

Hospitalité africaine face à l'insécurité : entre héritage culturel et impératifs de protection

Thérèse SAMAKE

*Enseignante-chercheure, Maitre-Assistant en Philosophie
Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire
à Bamako
mathere@hotmail.fr
+223 76 05 49 57*

Résumé

Cet article interroge l'évolution de l'hospitalité africaine à l'épreuve de l'insécurité, à partir d'une approche philosophique, socio-culturelle et éthique. À travers des enquêtes de terrain menées dans des zones en crise, il analyse les tensions entre fidélité aux traditions de diatiguiya et nécessité de vigilance. L'étude met en lumière les recompositions des pratiques d'accueil : discrètes, prudentes, mais encore actives. Elle propose une lecture de l'hospitalité comme résistance éthique et comme outil de reconstruction du lien social. En croisant héritage culturel, vulnérabilités partagées et exigence de protection, l'article ouvre des pistes pour une hospitalité résiliente, capable de conjuguer reconnaissance de l'Autre et intelligence collective du risque.

Mots-clés : *Hospitalité - Insécurité - Afrique - Reconnaissance - Diatiguiya*

Abstract

This article examines how African traditions of hospitality are challenged and reshaped by growing insecurity, through a philosophical, socio-cultural, and ethical lens. Based on field interviews in vulnerable regions, it explores the tension between cultural fidelity (diatiguiya) and the imperative of vigilance. The analysis highlights emerging forms of cautious yet enduring hospitality and frames them as moral resistance and social reconstruction. By weaving together cultural heritage, shared

vulnerability, and security demands, the article outlines paths toward a resilient hospitality—one that balances recognition of the Other with a collective ethics of care and prudence.

Keywords: Hospitality - Insecurity - Africa - Recognition - Diatigiya

Introduction

Dans les sociétés africaines, l'hospitalité a longtemps constitué une valeur fondatrice, au carrefour de l'éthique collective, du lien social et du rapport à la spiritualité. Loin de n'être qu'un devoir individuel, elle s'impose comme une norme partagée qui façonne la réputation d'une communauté, garantit sa cohésion interne et transcrit la fidélité aux ancêtres à travers le respect des rites d'ouverture à l'autre. Cependant, dans un contexte contemporain caractérisé par la recrudescence des violences, la fragmentation des solidarités, l'ampleur inédite des déplacements forcés et la généralisation de la méfiance, l'hospitalité apparaît de plus en plus fragilisée. Au Mali comme au Sénégal, jadis terres d'accueil et de passage, le geste hospitalier s'exerce désormais à travers des filtres, s'entoure de précautions inédites, voire se retire devant la montée du soupçon.

L'étranger, autrefois accueilli comme frère ou messager, devient progressivement une figure d'incertitude voire de risque ; familles et villages hésitent, les médiateurs traditionnels voient leur autorité bousculée, et la dislocation du lien proche remet en cause ce qui paraissait inaltérable. D'où cette problématique centrale : comment l'hospitalité africaine peut-elle résister ou se transformer dans un environnement marqué par l'insécurité et la menace ?

Jusqu'où la tradition peut-elle s'adapter sans se renier, et que révèlent les mutations contemporaines de l'accueil sur la capacité des sociétés à tenir ensemble reconnaissance de l'autre et impératif de protection ?

Dans cette perspective, une clarification des concepts s'impose. L'hospitalité africaine définit l'ensemble des pratiques, valeurs et obligations morales qui fondent, au sein de la communauté, le devoir d'accueillir, de protéger et de reconnaître la dignité de l'Autre—qu'il s'agisse d'un voyageur, d'un voisin ou d'un étranger. Cette hospitalité prend des formes locales distinctes : ainsi, la *téranga* au Sénégal ancre l'accueil dans la convivialité et l'ouverture, tandis que le *diatiguiya* chez les Mandingues du Mali institue l'acte d'accueillir un inconnu comme une exigence sacrée. Plus largement, ces notions trouvent leur unité profonde dans la conception bambara du *maaya*, qui symbolise la maturité humaine comme capacité à entretenir des liens de justice, de respect et de soin vis-à-vis de l'autre.

L'ensemble de ces pratiques et références est aujourd'hui relu à la lumière de la philosophie de l'humanité¹. Ce concept, forgé à la fin du XXe siècle, ne se confond pas avec une simple idée d'humanité : il s'agit d'une éthique relationnelle qui met au centre la reconnaissance consciente de la dignité de l'autre, la compréhension mutuelle, et

¹ **Philosophie de l'humanité** : Le mot *humanité* apparaît pour la première fois en 1980 sous la plume d'un journaliste suisse du nom Freddy Klopfenstein qui publia un essai sous le vocable de *Humanitude* : le fait de prendre conscience de son existence et de reconnaître que celle de l'autre apporte un plus à la mienne. En 1987, le mot est utilisé par le professeur Albert Jacquard comme étant le trésor de compréhension, d'émotion et surtout d'exigence : théorie de compréhension mutuelle et du vivre-ensemble.

En 1995, Yves Gineste et Rosette Marescotti introduisent le mot *humanité* dans le cadre des soins médicaux, l'accueil et l'accompagnement des personnes vulnérables

l'attention portée à la vulnérabilité partagée. La philosophie de l'humanité définit l'effort par lequel chacun, à travers l'accueil et la reconnaissance de l'autre comme humain, s'engage à « faire humanité ensemble » — selon l'intuition d'Albert Jacquard : « l'existence de l'autre enrichit la mienne ». Elle traduit ainsi une théorie du vivre-ensemble où la valeur d'autrui devient ressource, exigence et horizon de toute relation (Klopfenstein, 1980 ; Jacquard, 1987).

Dans ce cadre, l'insécurité recouvre l'ensemble des violences, peurs, ruptures sociales et menaces contextuelles qui perturbent les modes habituels d'accueil et contraignent les sociétés à négocier un nouvel équilibre entre ouverture et protection.

Ce travail s'appuie sur une approche théorique ancrée dans la philosophie africaine de la relation : la *téranga*, le *diatiguiya* et le *maaya* constituant autant de matrices d'une éthique du lien et de la reconnaissance. Cette lecture est complétée par l'apport de Jacques Derrida, qui oppose l'hospitalité conditionnelle (sous règles, filtrée) à une hospitalité inconditionnelle, ouverte sans restriction à l'Autre. Enfin, les travaux d'Anne Gotman, Fadi Daou, Nayla Tabbara et Pierre-François de Béthune élargissent la réflexion en définissant l'hospitalité comme fait social global, principe de résistance éthique et ressource de résilience collective face à la fragmentation contemporaine. L'objectif général de cet article est d'analyser comment l'hospitalité, loin de disparaître sous la pression de l'insécurité, se recompose et s'actualise à travers de nouveaux dispositifs rituels, des filtrages, des médiations ou des innovations discursives, tout en restant un principe éthique majeur pour la préservation du lien communautaire.

L'hypothèse proposée est que, face à la crise de sécurité, l'hospitalité ne se dissout pas mais révèle une dynamique d'adaptation : elle intègre la prudence sans perdre la vocation de reconnaissance ; s'ouvre prudemment à l'autre sans renoncer à la dignité commune, et mobilise son héritage pour inventer des modalités contemporaines du vivre-ensemble.

Pour expérimenter cette hypothèse, l'article adopte une méthodologie interdisciplinaire combinant enquête de terrain et analyse conceptuelle. Des entretiens qualitatifs et des observations participantes ont été menés au Mali et au Sénégal entre juillet 2024 et mars 2025, auprès de notables, chefs coutumiers, femmes, jeunes et acteurs associatifs, afin de saisir les pratiques, les hésitations, les innovations et les résistances de l'hospitalité sous tension.

La réflexion s'organisera en trois temps : d'abord une mise en lumière des fondements culturels, conceptuels et rituels de l'hospitalité en Afrique de l'Ouest ; ensuite, une analyse des transformations repérées sur le terrain à l'épreuve de l'insécurité ; enfin, la discussion de pistes pour une refondation critique et actualisée du principe d'accueil comme ressource majeure du vivre-ensemble contemporain.

1. L'hospitalité africaine : une institution culturelle, relationnelle et éthique

L'hospitalité, en Afrique de l'Ouest, est d'abord un mode de vie inscrit dans les gestes et les codes du quotidien : elle structure les rapports sociaux autour de l'interdépendance, de la réciprocité et de la reconnaissance de l'autre. Bien plus qu'une simple tradition, elle institue des règles collectives,

visibles aussi bien au Mali avec le *diatiguiya* qu'au Sénégal à travers la *téranga*. Dans ces sociétés, accueillir ne relève ni de l'improvisation ni de l'abstraction : il s'agit d'une institution régulée, où l'honneur du groupe et la cohésion communautaire sont en jeu. Par l'accueil, le groupe affirme sa capacité à intégrer l'altérité et à maintenir l'équilibre social. Ainsi, l'hospitalité africaine est au fondement d'une éthique partagée où chaque acte d'accueil renforce la dignité commune et la maturité morale de la communauté.

1.1. Une pratique codifiée et communautaire

Dans les sociétés africaines, l'hospitalité se présente comme une pratique communautaire structurée, qui dépasse de loin le simple accueil spontané. Elle est encadrée par des codes sociaux précis, transmis par les anciens, valorisés dans la littérature orale et perpétués par les gestes du quotidien. Ainsi, offrir un toit, de l'eau ou un repas à l'étranger s'inscrit toujours dans un cadre institutionnalisé : chaque acte possède une dimension rituelle et symbolique, rappelant que l'accueil engage à la fois la réputation et l'honneur du groupe tout entier.

Au Mali, la *diatiguiya* incarne de façon exemplaire la codification sociale et morale de l'hospitalité. Ainsi que le rappelle M. Cissé, notable de Djenné, dans un entretien mené en octobre 2024 : « Accueillir l'étranger n'est pas seulement ouvrir la porte de sa maison, c'est accepter de répondre devant les ancêtres et la communauté de tout ce qui lui arrive sous ton toit. » La responsabilité de l'hôte dépasse donc la simple hospitalité matérielle ; elle engage l'obligation de garantir la sécurité, la dignité et la protection intégrale du visiteur, sous le respect collectif comme sous celui des

générations passées. Ce principe se retrouve concrètement dans la vie quotidienne, comme en témoigne S. Diarra, ménagère à Ségou, lors d'un groupe de parole en février 2025 : « Ici, nous n'interrogeons jamais un hôte avant de lui servir à boire et de lui installer une natte pour le repos. Ce geste signifie que l'accueil est, avant tout, un devoir sacré. » Ainsi, le diatiguiya, loin d'être un simple rituel, demeure une éthique vivante appuyée sur la responsabilité partagée et le respect inconditionnel de l'autre.

Les codes de l'hospitalité se matérialisent à travers des figures ou des lieux spécifiques : la natte déployée à l'entrée de la concession, le feu partagé, ou la présence du griot qui présente l'arrivée à l'assemblée familiale. Un chef de village de Kayes explique : « Le griot s'assure de transmettre la salutation du *duunan* (l'étranger) et rappelle à tous la valeur de l'accueil pour la renommée de la communauté ».

Au Sénégal, la *téranga* est au cœur du dispositif identitaire : elle implique générosité, partage du repas, disponibilité émotionnelle et respect des statuts sociaux. D'après un entretien avec une ancienne du quartier Fann à Dakar en janvier 2025, « la *téranga* se reconnaît moins dans ce que l'on donne que dans la façon d'ouvrir la maison — une hospitalité vécue comme un honneur partagé, non une simple obligation sociale ». Les rites populaires et les proverbes renforcent cette logique, comme le rappelle le dicton wolof : « même si tu n'as rien, partage avec ta parenté ».

Dans de nombreuses sociétés pastorales, le premier accueil se fait sans formuler aucune question sur la raison de la visite pendant trois jours, selon le témoignage recueilli auprès d'éleveurs peulh de la région de Matam en mars 2025 : « Tant que l'étranger n'a pas repris des forces, il est hors

de question de parler d'affaires. Il est d'abord un frère humain ».

Ces pratiques sont en accord avec les analyses de SM Kam pour qui l'hospitalité, en Afrique de l'Ouest, « est un instrument de construction du lien social, un critère concret de la maturité éthique du groupe, et souvent une occasion de réaffirmer la paix ou de créer des alliances entre communautés ». Les proverbes — « La case ne refuse pas l'étranger », « Le voyageur est le miroir de ton hospitalité » — condensent cette norme sociale, imposant l'accueil comme une obligation collective et non comme un choix individuel.

Ainsi, qu'elle se manifeste par le *diatiguiya* au Mali ou la *téranga* au Sénégal, l'hospitalité africaine confère à chaque hôte l'assurance d'être intégré à la communauté le temps de son séjour. Elle mobilise tout un réseau de rites, de codes et de paroles qui témoignent, même à l'épreuve de l'insécurité contemporaine, de la puissance des valeurs partagées et de leur actualisation dans la pratique quotidienne de l'accueil.

1.2. Fondements philosophiques et culturels de l'hospitalité : Teranga, Maaya, Diatiguiya

L'hospitalité africaine, loin de se réduire à une simple politesse sociale, s'ancre dans une philosophie du lien qui façonne l'identité et la dynamique des communautés. Cette vision, partagée de Dakar à Bamako, pense l'humain comme fondamentalement relationnel : nul ne peut s'accomplir sans l'autre, et la communauté s'éprouve à l'aune de sa capacité à accueillir, protéger et reconnaître celui qui vient d'ailleurs. Comme le rappelle SM Kam, « on ne naît pas Maaya, on le devient à travers des actes éthiques, des relations justes, une capacité à prendre soin de l'autre ; accueillir, dans ce

cadre, c'est témoigner de sa propre humanité, affirmer la noblesse de sa communauté » (Kam, 2002, p. 104).

Pourtant, cette évidence du don et de la réciprocité, portée tant par la *téranga* sénégalaise que par la *diatiguiya* mandingue, est aujourd'hui mise à l'épreuve de l'insécurité croissante. Un notable wolof partage : « La *téranga* exprime la capacité de donner même dans la privation et l'obligation morale de faire place à l'autre, car « celui qui n'a rien doit quand même ouvrir sa porte » » (Diop, 1981, p. 92), illustrant à quel point la générosité s'enracine dans la dignité collective. Mais sur les routes du Sahel ou dans les quartiers de Bamako, des entretiens récents révèlent aussi la montée du soupçon, de la prudence et de la nécessité d'adapter ces principes pour préserver la sécurité sans rompre entièrement le fil du lien (KS, entretien, Bamako, janvier 2025).

Cette tension, profondément vécue, rejoint les positions d'autres penseurs africains. Pour JS Mbiti, « l'individu n'existe que parce que les autres existent : « Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, donc je suis » » (Mbiti, 1971, p. 141). JM Gathogo va dans le même sens, affirmant que « l'hospitalité en Afrique n'est pas d'abord une générosité intéressée, mais l'expression de l'Ubuntu — mon humanité révélée et accomplie à travers l'accueil de l'autre » (Gathogo, 2008, p. 42). Ces voix africaines rappellent que tout répond sur soi est une crise de civilisation, mais aussi que l'hospitalité n'est pas naïveté : comme le souligne M. A. Oduyoye, « l'hospitalité africaine ne se réduit pas à une simple ouverture : elle est résistance créative et lucide, capable de fixer ses limites et d'imposer

ses propres conditions au nom du bien commun » (M.A. Oduoye, 2001, p. 107).

Dans cette dialectique entre ouverture et protection, la diatiguiya malienne incarne une réponse anthropologique et rituelle : « La diatiguiya ne se contente pas d'inviter à l'ouverture, elle oblige. Elle définit des rôles, des droits et des responsabilités, engageant l'honneur du *diatigui* (celui qui accueille) envers le *duunan* (l'étranger) », entretien BD, Mopti, 2025). Cette logique du don demeure vivante, mais se double aujourd'hui d'une prudence nouvelle, reflet direct de la fragmentation des solidarités traditionnelles et de la défiance contextuelle qui s'impose dans de nombreux villages comme l'ont constaté les observations de terrain récentes.

Ce n'est pas un hasard si, sur le plan théorique, de nombreux chercheurs lient directement hospitalité et capacité de résistance à la peur. MC Ozumba, travaillant sur l'hospitalité igbo, écrit que « pour l'Africain, l'existence n'a de sens que dans la communauté, et l'acte d'accueil devient une célébration permanente de la confiance mutuelle » (Ozumba, 2014, p. 6). Dans un monde incertain, accueillir, c'est à la fois perpétuer l'honneur et inventer sans relâche de nouveaux codes de cohabitation — parfois plus sélectifs, mais rarement fermés.

C'est précisément dans ce contexte que la philosophie de l'humanité prend toute sa portée. Elle enseigne que chaque geste posé envers une personne vulnérable doit être empreint d'un sens résolument humain : il s'agit d'une philosophie du lien positif, centrée sur le respect absolu du droit à la vie - ce droit fondamental qui fonde et gouverne

l'ensemble des autres droits. Toute existence étant sacrée, l'éthique de l'humanité impose le soin, l'attention et la bienveillance à l'égard d'autrui ; telle est la base éthique profonde de l'hospitalité.

Dans cette perspective, l'hospitalité africaine révèle une extraordinaire capacité d'adaptation : elle demeure, pour reprendre la formule d'A. Gotman, « au sens propre l'espace fait à l'autre, un autre concret, lui aussi, un hôte, différent et donc dérangement » (Gotman, 2001, p. 20). En articulant héritage, ajustement créatif et vigilance, elle s'affirme comme un principe dynamique du vivre-ensemble, capable de résister et de se réinventer face à l'épreuve de l'insécurité contemporaine.

1.3. Hospitalité, justice et réciprocité : le principe d'équilibre au cœur du lien africain

L'hospitalité africaine, loin d'être une charité unilatérale ou une obligation de surface, constitue une pratique de justice et d'équilibre social où la réciprocité joue un rôle clé. Elle s'inscrit dans une dynamique où chacun et chacun, en accueillant, reconnaît la précarité potentielle de sa propre condition : « celui qui reçoit aujourd'hui pourra être accueilli demain ». Comme le rappelle MC Ozumba, « dans la pensée africaine, la communauté n'est pas seulement le cadre de l'existence : elle est le lieu où l'hospitalité et la justice s'articulent pour garantir la survie morale du groupe » (Ozumba, 2014, p. 6).

Cette logique s'enracine dans la tradition du don/contre-don théorisée par M. Mauss, mais enrichie de nuances proprement africaines, où le don n'implique pas toujours un retour matériel immédiat, mais instaure un cycle de

reconnaissance symbolique, de mémoire sociale et de solidarité différée (Mauss, 1925, p. 146). Comme l'exprime SM Kam, « la rupture de ce cycle - par l'ingratitude ou l'abus - met en péril non seulement la réputation du récipiendaire, mais l'ordre même de la communauté » (Kam, 2002, p. 113).

Dans la pratique, cela s'observe clairement dans la *diatiguiya* au Mali. Le *diatigui* — celui qui accueille — ne se contente pas d'offrir hospitalité : il attend du *duunan* (l'étranger) respect, gratitude, parfois même une participation à la vie collective ou au moins le respect du cadre établi. Cette attente est implicite mais structurante : « l'accueil, ici, est une négociation de responsabilité : le *diatigui* protège, le *duunan* respecte et honore le toit qui l'a ouvert » (TK, entretien, Bamako, janvier 2025). Mal accueillir expose à la honte, tandis qu'abuser de l'hospitalité revient à trahir la confiance de la communauté et à s'exposer à la réprobation générale — ainsi que le rappellent aussi bien les anciens de Bamako que les conteurs de la vallée du fleuve Sénégal.

La *téranga* sénégalaise prolonge cette dynamique d'équilibre. Dans son ouvrage de référence, AB Diop souligne : « la plus haute marque d'honneur, ce n'est pas la quantité de biens donnée, mais la capacité à intégrer le passant comme sujet moral à part entière dans le tissu de la famille ou du village » (Diop, 1981, p. 99). Il s'agit d'une justice en action, qui valide la place de chacun à la lumière de sa manière d'accueillir - ou d'être accueilli. Cette éthique est entretenue et enseignée par les proverbes : « Le voyageur est le miroir de ton hospitalité ».

La philosophie d'auteurs comme JM Gathogo ou JS Mbiti rejoint ce constat, insistant sur l'hospitalité comme pilier de la justice relationnelle au sein de la communauté : « L'Ubuntu

assigne à chaque individu l'obligation de faire place à l'autre, mais aussi de reconnaître, en retour, la dignité réciproque qui fonde le groupe » (Gathogo, 2008, p. 48 ; Mbiti, 1971, p. 141).

En somme, l'hospitalité africaine s'affirme comme une expérience de justice partagée : elle tisse un équilibre vivant entre don et dette, présence et altérité, devoir d'accueil et exigence de reconnaissance. Ce système, soigneusement réglé par les codes sociaux, la mémoire collective et le sens de l'honneur, permet à la communauté de faire de la vulnérabilité un ressort de lien et d'appartenance. Dans ce jeu subtil d'ouverture et de réciprocité, chaque individu se sait tour à tour *diatigui* et *duunan*, hôte et étranger, réaffirmant l'interdépendance qui fonde le tissu social africain.

Mais qu'advient-il de cette logique de justice et de responsabilité, lorsqu'elle se retrouve confrontée à la montée de l'insécurité, aux déplacements forcés, à la peur de l'inconnu ? Comment ces valeurs de partage et d'équilibre se re-déploient-elles, se fissurent-elles ou se renouvellent-elles à l'épreuve des violences contemporaines ?

2. L'hospitalité à l'épreuve de l'insécurité

Si l'hospitalité a longtemps constitué une pierre angulaire du vivre-ensemble et de la cohésion sociale en Afrique de l'Ouest, elle se trouve aujourd'hui profondément remaniée sous l'effet des menaces contemporaines. Dans un environnement marqué par les conflits armés, le terrorisme, l'insécurité généralisée, les déplacements contraints et l'effondrement des médiations traditionnelles, l'accueil de

l'autre n'est plus une évidence partagée. Ce qui relevait hier de la norme morale et du prestige communautaire se transforme désormais en une pratique soumise à la peur, à la prudence et à la gestion du risque.

La figure de l'étranger, autrefois associée à l'ouverture, au message ou à la bénédiction, se charge d'ambiguïtés nouvelles. L'étranger n'est plus seulement porteur d'altérité bienvenue, mais peut aussi incarner la menace ou l'instabilité, modifiant en profondeur les codes et les réflexes de l'hospitalité. Face à ces bouleversements, les sociétés africaines réinventent, parfois dans la douleur, les conditions d'un équilibre entre fidélité à leurs héritages, impératif de protection, et volonté de ne pas rompre les liens du vivre-ensemble.

2.1. Des figures nouvelles de l'Autre : entre vulnérabilité et menace

Les mutations sécuritaires qui affectent aujourd'hui l'Afrique de l'Ouest bouleversent en profondeur la perception et la gestion de l'altérité. L'étranger, historiquement accueilli comme *duunan*, porteur de différence et souvent facteur de bénédiction, se voit désormais assigner des significations plus ambivalentes. Sous l'effet des conflits armés, des déplacements de population forcés, de la porosité des trajectoires et de l'effritement des repères traditionnels, la frontière entre l'hôte et l'intrus, entre le voyageur vulnérable et le perturbateur potentiel, se brouille.

S.M. Kam relève à ce propos que « l'expérience contemporaine de l'insécurité place le groupe devant le dilemme entre l'impératif d'ouverture et l'obligation de

prudence ; l'étranger, porteur d'altérité, devient alors figure du risque » (S.M. Kam, 2002, p. 145). Cette tension engendre une transformation des mécanismes de qualification : ce que la littérature orale et la pratique sociale qualifiaient hier comme visiteur de passage ou frère d'une autre communauté se transforme désormais en identité incertaine. L'étranger est aujourd'hui fréquemment désigné par des termes évocateurs : déplacé, réfugié, « sans repère », voire porteur d'une menace diffuse (M.C. Ozumba, 2014, p. 34). Il n'est plus immédiatement associé à l'enrichissement du lien social, mais à une fragilité et une vulnérabilité susceptibles d'être retournées en soupçon.

L'effacement progressif des médiations traditionnelles aggrave cette recomposition. Comme le souligne A.B. Diop : « La disparition de la figure d'autorité, pivot du dispositif d'accueil, laisse place à l'arbitraire du soupçon et du doute, dissolvant peu à peu l'évidence du lien » (A.B. Diop, 1981, p. 101). Jadis, l'intervention du griot, du chef coutumier ou de l'aîné suffisait à garantir le statut et la bonne foi de l'hôte ; aujourd'hui, l'accueil est souvent conditionné à des garanties de provenance ou à l'aval d'autorités nouvelles, religieuses ou administratives.

L'hospitalité ne disparaît pas pour autant. Elle entre plutôt dans un régime de prudence, de filtrage, d'ajustement continu, où, selon J.M. Gathogo, « la véritable hospitalité africaine ne disparaît pas, mais elle s'invente chaque jour sous des formes négociées, où la protection du groupe devient inséparable de l'ouverture à l'altérité » (J.M. Gathogo, 2008, p. 51). Il ne s'agit plus simplement d'ouvrir sa porte, mais de négocier l'accueil, d'évaluer, de prendre conseil pour ajuster le devoir moral aux exigences du

contexte. S.M. Kam rappelle ainsi que « l'hospitalité se réinvente comme une pratique de vigilance, où l'épreuve de l'accueil implique aussi la responsabilité de protéger la communauté » (S.M. Kam, 2002, p. 149).

Ce nouvel équilibre témoigne à la fois de la résilience et de la capacité d'innovation des sociétés africaines face à la crise. L'hospitalité demeure structurante du lien social, mais elle est désormais le résultat d'un arbitrage permanent entre fidélité aux héritages, adaptation aux exigences de sécurité, et préservation de la dignité de l'Autre.

2.2. Repli communautaire et effritement des pratiques d'accueil

L'insécurité généralisée dans le Sahel bouleverse profondément non seulement la perception de l'étranger, mais aussi les ressorts internes du vivre-ensemble. Sous la pression de menaces réelles ou supposées d'infiltration par des groupes armés, ce n'est plus uniquement la figure du *duunan* qui devient suspecte : ce sont aussi les modes de solidarité, la régulation coutumière et la convivialité quotidienne qui s'effritent.

La fermeture des espaces et des cœurs se traduit, sur le terrain, par des stratégies de repli : fermetures physiques des concessions, refus systématique d'héberger des inconnus, contrôle accru des déplacements et méfiance marquée envers ceux qui prendraient encore le risque de l'ouverture. Comme le rappelle S.M. Kam, « la peur de l'Autre, entretenue par le climat sécuritaire, transforme l'hospitalité en acte suspect, potentiellement sanctionné socialement et juridiquement » (Kam, 2002, p. 152).

Un phénomène aggravant, mis en lumière lors des entretiens récents, tient à la peur d'être pris malgré soi dans une affaire répréhensible. Plusieurs témoins évoquent ainsi des situations où l'hébergement d'un étranger s'est soldé par une dénonciation aux autorités : « Même si ton cœur veut aider, tu peux être accusé. Aujourd'hui, accueillir peut te coûter ta liberté », dit un jeune homme de Ségou. Cette peur transforme l'hospitalité, autrefois motif de fierté, en facteur de stigmatisation ou de danger. On assiste alors à une surenchère de vigilance entre voisins, chacun surveillant les gestes de l'autre, la suspicion pouvant aller jusqu'à la délation préventive.

Ce climat pèse d'autant plus lourd que les injonctions sécuritaires entrent en contradiction avec les impératifs traditionnels de solidarité. Les familles se retrouvent déchirées entre l'honneur d'accueillir et la crainte d'être vues comme complices. Comme le signale M.C. Ozumba, « le dilemme qui pèse désormais sur chaque foyer traduit la crise du lien collectif : la solidarité risque de se dissoudre dans la peur et la méfiance généralisée » (Ozumba, 2014, p. 36).

À cette dynamique de repli s'ajoute l'effondrement des instances de médiation. Les chefs coutumiers perdent leur autorité, les rites d'accueil communs s'amenuisent et les critères d'identification de l'hôte sûr se brouillent. Faute de validation par des figures tierces reconnues, le risque encouru devient individuel, tandis que la responsabilité de l'accueil n'est plus solidaire mais laissée au choix, souvent prudent, de chaque ménage. Dans certains villages, le *diatigui*, de figure honorée, devient presque marginal, voire suspect s'il ose ouvrir sa porte.

L'hospitalité, autrefois régie par des codes publics et partagés, s'institutionnalise à rebours : elle passe du domaine collectif à la sphère privée, et n'est plus vertu mais prise de risque. Elle ne survit plus que sous forme d'exceptions, de gestes prudents et fragmentaires, ou dans l'anonymat de la clandestinité. Comme le note A.B. Diop : « là où l'ouverture était la norme, c'est la fermeture qui prévaut désormais, consacrant l'avancée du soupçon et le délitement des repères communautaires » (Diop, 1981, p. 103).

Ce processus de désinstitutionnalisation, observé partout où l'insécurité gagne du terrain, révèle toute la portée politique, symbolique et éthique de la crise : accueillir n'est plus un honneur partagé, mais un fardeau exposé - symptôme d'une société en tension entre la mémoire du don et l'impératif, souvent anxieux, de se protéger.

2.3. Dilemmes éthiques : accueillir à quel prix ?

Dans les régions sahéliennes soumises à l'insécurité, l'hospitalité cesse d'être une évidence pour devenir un véritable terrain de tension morale. Face aux menaces diffuses, à la circulation opaque des individus et à l'absence de garanties sur l'identité du *duunan*, l'accueillant se trouve pris dans un conflit entre la fidélité aux normes héritées et la nécessité de protéger les siens. Il s'agit d'un basculement profond : ce qui relevait d'une vertu sociale universellement partagée devient un choix risqué, sujet à la solitude de la décision individuelle.

Ce basculement donne naissance à ce que l'on peut qualifier d'éthique du risque. Cette expression désigne la situation dans laquelle tout acte d'accueil implique de "peser" les conséquences en termes de sécurité, les responsabilités

envers le groupe familial et les incertitudes d'un contexte où la méfiance s'est institutionnalisée. Accueillir n'est plus qu'un geste d'ouverture : c'est prendre la charge, seul, du danger potentiel, sans garantie ni appui du collectif. Comme l'exprime S.M. Kam, « la tradition qui jadis protégeait l'hôte devient impuissante à protéger l'accueillant » (S.M. Kam, 2002, p. 156).

Cette transformation s'accompagne d'une souffrance morale rarement exprimée, mais visible dans les récits recueillis auprès d'un chef coutumier à Kati-Faladjè : « Mon père m'a appris qu'on n'abandonne jamais un voyageur, mais aujourd'hui, si tu ouvres ta porte, tu ne sais pas si tu ne prépares pas un malheur ». L'Autre, vulnérable par sa condition, est aussi potentiellement dangereux ; la décision d'accueillir ne peut s'appuyer sur aucune règle universelle, et place chaque individu à la frontière du doute et de l'inquiétude.

À cette difficulté éthique s'ajoute l'effacement progressif des médiations politiques et religieuses collectives. Le choix d'ouvrir ou non sa porte repose désormais entièrement sur l'arbitrage familial ou individuel, renforçant la solitude morale et les ressentiments intérieurs, que ce soit sous la forme d'un sentiment de culpabilité pour avoir refusé, ou d'appréhension d'être stigmatisé pour avoir accepté. Jacques Derrida rappelle que « l'hospitalité véritable ne commence qu'au moment où l'on suspend son jugement, où l'on consent à accueillir l'autre avant de savoir qui il est ou ce qu'il apporte » (J. Derrida, 1997, p. 25). Dans la réalité de l'insécurité, la suspension du jugement exigée par l'ouverture inconditionnelle paraît presque insoutenable.

Dès lors, accueillir devient acte de courage, mais aussi prise de risque : à chaque fois, la balance penche entre mémoire du don et crainte de tout compromettre. L'éthique de l'hospitalité se recompose : elle cesse d'être pur "vivre-ensemble" et devient gestion prudente de la relation, où chacun essaie de préserver le sens du lien sans sacrifier la sécurité.

Ces évolutions invitent à repenser les conditions contemporaines d'une hospitalité juste : jusqu'où peut-on aller sans trahir l'héritage ? Quelles formes d'accueil sont encore possibles dans un monde où l'incertitude et la peur dominent ? C'est à la lumière de ces dilemmes, qui marquent la limite du modèle hérité et ouvrent la voie à de nouvelles pratiques, que s'ouvre la réflexion sur la refondation possible de l'hospitalité africaine.

3. Vers une hospitalité résiliente : pistes pour une refondation éthique

L'analyse des pratiques d'hospitalité confrontées à l'insécurité met en lumière une tension constante entre la fidélité aux normes culturelles héritées et les impératifs contemporains de protection. Si l'accueil de l'Autre conserve toute sa force dans les référentiels symboliques et moraux des sociétés africaines, ses modalités concrètes se transforment sous l'effet de la peur, de la méfiance et du repli. Plutôt qu'une disparition, on observe l'émergence de nouvelles formes de résilience : ajustements collectifs, espaces d'accueil encadrés, ressources de médiation renouvelées. Ces adaptations témoignent de la capacité des communautés à préserver le lien malgré les crises. Examiner

ces évolutions permet d'identifier les ressources philosophiques, sociales et spirituelles susceptibles de soutenir une refondation éthique de l'hospitalité, afin de maintenir la reconnaissance de l'Autre dans des contextes marqués par l'incertitude et le risque.

3.1. Reconstruire la confiance : l'enjeu des médiations culturelles et communautaires

La fragilisation des médiations traditionnelles — chefs coutumiers, anciens, leaders religieux — constitue l'un des effets majeurs de l'insécurité contemporaine sur les sociétés africaines. Or, l'hospitalité ne peut s'exercer pleinement sans un cadre partagé garantissant à la fois l'accueil de l'Autre et la sécurité de l'hôte. C'est ici qu'intervient le concept de médiation culturelle et communautaire : il désigne l'ensemble des dispositifs, acteurs ou rituels grâce auxquels la confiance est tissée entre étrangers et membres du groupe, en créant des ponts de reconnaissance, de filtrage symbolique et de validation sociale.

L'absence ou l'effacement de ces médiations conduit à une individualisation du choix d'accueillir, souvent marquée par l'incertitude et la peur. Comme le souligne A. Gotman, « l'hospitalité suppose toujours un tiers : celui qui introduit, recommande, ou donne crédit à la relation » (A. Gotman, 2001, p. 88). Sans cette médiation, la relation à l'étranger devient risquée, déséquilibrée, sujette à la défiance. Ce constat rejoint la réflexion de J. Maritain, pour qui « les corps intermédiaires » - ces structures collectives situées entre l'individu et l'État - constituent le socle de toute convivialité : « la personne ne peut se réaliser qu'au sein d'une communauté organisée, et l'accueil de l'autre requiert un

cadre symbolique collectif pour éviter l'arbitraire ou l'exclusion» (J. Maritain, 1936, p. 153).

Dans les sociétés africaines, l'institution du diatiguiya n'a jamais été uniquement un geste individuel : elle s'appuyait sur des procédés de reconnaissance, de parrainage ou d'attestation communautaire. Comme l'observe S.M. Kam, « le rituel du mot d'introduction, la présentation par un tiers honorable, fondent la confiance, et font de l'hospitalité un acte distribué et validé » (S.M. Kam, 2002, p. 58). Revaloriser ces circuits - présentation, enquête réciproque, validation collective - permet de réinscrire l'accueil dans un tissu de parole et de responsabilité partagée, sans pour autant tomber dans la fermeture xénophobe.

L'enjeu, ici, n'est pas de revenir à une hospitalité aveugle, mais de réinventer, à partir des ressources culturelles propres, des procédures collectives de discernement et de médiation. Comme l'écrit J.M. Gathogo, « la renaissance des formes communautaires d'hospitalité, appuyées par la médiation du groupe, offre la meilleure chance de réconcilier protection et reconnaissance de l'autre dans les sociétés africaines contemporaines » (J.M. Gathogo, 2008, p. 49).

Dans les zones fragiles, reconstruire la confiance passe donc par la revitalisation de ces médiations : conseils de communauté, comités de veille, rituels d'introduction, parole collective. Ce processus, s'il est lent, constitue une piste centrale pour articuler de manière éthique l'ouverture et la protection.

3.2. Sauvegarder l'éthique de la reconnaissance dans un contexte de peur.

Garantir la reconnaissance de l'Autre dans une atmosphère de crainte et d'incertitude suppose une réinvention profonde de l'hospitalité, fondée sur l'intelligence collective et l'adaptation des rituels sociaux à la réalité des crises contemporaines. Historiquement, l'accueil de l'étranger - jamais livré à l'arbitraire d'une décision individuelle - reposait sur des dispositifs collectifs solides : présentation formelle auprès du *diatigui*, validation par le chef ou le conseil du village, et circulation publique de la parole sur les motifs et l'identité du nouvel arrivant (Kam, 2002, p. 58 ; Diop, 1981, p.105). Ce modèle relevait d'une culture communautaire de l'information, c'est-à-dire d'un ensemble de mécanismes visant à rendre visible chaque présence étrangère, à garantir la transparence des intentions, et à faciliter ainsi une intégration concertée et surveillée.

Ce tissu dense, fait de mémoire partagée et de vigilance collective, contribuait à dissiper l'ambiguïté de l'anonymat : la figure de l'Autre s'inscrivait d'emblée dans un récit communautaire, assurant à la fois la sécurité du groupe et la dignité de l'hôte. En ce sens, l'hospitalité traditionnelle combinait déjà ce que l'on pourrait appeler une sociologie du visible : chaque nouvel accueilli faisait l'objet d'un questionnement ritualisé, d'une enquête collective et d'un suivi assurant à la communauté le contrôle de la vulnérabilité nécessaire à l'ouverture (Kam, 2002, p. 137 ; Gotman, 2001, p. 145).

Or, la montée de l'insécurité, l'effondrement de certains circuits de médiation et la généralisation du soupçon brouillent aujourd'hui ces repères. Ce basculement de la visibilité à l'opacité fragilise, selon A.B. Diop, le socle même

de la reconnaissance sociale : « l'absence de parole collective sur la présence de l'Autre engendre la peur, la désorganisation et la suspicion endémique » (Diop, 1981, p. 105). L'étranger, désormais anonyme ou mal identifié, n'est plus sujet de droits soumis à la protection du groupe, mais porteur potentiel de danger, objet de surveillance voire de dénonciation.

Pourtant, la solution n'est pas à rechercher dans un retour à une hospitalité aveugle ou naïve. Il s'agit au contraire de réinventer une éthique de la reconnaissance, au sens donné par A. Honneth : chaque personne accueillie doit être considérée comme un sujet à part entière, digne d'écoute, d'attention et d'intégration, et non réduite à son anonymat ou à une identité de menace (Honneth, 2000, p. 15). Ce principe invite à replacer la visibilité, le dialogue public, et la circulation contrôlée de l'information au centre des pratiques d'accueil, selon des procédures ajustées à la réalité du risque.

C'est ici qu'intervient la notion de prudence éthique. Elle ne doit pas être comprise comme un frein à l'ouverture, mais comme une vertu collective permettant à la vigilance de ne pas se refermer sur elle-même. La prudence éthique articule le souci de protection - la gestion collective des risques - et la fidélité au principe de reconnaissance : questionner, écouter, suivre, mais aussi garantir l'intégration par des instances (comité d'accueil, médiation, conseil villageois) qui mutualisent la décision et répartissent la responsabilité (Gathogo, 2008, p. 51). En favorisant des espaces de dialogue et d'enquête communautaire, cette approche évite le repli tout en reconnaissant la nécessité d'un filtrage réfléchi.

Sur le terrain, reconstituer une culture communautaire de l'information adaptée pourrait passer par l'innovation au sein des structures existantes (modernisation des registres villageois, formation de groupes de vigilance pluriels, recours à la médiation par le numérique ou les médias locaux). Plus généralement, il s'agit de redonner valeur à la parole collective, c'est-à-dire à la capacité partagée de produire du sens, de nommer l'Autre, et d'assumer collectivement le choix de l'ouverture. Comme le rappelle S.M. Kam, « le contrôle des récits, l'écoute ritualisée et la présentation publique fondent la sécurité tout en sauvant la dignité de l'hôte » (Kam, 2002, p.137).

Au cœur de cette dynamique, la prudence éthique instaure un équilibre mouvant, où l'accueil n'est ni naïf ni systématiquement suspicieux. Ce sont là les conditions d'une hospitalité résiliente : fournir à l'Autre un espace de visibilité contrôlée, allier la responsabilité partagée à la mémoire vivante du groupe, et refonder l'ouverture sur une base innovante et ajustée à la réalité des crises.

3.3. Refonder l'hospitalité à partir des vulnérabilités partagées

Un des défis éthiques majeurs en période d'insécurité est de dépasser la vision classique d'une hospitalité unilatérale, où l'hôte incarne toute la générosité et l'étranger toute la fragilité. Les réalités contemporaines, notamment dans les zones sahéliennes et le centre du Mali, révèlent une situation où hôtes et accueillis partagent désormais la même incertitude, la précarité et l'exposition au risque. Ce renversement oblige à repenser l'hospitalité, non plus comme un geste descendant d'un lieu protégé vers un Autre

souffrant, mais comme une aventure commune d'êtres également vulnérables.

C'est précisément dans ce contexte d'exposition commune qu'émerge la notion de vulnérabilité partagée : chacun — résident ou nouvel arrivant — affronte, à des degrés divers, l'effritement des institutions, la perte de sécurité et l'épaisseur des menaces. Comme le souligne P. Ricoeur, « c'est en admettant que chacun peut devenir à son tour celui qui a besoin d'aide, que la solidarité et l'hospitalité prennent un véritable sens » (Ricoeur, 1990, p. 206). Le geste d'accueil devient ainsi un échange de reconnaissances mutuelles, où même l'accueillant fait l'expérience de sa propre fragilité.

Cette dynamique de solidarité dans la précarité trouve une expression forte dans les sagesses africaines, déclinées selon les contextes mais mues par une même éthique du lien. Le *diatiguiya* mandingue invite à l'humilité communautaire : nul n'est tout-puissant ni définitivement stable. « Nul n'est achevé isolément ; c'est parce que la vulnérabilité traverse tout le groupe que l'entraide trouve son sens et sa force » (Kam, 2002, p. 186). Cette conception valorise une hospitalité sans hiérarchie de prestige, fondée sur la justice relationnelle, le respect et la capacité d'écoute. La fragilité commune y est pensée comme moteur d'attention réciproque et d'équilibre collectif.

La *téranga* wolof magnifie la générosité et le partage comme principes structurants du lien social : l'accueil n'est pas limité à l'abondance, mais il prend tout son sens et son intensité dans la pénurie ou l'incertitude. Ainsi, « la grandeur d'un peuple se mesure à sa capacité d'inclure l'autre, même dans la précarité » (Diop, 1981, p. 92). En contexte de crise, la solidarité devient non seulement possible, mais légitime —

la communauté s'affirme par sa capacité à accueillir et protéger selon des modalités renouvelées.

Toutes ces sagesses, bien ancrées dans la quotidienneté, montrent que l'hospitalité africaine n'est pas une posture figée. Elle irrigue le tissu social et inspire de nouvelles pratiques là où les cadres institutionnels vacillent : entre cohabitation de familles déplacées et villageois, mutualisation des ressources, initiatives collectives solidaires des femmes ou des jeunes, une hospitalité discrète mais inventive persiste. C'est dans cette réalité que la notion de *diatiguiya* résiliente prend tout son sens : désormais, l'accueil ne dépend plus de la position sociale ou des moyens, mais de la reconnaissance mutuelle de la fragilité et d'une créativité partagée au service du lien.

C'est ici que la philosophie de l'humanité trouve son approfondissement et son actualité. Son principe central est la reconnaissance de l'autre humain comme un semblable : l'humanité désigne cette « opération vitale » de reconnaissance mutuelle, par laquelle chacun s'engage à faire l'humanité ensemble en accord à autrui respect, soin et attention. Selon T. Samaké, « il s'agit d'un processus qui permet à une personne de se reconnaître dans son essence d'être humain et de reconnaître l'autre comme faisant partie de l'humanité : l'autre aussi est humain » (T. Samaké, 2023, 299). Plus qu'une abstraction, c'est un art et une expérience : celle de traiter autrui en humain, de reconnaître en lui un être à protéger et dont l'existence enrichit la nôtre. Cette philosophie impose l'exigence de bientraitance, rappelant que toute vie est sacrée et qu'au cœur de la plus grande vulnérabilité peut déployer le sens profond de l'hospitalité.

Enfin, cette reconfiguration s'inscrit dans une éthique de la vulnérabilité (Laugier, 2012), où la fragilité devient ressource pour la justice, la solidarité et le soin mutuel : « La fragilité n'est pas à fuir ; elle est au fondement même des obligations morales et du soin pour autrui » (Laugier, 2012, p. 34). Refonder l'hospitalité à partir des vulnérabilités partagées, c'est donc reconnaître la précarité comme moteur de coopération et faire de chaque acte d'accueil un courage quotidien ancré dans la mémoire des épreuves et l'espérance d'un vivre-ensemble renouvelé.

Conclusion générale

L'hospitalité africaine, longtemps établie en pilier du lien social et de la coexistence, traverse une période de profonde reconfiguration sous l'effet de l'insécurité, de l'incertitude et de l'effritement des repères communautaires. Loin de se réduire à un héritage figé, elle s'avère être, à l'épreuve des crises contemporaines, un espace vivant d'innovation, de résistance relationnelle et de recomposition du vivre-ensemble, comme le démontrent les valeurs toujours actives du *diatiguiya*, du *maaya* et de la *téranga*.

Le regard scientifique porté sur ce phénomène bénéficie ici d'une approche véritablement interdisciplinaire, croisant l'anthropologie, la philosophie morale africaine, la sociologie du risque et une éthique contemporaine du soin. Comprendre l'hospitalité à travers la grille de la vulnérabilité partagée invite à repenser la plasticité des sociétés : comment celles-ci, loin de céder à la tentation de la réplique ou du repli sur soi, puisent dans leurs sagesses et leurs ressources locales

de quoi ajuster en permanence les modalités de l'accueil, du respect et de la solidarité. Ce renouvellement invite à inscrire l'hospitalité comme un objet central des études africaines et une clé d'analyse des dynamiques culturelles du présent.

Socialement et culturellement, la résilience des acteurs ordinaires apparaît comme le cœur dynamique de la société : familles, communautés villageoises, réseaux de voisinage conjuguent prudence, créativité et attachement aux valeurs ancestrales pour maintenir l'ouverture, préserver la dignité humaine et retisser des liens dans la précarité. Le *diatiguiya*, le *maaya* et la *téranga* perdurent non comme simples souvenirs, mais comme principes d'ajustement, garants d'une hospitalité capable de s'adapter, de se réinventer et de continuer à accueillir l'autre, même dans la fragilité.

Politiquement, la réflexion interroge la responsabilité collective : considérer l'hospitalité non plus comme un supplément folklorique ou une morale facultative, mais bien comme une stratégie de stabilité, d'intégration et de pacification, essentielle à la cohésion nationale. Reconnaître et accompagner le potentiel social et civique du *diatiguiya*, du *maaya* et de la *téranga* est un impératif pour toute politique publique soucieuse d'ancrer la sécurité dans une éthique du lien.

Au-delà, c'est la philosophie de l'humanité qui éclaire la profondeur de ces dynamiques : elle postule que la reconnaissance de l'autre comme semblable, l'attention à la vulnérabilité partagée et la mise en œuvre quotidienne de la bientraitance constituent le ressort vital de la relation humaine. C'est en faisant de la sollicitude, du respect et du soin mutuel une expérience vécue et partagée que les

sociétés africaines transforment l'épreuve en ressource et l'adversité en promesse d'avenir. L'humanité donne ainsi toute sa valeur à l'hospitalité contemporaine : elle oriente l'action non vers la simple survie, mais vers l'approfondissement du sens d'être humain avec l'autre. En définitif, accueillir aujourd'hui en Afrique, c'est choisir de faire de la vulnérabilité partagée non un motif de fermeture, mais le point d'appui d'un renouveau social, politique, culturel et moral. C'est affirmer que la force d'une société réside moins dans la peur de l'autre que dans l'engagement lucide à faire l'humanité ensemble, même au cœur de l'incertitude.

Références bibliographiques

- DERRIDA Jacques, 1997, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy
- DIOP Abdoulaye Bara, 1981, *La famille wolof : tradition et changement*, Dakar-Paris, NEA
- GATHOGO Julius Mutugi, 2008, « La philosophie africaine telle qu'elle s'exprime dans les concepts d'hospitalité et d'Ubuntu », *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 130, pp. 39-53
- GOTMAN Anne, 2001, *L'épreuve de l'étranger. Essai sur l'hospitalité familiale*, Paris, Plon
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Seuil
- KAM Sory Mohammed, 2002, *Philosophie africaine et société traditionnelle*, Paris, Karthala
- LAUGIER Sandra, 2012, *La voix et la vertu. Variétés du care*, Paris, Éditions du Seuil

MARITAIN Jacques, 1936, *Humanisme intégral*, Paris, Fernand Aubier

OZUMBA Michael Chukwuemeka, 2014, *On African Sense of Hospitality, Community and Communal Relations*, Awka, Nnamdi Azikiwe University Press

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil

SAMAKE Thérèse, 2023, « L'autre aussi est humain... Pour une philosophie de l'humanité comme paravent contre l'extrémisme violent », *Actes du colloque international scientifique sur le respect des droits de l'homme et l'éducation à la paix dans le cadre de la prévention de l'extrémisme violent*, Bamako, Bandama, pp. 293-316

Enquête de terrain

- Art-Hospitalite-et-insecurite.docx. Enquêtes de terrain réalisées au Mali et au Sénégal (zones sahéliennes et rurales), entretiens, observations et récits collectés entre 2024 et 2025.