

# LE SERMENT DES CHASSEURS DU MANDEN, LA CHARTE DE KURUKANFUGA ET LA PROBLÉMATIQUE DES DROITS HUMAINS.

Hamadoun Hassèye **TOURÉ**,

*Maitre-Assistant à la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Éducation de l'Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako. Mali*

[mad\\_toure2000@yahoo.fr](mailto:mad_toure2000@yahoo.fr)

## Résumé

Un concept peut avoir un lieu de naissance au sens géographique et spirituel du terme. Mais le signifié auquel il renvoie peut être une préoccupation universelle. C'est le cas du concept occidental de « droits de l'homme ». Tout en s'inspirant de cette origine, cet article tente de sonder et de déceler dans la culture manden du XIII<sup>e</sup> siècle, des dispositions qui prennent en compte la protection et la promotion de la personne humaine. Les supports pour ce sondage ont été le Serment des chasseurs du Manden et la Charte de Kurukanfuga qui sont des textes issus de la tradition orale mémorisée et perpétuée par les griots et par le moyen de l'écriture moderne. La liaison de ces deux textes au règne de Soundjata et de ses alliés autorise la déduction selon laquelle les problèmes comme la liberté, la justice, le travail, la propriété... ne peuvent être conçus et garantis en dehors de l'ordre socio politique en place. En plus des pistes de réflexion et de la particularité des droits humains, cette étude montre que les textes qui tendent à protéger l'homme ne font jamais l'unanimité. Ils sont le fruit d'un consensus ou de la force.

**Abstract.** A concept can have a place of birth within the meaning of the term geographical and spiritual. But the signified to which it refers may be a universal concern. This is the case of the western concept of "human rights". Taking inspiration from the original, this article attempts to explore and identify the culture of the twelfth century Mandingo provisions that address the protection and promotion of the human person. Supports for this survey were the Pledge of Manden hunters and the Charter of Kurukanfuga that are the outcome of oral tradition stored and perpetuated by the griots and the means of modern writing. The binding of these two texts from the reign of Sundiata and his allies permits the deduction that problems such as freedom, justice, labor, property... can be designed and secured outside the socio political order in place. In addition to food for thought and particularity of human rights, this study shows that the texts which tend to protect humans are never unanimous. They are the result of a consensus or force.

**Mots clés : le serment, la charte**

## Introduction

Le Manden du XIII<sup>e</sup> siècle s'est caractérisé surtout par une instabilité politique due aux guerres, aux enjeux du pouvoir, des ressources économiques, une stratification sociale qui heurte le principe de l'égalité entre les hommes, etc. En dépit de ces éléments provocateurs de tensions, les différents souverains ici ont tous été confrontés aux problèmes relatifs à la gestion des hommes et des ressources impliquant nécessairement une certaine juridiction faisant appel au droit. S'il faut distribuer des biens ou des services, protéger, punir, autoriser ou interdire, assurer une succession, gérer un héritage, organiser même traditionnellement le travail et l'espace... les Mandenka ont à chaque fois trouvé des solutions certes discutables, mais pleines d'enseignements en matière de droits et devoirs humains. Dans ce domaine le Serment des chasseurs et la Charte de Kurukanfuga ont constitué de notre point de vue un corpus certes tiré de l'oralité, mais qui est d'une pertinence et d'une richesse inestimables. Notre intention en explorant



un autre, mais qui engage les chasseurs dans le rétablissement d'un ordre soucieux en premier lieu de la protection de la vie en général et de la vie humaine en particulier.

### III. PRÉSENTATION DE LA CHARTE DE KURUKANFUGA.

Quant à la Charte de Kurukanfuga elle a- on peut le dire - fait l'objet d'un accord entre les communicateurs traditionnels, les traditionnistes et les juristes, car ses différentes versions prouvent qu'il y a un noyau commun invariable et qui constitue le fil d'Ariane des différentes pistes de lecture et de réflexion. Ces nervures de lecture orientent vers l'organisation sociale, économique, la question de la préservation de la nature, etc. Toutefois, ces éléments qui forment l'interface entre les différentes versions ne voilent pas leurs divergences. À ce sujet Nyamba n'était pas dans le sillage de l'affirmation gratuite lorsqu'il écarte tout espoir de se procurer un texte authentique de la Charte de Kurukanfuga « *La Charte est [...] une réorganisation de textes oraux transmis de génération en génération et ne saurait être le reflet mimétique de ce qui a été prononcé les jours de la rencontre de Kuru kan Fuga [...]* »<sup>3</sup>

Le site Grioo.com (8-6-2009) traitant de l'Empire du Mandingue et de la Charte de Kurukanfuga expose une version de 125 articles et s'achève par ce que l'auteur Koufecou A. Traoré appelle « *le Testament politique de Soundjata* ».

La troisième version est celle proposée par Solomana Kanté en 2009. Elle est une traduction du Nko (alphabet originel bambara et malinké) par une équipe de chercheurs dirigée par le Professeur Karamoko Bamba. Cette version aborde les accords de Kurukanfuga sous l'éclairage d'une vraie problématique qui étale en substance les défis qui attendent les nouveaux maîtres du Manden. La pertinence des questions posées démontre à suffisance que de réels problèmes de droit se posent au lendemain de la défaite du Sosso. Ce texte de 133 articles en effet s'interroge sur la situation des hommes faits prisonniers. Puisque la victoire contre le Sosso a nécessité une coalition de différentes troupes, il fallait pour les coalisés, statuer sur celui qui doit commander aux destinées de ce peuple riche et fort par sa diversité. Les participants de Kurukanfuga n'ont pas perdu de vue la législation nécessaire à tout projet social, politique, économique, culturel, etc. Dans la même logique Kanté, insiste sur ce que l'on pourrait de nos jours appeler la prévention et la gestion durable des conflits. Pour ce faire, le choix des juges, les témoignages, la culture de la preuve, la sanction, la réparation, la gestion du temps, des différents corps de métier et leur lieu d'office, des différentes étapes de la vie... ont fait l'objet d'un examen minutieux.

Pour cet article nous avons choisi d'étayer deux des thèmes qui ont préoccupé les Malinkés du XIII<sup>e</sup> siècle autant que les autres peuples du monde

### IV. DES DROITS HUMAINS

#### 4.1. De la vie

Est-ce une surprise que ce soit les chasseurs qui expriment en termes succincts, mais essentiels la valeur intrinsèque de la vie ? L'on peut parler de surprise lorsqu'on perçoit le chasseur comme celui qui tue pour produire, se nourrir et nourrir. Naturellement la vie s'oppose à la mort

---

3 A. NYAMBA, « La Charte de Kuru Kan Fuga : quelques leçons pour les sociétés africaines actuelles (Un essai de mise en perspective du passé et du présent) » Cahier du Centre d'Études et de Recherches en Lettres, Sciences humaines et sociales (CERLESHS), N° 28, Burkina, PUO (Presses Universitaires de Ouagadougou), 2007, p331.

et le chasseur est le tueur qui côtoie intentionnellement le risque de la mort afin de vivre.

L'on peut s'écarter de la surprise quand on sait que les chasseurs au Manden sont des protecteurs à la fois de la brousse et des hommes. Les fonctions de police sociale et forestière leur sont dévolues. Ils sont également de fins connaisseurs des vertus des plantes et des arbres qui contribuent à soigner, à renforcer l'être humain dans sa vitalité. En frôlant la définition de la vie par la vie elle-même « *Toute vie [humaine] est une vie* »<sup>4</sup> le Serment des chasseurs semble établir une équivalence certaine et sans équivoque de toutes les vies. A priori, une isonomie virtuelle dans laquelle est perceptible l'égalité des hommes, des vies au regard de l'ordre naturel et l'ordre socio politique établi est envisagée par les chasseurs. Il ne s'agit pas d'une égalité de force et de qualité, mais d'une « égale dignité »<sup>5</sup> Si les chasseurs posent en premier lieu la question de l'équivalence des vies, cela suppose que des menaces sérieuses pesaient sur leur existence en tant que chasseurs opposés au clan dominant des forgerons d'une part. D'autre part la grande majorité de la population répartie entre les autres professions n'était pas aussi à l'abri des guerres et des pillages opérés tant par les marchands d'esclaves que le roi du Sosso. Puisque toutes les vies n'étaient pas menacées au même titre, la revendication de l'équivalence des vies se justifie comme une revendication de justice entre les hommes. Le Manden de cette période était un complexe de contradictions laissant voir d'un côté l'opulence qui s'exprime par l'or, les cultures vivrières et surtout les hommes eux-mêmes. De l'autre la violence, la jalousie entre les Mandinka eux-mêmes, la domination des forgerons nantis de tous les droits. La vie au Manden relevait d'un engagement à la résistance ou à la résignation. Le tiers non exclu étant la fuite ou l'exil. Demander l'équivalence des vies, c'est créer les conditions d'une cohabitation pacifique et durable pour toutes les couches. Objectivement l'épanouissement des vies est fonction de leur respect mutuel et de leur protection réciproque. Ces dispositions humaines participent à la production, à la consolidation et au maintien des vies dans un climat de quiétude. Considérer que toute vie est une vie, c'est prendre la mesure de la vie à partir de soi et des autres. Il s'agit de procéder à une transposition de soi vers l'être des autres. Un seuil considérable et significatif de l'altruisme est atteint par cette revendication des chasseurs. Pour Niane « *Le respect de la vie est une idée essentielle de la Mythologie des Malinkés et des Bambara. Tout ce qui vit doit être respecté ; toute atteinte à la vie mérite punition ou réparation. Le chasseur dont la vocation est de tuer pour vivre consacre beaucoup de temps à des rituels pour apaiser l'âme des victimes qui poursuit et frappe celui qui ôte la vie !* »<sup>6</sup> Dans les faits rien ne peut être substitué à la vie qui fonde l'existence, mais qui ne se confond guère avec celle-ci. Si tous les éléments de notre univers ou de notre « multivers » existent par et selon leur état, tous ces éléments ne vivent pas et ne sont pas doués du principe de la vie qui nous permet d'avoir les mêmes sensations, les mêmes besoins, les mêmes affections et affectivités. Dans les faits et implicitement en droit, la communauté assure et protège la vie de chaque individu et même de chaque être vivant. Pour l'Africain d'une manière générale, la vie est un don de Dieu ou des dieux. Il n'appartient pas à un individu de l'ôter à un autre. Un accord principiel commande aux conditions dans lesquelles la vie doit être enlevée. Cet accord est rigoureusement précisé par M'Baye en ces termes « *On enseigne aux enfants qu'il ne faut tuer qu'en cas de nécessité pour se nourrir, se défendre, pour un sacrifice ou pour protéger une autre vie ou un bien.* »<sup>7</sup> La précision apportée par le Serment

4 Y. T. Cisse et W. Kamissoko, op.cit., p39.

5 Cf. E. CLEMENT, C. DEMONQUE, L. HANSEN-LØVE, P. KAHN, La philosophie de A à Z, Paris, Hatier, 1994, p102.

6 CELHTO, La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Paris, Harmattan, 2008, p22.

7 C.f K. Vassak, Les dimensions internationales des droits de l'homme, Paris, UNESCO,

en ce qui concerne la vie humaine n'écarte pas les règnes animal et végétal, car l'humain est et se maintient par la présence des autres êtres de la nature. Selon Garaudy « *Comprendre la vie, c'est d'abord la saisir dans son unité [...] Prendre conscience que nous appartenons au réel et que tout le réel se résume et se mire en nous.* »<sup>8</sup> Ce qu'il faut adjoindre à l'idée de Garaudy et à celle des chasseurs, c'est qu'aucune vie ne naît de manière ex nihilo. Une vie naît d'une ou d'autres vies. Elle évolue, se maintient et s'altère par le concours ou l'impact d'autres vies. Il suit de là une relation d'interdépendance entre toutes les vies. Cette dépendance est ressentie différemment lorsqu'une vie disparaît. Tristesse, joie, indifférence... sont des attitudes fréquentes qui marquent le degré de liaison des vies. L'intervention du trépas dans la vie des hommes offre l'occasion à ces derniers de montrer tout leur stoïcisme face à la mort et la transmutation de cette dernière en une autre forme de vie. Cet attachement à la vie ne contredit pas la remarque d'Elungu sur la conception précoloniale africaine de la vie « Il n'est pas nouveau ni exagéré d'affirmer que l'Afrique d'avant la colonisation était tout entière dominée de façon générale par ce que nous dénommons le culte de la vie [...] *Toute l'énergie spirituelle semble consacrée à conjurer la mort, tout ce qui en fait divise et menace sérieusement la vie : l'espace et le temps. Comme beaucoup l'ont fait, remarquer la mort n'est pas africaine, l'enfant pleure en venant à la vie, on danse à l'occasion du décès. Le culte voué aux ancêtres n'est en fait rien d'autre que le culte voué à la vie, se poursuivant outre-tombe.* »<sup>9</sup> Ce culte de la vie, examiné de près laisse transparaître un désir inavoué d'immortalité. Dans les faits, les lois et règlements prévus par le Serment des chasseurs, les forces vitales additives, la protection du semblable du voisin et de l'environnement... ont pour fin une protection prolongée de la vie à défaut de sa conservation éternelle. On peut toujours s'imaginer ce que coûte la disparition d'une vie, mais ce que vaut une vie transcende l'imagination et ne peut se saisir que dans une introspection.

Les chasseurs ne nient pas et ne minimisent pas l'incidence de la primogéniture dans les relations humaines, mais ils n'en font pas un critère de différenciation et d'hierarchisation des vies. L'ancien se différencie seulement du jeune par le temps. Ils aspirent tous à la préservation de leur être et la persévérance dans leur être. « Ce qui est nécessaire au maintien de la vie de l'ancien n'est pas nuisible à celle du jeune » selon un adage songhaï. L'ancienneté commande certes un respect sur le plan de la morale, mais ce respect n'implique pas l'inférence d'une certaine supériorité de la vie de l'ancien par rapport à celle du jeune ou du fort par rapport au faible, du riche par rapport à l'indigent. Il faut à ce niveau préciser que cette apologie de la vie vient troubler la quiétude des pratiquants des sacrifices humains, des esclavagistes, des prédateurs à l'image du roi du Sosso. Seulement l'on est en droit de se demander si la reconnaissance de l'égalité des vies humaines en tant que vies suffit-elle pour obtenir et garantir le respect de la vie ? Naturellement par le Serment, une confrontation entre la parole donnée, le « dire » et la pratique le « faire » est inévitable. Dans ce cadre c'est une obligation morale pour chacun de se protéger et de protéger la vie des autres. Cette question de la vie sera reprise par la Charte de Kurukanfuga qui rappelle son caractère sacré au Manden. L'art. 65 de la version Nko précise « *Sont formellement interdites toute atteinte à la vie humaine, toute violation de l'intégrité physique de la personne avec une arme. Cette disposition s'impose à tous, puissants et faibles, gouvernants et gouvernés [...]* »<sup>10</sup> Dans la version du CELHTO, le droit à la vie et à sa protection est octroyé à tout un chacun (art.5). Faut-il déduire de cet article qu'il est donné à chacun

---

1978, p652.

8 R. GARAUDY, *Appel aux vivants*, Paris Editions du Seuil, 1979, p224.

9 P.E.A. ELUNGU, *Éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p55.

10 S. KANTE, *La Charte de Kurukanfuga. Texte original en Nko, Traduction du Nko-MCD sous la direction de Karamoko Bamba*, Bamako, 2009, p9

la possibilité d'utiliser tous les moyens pour sauvegarder sa vie ? Les différents textes restent évasifs sur ce point qui est d'une importance capitale, car dans le Manden comme ailleurs, il y a plusieurs moyens de protéger sa vie, de renforcer sa « force vitale. » On peut passer des moyens exotériques aux moyens ésotériques qui supposent la magie, la médecine traditionnelle<sup>11</sup>, la sorcellerie, la géomancie, les consultations chez le marabout, etc. La consultation de ces différents domaines débouche très souvent sur des offrandes ou des sacrifices animaux, volailles ou même humains ! Faut-il accepter la protection de la vie par certaines pratiques peu regardantes sur la question de la vie elle-même ? Quant à l'équivalence des vies, observée de très près elle est loin d'être une évidence, ou un fait accepté. D'une manière générale la société fonctionne et se perpétue à partir d'une stratification, expression achevée de l'inégalité reconnue d'ailleurs par l'auteur de Kuyaté « *C'est un signe de respect, une reconnaissance de l'autorité, une règle de bienséance. Ceux qui disent que nous sommes tous égaux sont dans le mensonge ! Ils disent cela, soit par complaisance, soit par bienséance [...] Dieu a certes fait la création, mais il ne s'est pas préoccupé de faire ses créatures égales.* »<sup>12</sup> Le privilège accordé aux cinq Simbon lors du partage de l'igname sauvage est une preuve démontrant que même la hiérarchie des chasseurs ne s'accommode pas de l'égalité des hommes. D'ailleurs selon Balandier « *Le pouvoir politique organise la domination légitime et la subordination et crée une hiérarchie qui lui est propre. C'est surtout une inégalité plus fondamentale qu'il exprime officiellement : celle que la stratification sociale et le système des classes sociales établissent entre les individus et les groupes [...]* »<sup>13</sup> Il est manifeste que le combat pour réussir la reconnaissance et l'établissement de l'équivalence des vies n'est ni gagné ni perdu surtout lorsque le système politique en place adopte habilement la stratégie du double langage. Lorsqu'on affirme l'équivalence des vies alors que dans la réalité des vies paraissent meilleures à d'autres, nous sommes à la recherche d'un acquis jamais acquis parce qu'incessamment remis en cause. Peut-on dire que la position exprimée par les chasseurs pour la défense de la vie et son équivalence avec les autres vies s'inscrit dans l'ordre d'un vœu pieux ? Un vœu pieux par essence ne se réalise pas, mais son importance réside dans la bonne volonté ou la bonne foi qui selon Kant ne se mesure pas au résultat, mais à l'intention, aux efforts fournis. Lorsque la version du CELHTO en son art. 5 prévoit la peine de mort pour la tentation de meurtre faut-il dès à présent signaler une confusion entre tentation et tentative découlant du problème de traduction qui fragilise la tradition orale. En effet si la tentation relève de l'intention, du désir inavoué dans certains cas, la tentative est du ressort de l'action, donc du fait accompli. S'il n'existe pas de mesure de la tentation, de l'intention comment peut-on s'assurer qu'une personne est tentée de donner la mort à une autre ? Il faut un commencement d'exécution sans quoi même l'imagination et l'inspiration seraient suspectes. Cette suspicion peut être liée au principe de causalité -ici métaphysique - qui s'empare de toutes les mentalités lorsqu'il y a un décès sans cause apparente. L'imaginaire populaire n'admettant guère la mort naturelle, la disparition d'une personne est toujours mise en relation avec ses liens personnels, familiaux, sociaux, ses faits et gestes. C'est vrai que la mort rentre dans l'ordre naturel des choses, mais dans ce milieu traditionnel les causes de la mort

11 D. TRAORE, Médecine et magie africaine ou comment le noir se soigne-t-il?, Paris, Présence Africaine, 1983. Il faut préciser que c'est la totalité de l'ouvrage qu'il faut consulter car il est entièrement consacré aux modes et manières de traitement ou de protection de l'être humain.

12 D. DIAKITE, Kuyaté, La Force du Serment. Aux origines du griot mandingue, Bama-ko, Paris, La Sahélienne, L'Harmattan, 2009, p33.

13 G. BALANDIER, Anthropologie politique, Paris Quadrige /Presses Universitaires de France, 1995, p92.

sont à rechercher aussi bien dans le naturel que dans le surnaturel et même dans le surhumain. Traoré rend compte ici des relations entre les éléments naturels qui culminent vers l'insensé et les relations inter humaines avec le naturel qui sont hautement significatives : « [...] *Quand sur la route un caillou rencontre un autre caillou, il ne se passe rien ; mais si le pied d'un homme rencontre un caillou et se blesse, on ira voir le devin.* »<sup>14</sup> La consultation du devin débouche dans la plupart des cas sur la désignation d'un coupable considéré comme un sorcier, or ce terme peut désigner le sorcier guérisseur ou le sorcier mangeur d'hommes. Peut-on affirmer comme Lévy-Bruhl que ce mode de raisonnement ignore le principe de causalité ?<sup>15</sup> C'est pourtant à la recherche de cause que ces populations se livrent en consultant le devin. Mais que peut-on reprocher à un esprit qui construit son champ de réflexion à partir d'un matériau culturel et procède à des déductions et à des inférences à partir de ce matériau ? Si son déterminisme n'est pas universel, il est tout de même conforme à son propre univers matériel et spirituel. L'existence de sorciers, de devins, de magiciens... ne peut être ignorée par un esprit qui conçoit et qui se conçoit au Manden. Par conséquent, la question de la vie et de la mort portera inévitablement les empreintes de la culture locale. Puisque la Charte de Kurukanfuga prévoit et autorise explicitement la peine de mort, il y a lieu de savoir si le droit à la vie et à sa protection autorise d'enlever la vie. La peine de mort dans sa phase d'exécution n'est ni plus ni moins qu'un meurtre ou un assassinat ! Surtout si l'on se réfère aux témoignages suivants qui montrent que Kurukanfuga ne symbolise pas seulement la paix et l'entente, mais il est aussi un lieu de supplice « [...] *Les traîtres, les assassins et autres grands criminels étaient assommés au Fadagwé (La Pierre blanche) ou ligotés et précipités dans une fosse (Totaba) dont l'ouverture est fermée aujourd'hui à Kangaba par un bosquet touffu [...] Nakani Manbi Keyita le dernier mansa, disposait d'une seconde fosse à Faraba Konko et en outre il procédait à des exécutions sur la clairière de Kurukanfuga [...]* »<sup>16</sup> Quelle différence y a-t-il entre le bourreau et l'assassin dans ces conditions ? Le premier donne la mort sur ordre et le second n'obéit qu'à son désir. Si le bourreau n'assume aucune responsabilité de ses actes, l'assassin l'est entièrement sur les plans civil et pénal. Toutefois dans les deux cas il y a meurtre volontaire. À notre sens il y a une urgence à comprendre la portée très peu significative de la peine de mort. À qui profite l'exécution d'un condamné à mort ? Si la vie est un bien individuel, elle n'a de sens et de valeur que lorsque l'individu est en vie. Nous supposons que la peine de mort dans cette société mandingue du XIII<sup>e</sup> siècle comme de nos jours est une disposition qui vise moins à tuer systématiquement qu'à dissuader les éventuels délinquants. Son application ne met pas fin aux crimes d'assassinat, sa non-application n'implique pas aussi la régression des meurtres. Le tiers non exclu à notre entendement serait la condamnation à vivre en détention ce que le criminel a enlevé à la victime. L'enseignement que Rousseau nous donne à ce sujet est d'une pertinence notoire « [...] *la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement. Il n'y a point de méchant qu'on ne peut rendre bon à quelque chose [...]* »<sup>17</sup> En dehors de cette dimension, la tentative de réparer les torts comme le prévoit l'art.2, du Serment des chasseurs, lutte certes contre l'impunité, mais s'il s'agit de tuer celui qui tue, la voie est ouverte

14 M.L. TRAORE, Philosophie et Géomancie. Vers une philosophie originelle africaine, Bamako, Editions Donniya, 2007, p114.

15 Cf. L. LEVY-BRUHL, La mentalité primitive, Les classiques des sciences humaines, Paris, PUF, 1976, p43-44-45.

16 S. CAMARA, La tradition orale en question : conservation et transmission des traditions historiques au Manden : le centre de kela et l'histoire du Mininjan, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1990, p246.

17 J. J. ROUSSEAU, Du Contrat social ou Principe du droit politique, 1966, p72.

à une amplification et à une perpétuation des torts. En rendant justice à un mort qui d'ailleurs n'en a plus besoin, on rend plutôt justice à ses proches en causant du tort aux proches de l'assassin. Aussi les responsables chargés de la législation restent tout le temps coupables de crime aux yeux de la partie adverse. Pour ne pas clore la réflexion sur ce thème de la vie, nous pensons qu'un débat constructif s'impose et pose la question de savoir si entre la protection de la vie et la peine de mort qu'est-ce qui est fondamentalement humain?

#### 4.2. De la liberté humaine

En tenant compte des conditions socio-économiques, politiques d'apparition du Serment des chasseurs, il est possible de considérer ce texte comme un hymne à la liberté. En effet c'est sous la pleine domination du Sosso que les chasseurs du Manden ont lancé un défi à Soumangourou en proclamant un Serment essentiellement dominé par l'idée de liberté. Pouvait-il en être autrement ? À moins que le principe de non-contradiction propre à tout esprit pensant ne soit absent chez certains peuples. Les chasseurs du Manden ne peuvent pas aspirer à la libération de leur terre et au même moment se contenter de l'oppression. Dans les faits la liberté individuelle et collective ne s'accommode guère des entraves et de la répression. En suivant la logique des chasseurs, l'on se rend à l'évidence que la liberté n'est pas un présent qu'on offre, ou un avantage qu'on accorde, elle est un droit à revendiquer lorsqu'on n'en dispose pas, le résultat d'un processus qui assimile la réussite, l'échec, le risque, toutes choses qui mettent en relief sa valeur. Dans le contexte des chasseurs du Manden, la liberté est « [...] *un idéal, un état et une pratique, car disposer de sa personne, c'est être capable de penser, d'être ce qu'on pense et agir comme on pense.* »<sup>18</sup> En supposant que la liberté est un idéal pour les chasseurs, nous n'entendons pas une situation virtuelle en permanence et jamais en acte. Certes une liberté absolue dans la nature comme dans la société où vivent les chasseurs relève d'un mirage, mais lorsqu'un homme a le pouvoir de décision, la possibilité de choisir indépendamment de l'agent oppresseur on peut parler de liberté quelle que soit sa forme ou son contenu. Les entraves à la liberté dans ce milieu et cette période ont pour nom la faim, l'esclavage et la guerre. Il est en effet dérisoire de parler de liberté lorsqu'on a faim, lorsqu'on court à tout instant le risque d'être saisi, réduit en esclave ou tué. La conquête de la liberté par les chasseurs procède d'un dualisme aux relents profondément cartésiens. Les chasseurs ne nient pas la substance matérielle, étendue qu'est le corps humain qui dans sa quête de liberté a besoin d'aliments pour se maintenir et maintenir le sujet. Pour ces chasseurs qui sont des connaisseurs avisés de l'homme, de son environnement et des relations existant entre eux, en l'homme existe une substance spirituelle qui implique à la fois l'âme et l'esprit et qui a une propension vers trois choses « *Voir ce qu'il a envie de voir/Dire ce qu'il a envie de dire/Et faire ce qu'il a envie de faire* [...] »<sup>19</sup> Nous ne prenons pas le risque de dire que dans la réalité toute la liberté ou toute liberté se réduit à ces trois choses, mais nous pensons que celui qui n'a pas la possibilité de satisfaire ces envies citées plus haut, voit ce qu'on lui montre, dit ce qu'on lui intime de dire, fait ce qu'on lui ordonne de faire. Les modes d'expression de sa liberté n'existent pas ou existent par le décret des autres. Disposer de sa personne, de ses actes, du fruit de son travail c'est concevoir, délibérer, décider et exécuter par soi-même ce qui est meilleur pour soi-même sans être égoïste. Si chaque homme est un microcosme, chaque homme est aussi une particularité, un ensemble de réalités com-

---

18 H. H. TOURE, Les Chartes du Manden et de Kurukanfuga et la problématique des droits humains, Mémoire de DEA, Philosophie et Études africaines, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar 2009, p12.

19 Y. T. CISSE, W. KAMISSOKO, Soundjata : la gloire du Mali, Tome2, Paris, Editions Karthala, ARSAN, 1991, p41.

plexes et complémentaires vis-à-vis des autres hommes et autres êtres formant le macrocosme. Là gît aussi une autre preuve de l'équivalence des vies dont chacune aspire de manière légitime à son épanouissement partant à sa liberté. La liberté d'aucune vie ne doit anéantir celle d'une autre. C'est ici un argument irréfutable qui combat toute velléité de penser que les chasseurs réclament pour chacun et pour tous une liberté sans limites ou un libre arbitre à la disposition permanente du sujet. En somme une responsabilité certaine sous-tend la disposition que chacun a de sa personne, de ses actes et du fruit de son travail. Être responsable, c'est aussi juger des conditions de la pertinence et des conséquences de ses actes. Conduire chacun à prendre conscience de cette liberté responsable est le vœu des chasseurs qui nous permet de dire que ce Serment a des allures progressistes et révolutionnaires d'une part et d'autre part il prend une option fondamentale dans la promotion d'un droit indispensable à toute personne. Toutefois si la comparaison n'est pas toujours l'itinéraire conduisant à la raison (vérité), elle permet au moins méthodiquement de situer cette raison (vérité). En fait l'établissement d'un pont rationnel entre le Serment pris par les chasseurs et la Charte de Kurukanfuga pilotée par les mêmes chasseurs avec l'aide de leurs alliés, permet de constater une régression, un recul par rapport à la quête de la liberté pour tous. Si le Serment des chasseurs annonce la fin pure et simple de l'esclavage en tant qu'entrave à la liberté, la Charte de Kurukanfuga n'envisage pas la fin de ce système socio-économique politique, mais prévoit un allègement des charges de l'esclave « *Ne maltraitez pas les esclaves, accordez-leur un jour de repos par semaine et faites en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.* »<sup>20</sup> Quelle explication peut-on donner à ce changement d'option chez les chasseurs désormais vainqueurs et dirigeants du Manden ? Il faut se référer à deux situations historiques dans le Manden pour cerner cette mutation dans les options des chasseurs. En effet une distinction nette est à faire entre la période du Serment qui correspond à la conquête du pouvoir et la période de la Charte de Kurukanfuga qui est celle de l'acquisition du pouvoir. C'est cette même situation qu'on a pu observer durant la période féodale où la bourgeoisie affichait une option révolutionnaire. Après la chute du régime féodal, la bourgeoisie a eu du mal à conserver son option révolutionnaire. En fait comment concilier les intérêts des chasseurs et des autres corps de métiers dans la nouvelle entité territoriale mandingue ? Dans cette aire culturelle, l'esclave n'est pas seulement un prisonnier de guerre privé de liberté. Il est le symbole de la puissance du vainqueur, patrimoine de celui-ci, soldat potentiel dans l'armée du vainqueur. Libérer un esclave, c'est perdre une ressource humaine, une source de production et même de reproduction en termes de procréation. Dans ces conditions « *toute vie n'est pas une vie* » et il existe des vies « supérieures » à d'autres. La libération des esclaves aurait dû renforcer le caractère humain des dispositions pratiques destinées à promouvoir et à protéger l'homme ou la personne. A contrario l'élargissement des esclaves affaiblit et appauvrit les maîtres, les nouveaux maîtres qui ont encore besoin d'asseoir leur autorité militaro-politique. Comment cerner cette forme monarchique de gouvernement qui se soucie de justice, mais qui fait se rencontrer la cruauté et l'humanisme et restreint les libertés ? À notre avis c'est la théorie platonicienne du cycle des régimes politiques qui pourrait offrir la clé de cette énigme. Dans les faits le Serment des chasseurs épouse des traits rappelant profondément le régime démocratique creuset des libertés de toutes formes. Mais selon Platon ce régime est synonyme de licence et de désordre. Or il n'existe que des moyens tyranniques pour mettre fin à cette anomie. Nous ne dirons pas que le régime issu des accords de Kurukanfuga est foncièrement tyrannique, mais en limitant les libertés pour certaines catégories sociales (forgerons, griots, esclaves...) en légitimant les inégalités sociales et en maintenant la peine de mort, le régime de Soundjata consolide les appareils de répression

---

20 CELHTO, op.cit., 2008, p49.

et procède à une restriction de ce qui pourrait être considéré comme des droits humains pour tous. Ce tour de force ou d'adresse du nouveau prince et de ses alliés vient confirmer notre hypothèse qui allie l'ordre institué, les faveurs accordées et les contraintes dans la société. En substance les droits et devoirs sont inconcevables sans une référence sérieuse au pouvoir politique en place. Ainsi, la liberté envisagée par le Serment des chasseurs et celle voulue par la Charte de Kurukanfuga ne renvoient pas au même contexte socio politique. Comment concilier une liberté responsable et une liberté dosée et contrôlée par les maîtres qui décident du temps de travail et de la quantité de travail de l'esclave ? Pour Duverger « *La liberté n'est jamais une liberté d'indifférence, elle s'exerce toujours à travers des conditionnements vécus. L'écart entre les fins proclamées et les fins réellement poursuivies, le camouflage des secondes par les premières, n'empêche pas que les choix politiques soient dominés par une finalité [...]* »<sup>21</sup> Dans le cas de Soundjata et de ses alliés, la réalité socio politique n'offrait aucune possibilité d'affranchir systématiquement les esclaves et de mettre fin au système de la captivité dénoncée par le Serment.

## Conclusion

Il est possible de dire que le mérite de ces textes réside dans le fait même de poser des problèmes universels inhérents à la naissance, à l'évolution et même au dépérissement des sociétés humaines. C'est aussi à ce niveau que nous situons leur participation au concept occidental de droits humains en nous servant de critères internes et de critères externes. Le premier critère renvoie à la conscience que les populations ont de l'ordre qui les gère. En substance chaque membre de la communauté doit être à mesure d'intérioriser et de s'approprier les normes indépassables de cet ordre socio politique, économique et juridique.

Quant au second critère, il est externe en ce sens que les textes du Serment et de la Charte doivent tendre vers l'universel dans la mesure où ils répondent à des préoccupations qui ne concernent pas seulement le milieu manden.

Les réponses aux préoccupations de leur temps restent contestables surtout que l'analyse de contenu nous permet de remarquer que ces textes cultivent à la fois la paix et la guerre. Comment mettre fin à un régime tyrannique par des mots ? Le désir de mettre fin à l'esclavage, à la faim, à la guerre... suppose une guerre quelle que soit sa forme. Maintenir des couches sociales dans la servitude ou la soumission, c'est cultiver une haine latente entre les couches favorisées et celles qui sont défavorisées socialement.

## Bibliographie

-BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1995.

-CAMARA Seydou, *La tradition orale en question : conservation et transmission des traditions historiques au Manden : le centre de Kela et l'histoire du Mininjan*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1990, 470p.

-CELHTO, *La Charte de Kurukan Fuga, Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 155p.

-CISSE Diango et DIABATE Massa Makan, *La dispersion des Mandeka*, Bamako, Éditions

---

21 M. DUVERGER, *Introduction à la politique*, Paris, Folio, Essai, Gallimard, 1964, pp20-21.

populaires, Collection « Hier », 1970.

**-CISSE Youssouf Tata, KAMISSOKO Wa**, *Soundjata, la Gloire du Mali, La grande geste du Mali- Tome2*, Paris, Éditions Karthala, ARSAN, 1991, 305p.

**-CLÉMENT Élisabeth, DEMONQUE Chantal, HANSEN-LØVE Laurence, KAHN Pierre**, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994, 383p.

**-DIAKITE Drissa**, *KUYATE, LA FORCE DU SERMENT, Aux origines du griot mandingue*, Bamako, Paris, La Sahélienne, L'Harmattan, 2009, 203p.

**-DUVERGER Maurice**, *Introduction à la politique*, Paris, Folio essai, Gallimard, 1964, 342p.

**-ELUNGU, P.E.A.**, *Éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984.

**-GARAUDY, Roger**, *Appel aux vivants*, Paris, Édition du Seuil, 1979.

**-KANTE Solomana**, *La Charte de Kurukanfuga*, Texte original en N'KO, Traduction et adaptation du N'KO-MCD, sous la direction de Karamoko Bamba, Bamako, 2009, 23p.

**-LEVY-BRUHL Lucien**, *La mentalité primitive*, Les classiques des sciences humaines, Paris, PUF, 1976, 443p

**-NYAMBA André** « *La Charte de Kuru Kan Fuga: quelques leçons pour les sociétés africaines actuelles. (Un essai de mise en perspective du passé et du présent)* », Cahiers du Centre d'Études et de Recherches en Lettres, Sciences Humaines et Sociales (CERLESHS), N°28, 2007, Burkina, PUO (Presses Universitaires de Ouagadougou),

**-ROUSSEAU Jean-Jacques**, *Du Contrat social ou Principe du droit politique*, Paris, GF-Flammarion, 1966, 187p.

**-TOURÉ Hamadoun Hassèye**, *Les Chartes du Manden et de Kurukanfuga et la problématique des droits humains*. Mémoire de DEA, Philosophie et Études africaines, Faculté des lettres et sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2009, 34p.

**-TRAORE Mamadou Lamine**, *Philosophie et géomancie, vers une philosophie originelle africaine*, Bamako, Éditions Donniya, 2007, 144p.

**-VASAK Karel**, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Paris, UNESCO, 1978, 767p.