



**Volume 03
Numéro 01
Juin 2023**

Thématique 2:

Crises sociales en Afrique et réponses endogènes actuelles

**Revue de la diversité et de la
pluridisciplinarité**

ISSN (p) : 1987-1406

e-ISSN : 1987-1457

[Https://revuedonni.wordpress.com](https://revuedonni.wordpress.com)





REVUE INTERNATIONALE DONNI (RID)

ISSN : 1987-1406 / eISSN : 1987-1457



REDACTEUR EN CHEF

Pr Amadou TRAORE, sociologie, Université de Ségou (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE

Pr Abdoulaye Niang, sociologie (UGB) Saint Louis (Sénégal)
 Pr Alkassoum MAÏGA, sociologie, Université Joseph Ki-ZERBO, Ouagadougou (Burkina Faso)
 Pr André Tassou, histoire, Université de Yaoundé I (Cameroun)
 Pr Armand LEKA ESSOMBA, sociologie politique, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
 Pr Balla DIARRA, géographie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako (Mali)
 Pr Bazoumana DIARASSOUBA, géographie, Université Alassane Ouattara de Bouaké (RCI)
 Pr Bertin Léopold KOUAYEP, socio économiste, Université de Paris-Ouest (France)
 Pr Charles NGADJIFNA, sociologie, Université de Douala (Cameroun)
 Pr Christian BIOS NELEM, sociologie de la communication, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
 Pr Dantouma KAMISSOKO, géométrie différentielle, Université de Ségou (Mali)
 Pr Désiré Atangana KOUMA, littérature, Université de Yaoundé I (Cameroun)
 Pr Djourab MAHAMAT FOUDDA, sociologie, Université de Ndjamen (Tchad)
 Pr Esaii DAOU, Université de Ségou (Mali)
 Pr Flatié OUATTARA, philosophie, Université Joseph Ki Zerbo (Burkina Faso)
 Pr Honoré MIMCHE, sociologie, Université de Yaoundé II (Cameroun)
 Pr Ibrahim Bienvenu MOULIOM MONGBAKOU, sociologie, Université de Maroua (Cameroun)
 Pr Idrissa Soïba TRAORE, sciences de l'éducation, Université des Lettres, Langues et Sciences Humaines de Bamako (Mali)
 Pr Jean NZHIE ENGONO, socio-anthropologie,

Université de Ngaoundéré (Cameroun)
 Pr Judith M. GLIDJA, Sciences de gestion, Université d'Abomey Calavi (Benin)
 Dr Lassana TIOTE, CESAG, Dakar (Sénégal)
 Pr MAMBENGA Ylagou Frédéric, Littérature, Université de Libreville (Gabon)
 Pr MOGBA Zéphirin, sociologie, Université de Bangui (RCA)
 Pr Nicolas BROU, socio-anthropologie de la santé, environnement et développement durable, Université Félix Houphouët-Boigny (RCI)
 Pr Papa Fara DIALLO, sciences politiques, UFR des sciences juridiques et politique, (UGB), Saint-Louis (Sénégal)
 Pr Paschal KUM AWAH, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
 Pr Robert MADJIGOTO, géographie-geomatique et environnement, Université de N'Djamena
 Pr Samba DIOP, anthropologie, Faculté des Médecines et d'Odontostomatologie (USTTB - Mali)
 Pr Sariette BATIBONAK, ICT-University Baton Rouge (USA) et Yaoundé (Cameroun)
 Pr Soïba DIARRA, pédologie, Université de Ségou (Mali)
 Pr Soufyane FRIMOUSSE, sciences de gestion, Université de Corse (France)
 Pr Valentin Nga NDONGO, sociologie, Université de Yaoundé I (Cameroun)
 Pr Virginie WANYAKA BONGUEN OYONGMEN, histoire militaire, Université de Yaoundé I, (Cameroun)
 Pr Viviane ONDOUA BIWOLE, université de Yaoundé II ; Professeure associée à la Yale University (USA)
 Pr Yves Bertrand DJOUDA FEUDJIO, Université de Yaoundé I (Cameroun)

COMITE DE LECTURE

Pr Aboubacar Sidiki COULIBALY, Littérature (anglais), ULSHB (Mali)
Pr André Tassou, histoire, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
Dr Apata Christian CODJO, Sciences de gestion, Université Protestante de l'Afrique de l'Ouest (Benin)
Pr Bréma Ely DICKO, sociologie, Université des Langues et Sciences Humaines de Bamako (Mali)
Pr Cheick KANGAMA, biologie, Université de Ségou (Mali)
Pr Djibrilla CISSE, Maitre de conférences en géographie, EnsUp (Mali)
Pr Djourab MAHAMAT FOUDDA, sociologie, Université de Ndjamena (Tchad)
Pr Kassim KONE, State University of New York (USA)
Pr Métaga COULIBALY, agronomie, Université de Ségou (Mali)
Pr Mustapha ZAHIR, université Cadi Ayyad de Marrakech (Maroc)
Pr Seydou MARIKO, géographie, ENSup Bamako (Mali)
Pr Zéphirin MOGBA, sociologie de l'environnement, Université de Bangui (RCA)
Dr Adama Tahirou Younoussi MEDA, sciences de gestion, université de Tahoua (Niger)
Dr Ahossi Nicolas BROU, bio anthropologie, UHBA (RCI)
Dr Abé Maximilien MAGLOIRE, sciences de gestion, Université de Douala (Cameroun)
Dr Adama KONE, géographe, IPU Bamako (Mali)
Dr Afuh ISALIAH KUNOCK, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
Dr Albert NNA NTIMBAN, Université de Yaoundé I (Cameroun)
Dr Aliou Ibrahim, Géographie, Université de Ségou (Mali)
Dr Amara NIMAGA, Sciences de gestion, ENETP Bamako (Mali)
Dr Arnold BAGAIRA MITON, Université de Bangui (RCA)
Dr Babacar DIOUF, géographie, UCAD (Sénégal)
Dr Boukadari DOUMBIA, géographie, IPU Bamako (Mali)
Dr Boureima BAMADIO, Maitre-assistant en informatique, USSGB-Bamako (Mali)
Dr Catherine NGONO, Université de Ngaoundéré (Cameroun)
Dr Claudette ANEGA NKO, Maitre-assistant en GRH, université Yaoundé II (Cameroun)
Dr Cyrille Bertrand ONOMO, chargé de cours (Finance), Université de Douala/ESSEC (Cameroun)
Pr Fred Jérémie MEDOU NGOA, MC, Science politique à l'Université de Douala

Dr Daouda TRAORE, informatique, Université de Ségou (Mali)
Dr Élias Perrier NGUEULIEU, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
Dr Eric Noel ANABA EHONGO, chargé de cours marketing, Université de Douala/ESSEC (Cameroun)
Dr Fodié TANDJIGORA, sociologie, ULSHB (Mali)
Dr Henri TEDONGMO TEKOU, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
Dr Hyacinthe BEKPA, Université de Bangui (RCA)
Dr Ibra SARR, climatologie et environnement, UCAD
Dr Ibrahim BAO, Socio-anthropologue, UGB de Saint Louis (Sénégal)
Dr Ilbrahim TRAORÉ, sociologie de l'éducation, ULSHB (Mali)
Dr ing. Aoudoulaye BAKO, Université internationale - HEC Business School (Cameroun)
Dr Issa DIALLO, Maitre-assistant en sociologie de la santé ULSHB (Mali)
Dr Jeannette LEUMAKO, Université Yaoundé I (Cameroun)
Dr Maciré KANTE, Informatique CNRST (Mali)
Dr Malick TIMBINE, géographe, IPU, Bamako (Mali)
Dr Mamoutou TOUNKARA, Sociologue, Université de Ségou (Mali)
Dr Moussa DIALLO, économie, FSEG (Mali)
Dr Naéssé Vidédji ADJAHOSSOU, Agronomie et environnement, (UNSTI - Benin)
Dr Robert Marie MBA, Chercheur au CDBPS, sociologue de santé et développement, Université Yaoundé I (Cameroun)
Dr Salah Baba ARWATA, sciences de gestion, professeur à l'Université Privée de Marrakech (Maroc)
Dr Sékou Boukadary COULIBALY, Sciences de gestion, USSTB (Mali)
Dr Siaka DOUMBIA, géographe/ ENSup Bamako (Mali)
Dr Solange Rachel ESSOMBA EBELA, Université de Yaoundé I (Cameroun)
Dr Souleymane Karambiri, sociologie, Université Nazi boni (Burkina Faso)
Dr Soumaila OULALE, anthropologie, Université de Ségou (Mali)
Dr Sounko SISSOKO, géographie, Université de Ségou (Mali)
Dr Tidiani DIARISSO, agronomie, Université de Ségou (Mali)
Dr Yacouba TENGUERI, Sociologue, Université de Dédougou (Burkina Faso)
Dr Yéo LANZENI, Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (RCI)
Dr Zomenassir Armand BATIONO, INSS (BF)
Koug-Nongom BONKOUNGOU, Université de Dédougou (BF)



REVUE INTERNATIONALE DONNI (RID)

Volume 3- Numéro 1 – juin 2023

ISSN : 1987-1406 / eISSN : 1987-1457

<https://revuedonni.wordpress.com>

THEMATIQUE 2 : CRISES SOCIALES EN AFRIQUE ET REPONSES ENDOGENES ACTUELLES

SOMMAIRE

N	TITRES	Auteurs	Pages
01	POUR UNE GEOGRAPHIE DES DECHETS : SOURCES DE PRODUCTION, CONDITIONNEMENT ET FLUX DANS LA VILLE DE THIES (SENEGAL)	Babacar DIOUF, Biram NDOUR	05-20
02	CARTOGRAPHIE DES OUVRAGES DE PROTECTION DU LITTORAL TOGOLAIS	Sosso KAMALO, Adnane KPEKPASSI, Pessièzoum ADJOUSI	21-36
03	L'ORPAILLAGE INFORMEL DANS LE VILLAGE DE SRAN BELAKRO EN CÔTE D'IVOIRE : ANALYSE DES STRATEGIES D'ÉRADICATION A TRAVERS LE PRISME DES ENJEUX SOCIO-ECONOMIQUES LOCAUX	Valoua FOFANA	37-48
04	WAATI YELEMAW À SIKASSO, MOPTI ET BANDIAGARA : FACTEURS DE MIGRATION PAYSANNE AU MALI	Yacouba DOGONI, Issa FOFANA	49-56
05	PRODUCTION RIZICOLE ET IMPACTS SOCIO-ECONOMIQUES A LAGDO AU NORD CAMEROUN (1973 A 2020)	Marius MEDERE NA TOUMBA	57-71
06	ETAT ET GOUVERNANCE DES RESSOURCES NATURELLES : CAS DU TRAFIC TRANSFRONTALIER DE BOIS EN HAUTE CASAMANCE	Moussa Mamadou BALDE	72-85
07	POLITIQUE FONCIERE RURALE ET EMPLOYABILITE DES JEUNES AU BENIN : ENTRE MARGINALISATION SOCIO-INSTITUTIONNELLE ET NECESSITE D'APPROCHE « ONE YOUTH »	Ruysdaël Pyrrhos Mètonou KIKI, Karl Martial NASSI, Yves Zountchégbé MAGNON, Mohamed Nasser BACO	86-98
08	EFFETS DES DEPENSES PUBLIQUES EN INFRASTRUCTURES SOCIALES SUR LE DEVELOPPEMENT HUMAIN AU MALI	Souaïbou Samba Lamine TRAORÉ, Abdoulaye MAÏGA, N'famoussa BAGAYOKO, Fatoumata DEMBELE	99-118
09	L'EMERGENCE ECONOMIQUE DU CAMEROUN VU DU DSCE ET DE LA SND30: L'HYPOTHESE D'UN CORPUS THEORIQUE EXISTANT	Julien Grégoire ONGUENE ATEBA, Abdoulaye BENGALY	119-131
10	L'E-RÉPUTATION DES ENTREPRISES SÉNÉGALAISES: ANALYSE DE LA PLACE DES LEADERS D'OPINION DANS LA GESTION DE CETTE VALEUR INFORMATIONNELLE SUR LES RESEAUX SOCIAUX NUMERIQUES	Ndiène NDOUR	132-142
11	PRATIQUE DE CONSOMMATION D'EAU DE BOISSON EN MILIEU EXTRAFAMILIAL A PARAKOU AU NORD-EST DU BENIN	Alakè Mariama BELLO, Mouftaou AMADOU SANNI, Roland Katchédé FIDE, Heliou ADJE	143-156
12	L'ADMINISTRATION FISCALE MALIENNE DANS L'EXERCICE DE SES PREROGATIVES EN MATIERE DE CONTROLE DE L'IMPOT	Sidi Mohamed COULIBALY	157-169

13	TRANSFORMATION STRUCTURELLE ET PAUVRETE DANS L'ESPACE UEMOA	Roufaye SAIDOU W., Nafiou MALAM MAMAN, Idrissa M. OUEDRAOGO	170-182
14	CRIMINALITE TRANSFRONTALIERE ET CULTURES DE RESILIENCE DANS LES MONTS-MANDARA	Yadji MANA	183-194
15	COMMUNICATION ET CRISES HUMANITAIRES AU BURKINA FASO	Jacques Philippe NACOUUMA, Arcadius SAWADOGO	195-212
16	SANT'EGIDIO ET LA RECONSTRUCTION DE LA PAIX EN CÔTE D'IVOIRE : 2002 À NOS JOURS	Thierry Hugues ADOUBI	213-224
17	REECRIRE L'HISTOIRE DU CAMEROUN : POUR UN PUSH DE L'HISTOIRE VERS LE GRAND PUBLIC	Rodrigue de Paul KEPGANG	225-236
18	PRIX DU SANG A COBLY AU NORD-OUEST DU BENIN. VIOLENCES ENTRE BEBELIBE-YINDE ET PEULS	Sahadath KORA LAFIA	237-249
19	L'ECOLE AFRICAINE : CAS DU CAMEROUN MERIDIONAL, FACE A L'ECOLE EN AFRIQUE. LA NECESSITE DE CONCILIATION	Bissomo OTTOU	250-257
20	ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE LA PERCEPTION DU MARIAGE ET DU DIVORCE A OUAGADOUGOU	Belo ADIOLA	258-273
21	LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX : CONTRIBUTION DES RELIGIONS A LA CONSOLIDATION DE LA PAIX SOCIALE AU BENIN DE 1990 A 2010	Tchékpo Egbadiran Christophe ASSOGBA, Sylvestre DJOUAMON	274-283
22	VECU PSYCHOLOGIQUE DES ACCOMPAGNATEURS DE PATIENTS PSYCHIATRIQUES A ABIDJAN	Kafé Guy Christian KROUBO	284-297
23	L'ESPACE ROUTIER ET SES NORMES : MICRO-REGULATION ET RÉALITÉS SOCIALES DE L'ACCIDENT DE LA ROUTE AU BENIN	AïNA Mensah Coffi Mahugnon André, SAMBIENI N'koué Emmanuel, AHANHANZO-GLELE Yolaine, PONCELET Marc	298-309
24	L'ORDRE ET LA SECURITE DANS LA PRODUCTION DE L'ESPACE PUBLIC AU CAMEROUN	Yaya NTEANJEMGNIGNI	310-327
25	IMAGINAIRES DE RÉUSSITE ET LOGIQUES D'ACCÈS À L'EMPLOI DES DIPLOMÉS UNIVERSITAIRES EN CÔTE D'IVOIRE	Adeline DJIMI, Parfait N'GORAN	328-339
26	LES PRATIQUES SOCIALES SUR L'ESPACE PUBLIC MILA NA NTSI ET DECENTRALISATION AUX COMORES	Ali Abdou Bassur ISMAEL	340-355





PRIX DU SANG A COBLY AU NORD-OUEST DU BENIN. VIOLENCES ENTRE
BEBELIBE-YINDE ET PEULS

*BLOOD PRICE IN COBLY IN NORTHWEST BENIN. VIOLENCE BETWEEN
BÈBÈLIBÈ-YINDÉ AND PEULS*

Sahadath KORA LAFIA

Université de Liège (Belgique) / Université de Parakou (Bénin)

kolasa2@yahoo.fr

REVUE INTERNATIONALE DONNI (RID)

Volume 3, Numéro 1, Juin 2023

Pages 237-249

ISSN : 1987-1406 / eISSN : 1987-1457

Article disponible en ligne à l'adresse : <https://revuedonni.wordpress.com>

Pour citer cet article:

KORA LAFIA Sahadath, 2023, « Prix du sang à Cobly au Nord-Ouest du Bénin. Violences entre Bèbèlibè-Yindé et peuls », *Revue Internationale Donni*, Vol.3, N°1, juin, p.237-249.

Résumé

La permanence et la récurrence de la « justice vindicative » dans la commune de Coby en fait une problématique à appréhender dans son contexte local. À partir d'un cas de conflits entre les autochtones *Yindé* et les *Peuls*, la pratique de la « vengeance par le sang » et sa permanence dans cette commune sera analysée. Malgré l'existence des normes institutionnelles formelles en matière de justice, les acteurs locaux privilégient les normes coutumières de justice dans le cadre d'un crime de sang. L'ethnographie de cas réalisée aux moyens d'entretiens et d'observations a permis de relever l'existence d'une pluralité de normes et de référents en matière de justice. En cas de crime de sang, le référentiel de résolution est puisé dans les législations coutumières « où le sang appelle le sang ». Une forme de vindicte codifiée et encadrée par des normes coutumières locales. Malgré l'incompatibilité de cette forme de justice à celle moderne, elle reste prisée et privilégiée dans la commune de Coby. Il ne s'agit donc pas des pratiques anciennes abolies depuis la période coloniale. Elle est courante et toujours d'actualité dans cette commune. Nos recherches ont prouvé que la dernière en date a eu lieu au courant de l'année 2021.

Mots clés : justice locale, normes coutumières, crime de sang, Coby, Bénin

Abstract

The permanence and recurrence of "vindictive justice" in the commune of Coby makes it a problem to be understood in its local context. Based on a case of conflict between the indigenous *Yindi* and the *Peul*, the practice of "vengeance by blood" and its permanence in this commune will be analyzed. Despite formal institutional norms of justice, local actors privilege customary norms of justice for a bloodshed. The ethnography of cases carried out by means of interviews and observations made it possible to note the existence of a plurality of standards and benchmarks in the field of justice. In the case of a blood crime, the standard for resolving a crime is customary legislation "where the blood calls the blood." A form of vindictiveness codified and framed by local customary norms. Despite the incompatibility of this form of justice with that of the modern, it remains popular and privileged in the commune of Coby. So these are not ancient practices that have been abolished since the colonial period. It is common and still relevant in this municipality. Our research has shown that the most recent one was in 2021.

Key words: Local justice, customary norms, blood crime, Coby, Benin

Introduction

En Afrique, les tensions et les violences trouvent leur source dans les contradictions structurelles, culturelles ou symboliques et structurent des clivages et des divisions qui sont entretenues par des coutumes (des normes, des règles morales, des conventions). Ces conflits expriment généralement des intérêts divergents liés à des positions sociales différentes et culturellement structurées. D'ailleurs, Naepels (2007, p. 489) soutient que la notion de violence est moins une catégorie opératoire pour l'analyse que l'index d'un champ d'expériences qui demeurent à spécifier. Différentes allures de la notion de violences ou de conflits abordés à travers des études de cas en Afrique, ont permis de différencier des registres spécifiques d'expériences ou de faits liés aux diverses formes du conflit. Ainsi, la violence est pensée dans son rapport au conflit et au pouvoir, que ce soit du point de vue de son maintien ou de sa contestation (Calzolaio, Colombo, & Makaremi, 2016, p. 9). Parler de conflits revient à présenter les jugements de qualification que les hommes s'en font par les épisodes de violences (Lenclud, Claverie, & Jamin, 1984, p. 9). Bien de travaux ont souligné que la violence est un phénomène complexe souvent très étroitement imbriqué au cœur d'univers sociaux et symboliques humains. Par ailleurs, les conflits inter-groupes nous réfèrent à des contradictions structurelles, culturelles ou symboliques dans lesquelles les clivages et les divisions sont entretenus par des coutumes, des normes, des règles morales et des conventions. Ces types de conflits sont considérés comme problématiques et dangereux parce que les enjeux sur lesquels ils portent ne sont pas divisibles ni négociables. De ce fait, ils peuvent conduire à des violences extrêmes.

En effet, pour comprendre les conditions d'apparition de la violence, il faut considérer les variables telles que le corps, la consanguinité, la sexualité, l'ânesse, le territoire, l'éducation, le droit, la vérité, la justice, la communauté, l'individu. L'agencement de ces concepts partagés par tous les êtres humains fournit la matrice de l'intolérance et de la violence. Dans ce travail, le concept mis en exergue pour comprendre le sens de cet article est la « justice ». La justice dans ce travail n'est pas au sens des règles et normes institutionnelles formelles, qui veulent que l'individu soit puni par les institutions de l'Etat à la hauteur de son crime et selon les textes. La justice renvoie, ici, à des pratiques de vindicte codifiées par des normes coutumières, qui font appel à la solidarité primaire de représailles et de réparation à la hauteur du crime. Ainsi, un crime de sang doit être réparé par « le sang », celui qui tue doit être tué selon un processus coutumier bien défini. Durkheim l'a souligné dans son travail sur les formes élémentaires de la vie religieuse :

Toutes les fois que le sang d'un membre du clan est versé, il en résulte un véritable danger public ; car une force redoutable est ainsi libérée qui menace le voisinage. C'est pourquoi divers procédés sont employés pour la contenir ou la désarmer. Ces expressions si souvent employées : « Le sang appelle le sang... Le sang de la victime crie vengeance... », doivent être prises dans leur sens littéral. Parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive, venger le sang, c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même si on le laissait faire, et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser (Durkheim, 1959, p. 51).

On constate que bien de travaux ont très tôt fait de classer la problématique de « la vengeance du sang », forme de justice sociale, dans les vieux classiques d'anthropologie sur les indiens, les albanais et d'autres peuples. Plus précisément, d'autres travaux sur le Bénin ont ignoré ou minimisé l'existence de cette forme de justice dans certaines communautés locales. Or, nos récentes recherches dans la commune de Cibly ont révélé l'ancrage de cette pratique dans les cas de crime de sang. En fait, lorsque le sang d'un membre de certains clans autochtones est versé, le code traditionnel de justice exige qu'il y ait réparation par le sang versé du coupable. Selon les normes coutumières de cette forme de justice, c'est l'âme du coupable qui crie vengeance afin de trouver le repos auprès des ancêtres. Il s'agit d'un processus expiatoire pour les membres du clan de la victime, qui participent au processus de réparation et de représailles. Ceux qui n'y participent pas sont exclus ou perdent le respect du groupe et deviennent des sujets de railleries. Trois codes caractérisent la justice par le prix du sang dans la Commune de Cibly : l'anticipation, les représailles et la réparation par le sang. Ce dernier code est observé lorsque les groupes ne partagent pas le même référentiel culturel. Dans le cas contraire, le processus de justice est organisé de sorte à contrôler les violences. Ben Hounet (2021) a affirmé que chez les Iroquois et, de manière générale, chez les autres Indiens, l'obligation de venger le meurtre d'un parent est reconnu. Il était du devoir des membres du clan de la victime, de procéder à un règlement du crime avant d'en arriver aux extrêmes (c'est-à-dire la guerre entre clans ou à l'intérieur du clan). Contrairement, à Cibly, ce sont les membres du clan du coupable qui ont l'obligation d'anticiper sur les tournures extrêmes. Il a été prouvé que ces pratiques ne relèvent pas d'un imaginaire construit dans le champ hallucinatoire de la pensée et du mental, mais d'un ensemble de croyances ou de concepts répondant en quelque sorte à une réalité, dotée d'un fondement objectif (Paoletti, 2002, p. 437). Héritées des ancêtres depuis la période précoloniale, « la justice par le prix du sang » ou la « vindicte codifiée » est organisée autour de l'accès, de l'archivage et de l'évolution progressive des savoirs hérités, qui assurent ordre et longévité aux membres de ces communautés.

En comparaison aux normes institutionnelles de justice formelle et selon la loi portant sur le code pénal du Bénin, nul n'est responsable pénalement que de son propre fait. La responsabilité est, donc, individuelle, contrairement au code coutumier qui prône la responsabilité collective et partagée. Concernant les peines criminelles, il y a la réclusion

criminelle ou la détention criminelle à perpétuité, la détention criminelle de trente ans, la détention criminelle de vingt ans, la détention criminelle de dix ans. Aussi, le principe fondateur de la procédure civile est que « Nul ne peut se faire justice soi-même ». Ce qui le met en contradiction avec les normes coutumières de justice. Mais au lieu d'être combattu, cette dernière est ignorée ou minimisée par les institutions judiciaires étatiques.

A travers une étude de cas, nous essayerons de traiter la problématique de la justice locale entre deux différentes communautés dans une vision anthropologique.

1. Matériels et méthodes

1.1. Présentation de la commune de Coby

La zone de recherche est la commune de Coby, située dans le département de l'Atacora au Nord-Ouest du Bénin 10°15' et 10° 31' de latitude nord et entre 0°25' et 1°15' de longitude. Commune frontalière à la République du Togo, elle est limitée au Nord par la Commune de Matéri, au Sud par la Commune de Boukombé, à l'Est par la Commune de Tanguiéta. Elle s'étend sur une superficie d'environ 825 km² et compte 36 villages administratifs. Selon le troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitation de 2002 (RGPH3), la population de la commune de Coby est de 46 660 habitants. Cette population est passée en 2013 à 67 603 habitants, soit un taux d'accroissement moyen de 3,3 % (RGPH4). Avec ce taux, la commune de Coby comptait 76 556 habitants en 2016 et passera à 89 489 habitants en 2021, soit un taux d'accroissement de 3,11 %. La population de la commune de Coby est très jeune, avec plus de 23 % de personnes âgées de moins de 30 ans (RGPH4). Sur une population générale de 67 603 habitants, on dénombre 34 819 femmes soit 51,5 %. Malgré leur poids démographique, les femmes sont très peu représentées dans les instances de décision.

1.2. Postulats méthodologiques

La présente recherche est qualitative. Elle a permis d'utiliser plusieurs méthodes de collecte de données pour obtenir une description exhaustive du cas étudié (Corbière & Larivière, 2014). La recherche est basée sur une approche méthodologique pragmatique d'analyse du monde social. Une telle méthodologie permet de préférer l'ethnographie à la statistique qui gagne ses capacités de totalisation en sacrifiant au souci du concret et du proche (Desrosières, 1993). L'empirisme est donc le postulat méthodologique qui a permis d'étudier les pratiques des acteurs. La tâche principale de cette méthodologie est « d'étudier les multiples manières dont les rapports sociaux, les pratiques quotidiennes et les critiques ordinaires constituent la trame et la dynamique de la vie humaine, étude dont le but ultime est de montrer que les acteurs, grâce à leur réflexivité critique, sont capables non seulement de renforcer, mais aussi de saper la légitimité des différents régimes de normativité qui encadrent leurs pratiques » (Susen, 2012, p. 791). Alors, nous avons suivi les acteurs, décrit leurs contraintes et leurs ressources, restitué leurs discours et leurs actions. Cette posture a également permis d'étudier les disputes, les affaires ou les controverses, en insistant sur les moments d'épreuves et de tensions qui obligent les protagonistes à publier leurs ressources et opinions, notamment leurs conceptions du bien et de la vérité. L'approche méthodologique pragmatique des situations de conflits dans le cadre de ce travail est basée sur des observations, des discussions *in situ*, des discours locaux sur les causes des actions. Ainsi, les entretiens et les observations sont la charpente de cette méthodologie.

- Les entretiens

L'entretien reste un moyen privilégié, souvent le plus économique, pour produire des données discursives donnant accès aux représentations émiques (emic), autochtones, indigènes, locales. Ce sont les notes et les transcriptions d'entretiens qui constituent la plus grosse part des corpus de données de l'anthropologue (Olivier de Sardan, 1995, p. 6). Puisque l'important dans une

recherche qualitative reste non pas dans la quantité des informateurs, mais dans l'exhaustivité des sources et la saturation des données collectées, nous nous sommes données la latitude d'enquêter sur nos champs jusqu'à ce que les informations décroissent et que nous ne n'ayons plus de nouvelles informations. Attention, cela ne veut pas dire que nous avons arrêté le terrain sur la base de cette saturation. Nous nous sommes assurées de dérouler toutes nos pistes et de satisfaire toutes les interrogations que le terrain et les données recueillies suscitaient en nous. Nous avons interviewés plusieurs fois les mêmes acteurs sur différentes questions qui émergeaient de la conceptualisation et la théorisation des données déjà recueillies. Pour étudier le présent cas conflits, nous avons réalisé des entretiens avec des personnes ou groupes de personnes, choisis en fonction de leur degré d'implication, leurs expériences et points de vue sur la problématique. Nous avons enquêté sur le conflit ouvert intergroupe, un sujet sensible qui soulève des rapports de force et des enjeux de pouvoir. Nous avons également réalisés des entretiens individuels et de groupes avec une trentaine des personnes-ressources au niveau des administrations communales et départementales, les institutions judiciaires et parajudiciaires, les représentants d'ONGs et partenaires d'aide au développement, des organisations de la société civile. Pour des personnes directement impliquées dans le conflit, nous nous sommes entretenues avec une centaine de personnes (vieux, jeunes, femmes, hommes) dans les villages et campements.

- L'observation

L'on ne peut prétendre faire de l'ethnographie sans une appréhension fine du contexte et des interactions individuelles et collectives des acteurs et des groupes concernés par l'objet de la recherche. Celle-ci passe par l'immersion dans le milieu et son observation. Beaud et Weber, (2003, p. 28) diront que « L'observation est une vigilance aiguisée par des informateurs extérieurs et des questions qui évoluent au fur et à mesure de la poursuite de votre travail. Elle est un outil de découverte et de vérification. Dans le cadre de ce travail de type ethnographique, l'observation s'est imposée comme méthode complémentaire aux entretiens, afin de décrire les interactions, les comportements, les non-dits, des acteurs qui peuvent justifier les situations observées. Nos observations se sont faites de l'extérieur, sans implication ni alliance avec les groupes en conflit. Cet exercice ne s'est pas fait en dehors des entretiens. À chaque entretien de groupe, nous observions les comportements des acteurs. Il est arrivé que nous notions une hostilité entre les participants. Parfois, la langue de bois de certains nous permettait de comprendre que certains non-dits étaient des signes de controverses. Aussi, nous avons observé l'environnement conflictuel à travers l'état des lieux après les violences, afin de montrer les conséquences qu'ont générées ces affrontements en termes de pertes matérielles et humaines.

2. Résultats

Faut-il se départir des prérequis pour réussir son terrain ou plutôt les mettre à jour par la recherche de terrain ? La certitude est que le chercheur est parfois confronté à cette difficulté de rapport entre ce qu'il sait et ce qu'il doit savoir de façon heuristique. Souscrivant dans cette logique de ce que nous savions sur la pratique du « prix du sang » ou de « la justice par le sang », est qu'elle relevait d'anciennes pratiques avant la période coloniale. Cette période qui a bouleversé certaines pratiques jugées barbares et instituées de nouvelles dites « modernes ». Mais nous nous sommes perçues au cours de nos travaux de recherche que nous avons fait l'impasse sur un phénomène, que nous avons très tôt relégué à un vieux débat des annales anthropologiques, alors qu'il était bien présent et bien vivace dans la société que nous étudions. En plus, les textes existants ont occultée cette réalité et définissent plutôt le pays comme un Etat de droit, où les crimes sont exclusivement punis par les institutions judiciaires formelles. Par cette institutionnalisation formelle de la justice, le Bénin serait donc engagé dans la modernité et doté d'une constitution inspirée du droit positif. Or, les pratiques de « la justice

par le prix du sang » est d'actualité et très récurrentes dans la commune de Coby. Nous avons décidé de nous intéresser à cette forme de justice coutumière locale dans la commune de Coby par le cas suivant entre agriculteurs et éleveurs Peuls.

2.1. Cas d'un crime de sang entre clan Yindé et Peuls

Ce cas est rapporté tel que conté par les communautés locales, témoins, victimes directes ou indirectes, sages, autorités coutumières, acteurs de la police judiciaire, acteurs politico-administratifs, élus locaux. Les informations collectées ont été triangulées pour être la plus cohérente possible.

En effet, un soir du 18 décembre 2019, jour du marché hebdomadaire¹ qui s'anime dans le centre de la commune, fut un « jour noir » pour toute la commune en général et pour les Yindé du village Ouyérihoun en particulier. En quittant le marché pour leur village vers 20h, deux jeunes furent attaqués par un malfrat masqué qui leur ordonna de remettre les clés de leur moto et de se tenir à plat ventre. Le malfrat s'empara de la moto et prit la fuite. Le propriétaire de la moto alerta la population environnante avec des cris de détresse. Aussitôt, un groupe de personnes se mit à la poursuite du malfrat, celui-ci prit de panique se retourna vers ses victimes et tira un coup de fusil. La balle transperça l'un des jeunes (le propriétaire de la moto) tandis que l'autre se dissimula dans les buissons. Le malfrat réussit à s'échapper avec la moto. Pendant ce temps, la victime par balle rendit son dernier souffle. Les parents de la victime et le commissariat furent alertés par les témoins. Après les constats habituels de la police, le chef de terre procéda aux rituels d'enterrement sur les lieux du drame selon les normes culturelles yindé. Lors de son interrogatoire, le rescapé a affirmé que le malfrat avait un accent phonétique Peul et ressemblait à un jeune Peul du campement d'Ouyérihoun qui avait manifesté un désir pour la moto de la victime.

Le lendemain matin, le jeune frère de la victime porta plainte à la police contre le prétendu coupable sur la base de sa version de l'histoire par rapport à la relation entre le jeune peul et la victime, qui aurait conduit à l'assassinat de son frère. En remettant la convocation au frère de la victime, le commissaire de police qui avait déjà des appréhensions par rapport aux comportements des Yindé à la suite du drame, demanda au frère de la victime de laisser la police se charger de l'affaire. Mais lorsqu'il se rendit au campement peul pour remettre la convocation au présumé coupable, le frère de la victime fut informé de son voyage précipité pour le Nigéria. Dans la logique du frère, cette absence traduisait la fuite du coupable après son crime. Il raconte :

Il est le coupable, sinon pourquoi s'est-il enfui du village. Pour preuve, le jour du drame, la population a trouvé une vieille moto qu'il conduisait au pied d'un arbre complètement brûlé. Je suis sûr qu'il l'a fait après son forfait pour faire disparaître les preuves et pouvoir s'enfuir avec la moto de mon frère. Sa fuite est une preuve de plus pour nous qu'il est le coupable (Propos du frère de la victime, Mars 2020)..

☞ Le drame serait parti d'une histoire d'achat et/ou de troc de moto...

Pour en revenir aux événements du jour du marché, notamment la rencontre de la victime et du peul, notre interlocuteur affirma que le jeune peul avait insisté ce jour-là pour racheter la moto de la victime en échange de deux bœufs. La victime déclina son offre et lui promit de l'aider à acquérir la même marque de moto. Lors d'un entretien de groupe avec la famille de la victime, il nous a été rapporté que le défunt était un agent communautaire de santé qui participait aux campagnes de vaccination des enfants du village. Un jour, en allant dans le campement peul pour la séance de vaccination, un jeune peul manifesta son intérêt pour la

¹ Lieu de transactions et d'échanges commerciaux, le marché hebdomadaire permet d'assurer le ravitaillement de la population sur le plan local auprès des commerçants venus de différentes localités. Dans la communauté Coblienne, le jour du marché est d'autant plus important parce qu'il permet aux communautés de se rencontrer autour des calebasses de boisson locale à base de maïs ou de sorgho appelée communément « Tchoucouthou ».

moto de la victime, ce dernier déclina plusieurs fois son offre. En lieu et place, il lui proposa l'achat d'une autre moto de même marque. Mais, le jeune peul refusa cette proposition et insista sur l'échange de la moto contre deux bœufs.

☞ **Montée de l'information et premières prédispositions locales de prévention des issues violentes...**

Entre temps, la police informa le Maire du drame. Dès le lendemain, celui-ci dépêcha une équipe constituée de lui-même, d'anciens de Coby centre, du commissaire, du Chef d'arrondissement central et de deux administrateurs communaux pour se rendre dans la famille du défunt afin de présenter les condoléances et prévenir d'éventuelles conséquences d'un tel drame. Le commissaire promit à la famille du défunt de mettre en œuvre les moyens qu'il faut pour appréhender le coupable. Le Maire promit également de suivre les enquêtes policières afin de punir judiciairement le coupable. Quant aux anciens, ils demandèrent à la famille de laisser l'affaire entre les mains de la police.

Mais, dès le lendemain du passage de la délégation, les familles et alliés de la victime organisèrent une rencontre chez le chef de culte pour conduire le processus de justice réparatrice. Toutefois, grâce à un appel anonyme, le Maire et le Chef d'arrondissement central furent informés de ce qu'il se tramait. C'est ainsi que le Maire mobilisa une nouvelle fois, l'équipe de médiation pour négocier la paix et calmer les émeutes. Le commissaire tenta de convaincre la famille que l'affaire était déjà en cours entre les mains de la police. Pourtant, il fut remballé par la famille : *« nous n'avions plus confiance en vous. Vos arguments consistent juste à protéger les Peuls et non à nous rendre justice »*.

☞ **Faiblesse des acteurs publics locaux à anticiper les issues violentes du drame et fuite des Peuls du campement...**

Le Maire et son équipe furent menacés et obligés de quitter le village. Les familles et alliés de la victime s'opposèrent à leur requête et ajoutèrent que le processus de la justice réparatrice avait déjà commencé avec des rituels et ne pouvait pas être arrêté. Désarmée et impuissante, l'équipe médiatrice se retira. Malgré cela, le Maire prit soin d'informer les Peul de s'enfuir du village pour se réfugier dans des endroits sécurisés. C'est ainsi que très tôt le matin de l'information, les Peuls s'enfuirent du campement pour se réfugier chez le délégué central et à la maison des jeunes. Le Maire déclare :

J'étais impuissant et ne savais pas quoi faire. En plus, les populations d'Ouyérihoun sont de ma famille maternelle. Donc, je devrais me la jouer stratège pour ne pas paraître comme le complice des Peul. Tout le monde sait dans la commune que c'est le groupe le plus strict en matière de pratiques culturelles. Ils sont implacables, violents et brutaux. Pris entre mon rôle de Maire et de fils du village, ma seule option en ce moment était de demander aux Peul de s'enfuir du campement. J'avais négocié avec le chef village de Coby pour les mettre en lieu sûr (Mars 2020).

☞ **Premières attaques violentes du campement Peul après le drame. Réparation par le sang...**

Le 22 décembre 2019, quelques heures après la fuite des Peuls, un grand groupe se rendit dans le campement Peul et y mit feu. Le bilan de cette attaque a fait un mort et 746 animaux domestiques tués. La victime du jour de l'attaque était un vieux Peul d'environ 62 ans, qui serait retourné dans le campement pour chercher un objet important qu'il aurait oublié. Il fut sauvagement abattu par des coups de machettes.



Photo 1 : Hangar et ustensiles brûlés lors des violences



Photo 2 : animaux du campement abattus



Photo 3 : les objets brûlés dans le campement

☞ **Stratégies (publiques et coutumières) ad' hoc de protection des Peul contre les attaques violentes des Yindé...**

Les manifestants ont poursuivi leur cible dans le centre de l'arrondissement de Cibly. Informé de la forte mobilisation armée qui se rendait vers le centre de Cibly, le Maire alerta le commissaire de police qui demanda un renfort à la commune voisine (Matéri), afin de mieux gérer la crise et d'assurer une meilleure sécurité des Peuls. Une barricade fut formée par la police à l'entrée du centre afin d'empêcher le passage de la foule. Le Maire, le commissaire et les sages essayèrent en vain d'arrêter la marche des « justiciers » vers le lieu de refuge des Peuls. L'entrée du centre se transforma presque en zone de guerre. Les manifestants *yindé* armée de fusils artisanaux, de machettes et tout autre objet coupant, la police également armée, en position de tirer sur la foule. Selon un de nos interlocuteurs, c'était une foule d'environ mille (1000) personnes qui s'étaient mobilisées pour venger la mort d'un des leurs. La famille de la victime avait fait appel aux membres et alliés du clan d'un peu partout du Bénin pour rendre justice à l'âme du défunt.

La police était prête à tirer pour éviter un affrontement avec les manifestants qui les menaçait avec des armes artisanales. Pour éviter un bain de sang, le Maire fit appel à un ancien, chef de terre, roi des sorciers (nom donné par le sage lui-même) de la commune, médiateur dans les processus de justice réparatrice. Ce dernier a réussi à arrêter les manifestants grâce à son autorité et son pouvoir (surtout celui du sorcier craint par les populations locales). Dès que celui-ci se présenta sur le lieu, il traça une ligne droite et invita le premier courageux à la traverser en étant prêt à assumer les conséquences. Les manifestants s'apaisèrent et le chef de terre l'invita au calme et au respect des normes culturelles de justice. Il leur rappela le cadre d'action de la justice réparatrice qui n'implique pas « le sang des innocents » et ne se manifeste pas non plus en dehors du village de la victime et du coupable. Feignant d'avoir compris, les manifestants se rendirent dans un campement peul à Didani (un village situé à cinq kilomètres du centre), où ils saccagèrent quelques hameaux peuls avant d'être stoppés par les autochtones du village qui menacèrent de les affronter.

Pour mieux appréhender ce cas, il faut comprendre l'environnement social dans lequel il s'insère et se déroule.

2.2. Peuplement, acteurs autochtones et leurs voisins Peuls

La commune de Cibly s'est peuplée sur base d'une mobilité accentuée des groupes socio-culturels, des familles et même des individus en quête d'endroits plus sûrs, mais aussi pour s'éloigner de divers problèmes qu'ils rencontraient. Selon Tiando (1978, p. 98) et Koussey (1977, p. 83-84) d'autres communautés se sont installées à Cibly parce qu'elles sentaient le désir de construire de nouvelles habitations sur des terrains vierges. Le mouvement vers un nouveau terrain nécessitait parfois des négociations avec ceux qui avaient déjà réclamé le terrain pour eux, typiquement ceux qui se nommaient autochtones. De temps en temps, les nouveaux venus se sont intégrés dans des communautés existantes en adoptant la langue et les pratiques culturelles. Ces gens ajoutaient leur histoire aux récits existants de la communauté. Tel que

rapportés par certains interlocuteurs, les *bēhotoubē* se seraient installés à Kpétienou (village de Cibly) à la suite d'une alliance avec les primo-occupants *bēbilibē*. D'après certaines sources orales, un ancêtre *bēbilibē* fût sauvé des attaques de bêtes sauvages par un chasseur *bēhotoubē*. En récompense à cet acte, l'ancêtre *bēbilibē* aurait donné sa fille en mariage et une parcelle de ses terres à son sauveur. Ces oralités situent l'idée de la construction des identités dans cette commune. Merz (2017) pense que d'autres nouveaux venus seraient restés plus indépendants et acceptés en tant que communauté de leur propre droit. Ils auraient préservé au moins certains de leurs pratiques culturelles et d'autres traits distinctifs, bien qu'ils ne soient jamais devenus propriétaires de terre dans le sens des autochtones. Ces nouvelles communautés se seraient assimilées à leurs voisins, en adoptant aussi le *m'bèlmè* comme leur langue, et font partie des *bēbilibē* d'aujourd'hui. Quatre grands groupes socio-culturels légendaires sont classés comme autochtones depuis la période coloniale : les *bēbilibē*, les *gangamba*, les *kountemba* et les *bētammarihé*.

Les *bēbilibē* (*Yindé*) représentent la plus importante communauté d'origine hétérogène et d'homogénéité socio-culturelle (même langue et pratiques rituelles) de la commune (70 % de la population générale). Regroupé en 23 communautés claniques, qui se disent occupants originaux des terres qu'ils habitent aujourd'hui, ils sont aussi, à la façon d'autres peuples voltaïques, responsables des pierres sacrées de la terre communale (Merz, 2017). Cibly, comme l'énonce Mercier (1968), est l'exemple la plus marquée de l'hétérogénéité générale de l'Atacora. Le seul facteur qui rend possible l'assemblage de telles communautés est leur langue que Sambiéni (1999, 36) qualifie de « ciment » d'unité (voir Merz, 2017 : 9). Ces communautés sont centrées à la fois autour d'au moins un ancêtre mythique, une histoire partagée et une vie rituelle commune. De plus, elles sont alliées les unes aux autres par leur proximité, les amitiés et surtout par les alliances matrimoniales, rituelles, défensives et terriennes (Ibd.). Dans une telle perspective, le sens d'identité ne vient pas seulement de la cohésion interne de chaque communauté, mais également par des relations dispersées que les communautés maintiennent les unes avec les autres. Les identités ethniques sont construites autour de l'adhérence aux pratiques socio-culturelles des communautés dites majoritaires.

En dehors des acteurs dits autochtones, il y a le groupe minoritaire constitué des Peuls. L'oralité sur l'immigration des peuls dans l'Atacora nord n'est pas clairement définie. Pour les uns, ils seraient venus progressivement du Borgou pour s'installer dans l'Atacora tandis que pour les autres, ils proviendraient pour la grande majorité du Burkina-Faso, du Togo et du Niger, pays frontières à cette partie du Bénin. Mais ce qu'on peut retenir, c'est que les Peuls représentent la minorité la plus importante de la population du Bénin et même de l'Afrique. Malgré les controverses liées à leur identité et leur mouvement migratoire, les Foulbé, Foula ou Foulani, sont identifiables dans toute l'Afrique de l'Ouest et dans bien de pays de l'Afrique centrale. En dehors du Sénégal, la Guinée et le Burkina-Faso où leur population et statut sont importants, ils font partie des minorités dans les pays comme le Bénin, particulièrement dans certains territoires comme l'Atacora. Ceux-ci se différencient des acteurs autochtones à travers leur religion (l'islam) auquel la plupart des communautés de Cibly accordent très peu d'importance. Merz (2017, p.16) dira que « l'Islam n'est pas particulièrement attractif pour les gens de Cibly car il est moins associé à la modernité et aux Blancs et c'est une religion plus stricte que les autres religions, surtout dans la prohibition de l'alcool et de la viande de porc, nourritures importantes pour les gens de Cibly ». À cela s'ajoute leur mode d'installation, leur mobilité pour la transhumance, qui font d'eux, des « gens sans terre ». Bien que les peuls soient étrangers à la vie rituelle des communautés autochtones, ils en respectent tout au moins les normes et interdits, du moins pour les plus anciens établis. Installés un peu partout dans la commune, les peuls sont généralement sous le tutorat d'un autochtone avec qui ils ont un contrat de vacher, en fonction duquel une part des terres de leur tuteur leur est cédée sans toutefois en devenir propriétaire.

2.3. Hétérogénéité historique, homogénéité culturelle et cultuelle des communautés autochtones

Les *bèbèlibè* croient en l'existence d'un « être suprême » appelé « *u wienun* » avec pour intermédiaire, un serpent (*i sièn*), chargé d'intercéder pour les communautés auprès du dieu soleil. Comme les précédents travaux de Sambiéni sur les Pendjariens l'ont déjà souligné « l'adoration de l'être suprême se fait à travers les autels que l'ethnologie évolutionniste a longtemps appelés les fétiches, généralement un ensemble de pierres regroupées au pied d'un arbre, d'un mur ou à l'intérieur d'une case. Certains autels sont simplement posés sur une élévation de terre parmi les concessions ou dans la brousse. Ils s'identifient par la multitude de plumes de volailles, le mélange sec de farines et de sang qui le recouvrent. Très souvent, l'arbre sous lequel l'autel est déposé porte des crânes d'animaux sacrifiés, dont le nombre traduit la fréquentation de l'institution. Sans être hiérarchisés, les autels peuvent appartenir à toute l'ethnie, à un clan, à un lignage précis ou même à une famille. Seuls les membres de la cellule sociale d'appartenance ou les enfants dont les mères sont de la cellule peuvent adorer l'autel. Selon la croyance locale, chaque autel est autonome dans sa relation envers Dieu ou les puissances intermédiaires, selon le cas, les ancêtres ou les esprits ; Dieu ne procéderait aucunement par un quelconque autre autel pour répondre aux besoins de ces adeptes » (Sambiéni, 2012, p. 85-86).

Des cultes sont également voués aux défunts dans un processus d'entretiens des liens et de communication avec l'autre monde. Les ancêtres ont des autels dans la case vestibule ou à l'extérieur de chaque habitation sous forme d'un banc arrondi. Ils assurent la protection et l'union de la famille ou du clan. Les chefs de culte et de terre sont les maîtres de ces autels. Hubert (1969), cité par Sambiéni a présenté les différentes fonctions du chef de terre et de culte « côté du chef de terre (...) dont l'autorité est pratiquement limitée aujourd'hui au domaine rituel, et du vieux du lignage (...), il y a, depuis le temps des Français, le chef de village (...) qui, sous l'autorité du chef d'arrondissement, s'occupe des taxes et d'autres affaires d'administration locale. Quant au vieux du lignage, il a retenu jusqu'à nos jours la plupart de ses fonctions traditionnelles, surtout sur le plan juridique et rituel. C'est à lui de faire l'arbitre entre « frères » de son lignage, qu'il s'agisse de cas d'adultères, d'héritage ou d'autres querelles familiales ou conjugales. On l'informe sur les prestations et les plans d'échange concernant les mariages ; et son veto est encore largement respecté. Il préside aux cérémonies mortuaires ainsi qu'aux rites domestiques, qu'ils soient l'affaire du lignage tout entier, ou bien qu'il soit désigné par le devin » (Sambiéni, 2012, p. 84). En effet, la vie cultuelle des communautés autochtones est organisée autour des croyances et des rites qui peuvent varier d'un clan à un autre avec un fond rituel commun hérité des mêmes ancêtres. L'instance de décision coutumière est sous le contrôle du chef de terre et de culte, chargé de l'animation de la vie cultuelle de son clan. Il est assisté par les sages, garants de la tradition et de l'animation cultuelle. Chaque clan dispose d'un chef religieux qui joue généralement le rôle de chef de terre. Il est le plus ancien des membres du clan. Aujourd'hui, on observe, de plus en plus, une forme de séparation de pouvoir entre le chef de culte et le chef de terre. Relativement, le chef de culte peut être un jeune choisi par les divinités tandis que le chef de terre est le plus ancien du clan qui maîtrise l'histoire du clan.

2.4. Le prix du sang. Pratique d'une justice codifiée

Le « *dīyɔɔssīré* » en langue m'bèlmè est le processus traditionnel de vengeance et de réparation collective d'un crime de sang. Similaire à la pratique du Kanun² en Albani, le « *dīyɔɔssīré* » est le processus qui permet de réparer le mal à travers l'élimination physique du coupable de meurtre. Cette pratique est un code ancestrale restaurateur de justice chez des clans bèbèlibè.

² Le Kanun est un code ancestral albanais, qui justifie la pratique de la vengeance œil pour œil, dent pour dent.

Elle aide la victime à trouver repos auprès de ses ancêtres. Deux pratiques caractérisent le « *d̄yɔɔssiré* » : la justice et la réparation. Après le « *d̄yɔɔssiré* (justice et réparation), le « *n'yanta n'nimē* » (purification), intervient pour nettoyer la terre de toutes les souillures dues à la violence et au sang versé.

Les conflits liés au crime de sang sont récurrents dans la commune de Cibly et nécessitent une gestion endogène. Les causes de ces conflits sont variées, allant d'un conflit foncier à une dispute entre deux jeunes qui finit en drame. Le dernier en date s'est produit en août 2021 entre les *bèwiènbè* et les *bètobè*, à la suite d'une bagarre entre deux jeunes. Celui qui a succombé aux coups de couteau de son adversaire était du groupe des *bèwiènbè*. Ce type de conflit nécessite réparation pour aider l'âme de la victime à trouver repos auprès de ses ancêtres. Cette réparation est traditionnelle et peut se faire de deux façons.

Les conflits de crime de sang sont récurrents dans la commune de Cibly. Le dernier en date s'est produit en août 2021 entre les *bèwiènbè* et les *bètobè*, à la suite d'une bagarre entre deux jeunes, qui a entraîné la mort de l'un sous les coups de couteau de l'autre. Celui qui a succombé aux coups de couteau de son adversaire était du groupe des *bèwiènbè* (propos d'un chef rituel, octobre 2021).

Encadré : Monographie du processus traditionnel de réparation d'un crime de sang

Processus traditionnel de médiation et de réparation d'un crime de sang : deux itinéraires possibles

La première possibilité est liée à la capacité d'anticipation de la famille du coupable à demander clémence à la famille victime. Un sage raconte :

« Aujourd'hui, lorsque le drame survient, le coupable à l'obligation de s'auto-exiler. La famille de ce dernier doit ensuite se rendre chez le chef de culte et de terre d'un groupe qui n'a jamais eu de conflit avec la famille victime pour demander sa médiation. Ce dernier doit ensuite se rendre très tôt au domicile de la famille victime dans une parure traditionnelle. Il entre dans le vestibule, ballait et ramasse les ordures qu'il verse du côté ouest de la maison. Il repart chez lui sans adresser la parole à un membre de la famille victime. Si c'est un homme qui est tué ; il fera l'exercice trois jours successivement. C'est au troisième jour qu'il pose son problème. Il se prosterne devant le chef de famille de la victime et s'exprime en ces termes : « ce n'est pas aujourd'hui que les événements du genre ont commencé ; je te prie d'accepter la paix que je suis venu te demander. Je suis venu de la part de telle famille pour te demander pardon, car elle regrette ce qu'elle t'a fait subir ». Après ces paroles, il repart encore. Le processus de réparation serait ainsi lancé et la famille victime a l'obligation d'observer le respect de ces rituels à cause de l'autorité du médiateur qui bénéficie de l'immunité sociale. Le non-respect de ces rituels par la famille victime peut être source de malheur. Trois ou quatre jours plus tard, selon qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, il repart encore chez les parents de la victime. C'est ce jour que se négocie le nombre de bœufs à donner pour les rituels. Le jour des rituels, les bœufs sont attachés au pied des arbres et violemment fléchés à mort par la famille victime. La famille coupable est ensuite chargée de la cuisson de la viande qui sera ensuite partagée entre les deux familles en signe d'apaisement et de réconciliation. Le jour des rituels, c'est la fille vierge donnée (en mariage) à la famille victime comme remplacement du défunt qui délaie la farine et sert le vin aux divinités. Lors du festin de réconciliation, les parents de la fille donnée en remplacement la présentent à la famille victime en ces termes : « la fille que voici est amenée en ces lieux pour réconcilier nos deux familles, car elle occupe la place de celui qui est mort ». Les parents de la victime reçoivent la fille en mariage dans leur famille ou l'échange dans une autre famille. Ils peuvent aussi décider de la laisser grandir chez ses parents pour la reprendre plus tard. La fille est ensuite présentée aux divinités de la famille victime pour leur montrer que la dette a été payée et qu'elles pouvaient épargner la famille coupable. Le meurtrier peut revenir après 3 ou 4 ans d'exile selon que c'est un homme ou une femme qui ait été tué. Mais il ne peut plus occuper la maison qu'il habitait au risque de mourir.

La deuxième possibilité est relative au silence de la famille coupable : Dans ce cas, une vengeance est organisée au huitième jour du drame. La famille maternelle, proche de la victime, mobilise tous les

parents et alliés pour une vendetta. Avant leur départ, ils se regroupent chez le chef rituel qui organise des cérémonies d'armement spirituel. Les manifestants consomment une poudre noire pour rehausser leur courage et les aider à se débarrasser de l'empathie et de la compassion. Comme souligné par un interlocuteur, « en cas de conflit, à la suite d'un meurtre, les populations n'informent aucune autorité locale, c'est en complicité avec les chefs de culte traditionnelle qu'elles organisent les manifestations de vengeance » (octobre 2021). C'est au huitième jour du crime que la vengeance s'applique au coupable dont les biens seront détruits. Lorsque ce dernier n'a pas eu la chance de s'enfuir avant l'arrivée des manifestants, il aurait fait montre d'affront et devra aussi être tué à ce moment-là. Mais généralement, le coupable s'enfuit après le forfait. Lorsqu'une réparation n'est pas faite par la famille coupable, des rancœurs sont entretenues durant des générations et les intermariages leur sont interdits. Les membres de la famille coupable peuvent également être victimes de malheur pour n'avoir pas réparé le tort causé à l'autre famille. Selon certains interlocuteurs, la vendetta d'autrefois (quand les institutions formelles de justice n'existaient pas) était plus contraignante qu'aujourd'hui car elle impliquait des dommages sur toute la famille coupable. Aujourd'hui, elle se limite au coupable.

3. Discussion

Les résultats auxquels nous sommes parvenus dans ce travail sont semblables à ceux de Ben Hounet (2021) qui a démontré qu'en « anthropologie, le prix du sang a souvent été présenté comme le corollaire d'un principe de responsabilité collective à deux niveaux : celle du groupe du coupable vis-à-vis de ce dernier et celle du groupe de la victime vis-à-vis de cette dernière. Il en va de même des représailles lorsque le prix du sang n'est pas versé. Il s'agit donc d'une pratique qui implique des droits et des devoirs, des responsabilités pour et envers une certaine catégorie de personnes : le clan ou un groupe de parenté plus ou moins étendu ». L'auteur a démontré qu'en anthropologie, le prix du sang a été fréquemment analysé comme le pendant des blood feuds et vendettas, des vengeances privées, et néanmoins réglementée, que les anthropologues observèrent et étudièrent sur le terrain. Nos travaux permettent de réactualiser ces analyses et d'en faire une problématique d'actualité.

Abordant dans la même logique que les vieux travaux de Savonnet-Guyot (1982), la vengeance qui est toujours prise en charge par un groupe pour réparer une offense infligée à l'un des siens, soit par un membre de ce même groupe, soit par un étranger, n'est jamais la simple pulsion individuelle, la passion vindicative à laquelle on l'a si souvent réduite. Réduction peut-être imposée par certains pénalistes, apologistes trop zélés de l'Etat moderne qui se réserve le monopole de la contrainte et de la sanction. Il n'est pas rare de les entendre affirmer « la dette du sang est une vieille pratique barbare à combattre ; que la force doit rester à la loi formelle ». Or cette forme de justice est loin d'être une violence individuelle et aveugle. Elle est plutôt soumise à une loi, celle de l'échange qui s'impose à tout un ensemble social. Verdier précise que la prohibition de l'inceste repose sur une loi d'exogamie qui structure le système d'échange et celui vindicatoire. Et cet échange est toujours une dette : le prix de la fiancée dans le premier cas, le prix du sang ou de l'honneur dans le second.

A la lumière des travaux de Savonnet-Guyot, la vengeance du sang ou le prix du sang est la plupart du temps médiatisée par le groupe et socialisée par la solidarité primaire. La vengeance du sang se tient loin des sanctions pénales et exprime une relation d'adversité qui ne peut agir qu'à l'intérieur d'un espace socio-politique ou à l'instar des aires matrimoniales. Tel que Coby, le système vindicatoire trouve sa plus grande efficacité dans les formes de sociétés sans pouvoir central et sans chefferie, là où les unités sociales (tribus, lignages, clans ou cités) sont de force relativement égale. C'est là que se trouvent les conditions optimales de solidarité interne et de réciprocité externe qui permettent au système de fonctionner comme code social ayant ses règles et ses rites, supporté par une éthique mettant en jeu tout un ensemble de représentations et de valeurs se rapportant à la vie et à la mort, à l'honneur et à

la honte, au temps et l'espace, aux personnes, aux animaux et aux biens (Savonnet-Guyot, 1982).

Notre analyse a également permis de démontrer que le prix du sang est une pratique qui implique des droits et des devoirs pour et envers une certaine catégorie de personnes, le clan ou un groupe de parenté plus ou moins étendu. Droits et devoirs sont vus comme inséparables du statut que les individus ont dans l'organisation sociale, et en particulier vis-à-vis des membres de leurs clans. Le phénomène de la vengeance et son corrélat la « dette de sang », c'est-à-dire la possibilité de racheter le sang, est profondément ancré dans l'histoire et la mémoire des clans bèbèlibè de la commune de Coby (Hivernel, 2004). Ce qu'on peut également retenir ou affirmer, est que la chose la mieux partagée est la responsabilité du groupe. Ainsi, un crime commis par un individu implique la culpabilité de tout son groupe. Et c'est également le groupe qui répond en retour. Un individu n'est jamais responsable en dehors de son groupe. Le tort causé doit être réparé par le groupe.

Pour finir, l'analyse a prouvé que l'Etat ne reconnaît pas officiellement les faits de vengeance, mais les considère comme des crimes ordinaires. Précisément dans cette commune, les acteurs de la police judiciaire ont prouvé leur faiblesse face à ce système de justice locale, organisé et structuré autour de normes et valeurs coutumières locales.

Conclusion

Cet article est une contribution aux récentes réflexions sur les formes de justices locales en général, particulièrement l'anthropologie de la pratique du prix du sang entre des communautés qui ne partagent pas le même cadre culturel. L'analyse issue du matériel ethnographique a montré que cette pratique est un fait d'actualité récurrent dans la commune de Coby. La description des pratiques coutumières locales de justice a montré qu'elles entretiennent des formes de violences lorsqu'elles concernent des groupes culturellement différents. En effet, dans cette commune caractérisée par le mythique, le mystique et des pratiques coutumières héritées des ancêtres, la vie sociale est organisée autour de l'accès, de l'archivage et de l'évolution progressive des savoirs hérités, qui leur assurent ordre et longévité. Il s'agit d'une société communautaire dans laquelle la collectivité prime sur l'individu. C'est en fonction de cette organisation que la responsabilité judiciaire locale est définie. La justice par le prix du sang reste très caractéristique des communautés bèbèlibè de Coby. C'est le sang qui coule qui atteste du lien sacré rétabli entre les divinités et les adeptes. Les exigences culturelles en cas de meurtre d'un membre de la communauté autochtones impliquent réparation et dans le cas extrême la mort du coupable. Il ressort que toutes les fois que le sang d'un membre du clan est versé, il en résulte un véritable danger public ; car une force redoutable est ainsi libérée qui menace le voisinage. Mais l'application de cette loi, surtout quand il s'agit des communautés peules, peut relever d'une instrumentalisation de la culture, dans la mesure où elle pousse dans l'hypertrophie liée à la pratique de la « vengeance du sang par le sang ». Certaines autorités coutumières se dissimulent derrière d'apparentes normes traditionnelles pour répondre à des problèmes autres que l'objet du conflit. En somme, ce travail donne un éclairage nouveau sur l'anthropologie des conflits-violents à travers l'objet des violences ainsi que la manifestation de la justice par le « prix du sang ». Les données récoltées par des entretiens et des observations empiriques ont permis d'énoncer que ce travail s'inscrit dans les théories de l'anthropologie des violences.

Bibliographie

BEAUD Stéphane et WEBER Florence, 1997, « *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques* », La découverte.

BEN HOUNET Yazid, 2021, « L'extension du domaine de la responsabilité. Crime et prix du sang au Soudan », *Journal des africanistes*, no 91-2, p. 202-221.

CALZOLAIO Chiara, COLOMBO Pamela, et MAKAREMI Chowra, 2016, « Ethnographies politiques de la violence », *Cultures & conflits*, vol. 3, no 103-104, p. p. 7-13.

CORBIÈRE Marc et LARIVIÈRE Nadine, 2020, « Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes, 2e édition », *Dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé*, PUQ.

DESROSIERES Alain, 1993, « La politique des grands nombres. Histoire de la raison Statistique », La Découverte, coll. Textes à l'appui.

DURKHEIM Émile, 2014, « Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie », Préface de Jean-Paul Willaime, Puf.

HIVERNEL Jacques, 2004, « La vengeance de sang dans un quartier d'Alep : entre justice privée et justice d'État », *Droit et cultures, Revue internationale interdisciplinaire*, no 48, p. 147-166.

INSAE (Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique), 2016, « Principaux Indicateurs Socio Démographiques et Economiques (RGPH-4, 2013) », In, 27.

KOUSSEY Koumba Noël, 1977, « Le peuple Otammari: Essai de synthèse historique (des origines à l'invasion coloniale européenne-1897) », *Mémoire de Maîtrise, Faculté des lettres, arts et sciences humaines, Section histoire, Université nationale du Bénin*.

LENCLUD Gérard, CLAVERIE Elisabeth, et JAMIN Jean, 1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, p. 9-21.

MERCIER Paul, 1968, « Tradition, changement, histoire, les " Somba " du Dahomey septentrional », [sl: sn], (Paris: Serifloc).

MERZ Johannes, 2017, « Frictions et inversion de modernité : Portrait de la Commune de Coby dans l'Atacora du Bénin », SIL Electronic Working Papers.

NAEPELS Michel, 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, no 177-178, p. 487-495.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête Archives de la revue Enquête*, no 1, p. 71-109.

PAOLETTI Giovanni, 2002, « Durkheim et le problème de l'objectivité : une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse », *Revue française de sociologie*, p. 437-459.

SAMBIENI Emmanuel N'koué, 1999, « Impact des rites de naissance et funéraires sur le développement socioéconomique de Coby. Mémoire de Maîtrise. Université National du Bénin.

SAMBIENI, Emmanuel, N'koué, 2012, « Gouverner la maternité au Bénin. Les difficiles conditions d'application des politiques sanitaires dans le territoire de la Pendjari », ULiège.

SAVONNET-GUYOT Claudette, 1982, « La Vengeance, Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie », Textes réunis et présentés par Raymond Verdier. T. 1: Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales, *Revue française de science politique*, vol. 32, no 6, p. 1078-1080.

SUSEN Simon, 2012, « Une sociologie pragmatique de la critique est-elle possible ? Quelques réflexions sur " De la critique " de Luc Boltanski », *Revue philosophique de Louvain*, p. 685-728.

TIANDO Emmanuel, 1978, « Perspectives d'approche historique des populations de l'Atakora », *L'exemple de Waaba, Tangamba, Daataba. Memoire de Maitrise, Universite Nationale du Benin*.