Les conciliations dans les sociétés traditionnelles

Patrick Baudry

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1912>

DOI : 10.4000/communicationorganisation.1912

ISSN : 1775-3546

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 1997

ISSN : 1168-5549

Référence électronique

Patrick Baudry, « Les conciliations dans les sociétés traditionnelles », *Communication et organisation* [En ligne], 11 | 1997, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1912> ; DOI : 10.4000/communicationorganisation.1912

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Presses universitaires de Bordeaux

Les conciliations dans les sociétés traditionnelles

Patrick Baudry

- ¹ Dans les sociétés dites traditionnelles, la conciliation passe bien moins par la résorption des tensions que par l'actualisation des conflits dans le jeu d'une ritualité qui permet leur recadrage. Les intérêts individuels divergents ne sont pas niés ou platement reconnus dans la mise en scène d'un arbitrage qui neutraliserait leur expression. Ils sont plutôt articulés dans une logique sociale qui ne procéde pas du fantasme de l'unité. Plusieurs exemples peuvent être donnés de ces procédures culturelles qui donnent lieu à l'existence d'un désordre réglé et fécond. C'est au fond la fixation sur des individus d'un statut d'agresseur ou de victime qui est empêchée et la dualité que l'on évite en utilisant l'atteinte à l'ordre social comme l'occasion de relancer un dynamisme communautaire.

La violence féconde

- ² À la représentation d'un ordre paradisiaque, sans conflit, rompu par une faute précipitant un monde imparfait et conflictuel, s'oppose la vision archaïque des Commencements. Selon les Arunta d'Australie, les premiers êtres étaient des « créatures informes, à peine représentables, dépourvues de tout organe déterminé, de tout membre défini ». Puis des êtres mythiques seraient venus transformer ces « êtres ambigus ». « C'est à coup de hache ou, quand l'opérateur est un oiseau, à coups de bec que l'individu humain aurait été sculpté dans cette masse amorphe, les membres séparés les uns des autres, la bouche ouverte, les narines percées »¹. C'est par la violence que s'inaugure l'ordonnement humain de la société. À l'indifférenciation (qui ne permet pas la vie) succède, en raison de la perturbation introduite par un épisode violent, la différenciation et ses dynamismes.
- ³ À l'opposé, bien des philosophies de la modernité (St Simon, Spencer, Comte, Marx...) se rejoignent dans une identique espérance : celle d'un avenir social sans division, sans conflit, sans violence. Elles témoignent de manières de pensée persistantes qui, pour partie, expliquent les phobies de l'agression et les bouffées sécuritaires contemporaines. Elles sont expressives d'une *pacification* qui constitue une forme dominante typique².

- 4 On peut caractériser ce processus de pacification comme mise à distance progressive du social des lieux où il trouvait à se construire. La perte des rituels, la « déritualisation », est bien une procédure de contrôle social (ce sont des rites qu'on appauvrit, qu'on supprime ou qu'on interdit), conduisant à la fracture des solidarités communautaires. Ce que Max Weber disait du pouvoir moderne — qu'il s'arroge le monopole de l'usage légitime de la violence, en se donnant l'apparence de la neutralité et que ce monopole de la violence légitime correspond à la rationalisation³ — mérite bien d'être souligné et développé. La déritualisation — non pas seulement évolution des mentalités, mais procédure de contrôle social — va de pair avec une *abstraction* du pouvoir du champ de la violence⁴. C'est-à-dire ne devant plus en être menacé, et ne paraissant pas l'exercer. A l'équarrissage, démonstration risquée du pouvoir du Prince, succèdent les « exécutions douces » dont auraient bénéficié certains condamnés à mort aux Etats-Unis. Il y a la violence légale qui ne dit plus son nom — on ne tuerait pas, on « endort ». Les catégories de la peine de mort, de l'euthanasie ou du « droit » au suicide en viennent à se confondre. De tels actes expriment bien la spécificité d'un rapport moderne à la violence. On ne saurait donc aplatir les analyses en recourant à des formules vagues : « De tout temps, l'homme a été violent ». Les temps ne sont pas identiques et des renversements de situation doivent être soulignés.
- 5 Les enseignements des sociologues G. Simmel, M. Weber, V. Pareto, E. Durkheim, allant à l'encontre des philosophies « pacifiantes » dont on parlait plus haut, permettent d'apprécier dans ses implications l'existence de la violence des sociétés « archaïques ». En situant le conflit, la lutte, les forces antagonistes, l'anomie, au cœur des sociétés⁵ — c'est à dire comme ce à quoi toute formation sociale doit s'affronter et ce par quoi elle se dynamise — leurs travaux nous aident à comprendre les organisations sociales « harmoniques » que sont les sociétés dites traditionnelles.
- 6 On peut opposer le consensus à l'harmonie. Le consensus est d'ordre a-conflictuel. Il s'agirait d'être tous d'accord, de partager le même projet, de viser les mêmes fins et d'envisager les mêmes moyens pour les atteindre. Les différences seraient ainsi réduites. Idéalement elles n'existeraient plus. Mais avec des idées d'apparence généreuses ce sont, comme on le sait, les pires exactions qui peuvent se justifier : éliminer la « race » de ceux qui nous empêcheraient d'être frères, à jamais réconciliés. Par ailleurs, il a été montré que « l'intérêt commun d'un ensemble d'individus, non seulement n'est pas suffisant pour engendrer leur organisation, mais surtout qu'ils risquent, en raison même de cet intérêt, de ne rien faire pour le promouvoir »⁶. Moins « belle » *a priori*, mais combien moins dangereuse, l'idée d'harmonie, au lieu de renvoyer à un avenir radieux, dynamise le présent. Elle consiste, selon l'expression de Gilbert Durand, en « un agencement convenable de différences et de contraires »⁷. Au lieu d'une temporalité linéaire s'orientant vers l'homogénéité, il est question d'agencer l'hétérogénéité indépassable des sociétés. Cela en jouant de manière cyclique d'un désordre réglé qui révèle les antagonismes et qui favorise l'articulation des différences (homme/nature ; hommes/femmes ; vivants/morts ;...) dans leur rapport à l'altérité. C'est bien avec la violence, qui menace les cultures mais aussi qui les travaille, que composent les sociétés dites traditionnelles.
- 7 Les rituels ne concernent pas que les temps forts de l'existence personnelle ou sociale. Il n'est pas indifférent qu'ils soient pratiqués quand la vie du groupe se trouve mise en jeu et qu'ils marquent les mutations de la vie sociale et individuelle. Ainsi le *Sigi* des Dogons qui tous les soixante ans détruit la société et la recommence. Mais si ce sont bien des

institutions qui se trouvent renforcées par les rituels, c'est aussi la vie quotidienne qu'ils imprègnent. On peut ainsi prendre l'exemple de la relation dite « à plaisanterie » qui s'établit entre deux individus et, à travers eux, entre deux groupes. Ce type de relation autorise l'expression d'injures, de grossièretés, d'obscénités sans que les insultes puissent donner lieu au sentiment d'être offensé. Il s'agit d'un mode de régulation sociale : « C'est une inimitié conventionnelle qui symbolise la séparation (d'où l'injure) et exprime l'union ou l'amitié (personne ne s'offense de l'injure) »⁸. Dans un univers relationnel marqué par de nombreux interdits et où de nombreuses régies d'évitement s'imposent, la relation à plaisanterie constitue un exutoire à la violence verbale. Mais il n'est pas seulement question de défolement. Il s'agit de donner ponctuellement acte aux tensions et aux conflits virtuels et, en aménageant leur expression, d'articuler de manières dynamiques des différences. On retrouve là l'une des dimensions principales de la ritualité : donner acte à la violence, lui reconnaître sa part pour mieux s'en prémunir. Les rituels ont essentiellement une vocation préventive.

- 8 Dans les cas où il s'agit de réparer un désordre subi, c'est toujours cette idée de prévention qui anime les procédures rituelles de conciliation.
- 9 Les indiens Chukchi réagissent devant un acte de violence de manière apparemment étrange. Pour éviter toute querelle avec ceux qui pourraient devenir leurs ennemis, ils anticipent sur leur volonté de se venger en immolant un membre de la famille. Ils invitent ainsi le camp des offensés « à ne pas se venger, à ne pas commettre un acte qui constituerait un nouvel affront et qu'il serait, une fois de plus, indispensable de venger »⁹. Il s'agit par un acte unique d'empêcher tout cycle de vengeance, d'éviter l'enchaînement interminable des représailles, le jeu dangereux de perpétuelles surenchères. Ce qui peut paraître étrange, c'est que la victime de l'immolation n'est pas coupable du crime commis. Il y a là de quoi s'interroger sur la clairvoyance des Chukchi en matière de justice en les voyant délibérément épargner le vrai coupable. Peut-on parler de responsabilité collective et avancer que – le groupe primant sur l'individu dans ces sociétés (image trop simple dont usent bien des propos simplistes) – n'importe quel individu peut se substituer à un autre pour assumer le poids d'une faute moins individuelle que groupale ? Pas du tout. Comme l'écrit René Girard :
- 10 « Si les Chukchi épargnent le coupable ce n'est pas parce qu'ils distinguent mal la culpabilité, c'est au contraire parce qu'ils la distinguent parfaitement »¹⁰. En n'immolant pas le coupable, les Chukchi sont cohérents dans leur refus de céder à la vengeance. « Faire du coupable une victime serait accomplir l'acte même que réclame la vengeance, ce serait obéir strictement aux exigences de l'esprit violent »¹¹. On peut retenir ici que ce n'est pas la parfaite réciprocité qui constitue le mode de réparation.
- 11 Voyons à présent l'éducation des enfants Yanomami du Venezuela. Il leur faut « se pénétrer de l'idée que la vengeance doit toujours s'exercer et que toute violence doit être rendue ». La mère commande toujours à son enfant de rendre coup pour coup. Qu'un enfant en morde un autre, la mère de celui-ci accourt et lui enjoint de cesser ses sanglots. Elle l'adjure de se venger tout de suite. S'il hésite ou s'il a peur, elle place elle-même la main du coupable entre les dents de la victime et lui commande : « Mords le à ton tour ! Il faut te venger ! ». « S'il s'agit d'un coup de bâton, elle place le bâton dans la main de son fils et, s'il le faut, actionne elle-même le bras »¹². La vengeance semble ici un véritable devoir. Mais, précisément, l'on ne peut pas dire que les Yanomami laissent libre cours à la vengeance. En exigeant une réplique immédiate et identique, les Yanomami ont le souci de limiter la vengeance en empêchant la rancune de s'accumuler chez l'offensé.

Egalement, en rendant coup pour coup, il s'agit d'empêcher la violence de se fixer sur la personne de l'offenseur. Il faut que la violence *s'échange*, qu'elle entre dans le cycle des échanges sociaux à même de la faire profiter à la dynamique sociale. Il ne faut pas qu'elle s'immobilise sur des personnalités qui, dès lors, se trouveraient séparées du groupe communautaire en étant marquées d'un statut de victime ou d'agresseur. De manière différente, l'on retrouve donc ici un principe à l'œuvre dans le mode de réparation et de conciliation des Chukchi. On évite les processus de victimisation généralisée, les dangers de leur développement en chaîne. Si on a affaire à des victimes, on se garde de les enfermer dans ce rôle et d'individualiser les préjudices.

- 12 La situation d'agression subie par un individu n'est jamais une situation individuelle, c'est toujours une situation sociale. La ritualisation – recadrage qui fait passer de l'individuel au collectif – vise à débloquent les positions d'agresseur ou d'agressé dont le verrouillage alimenterait dangereusement la progression des violences intestines.
- 13 Margaret Mead a présenté les Arapesh de Nouvelle-Guinée comme un peuple doux dont la vie quotidienne est dominée par un esprit pacifique et une volonté d'amitié. Sans doute peut-on se demander si cette présentation correspond bien aux faits. Mais surtout si c'est bien le « caractère » des Arapesh qui explique leur éloignement apparent de la violence. Plutôt faut-il souligner l'efficacité de mécanismes sociaux qui permettent de réguler les conflits.
- 14 Souvent les Arapesh nient toute intention meurtrière de leurs propres membres : « la main du coupable a glissé, c'est de la sorcellerie des Gens des Plaines ». Mais un conflit peut opposer deux villages. Les deux parties adverses, après avoir échangé quelques insultes, en viennent, lorsque le ton monte, à se lancer des sagaies. Le but n'est pas ici de tuer celui que pourtant l'on vise. Et il n'y a pas de mêlée générale. On note soigneusement, à chaque riposte, l'endroit où l'arme est venue frapper. Cet échange continue « jusqu'à ce quelqu'un soit grièvement blessé, sur quoi les attaquants se sauvent à toutes jambes »¹³. On retrouve ici un trait fondamental de la coutume Chukchi : ce n'est pas le coupable qui est châtié. Mais les Arapesh vont encore plus loin puisque l'individu blessé peut appartenir au camp des offensés. La régulation sociale de la violence dans ce combat « soigneusement dosé » comme le dit Margaret Mead, n'a qu'un souci : la fraternité des groupes d'habitation entre eux. La fuite des attaquants, dès qu'il y a un blessé, montre bien qu'il ne s'agit pas de remporter une victoire ni de laisser libre cours à la violence. Mais, en lui permettant de s'exprimer dans un cadre strict où tous les coups sont notés, d'en interrompre le cycle dès l'instant que le sang commence de couler. On frôle la catastrophe. Mais l'existence codifiée de la violence permet sa réinscription dans le jeu des échanges sociaux. Et en s'arrêtant au seuil d'une vengeance qui échapperait à tout contrôle, on est parvenu à l'essentiel : cette réinscription de la violence dans des formes de régulation a plus d'importance que la punition du coupable. Cette dernière remarque peut s'appliquer à nombre de procédures de conciliation dans les sociétés dites traditionnelles. Ainsi dans certains cas d'accusation de sorcellerie le procès s'organise moins contre l'accusé qu'autour de lui. Claude Lévi-Strauss rapportant une affaire de ce type chez les Zunis du Nouveau Mexique, écrit : « L'accusé préserve comme témoin, apporte au groupe une satisfaction de vérité, infiniment plus dense et plus riche que la satisfaction de justice qu'eut procurée son exécution »¹⁴.
- 15 Revenons aux Arapesh. Un autre fait doit être mentionné pour montrer de quelles manières cette société « fuit » la violence. Ce n'est pas l'agresseur mais l'agressé qui doit verser une amende « remboursant à ses oncles maternels et à leurs fils le prix de son

propre sang qui a été versé [...]. Ainsi le blessé souffre non seulement dans sa personne mais aussi dans ses biens : il doit payer pour s'être trouvé sur les lieux où il a été blessé »¹⁵. La société Arapesh ne connaît pas de sanction contre ceux qui usent de la violence. « Mais elle veut agir contre ceux qui, par ignorance ou stupidité, la provoquent »¹⁶. La fabrication de victimes n'est jamais recherchée par les sociétés traditionnelles ; il n'est pas donné acte à des situations individuelles ; c'est leur recadrage social que l'on vise.

Médiation et compromis

- 16 Les sociétés négro-africaines font place à des comportements violents lors des rituels funéraires. Le désordre introduit par la mort, la remise en cause de l'ordre établi qu'elle constitue, sont les occasions de surenchères : destruction de biens, inversion des régies sociales. La violence qui se pratique lors de funérailles qui s'apparentent à une guerre (contre la mort et contre le mort), répond à un principe connu. « Il semble en effet que, dans un déchainement systématique, le groupe veuille éprouver toutes les ressources de son potentiel d'énergie en restaurant le désordre originel. », dit Louis-Vincent Thomas¹⁷. Sous forme théâtralisée, on restaure l'image du chaos des origines, on joue l'indifférenciation et – le mort pouvant tenir le rôle de la victime émissaire – l'on vise la revigoration des liens sociaux. Le mort peut être tiers et se trouver inscrit dans une dynamique rituelle. En plaçant le mort dans le circuit des échanges sociaux, c'est le travail du deuil que ces sociétés mettent en scène. La différence du mort n'est pas niée : elle permet au contraire l'articulation du groupe social.
- 17 L'interrogatoire du cadavre, largement pratiqué sous des formes variées dans les sociétés négro-africaines, est un rituel complexe, riche en rebondissements et qui comporte de nombreuses fonctions. L'interrogation majeure porte sur la cause du décès. Le mort est porté sur un brancard par quatre hommes, et ce sont les mouvements qu'il est censé lui imprimer qui indiquent ses réponses. Chez les Diola du Sénégal, la réponse est « oui » quand le brancard avance, « non » quand il recule ; lorsqu'il oscille, c'est que le mort hésite. Il arrive que ce soit les porteurs qui parient – chez les Kissi de Haute Guinée par exemple¹⁸ – mais à travers leur bouche, c'est le mort qui est censé s'exprimer.
- 18 Que ce soit les porteurs qui avancent, qui reculent ou qui fassent osciller le brancard dans le rituel des Diola – ce que se précipite de dire notre rationalisme – invite à considérer les diverses dimensions de ce véritable sociodrame. Pour s'en tenir aux limites de cet article, il faut souligner la fonction sociale de l'interrogatoire du cadavre. Il peut arriver que le mort désigne son agresseur, qu'il accuse de sorcellerie un membre de la communauté, qu'il se révèle être sorcier lui-même. Moins gravement, le mort peut avouer une faute commise qui nécessite une réparation pour assurer son accès au monde des ancêtres. Ou qu'un membre de sa famille s'accuse d'un manquement à la coutume qui peut compromettre le destin post-mortem du défunt. On voit ici que l'interrogatoire du cadavre ne s'explique pas seulement par un système de croyances, mais qu'il constitue surtout un système de pratiques.
- 19 « La véhémence des propos, par mort interposé, fait clairement apercevoir, dans certains cas, les tensions sous-jacentes qu'on tente d'exprimer et de purger en l'occurrence », écrit Louis-Vincent Thomas¹⁹. La relation au mort, et non seulement à la mort – c'est à dire à celui qui constitue l'altérité fondamentale – remet en question toutes les formes de relations aux autres, et permet la « remise en tension » des liens sociaux. Et c'est cela la ritualité. Non pas du conformisme ou des « coutumes » propres à des sociétés lointaines

ou disparues. Mais une lutte perpétuelle et cyclique contre les menaces de l'apathie et de l'atomisation sociales. Non pas des représentations mises en pratiques lors de scènes exotiques. Mais la mise en œuvre de principes sociaux fondamentaux. Les différences, et plus fondamentalement l'altérité qu'elles représentent, ne sont pas les bornes de la relation mais les moteurs d'une solidarité qui doit toujours se négocier.

- 20 L'articulation des différences, la mise en tension des liens sociaux, le renforcement des solidarités trouvent leurs sources dans des mécanismes sociaux. L'effectuation de la médiation par le jeu des tiers (ainsi que le mort peut en tenir le rôle dans l'interrogatoire du cadavre) mérite d'être examinée pour en comprendre les composantes. Prenons ici l'exemple de la palabre chez les Ewé du Sud-Togo²⁰.
- 21 La parole n'est jamais maniée sans précaution. D'où la relation « à plaisanterie » dont on a parlé plus haut, qui aménage strictement la possibilité de dire « n'importe quoi ». La règle générale est bien qu'on ne dise pas n'importe quoi à n'importe qui, n'importe où et n'importe comment. Les sociétés négro-africaines font une « apologie du silence », comme le souligne Dominique Zahan qui cite ces dictons bambaras : « La parole a éparpillé le monde, le silence le rassemble » ; « La parole a détruit le village, le silence en rend l'assise bonne »²¹. Les Ewés disent bien les pouvoirs ambivalents de la parole, tout à la fois précieuse et dangereuse. Ils la comparent au feu. Comme lui, elle peut rassembler ou détruire. La phrase se compare à une torche qui éclaire mais aussi qui peut brûler, qu'il faut tenir avec précaution car en tombant elle peut provoquer l'incendie. On valorise ainsi la discrétion et la mesure des propos. Les écarts de langage ne doivent avoir de place qu'à l'intérieur de cadres rituels qui permettent la maîtrise des forces qui habitent la parole. Ici encore, la violence verbale n'est pas seulement domptée : elle trouve une mise en scène spécifique qui la rend féconde.
- 22 En cas de conflit, une séance de conciliation se tient chez le chef de la communauté réunissant les parties antagonistes, leurs parents et leurs amis, un conseil de notables et un porte-parole habile en palabre qui dirige les débats. On ne vise nullement la neutralisation du conflit, mais tout au contraire son expression. Les adversaires doivent exprimer leur différend en se tenant aux positions les plus extrêmes de leur rivalité. On retrouve à nouveau le principe d'un désordre réglé²² qui régénère la vie sociale. Les liens sociaux doivent se décomposer en termes d'amis et d'ennemis. Et c'est au travers de cette expression limite des antagonismes que la ritualité encadre, que la recomposition de la solidarité s'élabore.
- 23 L'encadrement rituel qui permet le recadrage des situations conflictuelles et qui favorise depuis les partis antagonistes eux-mêmes l'effectuation de la négociation – consiste notamment en la présence de tiers. L'assemblée des tiers ne constitue pas un ordre moral surplombant qui menacerait de sanctionner. Les tiers qui peuvent s'allier avec l'un des deux partis « résistent à l'attraction des antagonismes », comme le dit Jacques Beauchard. L'assemblée des tiers intervient dans le jeu des affrontements duels en forçant leur réélaboration dans une forme sociale triadique. La parole circule selon un itinéraire précis, incontournable. « Aucune communication directe n'est possible ». Toute parole passé obligatoirement par l'interprète interposé entre les partis, « même si la proximité des interlocuteurs l'emporte sur la distance qui les sépare du « porte-parole »²³.
- 24 Il s'agit bien ici de mettre en scène une « distanciation tensionnelle ». J'appelle ainsi la forme de distanciation qui engage l'articulation des différences. Elle n'est pas cette distance par quoi l'on cherche à s'abstraire du monde social et elle s'oppose à la fusion dont on sait les tendances mortifères. Elle est cette distance qui oblige la reconnaissance

de l'altérité, des menaces que l'autre constitue et des mouvements qu'il anime. En admettant le contradictoire et l'ambivalent, une telle distanciation n'est jamais dupe et conserve toujours un aspect violent. Mais dans cette mise en scène d'une désocialisation potentielle c'est aussi bien la potentialité d'une resocialisation qui opère.

- 25 Georg Simmel a bien souligné l'importance du tiers en montrant que le passage de deux à trois individus inaugure des relations spécifiquement sociales et en distinguant parmi les rôles qu'il peut tenir celui de médiateur²⁴. Le troisième ne s'ajoute pas seulement au couple duel mais il modifie radicalement les relations interindividuelles. Surtout il porte une dimension tierce qui marqué à la fois l'imperfection et la dynamique des sociétés humaines. Chez les Ewés, les tiers qui divisent et qui relient autrement sont bien la pour provoquer la négociation.
- 26 Il faut encore signaler la présence d'un personnage mythique censé suivre la séance de conciliation et que chaque parti peut aller consulter. Le sacré s'articule profondément au social et il contribue à son organisation harmonique. Il n'est pas qu'un écran sur lequel se projetteraient des fantasmes. Mais un espace qui vient doubler l'espace des vivants et qui permet le recadrage des conflits singuliers. Parce qu'un tel recadrage interdit la dualité, il donne au conflit un dynamisme, et c'est la société qui trouve ainsi le moyen de se régénérer par le compromis.

NOTES

1. Voir Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF. 1968. p. 191.
2. Voir Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence*. Paris, R. Laffont, 1981, p.398 Voir Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; Alain Corbin *Le miasme et la jonquille*. Paris, Aubier Montaigne, 1982, Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, 1975.
3. Voir Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, UGE, Pion. 1959, p.101, et *Economie et Société*. Paris, Plon, 1971, p. 97,99
4. Voir Patrick Baudry, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf, 1986
5. Voir Julien Freund, *Sociologie du conflit*. Paris, P.U.F, 1983. p. 49 et suiv.
6. Jacques Beauchard, *La dynamique conflictuelle*, Toulouse, Erès, 1981,p.247, 248 qui renvoie à Marais Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, P.U.F, 1978, p 153-159 7 Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas, 1969, p. 401.
7. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas 1969, p. 401.
8. Louis-Vincent Thomas, René Luneau, *La terre africaine et ses religions*. Paris, L'Harmattan, 1980, p. 73.
9. René Girard, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972, p. 44
10. Idem. p. 45.
11. Ibidem.
12. Jacques Lizot, *Le cercle des feux* Paris, Seuil, 1976, p. 102.
13. Margaret Mead, *Mœurs et sexualité*. Paris, Plon. 1963, p. 24.
14. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 191.
15. Margaret Mead, *op.cit*, p. 24.

16. Idem, p. 25
 17. Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*. Paris, Payot. 1982, p. 175
 18. Voir Denise Paulme, *La gens du ra*, Paris, Plon, 1954, p. 169.
 19. Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, *op.cit*, p. 191.
 20. Voir Hounnake Dovi, *La palabre comme résolution des conflits chez les Ewés-Ouatchis du Sud-Togo*, Mémoire de DEA, Université de Strasbourg, 1980
 21. Dominique Zahan. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris, Payot, 1970, p. 181-182.
 22. Voir Georges Balandier, *Le désordre*. Paris, Fayard. 1988
 23. Jacques Beauchard, *Le tiers social*, Toulouse, Erès, 1981, p. 27.
 24. Georg Simmel, *Soziologie*, Berlin, Duncker Humblot, 1958, p. 73. Voir Julien Freund, « Le rôle du tiers dans les conflits ». *Etudes polémologiques*. Paris, n° 17, 1975, p. 13-15 ; et *Sociologie du conflit*, *op.cit*, p. 287-301
-

RÉSUMÉS

L'articulation des différences, l'existence d'un désordre réglé et la présence de tiers qui peuvent s'observer dans les rituels de conciliation des sociétés dites « traditionnelles » correspondent sans doute à des formes culturelles étrangères aux nôtres. Mais ce sont aussi des principes fondamentaux qui sont à l'œuvre et qui concernent peut-être toute culture, c'est à dire toute forme d'élaboration du compromis.

The articulation of differences, the existence of an organized disorder and a third party's presence might be observed through rituals conciliation of societies, usually named traditional. Both might be related to unfamiliar patterns to us. But there are also some fundamental principles that work on and which maybe concern culture, therefore any working out's form of compromise.

AUTEUR

PATRICK BAUDRY

Professeur de Sociologie à l'Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, et chercheur associé au laboratoire LAIOS du CNRS, l'auteur a longuement travaillé sur les représentations et pratiques de la violence dans des cadres institutionnels. Il a animé des séminaires de formation d'enseignants du secondaire, de policiers, de soignants et de travailleurs sociaux.