007), p. 50.

⁸³ Pour la suite de ce travail, nous précisons à quelle dimension de l'*Otwere* nous nous référons en précisant le terme par l'ajout de sa fonction (ex. : *Otwere*-institution, *Otwere*-palabre, etc.).

B. *Otwere* comme institution judiciaire

1. Rôle et prérogative de l'*Otwere*

La fonction principale de l'*Otwere* en tant qu'institution judiciaire est de maintenir la paix et de restaurer le tissu social rompu en cas de conflit⁸⁴.

Pour atteindre ces objectifs, l'*Otwere*-palabre⁸⁵ exerce le pouvoir judiciaire et résout les conflits individuels ou collectifs en réunissant la victime, l'auteur ainsi que les membres de la communauté où se déroule le conflit. Les membres de l'*Otwere* en charge de la résolution des litiges chez les Mbosi Olee, sont communément appelés les *Atwere*. La réunion des parties prenantes au conflits en cause permet de procéder à la recherche de solutions réconciliatrices dans le cadre d'une discussion encadrée par le *Twere* en charge.

L'exercice de la justice est protégé par l'*Otwere*-institution. C'est en son nom que se crée le droit et sous sa protection qu'il se concrétise dans la résolution des conflits⁸⁶. Le *Mwandzi*⁸⁷ est à cet égard l'instrument qui matérialise cette idée, car il est un emblème de la société.

Il est rapporté par les récits historiques que l'origine du *Mwandzi* vient de Ndinga⁸⁸. En effet, ce dernier disposait, tout au long de son périple, d'un chasse-mouche qu'il brandissait lorsque des décisions étaient prises en assemblée ou qu'une instruction importante était communiquée. Après la disparition de ce « chef de file »⁸⁹, l'ethnie Mbosi a conservé cet instrument et en a fait un symbole de pouvoir et d'autorité.

Chaque élément qui compose le *Mwandzi* a une signification en lien avec la société Mbosi Olee⁹⁰. Les nervures de feuilles de palmier représentent un membre de la société. Le premier collier, appelé *Ebanga*, a pour but de réunir ses nervures et a comme symbolique de rassembler et garantir la vie en communauté. Les deux colliers suivants rappellent la descendance de chacun des membres à leur ancêtre Ndinga – ce qui donne un caractère sacré à la vie de tous les Mbosi Olee. Enfin, le clou conique, nommé *Ekoumandzondo*, est le seul élément du *Mwandzi* qui touche la terre. De ce fait, il est le « concentré du pouvoir » de la communauté, étant donné qu'il rattache chacun de ses membres à la terre et à la symbolique qui s'y rapporte.

Dans le cadre des palabres, le *Twere* qui détient le *Mwandzi*, assure ainsi l'autorité, la discipline et la paix des discussions⁹¹.

2. Typologie des conflits en présence

Comme présenté précédemment, l'*Otwere* est multidimensionnelle⁹². Elle chapeaute l'ensemble des sphères de développement des membres de la communauté Mbosi Olee et, par voie de conséquence, l'entier des conflits potentiels. Il est ainsi nécessaire de définir les conflits en présence afin de disposer d'une image claire du champ d'intervention d'*Otwere* en tant que MTRC.

⁸⁴ AFANDE, p. 277 ; ITOUA (2010), pp. 169-171.

⁸⁵ ITOUA (2010), pp. 49 et 52 ; cf. *infra*, pp. 10 ss.

⁸⁶ ITOUA (2010), p. 48.

⁸⁷ ITOUA (2010), pp. 48, 52 et 90-93.

⁸⁸ ITOUA (2010), p. 91.

⁸⁹ ITOUA (2010), p. 34.

⁹⁰ ITOUA (2010), pp. 89-92.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Cf. *supra*, pp. 4 ss.

BAGAYOKO et KONÉ proposent une distinction intéressante, dont nous retenons ici les définitions de conflits suivants ⁹³:

- les *conflits de proximité* opposent des individus à la suite d'atteintes physiques ou matériels dans un cercle plus ou moins restreint de personnes;
- les *conflits fonciers* qui génèrent des oppositions quant à l'accès à la terre et aux ressources naturelles associées ;
- les *conflits intercommunautaires* caractérisés par un litige entre différents groupes coexistant sur un territoire donné.

Le choix de ces conflits repose sur le fait qu'ils « constituent fréquemment le substrat sur la base duquel des conflits de plus grande ampleur peuvent se développer. »⁹⁴.

Pour sa part, ITOUA distingue les affaires à concilier et les affaires à juger⁹⁵. Ces deux catégories de conflits sont différenciées selon le rôle que va jouer le *Twere*. Dans la première situation, notamment dans le cadre d'un adultère, il se positionne en tant que conciliateur ; tandis qu'en présence de conflits liés à la délimitation des frontières entre villages, il se place davantage comme un arbitre.

À l'inverse de BAGAYOKO et KONÉ, ITOUA ne nous indique pas en détail les raisons de l'attribution desdits conflits à l'une ou l'autre de ces deux catégories. À le suivre, il semblerait que les affaires « à juger » soient reconnues comme particulièrement conflictuelles et graves car elles sont en mesure de troubler la paix et la sécurité mise en place par l'*Otwere*. L'objectif réside ainsi dans le rétablissement de l'équilibre social par une décision⁹⁶. Le *Twere* se positionne donc plus en tant que juge qu'en tant que médiateur.

Par ailleurs, à l'instar d'autres ethnies en Afrique⁹⁷, le conflit est également perçu comme un désordre spirituel car il fait appel aux mauvais esprits et à la mort. C'est la raison pour laquelle la gestion des conflits est ponctuée de rites et de spiritualité⁹⁸.

Dans le prolongement de la ligne proposée par ce travail, notre réflexion se concentrera essentiellement sur la manière dont est mise en place la dimension réconciliatrice dans les MTRC présents chez les Mbosi Olele.

C'est pour cette raison que nous avons choisi de présenter la palabre de la santé, car elle traite d'un *conflit de proximité* existant concrètement dans cette communauté et représentant un danger pour l'équilibre communautaire. Toutefois, malgré la menace que dépeint un tel conflit, c'est la voie de la réconciliation qui est choisie pour y remédier plutôt que la voie du jugement.

3. Des acteurs en présence

a) La victime et l'auteur

À titre liminaire, la victime et l'auteur du préjudice sont liés par une relation déséquilibrée où les intérêts de chacun se sont éloignés⁹⁹. Dans les MTRC, l'accent est mis sur la réparation de la relation en vue de retrouver une harmonie sociale. Il s'agit dès lors d'adresser les besoins de

⁹³ BAGAYOKO/KONÉ, p. 12.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ ITOUA (2011), pp. 29-33.

⁹⁶ ITOUA (2011), pp. 33 et 91 ss.

⁹⁷ BAGAYOKO/KONÉ, p. 16.

⁹⁸ ITOUA (2011), p. 39.

⁹⁹ KUHN, p. 106.

chacun et les rôles qu'ils occupent dans ces processus de gestion des conflits, permettant un échange réciproque et constructif.

La victime est au centre du MTRC chez les Mbosi Olee car ils considèrent que le sentiment de justice est rendu lorsque cette dernière obtient la réparation du préjudice qu'elle a subi¹⁰⁰. Qu'elle soit d'ordre financier, symbolique ou en nature, la réparation est primordiale dans le contexte que nous étudions. En effet, elle est une forme de reconnaissance, adressée par l'auteur, directement à la victime, de l'atteinte portée à ses intérêts¹⁰¹. Une reconnaissance qui permet à cette dernière de s'ouvrir à l'auteur sur ses émotions, sur la manière dont elle a vécu cette atteinte et ainsi d'avancer dans sa reconstruction personnelle, voire de s'ouvrir au pardon¹⁰².

L'auteur se retrouve face aux conséquences de ses actes¹⁰³. Il est contraint de constater les difficultés matérielles et les souffrances qu'il a engendrées à la victime et, par extension, à la communauté. Les MTRC ont pour but de lui permettre de s'impliquer dans le processus réconciliateur afin de présenter éventuellement des excuses, se responsabiliser face à ce qu'il a fait et de lui donner les outils pour retrouver sa place dans la communauté. Dès lors, l'auteur devient un acteur de la cohésion sociale et n'est plus uniquement considéré comme un « perturbateur »¹⁰⁴.

Ainsi, les principaux concernés par le conflit sont aussi les acteurs de leur réconciliation. En effet, c'est leur pleine implication dans la recherche de solutions consensuelles qui leur permet d'échanger sur le préjudice, de reconnaître à la victime la réparation qu'elle mérite et à l'auteur de se responsabiliser quant à ses actes¹⁰⁵. Ces deux personnes, ensuite, ne sont ainsi plus mues par des intérêts opposés mais bien convergents et « tournées vers l'avenir »¹⁰⁶ de leur communauté afin de retrouver l'équilibre social¹⁰⁷.

b) *L'Otwere*-palabre

Le terme palabre recouvre plusieurs définitions. Parmi celles-ci, on peut le considérer comme une discussion interminable et ennuyeuse¹⁰⁸ ; toutefois, celle précisée dans le contexte africain évoque une « assemblée coutumière qui débat de sujets concernant la communauté »¹⁰⁹ et au cours de laquelle peuvent être prises des décisions les concernant. Ainsi le procès traditionnel s'exerce sous la forme de la palabre¹¹⁰.

Selon ITOUA, et dans le contexte des Mbosi Olee, la palabre a une dimension bien plus essentielle. En effet, cette réunion des membres de la communauté représente « [...] la

¹⁰⁰ ITOUA (2011), p. 92.

¹⁰¹ AFANDE, pp. 281 et 287-288.

¹⁰² KUHN, p. 106 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp.45-48.

¹⁰³ CHRISTIE, p. 9.

¹⁰⁴ ITOUA (2010), pp. 57, 130-131 et 143-144 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 48-50.

¹⁰⁵ GABAGAMBI, p. 2-3.

¹⁰⁶ CARIO, n° 7.

¹⁰⁷ MANGENA (2015), p. 5 ; KUHN, p. 106.

¹⁰⁸ REY-DEBOVE. Palabre. Dans le *Dictionnaire le ROBERT BRIO*.

¹⁰⁹ *Ibid.* ; BAGAYOKO/KONÉ, p. 21-22.

¹¹⁰ Dictionnaire le LAROUSSE, consulté en ligne, le 28 avril 2022:

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/palabre/57304?q=palabre#56974>

restauration de l'harmonie par laquelle la communauté tout entière [...] se décharge de ses haines, rétablit l'équilibre et [où l'harmonie] se raffermir. [...] »¹¹¹.

Ces audiences peuvent se dérouler dans des lieux chargés en symbolique, à l'image du *Mbale* du chef de village – ou sous un arbre. Les arbres établissent, selon les croyances, un lien entre le monde terrestre actuel et l'action divinatoire des Ancêtres. Le *Mbale* du chef de village, pour sa part, incarne l'autorité spirituelle et traditionnelle du village. Raison pour laquelle c'est à cet endroit que les Mbosi Olee avaient pour habitude de venir requérir l'aide du chef pour trouver des solutions en présence de conflits¹¹². Il arrive parfois, notamment dans les conflits inter-villages, que le *Twere* se déplace entre les maisons des parties en conflit afin de préparer la palabre publique finale, comme nous le présenterons plus bas¹¹³.

À la différence de la pratique judiciaire occidentale, où les procès se déroulent dans des lieux architecturalement imposants, la démonstration d'autorité de l'*Otwere*-palabre passe par les instruments tels que le *Mwandzi*. En effet, comme nous avons pu le présenter, cet objet est l'emblème de la société et positionne le *Twere* le détenant comme représentant des connaissances d'*Otwere* et gardien de la sérénité des discussions. Autant d'impératifs psychologiques imposant le respect des décisions et des sanctions qui en émanent¹¹⁴.

c) *Le Twere*

Dans le contexte précolonial, comme en font mention KAYANGE¹¹⁵, BAGAYOKO et KONÉ¹¹⁶, lors de conflits, il était d'usage que les membres d'une communauté donnée se tournent vers les personnes ayant fait preuve de sagesse pratique au long de leur vie ; faisant d'elles des références, et par conséquent des figures d'autorité reconnues.

Chez les Mbosi Olee, en matière de MTRC, cette personne est le *Twere*. Il est la seule personne autorisée par l'*Otwere*-institution à exercer cette fonction, qui le protège dans cet exercice.

Ce dernier, en raison de l'échelle réduite de l'organisation politique des villages Mbosi Olee, se voit attribuer autant le rôle de conciliateur que celui de juge¹¹⁷.

Le *Twere* se caractérise par différents éléments¹¹⁸. C'est un homme doté d'une certaine maturité et d'expérience dans la résolution des conflits. Cette expérience facilite son aisance dans la prise de décision et lui confère cette figure d'autorité lors de rencontres entre les parties en conflit. En outre, il doit être un membre d'*Otwere*-institution, étant donné que c'est d'elle qu'émane le droit traditionnel Mbosi Olee, et que seuls ses membres peuvent exercer cette

¹¹¹ ITOUA (2010), p. 53.

¹¹² BAGAYOKO/KONÉ, p.15 ; cf. *supra*, pp. 6 ss.

¹¹³ ITOUA (2011), pp. 13-16 ; cf. *infra*, pp. 14 ss.

¹¹⁴ ITOUA (2010), pp. 42-43, 52, 90-91; AFANDE, pp. 281 et 283. À toutes fins utiles, nous tenons à préciser que l'*Otwere*-palabre se distingue des « tribunaux coutumiers » instaurés à partir de 1950 par la colonisation française. En effet, d'une part, la colonisation a mis en place un système judiciaire hiérarchique et des fondements théoriques jusqu'alors méconnus des Mbosi Olee. D'autre part, la figure d'autorité n'est plus représentée par l'*Otwere*-palabre mais par des individus sans légitimité traditionnelle et en lien de subordination avec les autorités coloniales. Ces deux systèmes ne doivent donc pas être confondus parce qu'ils fonctionnent de manière parallèle et autonome (ITOUA [2010], pp. 181 et 185-188).

¹¹⁵ pp. 8-9.

¹¹⁶ pp. 15-17.

¹¹⁷ ITOUA (2011), pp. 16-17, 20 et 28. À cet égard, et pour la suite de ce travail, le *Twere* sera uniquement mentionné en tant que conciliateur.

¹¹⁸ ITOUA (2011), pp. 17-18.

fonction¹¹⁹. Pour adhérer à l'*Otwere*-institution l'aspirant (*Iphongo*) doit être parrainé par un ancien *A ngo Otwere*¹²⁰.

L'adhésion suit un enchaînement de cérémonies initiatiques. Nous n'allons pas les décrire en détail, à l'exception du point suivant¹²¹. C'est à l'occasion de ces cérémonies, notamment, que les nouveaux membres reçoivent leurs premiers enseignements liés à la philosophie d'*Otwere* et quant aux responsabilités qui incombent aux détenteurs des connaissances vis-à-vis de leur communauté¹²².

Au-delà de ces cérémonies, c'est par l'observation et les interactions avec les anciens *A ngo Otwere*, tout au long de leur exercice, que se transmettent le savoir, la connaissance et la conscience culturelle des Mboosi Olee qui favoriseront l'harmonie communautaire¹²³.

Les *Atwere* s'inscrivent dans la longue expérience pratique de la résolution des conflits de par leur adhésion à *Otwere*. Ils se fondent sur ce « code » oral des règles édictées par l'*Otwere*-politique, ainsi que toutes les expériences transmises de génération en génération pour conseiller et guider les membres de leur communauté vers la réconciliation¹²⁴. En effet, le cadre sécurisant qu'ils arrivent à instaurer entre les parties permet autant de laisser s'exprimer les sentiments négatifs liés au conflit en cause mais, surtout, de canaliser et d'apaiser la discussion afin de favoriser la paix ainsi que la réintégration de l'auteur¹²⁵. À cet égard, ils s'aident principalement des proverbes (*Ikoongo*)¹²⁶.

Les proverbes remplissent de nombreux rôles au sein des communautés d'Afrique subsaharienne¹²⁷. On trouve notamment une fonction sociale qui a pour but de créer une forme de système de références qui tend à rappeler les us et coutumes. Ces dictons caractérisent également une source pédagogique et moralisatrice car ils permettent, à celui qui les utilisent, de remémorer les mythes formant la base culturelle de la communauté tout en les rattachant au but recherché par la parole¹²⁸. « [À] travers proverbes et citations, le modérateur explique au peuple la décision prise dans le sens de la réconciliation et de l'harmonie. Il rappelle qu'il ne s'agit pas de condamner quelqu'un, mais de trouver un consensus permanent »¹²⁹. Tous ces éléments visent essentiellement une transmission du savoir tel que présenté plus haut¹³⁰.

En conséquence, l'utilisation des proverbes lors du processus de résolution des litiges permet de rapprocher les membres de la communauté par des récits historiques communs, de rallier

¹¹⁹ ITOUA (2011), p. 11 ; ITOUA (2010), pp. 52-55.

¹²⁰ ITOUA (2010), pp. 102-104.

¹²¹ En effet, la description détaillée des étapes de l'adhésion à l'*Otwere*-institution ne nous informe par davantage sur les modalités de cette dernière en tant que MTRC. Pour en savoir plus, voire ITOUA (2010), pp. 109-132.

¹²² ITOUA (2010), p.106.

¹²³ ITOUA (2011), p. 19 ss.

¹²⁴ KAYANGE, pp. 8-10.

¹²⁵ ITOUA (2010), p. 53 ; GABAGAMBI, p. 3.

¹²⁶ ITOUA (2007), p. 104.

¹²⁷ DJONOUKOU, § n°10 ss ; GABAGAMBI, p. 10 ; MANGENA (2016), p. 76.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ BAGAYOKO/KONÉ, p. 22.

¹³⁰ Cf. *supra*, pp. 4 ss.

autour de décisions fondées sur un code de conduite oral entretenant la cohésion sociale et, qui a pour finalité, d'accorder une légitimité forte aux décisions découlant des palabres¹³¹.

Les *Ikoongo* sont d'une très grande importance chez les Mbosi Oleo car c'est un moyen de ramener les expériences de la vie à des images tirées d'une réalité concrète et connue par les membres de la communauté¹³². Le *Twere* utilise également les totems des clans en cause (*Ndzoo*) pour que les gens adhèrent à ses propos¹³³. Le *Ndzoo*, matérialisé par une représentation végétale ou animale, crée un lien avec la vie de la communauté ; raison pour laquelle les gens des dites communautés se sentent plus impliqués dans l'explication du *Twere*¹³⁴. Ainsi savoir manier les représentations totémiques à travers des proverbes donne une grande légitimité et autorité au *Twere* dans son rôle de conciliateur¹³⁵.

Finalement, le *Twere* est une personne reconnue par ses pairs et sa communauté pour ses compétences oratoires et son expérience pratique avérée dans la résolution des litiges favorisant la conciliation et la paix¹³⁶.

d) La communauté

Comme présenté plus haut dans ce travail, le mot d'ordre de la philosophie *ubuntu* peut être résumé dans l'expression : « je suis parce que nous sommes et nous sommes parce que je suis »¹³⁷. Dans cette phrase réside la pensée partagée que les conflits sont mieux résolus lorsque le groupe est impliqué dans les processus de résolution des conflits¹³⁸.

Cet intérêt porté à la présence de la communauté dans les MTRC, et notamment à la famille, peut s'expliquer au travers du « concept du sang » présenté par MANGENA¹³⁹. Dans une conception du monde, où l'interdépendance des personnes est centrale pour la vie en communauté, il est considéré que les gens qui partagent le même lien de sang, partagent pratiquement tout ce qui peut être partagé¹⁴⁰. Par extension, la responsabilité en présence de conflits et de préjudices est également partagée¹⁴¹. On comprend alors mieux pourquoi la communauté est nécessairement impliquée. Premièrement, sa présence est impérative parce que c'est en son sein que le conflit a provoqué une brèche dans la cohésion sociale; deuxièmement, la communauté entière est solidaire dans la recherche de solutions, afin de retrouver l'équilibre général car son bien-être dépend des efforts de tous¹⁴².

Cette conception de la communauté est transposable dans le contexte Mbosi Oleo¹⁴³.

¹³¹ KAYANGE, p. 10; BAGAYOKO/KONÉ, p. 22; DJONOUKOU, § n° 1 ss.

¹³² ITOUA (2010), p. 59 ; ITOUA (2007), p. 104.

¹³³ ITOUA (2007), pp. 89-90.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ ITOUA (2011), pp. 18-19 ; ITOUA (2010), pp. 57 ss : BAGAYOKO/KONÉ, p. 13-14.

¹³⁶ ITOUA (2011), pp. 13, 16 et 27; ITOUA (2010), pp. 52-53.

¹³⁷ MUHINDO, p. 274; MANGENA (2016), p. 67.

¹³⁸ MANGENA (2015), p. 7.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.* : « [...] people who share the same blood share virtually everything that can be shared ».

¹⁴¹ MANGENA (2015), p. 6.

¹⁴² AFANDE, p. 289; GABAGAMBI, p. 5.

¹⁴³ ITOUA (2011), pp. 57-59 et 66.

La majorité des palabres étant publiques, la communauté intervient par des exclamations montrant son adhésion à l'argumentation proposée par le *Twere*¹⁴⁴. C'est à cette occasion, en outre, que le *Twere* remémore aux membres de la communauté les principes d'*Otwere*-philosophie, mais surtout leur implication dans la résolution du conflit.

Ainsi que cela a été indiqué plus haut dans ce travail, les Mbosi Olee fonctionnent selon un modèle clanique dans le cadre duquel l'individu est confondu avec sa famille¹⁴⁵. De ce fait, lorsque des dommages sont causés à l'extérieur du clan, l'auteur est confondu à ce dernier qui, dans son ensemble, se retrouve responsable de présenter une réparation adéquate à la victime et sa famille. En effet, il est estimé que les liens du sang rattachent profondément une personne à sa communauté familiale¹⁴⁶. Ceci implique une démonstration d'entraide et d'unité qui s'observe notamment dans les processus de résolution des litiges ; soit la famille de la victime est appelée en soutien de cette dernière, soit en tant que « co-responsable » pour l'auteur, assurant dans une certaine mesure à la personne lésée d'obtenir une réparation¹⁴⁷.

Par conséquent, en plus d'être actif dans les questions qui occupent sa communauté, les membres de celle-ci participent à la paix et à l'équilibre social¹⁴⁸.

C. Exemple d'une procédure de réconciliation – *Osambe*

Dans ce prochain chapitre, nous allons nous pencher plus en détail sur les objectifs, le déroulement et les sanctions prévues dans le cadre de l'*Osambe* – palabre pour la santé.

L'*Osambe* est essentiellement une affaire opposant la victime de la maladie persistante à l'auteur à l'origine de celle-ci, tous deux soutenus par leur famille respective. Il s'agit pour ces dernières de comprendre l'origine et les raisons de la maladie afin de permettre la guérison de la personne victime et, également, d'ancrer les futures relations dans une réconciliation pérenne.

Dans la conception générale, partagée par toute les entités ethniques Mbosi, les événements comme la maladie ne surviennent pas par hasard mais sont le fruit de causes surnaturelles et mauvaises, provoquées par des sorciers¹⁴⁹. Considérée comme une action particulièrement antisociale, il est estimé nécessaire de mettre en place une discussion impliquant les membres de la société concernée afin de comprendre la provenance de la maladie et finalement de la faire disparaître définitivement¹⁵⁰.

En cela, cette palabre nous semble pertinente car elle met en scène un conflit et un MTRC concrets dans la société Mbosi Olee. En effet, bien qu'ils soient confrontés à un comportement réprimé et considéré comme un danger pour l'équilibre de la communauté, le but recherché de l'*Osambe* est la réconciliation par le mécanisme de l'*Otwere*-palabre. Les problèmes de santé, considérés comme non-naturels, sont perçus comme des problèmes sociaux et nécessitent de ce fait une réponse du même ordre : la restauration du lien social. Chez les Mbosi Olee, cela prend la forme de la palabre *Osambe*.

¹⁴⁴ ITOUA (2011), p. 41.

¹⁴⁵ ITOUA (2011), pp. 58-59.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ ITOUA (2011), p. 60.

¹⁴⁸ MANGENA (2015), p. 6; MANGENA (2016), p. 68; AFANDE, p. 289.

¹⁴⁹ Cf. *supra*, pp. 1 ss et 9 ss ; ITOUA (2007), pp. 114-115.

¹⁵⁰ ITOUA (2011), p. 95-96.

1. Objectifs de la réconciliation

Comme nous avons pu déjà le présenter en évoquant la philosophie *ubuntu*¹⁵¹, le principal objectif souhaité par l'*Otwere* est de rétablir et protéger l'équilibre social. Rappelons ici que les Mbosi Olee fonctionnent par l'entremise de leur clan et de leur village¹⁵². Dès lors, c'est par le bon fonctionnement de la communauté et par la consolidation d'une culture de paix que tout un chacun peut s'épanouir¹⁵³.

La réintégration de l'auteur et l'indemnisation de la victime¹⁵⁴ sont les objectifs à atteindre afin que la communauté se dirige vers le rétablissement de la paix, tout en favorisant les rapports sociaux. À cet égard, nous nous permettons de renvoyer le lecteur aux chapitres précédents où nous avons déjà développé plus en avant les objectifs de la réconciliation concernant les acteurs en présence dans le conflit¹⁵⁵.

2. Déroulement de la palabre

L'affaire débute par la communication d'une date de rencontre par le chef de famille de la victime, à la famille de l'auteur présumé de sorcellerie. Cette rencontre, en présence du *Twere* saisi, a pour objectif, la conciliation¹⁵⁶. Ce dernier veille au respect des principes et des règles posées par l'*Otwere*-institution et d'arriver, autant que possible, à une réconciliation reconnue par les parties¹⁵⁷.

L'*Osambe*, avant de procéder à la palabre publique, a la spécificité de débiter par une étape « préparatoire »¹⁵⁸. Dans un premier temps, les familles se retrouvent le jour fixé au domicile de la partie initiatrice de la palabre qui expose à la partie opposante les circonstances et les raisons de la convocation. Les parties, dans un deuxième temps, se séparent dans des maisons (aussi appelées cases) différentes. Le *Twere* se déplace de case en case pour récolter les argumentations de chaque clan afin de les transmettre au clan adverse et par sa simple présence à concourir à « l'émergence d'une solution »¹⁵⁹. Son rôle à ce stade est de transmettre, d'un clan familial à l'autre, les symboles de constitution de l'*Osambe*¹⁶⁰. Ce n'est qu'une fois accepté par le clan adverse, que le processus pourra se poursuivre. L'acceptation est interprétée comme le signe d'une volonté réciproque de se diriger vers la réconciliation¹⁶¹.

¹⁵¹ Cf. *supra*, pp. 1 ss.

¹⁵² Cf. *supra*, pp. 1 ss et pp. 6 ss.

¹⁵³ ITOUA (2011), pp. 50 et 92 ; ITOUA (2010), pp. 52-53 ; MANGENA (2016), p. 69 ; MANGENA (2015), p. 7 ; MUHINDO, pp. 273-275 ; BAGAYOKO/KONÉ, p. 14.

¹⁵⁴ Cf. *infra*, pp. 18 ss.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, pp. 10 ss.

¹⁵⁶ ITOUA (2011), pp. 35-36.

¹⁵⁷ ITOUA (2011), pp. 97-98.

¹⁵⁸ ITOUA (2011), pp. 98-103.

¹⁵⁹ KUHN, p. 100.

¹⁶⁰ Ces symboles sont au nombre de trois. Il y a, premièrement, un repas composé de manioc et de poisson représentant l'invitation de la partie initiatrice à la partie adverse (*Ibondi*). Deuxièmement, il y a les droits d'*Osambe* qui représentent les frais engendrés pour la mise en place de l'*Osambe* (*Asoue la gniana*). Enfin, troisièmement, il y a le certificat de vie de la personne sujette à la maladie (*Ibo la moro*). Dans les justices coutumières actuelles, ces symboles existent toujours mais sont remplacés par une boisson et un somme d'argent symbolique.

¹⁶¹ ITOUA (2011), pp. 101-102.

À l'inverse, en l'absence d'acceptation des symboles, le *Twere* fera autant de va-et-vient que nécessaire pour que les clans acceptent de se rencontrer.

Dans l'hypothèse où les symboles ne sont pas acceptés, la séance est ajournée ou n'a tout simplement pas lieu. Cependant, c'est dans ces « allers-retours », entre autres, que le *Twere* fait usage de son expérience et de son éloquence pour amener mutuellement les parties à continuer ce cheminement vers la palabre¹⁶².

Une fois les symboles acceptés, la palabre est autorisée et la rencontre des familles est encadrée par le *Twere*¹⁶³. Ce dernier, dans un cadre aussi serein que possible, mène la discussion en accordant le temps de paroles aux parties prenantes, ainsi qu'aux représentants de leur clan respectif. Pour ce faire, le *Twere* fait passer l'*Ibo la moro* – un des symboles de constitution de l'*Osambe* – d'un participant à un autre, afin qu'il puisse s'exprimer sur les faits et les événements les réunissant. À cet égard, précisons que la première personne à prendre la parole est la victime ou son chef de famille¹⁶⁴. À l'instar de toute discussion autour d'un conflit, les échanges peuvent devenir virulents entre les familles impliquées¹⁶⁵. Dans ces hypothèses, le *Twere* exerce son rôle de médiateur en rappelant les membres de l'assemblée au calme avec le *Mwandzi*, cet instrument présenté plus haut¹⁶⁶ qui rappelle que le *Twere* tient son pouvoir et son autorité d'*Otwere* – imposant de ce fait un respect quasi immédiat.

C'est dans cette dernière étape que les *Nganga* viennent en soutien du *Twere* pour déterminer l'origine et la cure nécessaire pour la guérison de la victime. C'est par leur intervention qu'est rendu possible ce qu'appelle MANGENA, ce « *dialogical [...] consensual and spiritual [...]* » dialogue avec le monde invisible composé des Ancêtres (*Ikwe*)¹⁶⁷. En effet, les Ancêtres font partie intégrante de la communauté et ils incarnent ce lien profond et historique entre chaque membre de la communauté¹⁶⁸. Selon les croyances, c'est par leur participation abstraite au MTRC qu'il est possible de retrouver une harmonie et une stabilité durable entre les membres de la communauté et ensuite avec le monde invisible les protégeant¹⁶⁹.

L'*Osambe* est clos par le geste symbolique de verser de l'eau sur tout le corps de la victime et de lui laver les mains – ainsi qu'autour de sa maison – afin de faire disparaître la maladie. Toutefois, ITOUA ne nous explique pas en détail pourquoi cette palabre se termine par ce rituel final. Nous supposons alors qu'en fin de compte ce rituel est une manière visible pour toute l'assemblée de voir se concrétiser la réconciliation des parties et le rejet commun du mal pour le rétablissement de la paix sociale¹⁷⁰.

En conclusion, c'est le concours des *Atwere* – par leur expérience de la vie et de la résolution des conflits – et des *Nganga* – par leur connaissance spirituelle – que les familles sont amenées

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ ITOUA (2011), pp. 103-107.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ MANGENA (2015), p. 6; ITOUA (2010), pp. 43 et 53.

¹⁶⁶ Cf. *supra* p. 9.

¹⁶⁷ MANGENA (2016), pp. 68 et 73 ; ITOUA (2007), pp. 108-109 et 112-113

¹⁶⁸ ITOUA (2007), p. 74

¹⁶⁹ MANGENA (2016), p. 68 ; BAGAYOKO/KONÉ, pp. 34-35, au sujet de l'Abissa des Nizma Kotoko qui exige autant la réconciliation de la communauté avec elle-même, qu'ensuite, avec les Ancêtres.

¹⁷⁰ BAGAYOKO/KONÉ, p. 14.

à comprendre les circonstances de l'affaire et à trouver une solution tendant à leur réconciliation.

En guise de synthèse, on peut retirer du déroulement de l'*Osambe* plusieurs éléments intéressants :

- C'est la victime qui est à l'initiative de la palabre et, pour qu'elle se concrétise, l'auteur doit consentir à y participer ;
- La victime et l'auteur participent concrètement à la discussion des événements, de la réparation du préjudice et de la manière dont l'auteur pourra se réintégrer dans la communauté ;
- Il s'agit d'un processus de médiation communautaire, impliquant aux côtés de la victime et de l'auteur leur famille respective et la communauté élargie dans laquelle le conflit est survenu ;
- Le *Twere* est choisi (et implicitement accepté) par les parties pour son expérience et ses compétences reconnues dans la résolution des conflits ;
- Le rôle de ce dernier est de permettre un déroulement calme et équilibré de la palabre afin de favoriser l'exploration des possibilités menant à la réconciliation ;
- En outre, le *Twere* assure aux parties de pouvoir s'exprimer librement et d'être écoutées par la mise en circulation de l'*Ibo a moro*, voire en brandissant le *Mwandzi*.

Cette synthèse nous permet de remarquer des similarités saillantes entre l'*Osambe* et certains modèles de justice restaurative actuels, à l'image de la médiation pénale et les cercles de sentences.

En effet, il est nécessaire d'avoir le consentement des deux parties pour initier la palabre, à l'instar de la mise en place d'une médiation pénale¹⁷¹. Une fois préparée par le médiateur, et un climat de confiance instauré, les parties sont les acteurs principaux de la recherche de solutions qui correspondront au plus près à leurs besoins¹⁷². Les proches des parties prenantes et les membres de la communauté qui s'estiment touchés par le conflit peuvent prendre part au processus et s'exprimer une fois le témoin de parole en leurs mains, tel que dans les cercles de sentences¹⁷³.

Par ailleurs, les parties sont épaulées par une tierce personne formée à cet effet¹⁷⁴. Comme nous avons pu le présenter, les *Atwere* sont considérés comme des figures d'autorité par les Mbosi Olee car ils sont reconnus pour leurs compétences et leurs expériences dans la résolution des conflits¹⁷⁵. On peut dès lors aisément admettre que ce sont des personnes formées conformément aux traditions en vigueur.

Pour toutes ces raisons on peut admettre que l'*Osambe*, telle que mise en place par l'*Otwere*-institution, s'inscrit dans la philosophie *ubuntu* et démontre une pratique ancienne et profonde de réconciliation chez les Mbosi Olee, qui peut, sous certains aspects, être rapprochée de la justice restaurative¹⁷⁶.

¹⁷¹ KUHN, p. 100 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 57 ss.

¹⁷² KUHN, p. 100.

¹⁷³ PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), p. 54.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Cf. *supra*, pp. 12 ss ; ITOUA (2011), pp. 20-21.

¹⁷⁶ MANGENA (2015), pp. 5-11.

3. Des sanctions

Durant la période précoloniale, les sanctions prévues par la justice traditionnelle africaine évoluent d'une région à l'autre¹⁷⁷. La problématique des sanctions, tout comme la conception de la justice, est liée une période et une société donnée.¹⁷⁸

AFANDE exprime un éclairage intéressant sur les fondements de la perception et l'utilité de la sanction que l'on peut rapprocher dans le MTRC des Mboosi Olee. « Cette acception de l'ordre social, qui confond la morale, la religion, la politique et le droit, admet des valeurs socio-morales positives et négatives qui se complètent sans se contredire »¹⁷⁹. Par ce prisme, les conflits ne sont pas uniquement perçus comme des actes marginaux mettant en péril l'équilibre social établi, mais également comme des événements participant à l'ordre social. En effet, selon cet auteur, les conflits ont aussi comme caractéristique de diriger notre attention sur des dysfonctionnements à corriger¹⁸⁰.

La sanction ne réside ainsi pas dans une pure et simple rétribution, mais dans la restauration du tissu social en rappelant les valeurs de la vie en communauté¹⁸¹. À cet égard, il nous semble qu'ITOUA décrit les principales sanctions prévues par les Mboosi Olee dans cette même perspective. Précisément, la réparation et l'adhésion obligatoire à l'*Otwere* tendent à prendre en compte les conséquences concrètes du conflit, tout en permettant à la victime d'obtenir réparation et à l'auteur de se responsabiliser pour que tous deux puissent restaurer leur relation.

La réparation, financière ou symbolique, est la sanction la plus courante pour arriver à la réconciliation des parties¹⁸². Elle permet à la victime d'entrevoir une forme de reconnaissance par l'auteur de sa responsabilité dans le préjudice qu'elle a subi. En ce qui concerne l'auteur, elle constitue une manière d'assumer son implication dans les dommages causés¹⁸³. Cette réciprocité habilite la victime, l'auteur et leur communauté respective à s'engager pleinement dans un échange positif de manière à comprendre les raisons de leur litige, de tourner la page et tirer des leçons pour empêcher que le conflit ne resurgisse¹⁸⁴.

L'adhésion obligatoire, de son côté, tient essentiellement pour rôle de socialiser le coupable¹⁸⁵. Comme nous l'avons démontré plus haut, l'*Otwere*-institution est la matrice de la vie Mboosi Olee. C'est en son nom que les règles sont édictées et que les valeurs sont concrétisées dans le quotidien de toute la communauté. Elle est conçue comme la sanction la plus sévère, en ce sens qu'elle impose au coupable de supporter les frais et offrandes nécessaires à son admission¹⁸⁶ et endurer un rite initiatique intense auquel doivent se plier les adhérents¹⁸⁷.

¹⁷⁷ AFANDE, p. 275.

¹⁷⁸ AFANDE, p. 278-279.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*; PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), p. 14.

¹⁸¹ OLAWALE, pp. 133-134; AFANDE, pp. 286; BAGAYOKO/KONÉ, p. 22.

¹⁸² AFANDE, p. 287 ; ITOUA (2010), p. 64 ; ITOUA (2011), pp. 49, 53-54 et 92.

¹⁸³ GABAGAMBI, p. 5

¹⁸⁴ *Ibid.* ; MANGENA (2015), p. 6.

¹⁸⁵ ITOUA (2010), p. 57 ; ITOUA (2011), p. 49.

¹⁸⁶ Ces frais et ces offrandes n'étaient pas fixés en fonction de la richesse des *Ipombo* pour devenir membre de l'*Otwere*-institution, ce qui pouvait signifier un grand effort économique de leur part.

¹⁸⁷ ITOUA (2010), pp. 62, 104 et 130-131. ITOUA ne donne pas d'exemples ni n'exprime pas précisément comment l'adhésion obligatoire se produit concrètement en tant que sanction. Nous expliquons ce manquement pour deux

Cette sanction a néanmoins l'avantage de mettre en avant la resocialisation de l'auteur car il est précisément intégré dans l'institution suprême de la communauté Mbosi Olele. Ceci lui permet d'interagir avec les autres membres de l'*Otwere*, de partager avec ces derniers sur leurs connaissances et leurs expériences, afin de s'instruire sur l'histoire et les principes fondateurs véhiculés dans la communauté. Ainsi, une forme de prévention à la récidive est atteinte car il aura pu appréhender quelle est sa place dans la société et se rendre compte qu'il a une responsabilité dans son bon fonctionnement¹⁸⁸.

À la lumière de ces éléments, il est intéressant de constater que la prison ne peut pas être conçue comme une sanction adéquate, puisqu'elle isole l'auteur de son groupe social et ne lui permet pas de comprendre les conséquences de ses actes dans l'optique qu'il puisse ultérieurement s'y réintégrer¹⁸⁹. AFANDE affirme que dans certaines parties d'Afrique subsaharienne, la prison est à cet égard considérée comme une torture¹⁹⁰. ITOUA semble également admettre cette affirmation pour les Mbosi Olele. En effet, ils considèrent préserver l'honneur de leurs membres en ne prévoyant pas de peine de privation de liberté, et ce pour deux raisons. Premièrement, chaque membre est un descendant du père fondateur Ndinga et de ce fait dispose d'un honneur qu'il s'agit de respecter. Deuxièmement, l'honneur du groupe passe par l'intégrité de chaque membre de la communauté donc, exclure un membre du groupe, pour une période plus ou moins longue, entache l'honneur du groupe car l'absence d'un des membres est visible¹⁹¹.

Aujourd'hui, le pouvoir pénal, et par voie de conséquences les sanctions pénales, sont de la seule compétence du Parlement qui a adopté le CP-CNG¹⁹² et le CPP-CNG¹⁹³ pour réglementer le domaine au niveau national¹⁹⁴. Nous observerons néanmoins par la suite qu'un système parallèle s'est mis en place, qui bien qu'il ne soit pas reconnu légalement et qu'il ne dispose pas de pouvoir de coercition joue un rôle important sur le résultat de réconciliation des parties en conflits¹⁹⁵.

4. La légitimité auprès des membres du peuple Mbosi Olele

La justice exercée par les *Atwere* bénéficie directement de l'autorité et du respect accordé à *Otwere*-institution¹⁹⁶. En effet, l'*Otwere* est la première institution de toute l'ethnie Mbosi, dont les enseignements moraux, les règles sociales et le fonctionnement politique sont passés de génération en génération depuis Ndinga.

raisons. Premièrement, l'ouvrage de 2010 traite de l'*Otwere*-institution et tente à cet égard d'en donner une image globale, et non pas uniquement sa dimension juridique. Deuxièmement, l'auteur exprime que « les sources orales avaient été [leur] principale source de renseignements. ». Nous supposons ainsi que c'est une thématique qui n'a pas été d'avantage étudiée par l'auteur en raison de l'objectif général pour cet ouvrage ou que leurs « informateurs » n'étaient pas en mesure de renseigner sur cette question particulière (ITOUA [2010], pp. 24-27).

¹⁸⁸ ITOUA (2010), p. 40 ; BAGAYOKO/KONÉ, p. 13.

¹⁸⁹ ITOUA (2010), p. 57; AFANDE, pp. 281-284 et 290-291 ; GABAGAMBI, p. 9.

¹⁹⁰ AFANDE, pp. 282 et 286-287.

¹⁹¹ ITOUA (2010), p. 57 ; AFANDE, p. 291.

¹⁹² Code pénal de la République du Congo.

¹⁹³ Loi n°1-63 du 13 janvier 1963 portant code de procédure pénale.

¹⁹⁴ Art. 124 et 125 CST-CNG ; cf. *infra*, pp. 22 ss.

¹⁹⁵ Cf. *infra*, pp. 22 ss.

¹⁹⁶ ITOUA (2010), pp. 42-43.

Depuis sa disparition, aucun chef n'a repris un pouvoir central comme celui incarné par Ndinga. C'est l'*Otwere*-institution, en tant qu'autorité impersonnelle et suprême, qui a repris cette fonction¹⁹⁷.

Alors, en raison de leur adhésion à l'*Otwere*, les *Atwere* sont écoutés par le statut qu'ils occupent au sein de leur communauté et par les compétences qu'ils mettent au service de la cohésion sociale¹⁹⁸.

Par ailleurs, la dimension spirituelle et sacrée de l'*Otwere*-institution commande un respect quasiment immédiat car « la force des institutions religieuses traditionnelles est telle en Afrique noire, que transgresser un engagement pris au sanctuaire ou devant une divinité est proprement impensable »¹⁹⁹. Ceci appuie une nouvelle fois la force de persuasion détenue par le *Mwandzi* lors de palabres houleuses²⁰⁰.

Au travers des chapitres précédents, nous avons présenté les éléments qui nous semblent pertinents afin de démontrer le rôle et la légitimité accordée à l'*Otwere*-institution. Cependant, l'institution n'existe plus actuellement en tant que MTRC et il s'agit, à cet égard, d'en développer les raisons.

D. Disparition de l'institution *Otwere*

1. Déclin de l'institution

Depuis 1950, l'*Otwere* ne régit plus les aspects politiques, administratifs et judiciaires de la société Mbosi Olee. Plusieurs éléments en sont la cause et ITOUA les divise en deux catégories : les faits externes et les faits internes²⁰¹.

Dans les faits externes est notamment compris la colonisation²⁰² qui a, dans ses nombreux effets destructeurs, contraint les populations colonisées à abandonner leurs convictions et leur pratiques culturelles, et par la même, leurs MTRC à l'instar de l'*Otwere*²⁰³.

Au départ, on assiste à une juxtaposition des systèmes juridiques²⁰⁴. La chefferie administrative coloniale subdivise le territoire en zones ne conservant pas les frontières admises traditionnellement par les populations régionales, mélangeant ainsi les groupes, les ethnies et ébranlant le système politique mis en place par l'*Otwere*-institution²⁰⁵. À leur tête ne se trouvent plus des personnes initiées par les anciens, dotées des connaissances et des valeurs prescrites par leur matrice de vie, mais des individus placés en tant que chef de village, rémunérés par cette autorité étrangère et arborant des symboles étrangers. Est ainsi instauré un fonctionnement jusque-là inconnu, à savoir un système hiérarchique entre les chefs administratifs et le pouvoir

¹⁹⁷ Cf. *supra*, pp. 4 ss.

¹⁹⁸ ITOUA (2011), p. 20-21.

¹⁹⁹ BAGAYOKO/KONÉ, p. 14.

²⁰⁰ Cf. *supra*, p. 9.

²⁰¹ ITOUA (2010), pp. 179-234 et 235-240.

²⁰² La colonisation n'est de loin pas le seul facteur externe à être à l'origine de la disparition de l'*Otwere*. ITOUA évoque notamment l'impact des religions monothéistes, ainsi que les sectes religieuses. Cela relève toutefois d'une problématique bien plus vaste que nous nous limiterons ici à mentionner. Pour plus d'informations à ce sujet, voir ITOUA (2010), pp. 177 ss.

²⁰³ GONIDEC, pp. 19-22 ; GABAGAMBI, pp. 3 et 9 ss.

²⁰⁴ ITOUA (2011), p. 14 ; AFANDE, pp. 278-288.

²⁰⁵ ITOUA (2010), pp. 181, 183 et 188-191.

colonial, autant au niveau politique que dans la gestion des conflits²⁰⁶. Ce système, représenté par des personnes de référence illégitime, met en place une structure administrative qui, bien qu'elle possède des noms similaires, fonctionne avec une conception du pouvoir et des buts différents de la tradition Mbosi Oleo.

Cette occupation spatiale, politique et administrative des autorités coloniales, vécue comme une agression, a eu pour conséquence de déséquilibrer la répartition des territoires, qui est une des bases fondamentales de la légitimité des pouvoirs des membres d'*Otwere* et par extension de son institution²⁰⁷.

Dans le même élan, les autorités coloniales instaurent des écoles faisant obstacle à la transmission du savoir traditionnel et inculquent ainsi une vision occidentale aux enfants. Ce mouvement débute ainsi le processus d'acculturation et de perte des valeurs des traditions communautaires. En enlevant la base de recrutement à l'institution d'*Otwere*²⁰⁸, l'autorité coloniale engendre une population qui se constitue selon les valeurs de l'autorité coloniale française²⁰⁹. La jeune génération se trouve ainsi coincée entre « deux forces antagonistes » – la tradition orale de ses Ancêtres et les enseignements écrits des colonisateurs²¹⁰.

Le pouvoir judiciaire d'*Otwere* a aussi été perturbé par les changements drastiques imposés par les développements sociaux, économiques et politiques²¹¹. Il passe d'une justice orale, valorisant l'équilibre, la paix et la résolution des conflits par le dialogue des principaux concernés de la communauté à une justice hiérarchique basée sur des principes écrits, rationnels et selon laquelle le conflit est traduit comme un désordre social qu'il faut punir et neutraliser²¹². Cette approche est propre à une mentalité occidentale qui est ancrée dans des principes et des valeurs qui diffèrent fortement de ceux des Mbosi²¹³.

Face à des attaques d'une telle agressivité, et sans pouvoir central, l'*Otwere*-institution voit ainsi son rôle social, culturel et politique lui échapper. L'*Otwere* et ses instruments, par la force des choses et par l'absence d'alternative, perdent en légitimité aux yeux de l'ethnie Mbosi, qui finit par se détacher de l'autorité traditionnelle pour se soumettre à l'autorité coloniale²¹⁴.

Cela étant, il faut également mettre en lumière les faiblesses intrinsèques (facteurs internes) d'*Otwere*-institution qui, cumulés aux faits externes, ont mené à la disparition de l'institution. Les sociétés Mbosi sont basées sur un système d'économie agraire, avec peu d'autres activités commerciales, sur des valeurs et principes admis par tout un chacun en *Otwere*. Leur système politique décentralisé et indépendant des villages peut très bien faire face à des attaques d'autres ethnies d'une grandeur territoriale, sociale et économique similaire. Toutefois, cela ne leur permet pas de faire face aux autorités françaises, qui légitiment leurs connaissances par une

²⁰⁶ ITOUA (2010), pp. 185-188.

²⁰⁷ ITOUA (2010), pp. 192-193.

²⁰⁸ ITOUA (2010), pp. 209 et 212; GONIDEC, p. 227.

²⁰⁹ GANGO-OYIBA, p. 20.

²¹⁰ ITOUA (2010), pp. 213-216.

²¹¹ GONIDEC, pp. 226-227.

²¹² AFANDE, pp. 279-280; GABAGAMBI, pp. 9-10; KNOEPFLER, p. 319.

²¹³ ITOUA (2010), pp. 206-208; GONIDEC, pp. 228-231.

²¹⁴ ITOUA (2010), pp. 179-181, 193 et 204.

longue tradition d'écrits, une force armée centrale organisée et qui disposent de moyens matériels pour s'approprier des terres non conquises par d'autres puissances coloniales²¹⁵.

Toutes ces faiblesses, tant externes qu'internes à l'*Otwere*, ont mené à la disparition de cette institution centrale de la vie des Mbosi Olee. Il s'agit, dès lors, d'observer quels sont les modèles de gestion des conflits que l'on trouve actuellement au Congo.

2. Système de résolution des conflits pénaux actuels

La Constitution de la République du Congo du 25 octobre 2015 (CST-CNG) s'inspire essentiellement de la Constitution de la V^e République française, de l'organisation judiciaire en place dans ce même état²¹⁶.

Les autorités sont divisées en trois niveaux de juridictions se répartissant les compétences en raison du lieu, de la matière et de la personne :

- les Tribunaux d'Instance et les Tribunaux de Grande Instance en autorité de première instance ;
- les Cours d'appel en tant qu'autorité de recours ; et
- la Cour suprême en tant que dernière instance judiciaire²¹⁷.

Dans le domaine pénal, c'est le ministère public qui exerce l'action publique et qui veille à l'application de la loi pénale par le truchement de substituts du procureur²¹⁸. Ainsi, l'objectif de la justice « officielle » est, à cet égard, similaire à ce que l'on trouve dans la pratique judiciaire occidentale ; étant donné qu'un système rétributif est mis en place, où la violation d'une règle de droit protégeant des biens juridiquement protégés par l'Etat appelle une sanction légale pour son auteur²¹⁹.

À la différence d'autres états d'Afrique subsaharienne, le Congo n'a pas institutionnalisé ou attribué une reconnaissance nationale aux MTRC, ni d'ailleurs aux sages exerçant des fonctions similaires au *A ngo Otwere* dans les diverses ethnies qui le composent²²⁰.

²¹⁵ ITOUA (2010), pp. 235-238.

²¹⁶ LEGIGLOBE, *République du Congo*, consulté le 30.04.2022 : <https://legiglobe.rf2d.org/republique-du-congo/2016/06/08/>.

²¹⁷ *Ibid.* ; art. 1, 5, 48, 56 § 4 et 6, 64 et 128 LOPJ-CNG.

²¹⁸ Art. 19, 20 § 3 et 22 CPP-CNG.

²¹⁹ DALY, p. 11 ; ZEHR, pp. 63 ss et 211-214 ; GABAGAMBI, pp. 11-12 ; KNOEPFLER, pp. 319.

²²⁰ A l'image de la Côte-d'Ivoire (BAGAYOKO/KONÉ, pp. 17 ss) et de l'Afrique du Sud (GABAGAMBI, pp. 4-5). En ce qui concerne notamment le Rwanda, le Burundi et le nord de l'Ouganda, voir également *Justice traditionnelle et réconciliation après un conflits violent – La richesse des expériences africaines*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), 2009 Stockholm, disponible sur <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/justice-traditionnelle-et-reconciliation-apres-un-conflit-violent.pdf>, consulté le 01.02.22.

Au Congo, on observe la création d'un Conseil consultatif des sages et notabilités traditionnelles (art. 230 Cst-CNG). Ils ont pour mission de contribuer à la promotion d'une gestion politique solidaire et l'émission d'avis sur la gouvernance du pays. Toutefois, la loi organique déterminant l'organisation de ce Conseil prévoit expressément que les sages le composant ne peuvent pas faire preuve « d'activisme politique » (art. 5 de la loi organique n° 31-2017 du 7 août 2019 déterminant l'organisation, la composition et le fonctionnement du Conseil consultatif des sages et des notabilités du 7 août 2019). On peut ainsi vivement regretter que la réunion de personnes « reconnues pour leur esprit de modération et d'adhésion [...] à la justice sociale » (art. 3 de la même loi organique) ne se voit finalement pas accorder un statut d'influence concret.

Certes, la justice officielle bénéficie d'une légitimité politique et légale mais d'une légitimité pratique réduite²²¹. On entend par là que la population congolaise ne se tourne pas forcément vers cette dernière pour résoudre ses conflits et ce pour diverses raisons.

En effet, cette justice est à l'image d'une culture européenne qui ne correspond ni à sa réalité ni à ses coutumes²²². De plus, l'approche du monde congolais, réel comme ésotérique, s'éloigne des valeurs promulguées dans la culture européenne. Par voie de conséquence, la population congolaise se détache de cette approche judiciaire fondée sur la punition et la rétribution²²³.

De plus, le système légal souffre d'une corruption malheureusement notable²²⁴, ce qui le rend d'autant moins attrayant lorsqu'il y a un litige à régler. En effet, une des conséquences de cette corruption endémique est une certaine impunité²²⁵. Cela implique que la population cherche d'autres méthodes pour résoudre ses conflits afin d'éviter de se retrouver face à un système pénal dysfonctionnel²²⁶. Ainsi, la gestion des conflits qui « s'impose » est la justice « coutumière » abordée ci-dessous.

D'autres problématiques se superposent au système officiel. Les procédures sont longues et fastidieuses en raison de la corruption et de l'absence de ressources suffisantes pour mener à bien la justice pénale²²⁷. La barrière de la langue est également un point crucial. Malgré le fait que le français soit une des langues officielles du Congo, cette dernière n'est pas utilisée au quotidien par la population. Les textes législatifs sont quant à eux rédigés en français, langue également utilisée lors des audiences judiciaires. Dès lors, il peut être difficile pour des personnes qui ne pratiquent pas au quotidien cette langue de suivre et de participer à tout un processus judiciaire dont le jargon est peu accessible²²⁸.

En outre, la proximité humaine et géographique n'est plus la même. D'un système très social, porté sur le bien-être de la communauté et la réconciliation on glisse vers un modèle de justice pénale où le pouvoir décisionnel réside dans les mains de quelques personnes en dehors de la communauté avec pour objectif de déterminer la faute commise opposant les victimes et les auteurs²²⁹. Enfin, les tribunaux se trouvent essentiellement dans les grandes villes, à l'instar de Brazzaville et Pointe-Noire. Ils sont ainsi éloignés, voire difficilement atteignables, pour une grande partie de la population congolaise en raison de la distance et des coûts qu'engendrent de tels déplacements²³⁰.

²²¹ KINHO, § n° 9.

²²² ITOUA (2010), p. 242.

²²³ AFANDE, pp. 275, 278 et 283.

²²⁴ En 2021, le site de l'organisation *Transparency International – The global coalition against corruption* et son *Corruption Perception Index* nous indique la perception de la corruption dans le secteur public au Congo (21 sur 100), ainsi que sa place par rapport aux 180 états inclus dans l'index (162^e) <https://www.transparency.org/en/cpi/2021/index/cog>, consulté le 02.06.2022.

²²⁵ Nous n'avons pas trouvé de statistiques au sujet de la criminalité et de l'impunité à l'intérieur du Congo. Toutefois, l'indice mondial du crime organisé émis par le *Global Initiative against transnational organised crime* mentionne que la corruption et la faiblesse des infrastructures mises en place au Congo parviennent difficilement à stopper la criminalité et favorisent ainsi une certaine impunité. Disponible sur https://ocindex.net/assets/downloads/french/ocindex_profile_congo_rep.pdf, pp. 4-5. Consulté le 08.04.2022.

²²⁶ GABAGAMBI, p. 11.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ GABAGAMBI, p. 11.

²²⁹ GABAGAMBI, pp. 9-10.

²³⁰ GABAGAMBI, p. 11.

Les mœurs et les principes traditionnels sont encore très présents au sein de la population congolaise, et ce pour toutes les ethnies confondues²³¹. Ainsi, le manque d'enracinement de la justice officielle dans la conception des conflits et dans les principes traditionnels a pour conséquence qu'une partie de la population tend à se tourner vers un système plus proche de leurs valeurs et de leur réalité concrète²³².

À cet égard, on observe en parallèle de la justice officielle, un mouvement important vers la justice « coutumière »²³³ qui est considérée comme une « juridiction en complément des tribunaux d'instance »²³⁴. Ces autorités coutumières sont composées des plus âgés de la communauté. Ils traitent d'un large panel de conflits s'inscrivant dans le contexte imprégné des croyances dans le fétiche et la sorcellerie. Ces anciens sont « des sages, des personnes qui maîtrisent la tradition. [...] ils ont cette sensibilité humaine et cette sagesse de pouvoir trouver vraiment l'épine qui crée tous ces problèmes [...]. Ils sont à la fois des médecins ésotériques, des sages, des juges, des avocats... »²³⁵. Leur objectif est de découvrir l'origine des malheurs atteignant la personne ou la famille victime afin de les faire disparaître et surtout d'aider les participants à restaurer leur lien pour que tout un chacun puisse revenir dans la communauté où devrait régner l'équilibre social²³⁶.

Malgré l'imprégnation occidentale du droit pénal actuel au Congo, force est de constater que l'intérêt de la population pour une justice « coutumière », similaire à l'*Osambe*, est toujours présent. Bien qu'elle ne jouisse d'aucune reconnaissance légale, la saisie de cette justice « coutumière » s'avère bien plus régulière, car elle est une réponse aux limites intrinsèques de la justice officielle.

III. Analyse critique

A. Avantages

Les bienfaits que l'on peut attribuer à l'*Otwere* dans sa gestion des conflits se trouvent autant à l'échelle des personnes qui participent au MTRC, qu'à celle de l'institution elle-même.

La victime est remise au centre du processus de résolution des conflits car c'est avant tout la réparation des dommages qu'elle a subis qui est recherchée²³⁷. Elle a donc, de cette manière, une certaine maîtrise du processus de réconciliation, car elle en est le moteur.

L'auteur, de son côté, s'implique dans une discussion où il peut concrètement constater et faire face aux conséquences résultant de ses actes²³⁸. Ce sont donc ces circonstances, et sa participation à la réparation matérielle ou symbolique de ce qu'il a causé, qui lui permettent de réintégrer la communauté et de reprendre le contrôle de sa vie en endossant pleinement sa responsabilité²³⁹.

²³¹ FORSTER, question n° 1.

²³² FORSTER, question n° 2.

²³³ KINHOU, § n° 2 et 3.

²³⁴ FORSTER, question n° 2.

²³⁵ FORSTER, question n° 5.

²³⁶ FORSTER, question n° 3 et 6.

²³⁷ ITOUA (2011), pp. 59-60 et 92.

²³⁸ MANGENA (2015), p. 6; KAYANGE, p. 10.

²³⁹ PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), p. 49.

En outre, l'échange dans lequel s'engagent la victime et l'auteur est favorisé par le cadre sécurisant instauré par le *Twere* et la présence des familles respectives²⁴⁰.

Au niveau de l'institution, l'*Otwere* montre l'importance des conceptions morales et sociales communes. En effet, les groupes et sous-groupes formant l'ethnie Mbosi sont guidés par un ensemble de représentations philosophiques et morales ayant pour but d'atteindre l'équilibre social et la paix. Cette philosophie de vie – comme *ubuntu* – pose un cadre commun, neutre et connu des parties pour résoudre leur conflit. Elles vivent à travers ces schémas de pensées au quotidien et résolvent leurs différends par le même biais, ce qui facilite la compréhension, la responsabilisation et, éventuellement le pardon²⁴¹. Ce sont ces éléments de réflexion qui permettent de fixer un cadre sécurisant à la discussion et d'accompagner la victime et l'auteur à retrouver la paix sociale.

Par extension, la reconnaissance accordée à la méthode utilisée pour résoudre les conflits légitime l'institution dans son ensemble et favorise également l'adhésion aux décisions prises lors de palabres²⁴².

On observe de manière générale que la création du droit est un processus continu qui doit correspondre aux attentes et aux besoins de la population concernée afin d'être accepté et appliqué²⁴³. L'*Otwere*-institution ne fait à cet égard pas exception dans sa manière de résoudre les conflits, à la différence qu'à l'inverse de la justice conventionnelle, la victime, le prévenu et la communauté plus ou moins élargie participent au mécanisme de résolution du conflit²⁴⁴.

B. Limites

Le changement de système de valeurs provoqué par la colonisation et depuis la période d'indépendance des États africains ne permet plus aujourd'hui de réintroduire une institution telle que l'*Otwere*, sans y apporter les modifications nécessaires aux développements sociétaux, politiques et juridiques actuels²⁴⁵.

À l'heure actuelle, l'*Otwere* pourrait difficilement faire face aux brassages ethniques et confessionnels produits par la mondialisation impliquant des déplacements de populations. En effet, l'*Otwere*-institution s'appliquait à l'ethnie Mbosi qui, selon les mythes, descendrait d'un Ancêtre commun en la personne du père fondateur Ndinga. En outre, cette institution qui est fondée sur une langue et une organisation politique similaire permet au système d'atteindre sa légitimité à l'échelle d'une communauté, tel que dans le cas des Mbosi. Toutefois, il est difficilement applicable en présence d'une multitude d'ethnies et de cultures dans un même espace spatio-temporel.

La transmission du pouvoir étant propre à une ethnie, dans les villages et les clans familiaux qui la composent, elle ne peut plus atteindre la même reconnaissance et la même autorité que celles possédées tout au long de son existence.

²⁴⁰ MANGENA (2015), p. 6.

²⁴¹ MWIPIKENI, pp. 327-328; MANGENA (2015), p. 7; MANGENA (2016), p. 68 et 75.

²⁴² ITOUA (2010), p. 47 et 52 ss.

²⁴³ GONIDEC, p. 225.

²⁴⁴ Pour le surplus, nous renvoyons aux chapitres précédents de notre analyse où nous développons aussi les avantages de l'*Otwere* comme institution judiciaire et de l'*Osambe* pour leurs participants (cf. *supra*, pp. 10 ss et 15 ss).

²⁴⁵ GONIDEC, pp. 226-231; ITOUA (2010), p. 167 ; MWIPIKENI, pp. 323-325.

En outre, l'industrialisation et l'urbanisation ont provoqué un changement d'organisation sociale au Congo²⁴⁶. La terre s'exploite à une plus grande échelle et non plus en tant que besoin de subsistance pour une société réduite, impliquant ainsi un déplacement des populations vers les villes dans le dessein de s'insérer dans le système économique en place. Cependant, dans une vision traditionnelle marquée par l'importance de la famille et du clan, la grandeur de la ville et la densité de population provenant de régions différentes – et donc de cultures différentes – ne permettent plus à l'*Otwere*-institution de s'imposer comme seule autorité de cohésion à une échelle nationale. En effet, celle-ci est limitée intrinsèquement par l'aspect communautaire qui doit désormais composer avec d'autres ethnies disposant vraisemblablement aussi de MTRC tout aussi valables.

Ce nouvel état de fait déstabilisant pousse les personnes venues de systèmes sociétaux plus réduits à s'organiser, spatialement et socialement, avec les personnes qui leur ressemblent, favorisant ainsi un repli communautaire²⁴⁷. Selon GANGO-OYIBA, cette dernière observation est initialement compréhensible²⁴⁸.

Toutefois, avec le temps et les événements politiques au Congo, les dimensions ethniques, claniques et communautaires sont devenues des arguments politiques justifiant une prise de pouvoir par une ethnie, divisant ainsi profondément le peuple congolais et mettant à mal l'idée d'une cohésion sociale nationale, confirmé par les guerres civiles vécues au Congo entre 1959 et 1993²⁴⁹.

L'aspect communautaire promu notamment par la philosophie *ubuntu*²⁵⁰ est une manière de concevoir la dynamique dans laquelle les populations traditionnelles évoluaient à l'époque précoloniale et parfois encore aujourd'hui. Toutefois, même si cette manière de vivre est largement répandue à travers le sud du continent, ce n'est pas la seule. Il est important de ne pas pencher vers un « communautarisme extrême » et d'appliquer cette philosophie en accord avec la période dans laquelle nous sommes aujourd'hui, c'est-à-dire dans une région ayant été particulièrement touchée dans ses conceptions philosophiques de base.

Plusieurs auteurs se sont effectivement posé la question de la fin de la philosophie *ubuntu* en raison, d'une part de, son instrumentalisation politique en Afrique du Sud²⁵¹ et, d'autre part, pour sa vision excessivement axée sur la communauté²⁵². En effet, cette acception de l'*ubuntu*, où le groupe et les relations prévalent, ignore toute dimension individuelle présente dans le mode de vie traditionnel en Afrique subsaharienne²⁵³. La philosophie *ubuntu* a été en partie théorisée pour contrer les critiques émises par les penseurs occidentaux sur l'identité et plus précisément l'existence d'une philosophie africaine²⁵⁴. Il s'agissait dès lors de défendre une conception du monde et une transmission des connaissances comme une manière unique de guider la vie des populations africaines.

²⁴⁶ GANGO-OYIBA, pp. 20-31.

²⁴⁷ GANGO-OYIBA, pp. 32-35.

²⁴⁸ GANGO-OYIBA, p. 35.

²⁴⁹ GANGO-OYIBA, pp. 40-42.

²⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 1 ss.

²⁵¹ KAYANGE, p. 3.

²⁵² KAYANGE, pp. 1-3; MWIPIKENI, p. 323.

²⁵³ KAYANGE, pp. 3-7.

²⁵⁴ RAMOSE, pp. 118 et 121-122 ; MANGENA (2016), pp. 70-71.

KAYANGE comprend cette réaction, mais semble regretter que cela ait eu pour conséquence de nier toute individualisme en Afrique au motif que c'est un mode de pensée essentiellement attribué à un fonctionnement occidental²⁵⁵.

Il propose donc une approche moins centrée sur la communauté en développant une théorie « *which targets self-realisation of individuals through the practice of both self and other-regarding virtues* »²⁵⁶. Selon lui, les anciens sont érigés en guides de leur communauté car ils disposent de capacités particulières pour étudier les questions spécifiques à une situation donnée et en tirer les conclusions pour avancer vers le bien-être général. Ces capacités personnelles, telles que l'honnêteté, la solidarité, le contrôle de soi ou encore la prudence, amènent vers la réalisation de soi. Ces traits de personnalité sont très valorisés dans cette région du monde, à tel point qu'ils bénéficient d'une confiance profonde de leur communauté pour délibérer sur les problématiques ayant trait au bien-être humain, tant individuel que communautaire²⁵⁷. Par conséquent, c'est parce que la communauté est composée de membres ayant conscientisé l'importance de la balance du bien-être individuel et communautaire qu'ils sont consultés lors de prises de décision.

Cette conception de l'*ubuntu* est plus en phase avec la diversité et la complexité des conceptions sociales et philosophiques présentes en Afrique subsaharienne. Par ce biais, cela permet de mettre en lumière le rôle à part entière des personnes dans l'équilibre social de leur communauté²⁵⁸.

Jusqu'ici nous avons pu voir quel était le fonctionnement, les avantages et les limites de l'*Otwere*-palabre. Malgré le fait que celle-ci ne puisse être appliquée telle quel à la résolution de conflits pénaux en Suisse, elle nous donne l'opportunité d'entrevoir les litiges et leurs moyens de résolution sous un autre angle.

IV. Dimension comparative : quels intérêts peuvent présenter cette pratique traditionnelle pour la justice restaurative en droit pénal suisse ?

Dans une interview au sujet de la signification d'*ubuntu*, le professeur James Ogude, de l'université de Pretoria, indique que cette philosophie est une forme de conscience sociale²⁵⁹, c'est-à-dire que nous sommes tous impliqués et responsables de l'environnement dans lequel nous évoluons. En effet, les humains sont nécessairement membres de communauté – familiale, professionnelle ou encore sociétale.

Le professeur met, en outre, l'accent sur l'importance de certaines notions telles que l'existence d'une interdépendance entre êtres humains, mais également entre les êtres humains et l'environnement. Les bénéfices tirés de ses interactions, tant sur un plan spirituel que physique, ne peuvent être obtenus pour quelqu'un vivant en autarcie.

De ce fait, pour avoir une existence commune et harmonieuse, nous dépendons les uns des autres et sommes responsables de l'environnement dans lequel nous vivons. Il est donc

²⁵⁵ pp. 5-6.

²⁵⁶ « qui vise la réalisation de soi des individus par la pratique de vertus respectueuses de soi et des autres », KAYANGE, p. 2.

²⁵⁷ KAYANGE, pp. 8-9.

²⁵⁸ KAYANGE, p. 10.

²⁵⁹ « *What can we learn from the African philosophy of Ubuntu – BBC REEL* » disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=7UojwMiRpNM>, visionnée le 03.06.2022.

impératif de reconnaître l'interdépendance et par conséquent, d'impliquer les membres de la communauté dans la résolution de leur litige.

Pour les Mbosi Olee, l'*Otwere*, dans la multiplicité de ses dimensions, nous expose justement l'importance de fixer des bases morales et des valeurs communes pour construire des ponts entre les personnes en conflits et leur permettre d'avoir un dialogue constructif visant la résolution amiable de leur conflit.

L'interdépendance des personnes d'une communauté rend nécessaire de réparer les relations endommagées par des conflits parce qu'elles sont toutes concernées par les distensions touchant la société dans son ensemble. Raison pour laquelle, la résolution des litiges se fait par la participation active des principaux intéressés: la victime, l'auteur et leur communauté respective. Ils sont épaulés par les anciens détenteurs de connaissances et d'expérience, par leur famille ainsi que par la communauté entière dans le but de trouver un terrain d'entente favorisant la paix et l'équilibre de la société.

La survenance du conflit commande la réunion de toutes les personnes concernées, de manière à trouver des solutions particulières à leur besoin, permettant aux parties d'être dans un échange d'excuses et de pardon. Aujourd'hui, c'est encore ce que l'on observe avec la densité d'affaires présentées devant la justice « coutumière » qui, malgré l'absence de reconnaissance légale, attire davantage de personnes que la justice officielle²⁶⁰.

En fin de compte, la résolution des conflits est ainsi le fruit d'une réflexion fondamentalement inductive où les parties prenantes ont pleine possession de leur litige ainsi que de sa résolution.

Le documentaire réalisé par François Kohler, « Je ne te voyais pas », constate en Belgique et en Suisse, à quel point il y a une certaine « désagrégation du lien social »²⁶¹. Ce qui implique que, en présence de conflits pénaux les membres d'une société ne se perçoivent plus comme interdépendants dans la recherche de solution amiable, mais comme des individus dont les intérêts opposés doivent être tranchés par la justice conventionnelle²⁶².

L'histoire occidentale du système pénal, dans laquelle s'inscrit la Suisse, nous indique que les Etats se sont, avec le temps, approprié la résolution des conflits au point où les autorités pénales ont la possibilité de poursuivre des infractions sans qu'une éventuelle entente entre les parties en cause ne puissent rien y changer²⁶³. La gestion des conflits et le pouvoir de sanction devient ainsi un monopole de l'Etat face aux justiciables, laissant les principaux concernés dépourvus de maîtrise sur l'aboutissement de leur expérience²⁶⁴.

Les lois sont préparées et rédigées par un pouvoir législatif légitimé par des élections démocratiques ; ces lois sont appliquées par des professionnels formés à la défense d'intérêts et la résolution des conflits. Les décisions des institutions sont ainsi, en théorie, sensées tendre uniquement vers l'équité.

Cette conception déductive de la résolution des conflits pénaux, cumulée à la confiance accordée aux structures en place, a eu pour conséquence d'attribuer la résolution des conflits à des professionnels enlevant de ce fait, au fur et à mesure, l'opportunité aux personnes de

²⁶⁰ Cf. *supra*, pp. 22 ss.

²⁶¹ KNOEPFLER, p. 337.

²⁶² KUHN, p. 105.

²⁶³ PERRIER DEPEURSINGE, (2011-CV), p. 67; PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 6-7 et 19-21.

²⁶⁴ Art. 123 al. 1 de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999, art. 24 et 34 de la Constitution de la République française du 4 octobre 1958 ; CHRISTIE, pp. 3 .

résoudre leur conflit sans la présence des autorités²⁶⁵. L'attention ainsi fixées sur le non-respect d'une règle pénale occulte les besoins des parties en présence générés par l'événement infractionnel.

En conséquence, la victime est placée au second plan et l'auteur minimise son implication dans le procès pénal dans le but d'éviter une peine trop importante. Enfin, les familles sont reléguées au seul rôle soutien, sans pour autant occuper une place active de la résolution du litige.

Tant que les fondements plébiscités par la justice restaurative, et les divers modes alternatifs la composant, ne seront pas inscrits dans notre système pénal, elle ne pourra pas faire une concurrence suffisante face à la conception rétributive ancrée et répandue dans notre conception des conflits pénaux.

V. Conclusion

Les MTRC d'Afrique subsaharienne dénotent une profonde culture de réconciliation comme nous l'avons démontré avec l'*Otwere* de la communauté Mbosi Olee du Congo²⁶⁶.

L'*Otwere*, en concrétisant la philosophie *ubuntu*, ne mettait pas l'accent sur ce qui séparait les personnes en conflit mais sur les bases sociales, morales et philosophiques, sur lesquelles elles pouvaient trouver appui, dans le but de surpasser cette épreuve par un échange aussi sécurisant et sincère que possible.

Les avantages qu'elle présente ne nous font néanmoins pas oublier que c'est un mécanisme qui comporte certaines limites, à l'instar d'un aspect communautaire parfois extrême et l'amplitude des sociétés actuelles compliquant l'adhésion à un unique système de référence.

Ce travail n'avait pas pour aspiration de présenter la « panacée » des modes de résolution des conflits, et encore moins de proposer un remplacement total de nos systèmes pénaux actuels. En effet, l'*Otwere* s'inscrit dans un contexte temporel, social et politique différent de celui dans lequel nous évoluons aujourd'hui. Il nous semble, à cet égard, important d'éviter une forme d'idéalisation d'un système répondant aux besoins et intérêts d'une population donnée²⁶⁷.

L'idée sous-tendant notre propos est plutôt de présenter un modèle traditionnel de résolution des conflits, s'inscrivant dans la justice restaurative, en tant que mode complémentaire aux systèmes de justice pénale conventionnelle²⁶⁸.

La justice rétributive ou conventionnelle²⁶⁹ est le paradigme largement répandu pour exercer la justice pénale dans les pays occidentaux. Certes, il répond à une nécessité de protection de la société dans son ensemble, en garantissant à tout un chacun que leurs intérêts ne seront pas atteints illicitement.

Toutefois, des études relativement récentes concernant la justice restaurative ont pu mettre en exergue la satisfaction que les participants tirent de la mise en place de modes alternatifs de résolution des litiges²⁷⁰. L'implication concrète dont ils peuvent faire preuve dans ce type de

²⁶⁵ CHRISTIE, pp. 3-9; KNOEPFLER, p. 337.

²⁶⁶ MUHINDO, p. 281; MANGENA (2015), pp. 5-7; MANGENA (2016), p. 6; GABAGAMBI, pp. 1-2 et 10.

²⁶⁷ MUHINDO, p. 281.

²⁶⁸ DALY, pp. 11-12 ; PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), pp. 20-21.

²⁶⁹ DALY, p. 16.

²⁷⁰ PERRIER DEPEURSINGE (2011-TH), pp. 68 ss; voir également le document « *Justice restaurative en Suisse – Introduction dans le CPP d'une base légale permettant la mise en œuvre volontaire de processus de justice*

processus et l'écoute active portée aux besoins de l'autre, permet dans une large mesure d'adresser les besoins, de la victime, de l'auteur et également de la communauté, et aide à restaurer la relation entachée par l'infraction²⁷¹.

L'*Otwere* nous fournit, à cet égard, une humble réponse à la question de savoir comment une société peut continuer d'avancer lorsque ses membres sont liés par des événements déstabilisants comme les infractions pénales.

En conclusion, l'*Otwere* peut s'avérer une source d'inspiration dans la création de modes complémentaires aux systèmes pénaux actuels car elle met en avant l'interdépendance des membres d'une société pour son développement harmonieux. Dans le contexte de la résolution des conflits, un échange réconciliateur entre l'auteur, la victime et la communauté permet d'atteindre la responsabilisation de l'auteur, la prise en compte des besoins de la victime et, par conséquent, de reconstituer le tissu social en permettant aux membres de la société de faire à nouveau « humanité ensemble ».

VI. Remerciements

Dans un premier temps, je tiens à remercier respectueusement la Professeure Camille Perrier Depeursinge pour son enthousiasme quant au présent sujet, son écoute ainsi que sa disponibilité précieuse dans le processus de rédaction de ce mémoire.

Je remercie tout particulièrement mes ami-e-x qui ont relu ce mémoire pour leur temps, leur critiques constructives et leur bienveillance.

Enfin, mes remerciements les plus profonds à mes parents, mon fiancé et notre compagnon à quatre pattes, pour leur soutien indéfectible et leur affection tout au long de ce parcours universitaire.

restaurative, tels que la médiation », pp. 6-7, de l'Association pour la justice restaurative en Suisse, disponible sur www.ajures.ch consulté le 14.05.2022.

²⁷¹ PERRIER DEPEURSINGE (2011-CV), pp. 88-90.