INTRODUCTION GÉNÉRALE

0.1. État de la question

Dans cette dissertation, nous nous intéressons au mode de traitement de conflits sociaux[1], à l'instar du conflit Hema et Lendu dans la province de l'Ituri en République Démocratique du Congo. En effet, ce conflit pose une série de questions auxquelles nous voulons répondre dans ce travail, à savoir quelle est la nature du conflit social et quelles sont ses causes ? Serait-il motivé uniquement par des enjeux socio-économiques ? Que dire des besoins identitaires relatifs à la reconnaissance des groupes et de leurs valeurs ? Comment faut-il le traiter ? Surtout lorsqu'il y a eu violences, comme c'est le cas en Ituri avec des enfants assassinés, des adultes éventrés, des femmes violées, des corps humains mutilés et beaucoup d'actes de cannibalisme[2]. Peut-on soutenir qu'une intervention armée aurait suffi à ramener la paix entre les communautés meurtries par une guerre qui a fait plus de 60 000 morts, et au moins 50 000 déplacés, sans compter les blessés et les personnes qui continuent à mourir de faim chaque jour[3] ? Et si l'on s'appuyait sur la négociation et la médiation[4], jusqu'où irait-on dans le traitement de ce conflit ? Doit-on admettre que l'essentiel aurait été de

[1]Dans ce texte, nous utiliserons les termes : « conflit social » pour désigner le « conflit des groupes », par exemple entre Hema et Lendu. Nous aurions dû parler aussi, pour le cas de ce peuple, de la « guerre civile » au lieu du « conflit social ». Mais nous préférons ici le terme du « conflit social », car ce conflit ne se limite pas qu'à la violence qui a éclaté dans les années 1999-2005 qui est l'expression de ras-le-bol d'un malaise entretenu durant des années. Le concept « conflit social » souligne qu'il s'agit d'un conflit qui couvre tout le vécu commun de ce peuple, qui remonte au loin, bien avant la violence qui en est l'expression la plus forte.

[2]Cfr I. Unyion Vakpa Katumba Oruma, *le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 82.

[3]Télécharger le rapport complet - Human Rights Watch
https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/CDI0413fr_ForUpload.pd
(consulté, le 23 mars 2015 à 23h 16).

[4]Il s'agit précisément de la négociation sociale et de la médiation du conflit. Ici il est important de s'en tenir au terme « conflit » qui permet de distinguer cette forme de négociation, de la négociation commerciale qui consiste à marchander le prix. Tandis que la médiation du conflit se distingue en plus par la présence du tiers dans le processus. Nous y revenons largement dans la deuxième partie de notre rédaction.

permettre la cohabitation ou la pacification des rapports[5] entre ces peuples sans se préoccuper de sentiments négatifs développés suite à la violence du

conflit ? Quel avantage aurait-on à inscrire la réconciliation[6] au cœur de ce processus ? La réconciliation aurait-elle quelque chose de plus que la pacification ? Que faut-il attendre du « dialogue reconstructif, du don cérémoniel mutuel et de l'acte contractuel[7] » dans le processus de réconciliation entre ces peuples ?

Comme on peut le remarquer, notre souci n'est pas de préconiser un mode de traitement de conflits qui se limiterait à la pacification des rapports entre les protagonistes, mais qui engagerait davantage les parties à la réconciliation. Étant entendu que la réconciliation valoriserait les victimes. Mais comment parvenir à cette réconciliation ? C'est ici qu'il convient de noter l'importance des théories de la reconnaissance mutuelle. Elles joueraient un rôle capital dans la conceptualisation du processus de réconciliation. Ne voulant pas nous étendre sur tous ces théoriciens de la reconnaissance, nous avons choisi — pour des raisons pratiques de notre étude — de nous appuyer sur certains, dont Jean-Marc Ferry, Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Marcel Hénaff et Paul Ricœur, dont la pertinence d'analyses permettra de réaliser notre objectif, celui de proposer, *in fine*, une technique de traitement de conflits qui prenne en compte aussi l'effort de la réconciliation.

---

[5] Nous utiliserons dans ce texte les termes cohabitation et pacification comme des synonymes. Ils soulignent alors le fait que deux communautés, situées sur les mêmes territoires et après avoir connu la violence de la guerre due au conflit, acceptent d'habiter ensemble, même si leur problème persiste et qu'elles ne se sont pas comprises.

[6] V. Rosoux, paraphrasant Hayner, mentionne que la réconciliation peut être comprise comme une façon de construire les relations aujourd'hui, en essayant de dépasser le conflit et la haine d'hier. Ainsi, la question importante serait non pas de savoir comment il faut se rappeler ou oublier ce qui s'est passé, mais comment se rappeler et oublier ce qui s'est passé pour avancer ? Cfr V. Rosoux, « Time and Reconciliation: Dealing with festering wounds », in *Processes of International Negotiation*, « PIN-Point » - n° 41/201, p. 18. Sans chercher à répondre à cette énigme, il sied de retenir que pour nous la réconciliation renvoie plutôt au processus d'entente basé sur la lecture commune du « passé » ou des « récits de vie ». Cette lecture aurait l'avantage de provoquer chez les protagonistes la compassion et l'empathie — surtout envers les « vaincus de l'histoire » — afin de conduire à la reconnaissance des torts, et la demande de pardon qui permettrait la guérison de blessures et la réparation de mémoires chez la victime.

[7] Nous entendons par l'« acte contractuel » le fait de légiférer sur une situation et de la doter de lois propres, afin d'éviter l'arbitraire du comportement humain.

Pour élucider le choix de ces auteurs, revenons brièvement sur leurs apports. J.-M. Ferry, philosophe français et titulaire de la chaire *Philosophie de l'Europe* à l'université de Nantes, articule sa pensée autour des concepts de « l'identité reconstructive » qui couvrent l'idée de la réconciliation. Il y a consacré un ouvrage sous le titre de « *L'éthique reconstructive* », dans lequel il conçoit une théorie éthique qui comprend quatre phases du discours, en commençant par la narration, laquelle constitue un « procédé d'abord d'un intérêt expressif : (de) dire le vécu propre de l'événement[8] (c'est-à-dire), la façon dont quelque chose dans le monde (nous) affecte » [9] comme personnes ou sujets (en souffrance) au même moment qu'il affecte les autres avec lesquels nous vivons[10]. Dans le contexte des rapports sociaux troublés, il s'agit alors de dire « l'expérience d'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable… » [11]qui permet de sortir de ressentiments vécus. La narration revêt en plus une fonction thérapeutique qui fait penser à la cautérisation d'une plaie psychique résultant du traumatisme lié à une catastrophe individuelle ou collective. L'auteur fait intervenir ensuite l'interprétation, qui rend possible l'explication des événements en tant qu'elle « est cette puissance qu'a le discours de donner sens aux faits, de tirer la loi de l'événement, de dégager la « morale » de l'histoire. L'interprétation se distingue de la narration — qui cherche à édifier une compréhension mythique du monde, tournée vers le sujet, autocentré — alors que l'interprétation vise la compréhension cosmocentrique et théocentrique du monde, tourné vers le sens des événements[12]. Mais elle ne clôture pas la démarche reconstructive, qui se prolonge dans l'argumentation, laquelle interroge les prétentions à la validité des éléments

[8]Et c'est le sujet qui parle de lui et de ce qu'il a vécu. Ceci renvoie à une méthode qualitative utilisée dans de nombreuses sciences sociales, à savoir le « récit de vie », dans lequel le sujet parle et son récit est conservé, par lui-même ou par un autre acteur. Il en existe de nombreuses appellations voisines : autobiographie, biographie, approche biographique. Ces récits sont parfois complétés par des « histoires de vie », constituées de témoignages et de documents complémentaires qui n'émanent pas du sujet lui-même. Cfr Ch. Dollo (dir.), *Lexique de sociologie,* 5e édition, éd. Dalloz, Paris, 2017, p. 310.

[9]J.-M. Ferry, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 26.

[10]Cfr J.-M. Ferry, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde sociale », https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/46779/1/46contri.pdf
(consulté le 27 novembre 2015 à 18h 34)

[11]J.-M. Ferry, *L'Éthique reconstructive* (Poche), Paris, Cerf, 1996, pp. 36-37.

[12]J.-M. Ferry, *Valeurs et normes. La question de l'éthique,* p. 28.

susceptibles de se traduire en énoncés propositionnels, à commencer par les interprétations qui doivent donner la signification de ce qui est ou advient. Car, face à une histoire racontée et aux interprétations qui en découlent, la question substantielle reste celle de savoir à quelle interprétation il faut se fier. Or, dans la pratique discursive démocratique, l'adoption d'un point de vue estimé politiquement valable requiert l'argumentation[13]. Mais cette argumentation doit elle aussi céder la place au moment reconstructif : qui s'attache à la révision du processus d'argumentation en ce qu'il peut potentiellement dévier ou déraper, et non en ce qu'il peut être mieux réalisé[14]. Car, si on n'y prête guère attention, l'argumentation peut conduire à des conclusions contre-productives et instaurer [15] « une nouvelle forme de violence — cette violence de la raison que l'on soupçonne de réprimer le particulier (…) »[16]. C'est donc le propre de la reconstruction de replacer dans leur contexte les raisons évoquées au cours d'une argumentation[17]. C'est ainsi que la reconstruction parvient à réintroduire dans la démarche procédurale toutes les dimensions — émotionnelles — de la vie humaine individuelle et collective laissées de côté. D'où son penchant vers la mise en récit du passé ou la narration ; car aucun procès d'entente ne peut réussir, dans des contextes conflictuels marqués par des violences, si les sujets n'ont pas préalablement consenti à une relecture en profondeur de leurs propres récits ou de leurs histoires[18]. Il ne s'agit plus ici d'avancer des raisons ou de contester, mais d'analyser, d'élucider et de reconnaître les faits. Dans cette démarche, la rationalité argumentative s'avère insuffisante, c'est la religion ou le religieux qui prendrait le dessus. C'est pourquoi J.-M. Ferry va s'intéresser aux « *théologèmes* » tels que le Jugement dernier, la Résurrection des morts, la Consolation des malheureux, le Pardon des offenses, la Rémission des péchés, bref, toutes les catégories qui renvoient à l'idée de la Réconciliation[19]. Et il n'y a réconciliation, dans une situation de

[13]J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*. *La question de l'éthique,* pp. 29-30.
[14]Cfr G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit n° 9, procédure, reconstruction et religion*, Belgique, UCL, p. 4.
[15]Cfr *ibid*., p. 63.
[16]*Ibid*., p.70.
[17]Cfr *ibid*., pp. 57 et 62.
[18]Cfr *G*. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit,* pp. 56-57.
[19]Cfr *ibid*., p. 15.

rapports sociaux brisés, que si chaque partenaire est disposé à reconnaître ses torts[20] et à entendre avec empathie les plaintes de l'autre pour que jaillisse le pardon, dont la demande n'implique pas que l'on ait objectivement tort dans le litige, mais que l'on souffre de ce dont l'autre souffre ou a souffert par notre fait, sinon par notre faute, et que chacun reconnaisse une responsabilité dans la souffrance de l'autre[21].

Dans cette démarche reconstructive, particulièrement dans la narration, il serait important de s'intéresser aux raisons du conflit. A. Honneth, philosophe et sociologue allemand dont le nom est aujourd'hui associé au projet de relance de la *Théorie critique* amorcé par l'école de Frankfort, prolonge la même réflexion en dégageant les facteurs de la lutte ou du conflit social. En effet, dans son ouvrage « *La lutte pour la reconnaissance »,* il distingue trois modes de reconnaissance, dont deux retiendront notre attention dans ce travail, à savoir le mode juridique et le mode culturel ou social[22] — nous laisserons de côté le mode affectif. Pour ce qui est du mode juridique, l'auteur, partant des analyses de T.H. Marshall, distingue trois catégories de droits fondamentaux : les « droits civils » qui protègent la personne dans sa liberté, sa vie et sa propriété face aux divers empiétements[23]. Les « droits politiques » qui garantissent la participation au processus de la formation de la volonté publique ou au suffrage universel. Les « droits sociaux » qui assurent à l'individu une part équitable dans la distribution des biens élémentaires[24]. C'est autour de ce dernier axe que se mobilisent les injustices sociales en termes d'inégalités socio-économiques. Par contre, l'auteur n'envisage pas la dimension politique ou communautaire de cet enjeu, qu'on retrouve plutôt chez N. Fraser.

Philosophe féministe de nationalité américaine et post-structuraliste, N. Fraser aborde le problème de la reconnaissance en se basant sur des

[20]Précisons que les torts ne sont pas toujours partagés, c'est-à-dire qu'il n'est requis que tous les partenaires reconnaissent leurs torts pour qu'il ait la paix, mieux la réconciliation. Dans certains cas, la reconnaissance d'un groupe seulement suffirait.
[21]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, p. 35.
[22]Cfr A. Honneth, *La lutte pour l'existence*, Paris, Cerf, p. 192.
Nous laissons de côté le mode affectif, restreint au rapport familial et amical qui n'engage pas directement les luttes sociales.
[23]Cfr *ibid*., p.140.
[24]*Ibid*.

catégories sociales comme les « classes exploitées, les sexualités méprisées et les groupes mixtes »[25]. Dans son effort de vouloir expliquer la justice sociale, elle arrive à dégager les causes du conflit. Elle s'attache précisément à expliquer les revendications liées aux inégalités socio-économiques, qu'elle appelle « injustices économiques », en les distinguant de celles générées à partir de besoins moraux de reconnaissance, qu'elle dénomme « injustices culturelles », qui exigent un mode particulier de traitement[26]. La bonne redistribution paraît être, à ses yeux, l'unique moyen pour pallier les injustices d'ordre économique[27]. A. Margalit précise à ce propos qu'une telle répartition ou redistribution, pour être décente, ne doit pas être humiliante quant à sa procédure. Car il ne suffit pas que les biens soient distribués équitablement et efficacement entre les personnes ou les groupes. Il faut aussi prendre en considération le genre ou le procédé de la distribution qui ne doit pas être humiliant[28]. C'est en ces termes qu'il défend son principe de « la société décente », montrant que les institutions, tout comme les personnes, ne doivent pas se livrer aux humiliations si l'on veut garantir la reconnaissance, c'est-à-dire « le respect de soi » des personnes et de leurs communautés, lequel doit être non seulement équitable, mais surtout « décent »[29].

Pour revenir à la sphère culturelle de la reconnaissance de A. Honneth, mentionnons que cet auteur assimile ce mode à ce que Hegel nommait « vie éthique » ou « éthicité » et qui équivaut chez Mead au modèle institutionnalisé de la division coopérative du travail. Il renvoie, chez A. Honneth, à « l'estime de soi » que structure l'horizon commun de valeurs[30], par lequel chaque sujet mesure l'importance de ses qualités pour la vie de l'autre et de sa communauté[31]. Cependant, A. Honneth va analyser la question de « l'estime » en référence au sujet — il y est question de

[25]N. Fraser, *Qu'est-ce que la Justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution,* Paris, La découverte, p.21.
[26]Cfr Fraser, *Qu'est-ce que la Justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution,* p. 19.
[27]Cfr *ibid*., p. 20.
[28]Cfr A. Margalit, *La société décente*, Paris, Climats, 1996, pp. 261-262.
[29]*Ibid*., p. 225.
[30]Mais est-ce qu'il faut respecter l'identité de l'autre seulement quand on partage ensemble les mêmes valeurs ou cultures ? Que dire des personnes avec lesquelles on ne partage pas les mêmes valeurs ou cultures ? N'y aurait-il pas là un risque de déni de l'autre en perspective ?
[31]Cfr A. Honneth, *La lutte pour l'existence*, pp.147-148.

l'identité de l'individu — il ne prend pas en compte la dimension politique de celle-ci, ce qui oblige à d'autres ouvertures. Ainsi, en plus des interprétations que propose H. Pourtois sur l'exigence du « respect des intégrités culturelles » [32], ou celle de W. Kymlicka à propos de reconnaissance « de l'appartenance culturelle » comme moyen et condition de respect de la liberté des individus[33], on trouve chez C. Taylor, philosophe canadien et professeur émérite, une ouverture aux identités politiques. Sa notion de respect de la « différence » [34] en rapport avec la culture minoritaire, peut avoir un lien avec l'estime en termes de respect de la culture ou de l'identité d'un autre groupe en tant que « différence ». Honneth limitait cette « différence » aux contributions des individus à la vie sociale.

Par ailleurs, la théorie de la reconnaissance, telle que développée par A. Honneth, suppose une tension de conflictualité qui ne saurait libérer les sujets du poids du déni et de lutte. Pour dépasser cette limite, P. Ricœur, philosophe français, écrira le « Parcours de la reconnaissance », mais sa théorie dépend en partie de M. Hénaff — aussi philosophe et anthropologue français — qui préconisa bien avant *le don cérémoniel réciproque* comme alternative d'une reconnaissance pacifiée et pacifique. Ce type de don a l'avantage de faciliter une bonne réciprocité et, selon la description des enquêtes ethnographiques, il « concerne toujours des groupes, même c'est par le truchement de figures individuelles représentatives de ces groupes »[35]. En plus, dans le rituel de ce don, il ne s'agit pas d'abord de donner des biens, mais de se reconnaître publiquement comme partenaires d'alliance[36]. Bien qu'intéressante, on peut relever dans cette analyse de M. Hénaff, deux difficultés qui pourraient contrecarrer notre propre étude. La première est que le don cérémoniel est à la fois offrande et défi ; ce qui fonde le régime infini de la « réciprocité ». La deuxième difficulté résulte du fait que ce don

[32]Cfr H. Pourtois, « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, n° 98-1, p.17.
[33]Cfr W. Kymlicka, « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain, dans Comprendre les identités culturelles », in *Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1, 2000, Paris, PUF, pp. 148-149.
[34]Cfr C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, p. 17.
[35]Cfr M. Hénaff, *Le don de philosophe. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 80.
[36]*Ibid.,* pp. 81-82.

est une pratique des sociétés traditionnelles et n'a plus la charge, dans nos sociétés politiques, d'assurer la reconnaissance publique, ce pouvoir est assumé de nos jours par la loi, devant laquelle tous les membres sont égaux[37]. Ces limites nous engagent lucidement à la lecture de don chez P. Ricœur. Cherchant à trouver une alternative au problème du conflit ressenti dans la reconnaissance honnethienne, P. Ricœur proposera le « don généreux » caractérisé par la générosité unilatérale de l'*agapè* dont l'objectif est de conduire aux « états de paix »[38] par la suspension des disputes. Mais comment ce don, qui s'effectue en dehors de toute conventionalité et règle, peut-il permettre la pacification des groupes ? En d'autres termes, comment préconiser la pacification entre les collectivités ou les groupes sociaux à partir du don généreux, lorsque l'on sait que ce don recourt à la spontanéité des individus et relève du domaine privé [39]? Cette épineuse question nous obligera à coupler le don de M. Hénaff avec celui de P. Ricœur pour trouver une issue qui puisse convenir à notre perspective.

Considérant ces apports des théories de la reconnaissance, prenant en compte aussi ce qu'il y a d'intéressant dans la négociation et la médiation, nous aimerions soutenir la thèse selon laquelle, le « dialogue reconstructif, le don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel », permettraient de promouvoir la réconciliation entre les groupes en conflit, en l'occurrence les Hema et les Lendu. Faut-il alors préciser qu'il serait important d'organiser en amont un dialogue ? Mais comment doit-on l'organiser et quel en serait le but ? Qui devront y participer et comment seront-ils choisis ? Quelle serait la place des victimes ou des « vaincus de l'histoire » dans ce dialogue ? Que dire de l'échange du don dans ce processus ? Comment cet échange peut-il être « cérémoniel » et « mutuel » ? Que faut-il attendre de l'acte contractuel dans ce processus ? Quel serait l'apport de ce mécanisme dans le conflit de l'Ituri ? Ces questions mobilisent la rédaction de ce travail.

---

[37]Cfr A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theoria e critica della Regolarione Sociale, vol. 4, 2010, p. 20.*
http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/40/37 (le 29 juillet 2015, 10h 51).

[38]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*. *Trois études*, Paris, Stock, 2008, p. 321.

[39]Cfr A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theoria e critica della Regolarione Sociale*, p. 20.

0.2. Problématique

Pour réaliser ce travail, nous avons choisi de focaliser notre attention sur le conflit entre les Hema et les Lendu en Ituri en République Démocratique du Congo. D'entrée de jeu, ce conflit constitue l'une des crises humanitaires les plus sévères des années passées. Cette crise a atteint un degré de violence extrême entre les années 1997-2003[40]. Au départ, ce conflit n'était pas dû à une haine ethnique, mais elle faisait suite à une situation d'inégalité sociale relative au problème foncier entre des individus. N'ayant pas été bien géré par l'autorité publique, le conflit a été vite transféré dans le registre ethnique, lorsque les deux groupes, munis chacun d'une milice propre, commenceront à se battre pour éviter la domination de l'autre, et que le label d'ethnicité deviendra le justificatif des meurtres commis par chaque communauté. À ceci, s'ajouteront alors des raisons économiques liées tant aux milices Hema et Lendu qu'aux forces étrangères à la région qui ont instrumentalisé ce conflit à leur profit. Pour comprendre l'implication de ces forces étrangères dans cette situation, il sied de mentionner que cette lutte intervient pendant la guerre d'agression de la République Démocratique du Congo par l'Ouganda et le Rwanda. Dans cette région particulièrement, l'impact de l'Ouganda — avec le Rwanda pour un temps — sera remarquable aux côtés de groupes rebelles congolais. Les Ougandais entretiendront le conflit en offrant une formation militaire aux différentes milices de ces groupes afin de vendre facilement leurs armes et poursuivre ainsi la spoliation des ressources naturelles de l'Ituri. De son côté, le gouvernement de Kinshasa, soucieux de reprendre le contrôle de l'ensemble du pays, s'appuiera sur le même conflit en approvisionnant discrètement en armes les combattants des deux ethnies. Ils attireront dès lors l'attention de la communauté internationale qui se sentira obligée intervenir pour chasser les Ougandais et les Rwandais de leur territoire. Un conflit, apparemment simple, va pourtant se révéler complexe dans les motifs qui l'ont animé jusqu'à la fin.

[40]Cfr Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, LE CONFLIT EN ITURI www.ua.ac.be/objs/iob/gralac/2002/10.pd (consulté le 22 mars 2015, à 8h 51).

Pour tenter de le résoudre, différents accords ont été signés : les accords de Pretoria (en Afrique du Sud) en juin 2002, les accords de Luanda (en Angola) en septembre 2002, et les accords de Lusaka (en Zambie). Tous ces accords auront le mérite d'avoir jeté les bases des négociations politiques dites, « dialogues inter-congolais ». Ces négociations ont conduit à la signature d'un accord global et inclusif en septembre 2002, appelé accord de Pretoria III, qui donna lieu à la transition congolaise[41]. En dépit de leur efficacité, tous ces accords resteront cependant fragiles et seront à chaque fois violés par les signataires qui continueront la guerre dans certains coins du pays, comme à Bunia dans l'Ituri. Ainsi, à la demande du gouvernement de Kinshasa, le conseil de sécurité de l'ONU, par la résolution 1484 du 30 mai 2003, décidera de la création de l'« Artémis », une opération menée par la France au titre de Politique européenne de Sécurité et de Défense. C'est cette opération militaire qui obtiendra le retrait de la force ougandaise et qu'une période de calme relatif sera observée. Certes, cette opération armée a amélioré la situation de cette région, mais l'influence ougandaise se poursuivra encore par après. De son côté, ayant repris le contrôle du territoire national, le gouvernement de Kinshasa va tenter de pacifier l'Ituri en créant l'opération « démobilisation et désarmement » qui ne résoudra pas la totalité du problème, surtout les affres de la guerre. Ainsi, les individus n'auront pas trouvé un espace où exprimer leurs ressentiments, leurs émotions et reconnaître les torts commis afin de panser leurs blessures et espérer la réconciliation. D'où la question de savoir si, après quasiment quinze ans de violences de ce conflit, ne serait-il pas mieux d'envisager la réconciliation dans cette région ? Le temps n'est-il pas venu pour que ces peuples consolident davantage leurs rapports et dépasser les passions négatives et le désir de la vengeance qui habitent les cœurs de certains ? Voilà un échantillon de questions qui nous occuperont dans ce travail.

Mais il faut dire qu'il se trouve là aussi un vrai défi lancé aux intellectuels censés réfléchir pour proposer une issue, en termes de voie,

[41]Cfr I. Unyion Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p. 66.

susceptible de faciliter le vivre-ensemble harmonieux entre ces peuples et de promouvoir la paix durable dans leur cohabitation. Ce travail se propose d'offrir un outil nécessaire pour la promotion de la réconciliation, particulièrement pour la région de l'Ituri.

Que dire en plus du sujet et de son intérêt pour les lecteurs ?

0.3. Choix et intérêt du sujet

Le choix de ce thème tient au constat que le conflit social a souvent été compris comme une affaire liée soit aux intérêts socio-économiques[42] des groupes, soit à la revendication de leurs identités méconnues ; dans peu de cas, on analyse le conflit social sous l'angle de ces deux enjeux. Comme conséquence, et compte tenu de ce que l'on considère comme cause du conflit, on privilégie des méthodes qui permettent de pacifier les rapports sans vraiment parvenir à la véritable réconciliation.

Partant de ce constat, l'intérêt de ce travail se révèle double. D'une part, il voudrait proposer une analyse qui permettra de comprendre le conflit social comme lié tant à des problèmes socio-économiques qu'au besoin de la reconnaissance identitaire des groupes. D'autre part, nous voudrions préconiser une méthode de traitement de conflits, qui ne se limite pas uniquement à la pacification des rapports, mais qui essaie de promouvoir aussi la réconciliation.

0.4. Hypothèses

Notre souci est de montrer comment, partant des éléments des théories de la reconnaissance, on parviendrait à améliorer les techniques de la diplomatie sociale — telles que la négociation et la médiation — afin que le traitement du conflit ne soit pas qu'un effort de pacification en termes de cohabitation des groupes, mais plus un processus de réconciliation. C'est-à-dire le lieu où les victimes pourraient, en présence des bourreaux, exprimer leurs émotions et rancœurs, afin de provoquer leur pitié, en les rendant compatissants de leur sort et en suscitant leur empathie, pour qu'émerge le

[42] Nous y intégrons aussi la dimension politique relative au pouvoir de forces.

désir de demande mutuelle de pardon et la réconciliation. Cette réconciliation aiderait les victimes à panser leurs blessures et à guérir leurs mémoires. Dans ce contexte, nous formulons nos hypothèses comme suit :

- La lutte ou le conflit social ne se réduit pas aux besoins matériels ou socio-économiques des protagonistes. Ils revêtent également une dimension identitaire relative à la reconnaissance des individus et de leurs groupes. Cette assertion peut se vérifier dans le conflit entre les Hema et les Lendu en Ituri.
- La négociation et la médiation sont des techniques indispensables de traitement du conflit. Mais elles sont plus investies dans la quête de cessez-le-feu à courts termes, en rendant possible la cohabitation des groupes après un conflit violent.
- Le mécanisme allant du « dialogue reconstructif jusqu'à l'acte contractuel, en passant par l'échange de don cérémoniel mutuel » constituerait un moyen efficace qui permettrait aux groupes post conflit d'envisager la réconciliation entre eux. Cette méthode a l'avantage de s'intéresser aux récits de vie dont la compréhension provoquerait la reconnaissance des partenaires et de leurs torts, la demande ou l'acceptation de pardon. Ce mécanisme aurait en plus le mérite de voir dans l'échange de dons symboliques des partenaires la possibilité de consolider la réconciliation.

0.5. Méthode et subdivision du travail

Nous proposons de cheminer avec trois méthodes : la description, l'analyse et la reconstruction. Par la description, nous nous proposerons de suivre le déroulement du conflit de l'Ituri, qui nous sert de fil conducteur principal dans ce travail, afin de saisir les enjeux majeurs de la lutte ou du conflit social, en montrant par ailleurs que la voie armée est un moyen qui permet d'arrêter la violence du conflit, mais pas de réaliser l'entente entre les protagonistes. Nous poursuivrons par l'analyse, en essayant de comprendre la pratique de la négociation sociale et de la médiation du conflit, ainsi qu'en étudiant les théories de la reconnaissance. La reconstruction, quant à elle, interviendra pour nous permettre de proposer un

nouveau mécanisme de traitement de conflits, à partir des valeurs éthiques des théories de la reconnaissance, tout en considérant ce qu'il y a de positif dans la négociation et la médiation.

Restant dans la logique de cette méthodologie, nous subdiviserons notre travail en quatre parties. La première partie sera consacrée à la description du conflit de l'Ituri : le contexte historique et géographique de l'Ituri, sa configuration, les motifs dudit conflit, les protagonistes majeurs et secondaires ainsi que les mécanismes de sa gestion. Dans la deuxième partie, nous allons parcourir les écrits centrés tout d'abord sur la négociation sociale, afin d'en découvrir les composantes, les modes et les stratégies ; nous étudierons ensuite la médiation du conflit afin de comprendre son émergence, ses facteurs et sa spécificité. Enfin, nous dégagerons les limites consécutives de ces deux techniques. Dans la troisième partie, nous procéderons à l'analyse des théories de la reconnaissance en nous focalisant sur J.-M. Ferry, A. Honneth, N. Fraser, C. Taylor, M. Hénaff et P. Ricœur[43]. À l'issue de cette lecture, nous dégagerons les valeurs éthiques indispensables à repenser le mode de traitement de conflits. Dans la quatrième partie, en récupérant les éléments importants de la négociation et de la médiation, auxquels nous associerons les valeurs éthiques des théories de la reconnaissance, nous reconstruirons une nouvelle méthode de basée sur le « dialogue reconstructif, le don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel », que nous appliquerons à la situation de l'Ituri.

0.6. Critique des sources

Vu la nature complexe de ce travail, avec la présence dans le comité d'accompagnement de personnes de différentes disciplines — que nous ne mentionnons pas dans ce texte — nous avons décidé de fonctionner avec quatre sources différentes : philosophiques, politiques ou sociales, historiques et sociologiques. En ce qui concerne les sources philosophiques, nous nous sommes limités aux théoriciens de la reconnaissance dont on a

[43]Nous aurions dû étendre aussi la lecture à M. Mauss qui, dans son ouvrage *Essai sur le don*, s'intéresse à la problématique du pardon ou de la pacification. Mais nous avons choisi, pour l'intérêt de notre analyse, de nous limiter à M. Hénaff et P. Ricœur qui sont directs sur la question, aussi ils s'inspirent pour beaucoup de M. Mauss.

déjà fait mention. On aurait dû en plus s'intéresser aux philosophes de la relation, comme Levinas ou Buber, ou considérer d'autres philosophes de la reconnaissance, comme Hegel, ou plus proche de nous, Will Kymlicka et Michel Seymour ou d'autres encore. Mais par souci d'efficacité et de pertinence de la recherche, nous avons jugé opportun de ne pas nous disperser sur tous ces auteurs qui ne nous intéresseraient qu'indirectement.

Quant aux sources politiques, nous jugeons nécessaire une ouverture aux sciences sociales. Et nous nous intéresserons particulièrement à la littérature sur la négociation sociale et la médiation du conflit. Nous ne considérerons donc pas les écrits sur la négociation commerciale et la négociation interindividuelle. Il ne sera pas non plus question de nous étendre sur les textes relatifs à la médiation au sein d'une communauté ou d'un groupe.

Les sources historiques ou officielles ne seront pas exhaustives à la manière d'un historien qui récolterait les données à partir d'archives en allant dans des détails, en établissant les faits le plus objectivement possible, cela n'était pas notre objectif. En plus, procéder à la récolte de données n'est pas chose facile en R.D.Congo, surtout sur ce conflit de l'Ituri dont le rayonnement ne concerne pas que la province en question, mais s'étant sur toute la nation et la région du Grand-Lac. Nous nous sommes contentés de lire les rapports des ONG, des Églises et quelques autres écrits sur ce conflit.

Pour les sources sociologiques ou les témoignages, l'approche ne sera pas aussi celle d'un sociologue pur qui aurait un échantillon qui serait parfaitement représenté en termes de nombre, pourcentage, transcription des entretiens, etc., mais nous ferons l'effort d'entendre des voies humaines, que nous formaliserons pour les amener dans la recherche. Même là, nous ne recueillions que des témoignages importants de personnes ayant vécu cette situation et qui en parlent, après presque dix ans de recul : quels ont été leurs sentiments, leurs émotions et leurs ressentis de ces violences, qu'est-ce qu'ils espèrent en plus ?

Somme toute, aucune de nos sources n'est suffisante en elle-même. Il y a bien sûr un impact de données philosophiques, mais ces données ne

fonctionnent pas seules face à une thématique aussi complexe. Elles sont complétées par des éléments issus des sciences sociales, de l'histoire et de données sociologiques ou des témoignages. Ce mixage de sources, au lieu d'être une faiblesse, constituerait plutôt une richesse dont bénéficie ce travail.

PREMIÈRE PARTIE :
LE DÉROULEMENT DE LA LUTTE SOCIALE EN ITURI

Introduction

Les raisons qui sous-tendent la lutte sociale sont multiples. Mais elles peuvent être ramenées à deux, à savoir les injustices socio-économiques — qui concernent le partage inégal des avantages sociaux entre les individus ou les groupes, ainsi que la mauvaise répartition des ressources économiques — et le besoin de reconnaissance identitaire[44] — portant sur l'estime ou le déni de ce qu'une classe ou un groupe considère comme valeur, et qui structure son identité en tant que communauté. Même si nous pouvons percevoir la différence formelle entre ces raisons, elles restent pourtant dépendantes l'une de l'autre, de sorte qu'en cherchant à comprendre la nature de la lutte ou du conflit social, nous sommes obligés de les considérer ensemble pour préconiser un mécanisme susceptible de pallier les inégalités tant socio-économiques qu'identitaires ou culturelles de groupes.

Cette première partie de notre travail voudrait analyser la nature de la lutte sociale en décrivant le conflit entre Hema et Lendu en Ituri. Montrer, à partir de ce cas, comment un conflit social peut articuler au même moment des enjeux socio-économiques et identitaires, et que la non-prise en compte de cette bipolarité peut influer sur la manière de traiter un conflit, en allant jusqu'à occulter le problème de fond relatif aux identités meurtries, dont dépendent la bonne pacification et la réconciliation. Pour atteindre cet objectif, nous proposons de procéder en trois temps. Dans un premier moment, nous allons présenter l'environnement où s'est déroulé ce conflit : la situation géographique, la cartographie, la démographie, le cadre économique. Dans un deuxième temps, nous décrirons le déploiement de ce conflit : l'historique avec deux grands acteurs : les Hema et les Lendu, la

[44]Nous allons distinguer ces deux injustices (socio-économiques et identitaire). D'une part à cause de leurs motivations : les injustices socio-économiques se fondent sur des intérêts, tandis que la reconnaissance identitaire est existentielle ou ontologique, en ce sens qu'elle est constitutive des individus et de leurs groupes. Et leur traitement exige, pour les premières, de prendre en compte les intérêts des protagonistes et, pour la seconde, de reconnaitre ce qui fait la différence entre les protagonistes, indispensable pourtant à l'estime de chacun. D'autre part, cette distinction nous permettra de mieux percevoir les motivations des conflits sociaux, spécialement celui entre les Hemas et les Lendu. Mais sur le plan d'analyse, nous allons les prendre ensemble, car les deux injustices se complètent et s'interpénètrent.

complexification du conflit avec les forces extérieures dont le Rwanda, l'Ouganda et le gouvernement de Kinshasa, la multiplication des groupes politiques armés et des milices ethniques locales, les enjeux du conflit. Enfin, nous analyserons le mode de traitement de ce conflit : un rappel sur le contexte socio-politique de la République Démocratique du Congo (RDC), les différents accords de paix conclus pour mettre fin à la guerre d'agression en RDC, l'opération Artémis et l'après Artémis : les opérations de désarmement et de démobilisation.

CHAPITRE PREMIER :
LA PRÉSENTATION DE LA PROVINCE DE L'ITURI

Ce chapitre analyse les points suivants : la situation géographique de l'Ituri, sa démographie, ses groupes ethniques et leur mouvement migratoire, enfin son cadre économique. Ce dernier point ne prendra en compte que les ressources qui ont été objet de conflit dans cette province.

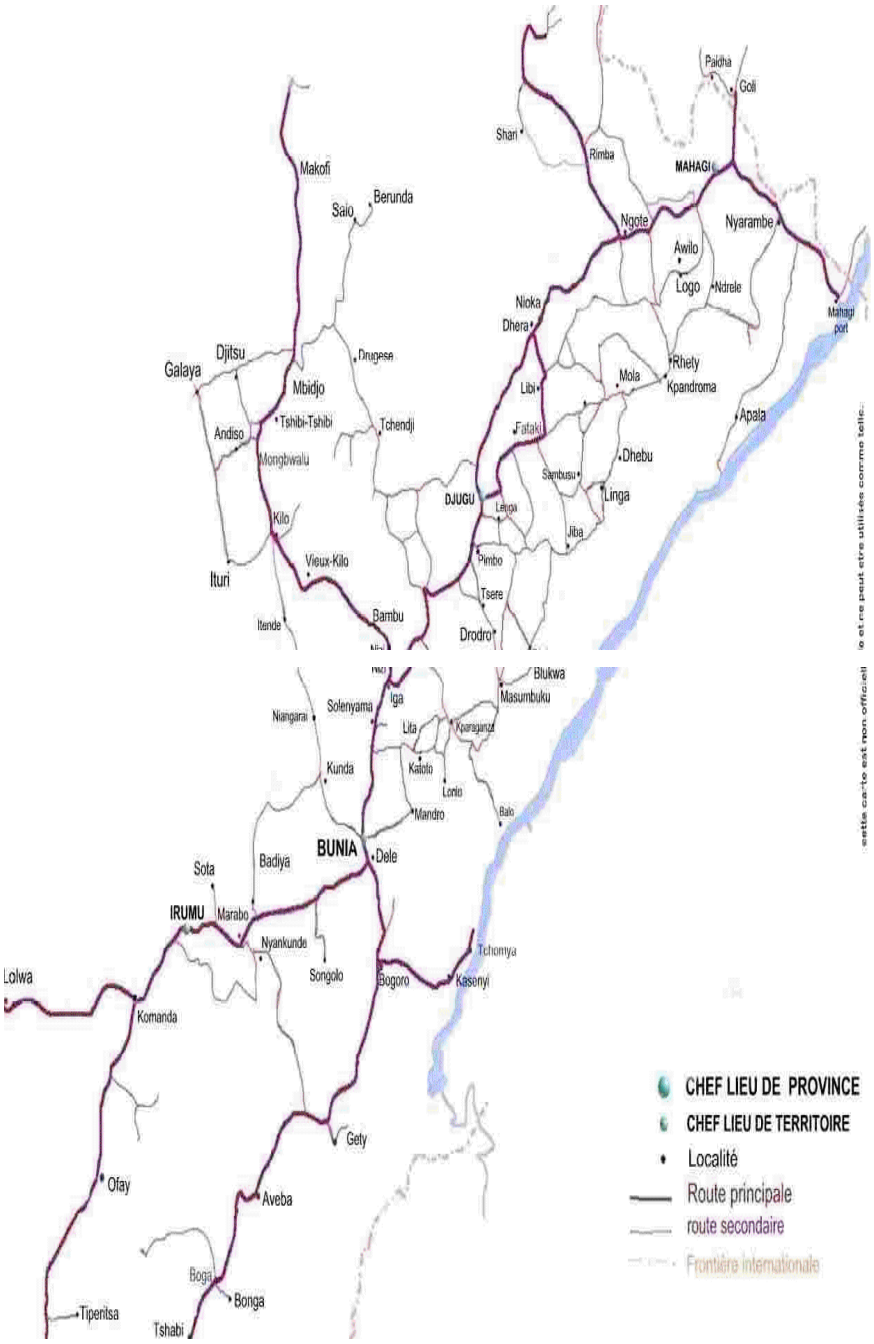
I.1. La situation géographique

Situé au Nord-Est de la République Démocratique du Congo, l'Ituri — dont le chef-lieu Bunia — compte parmi les 26 nouvelles provinces qui composent actuellement la République Démocratique du Congo. Elle est limitée au Nord-Est par le Soudan, à l'Est par l'Ouganda, au Sud par la province du Nord-Kivu et à l'Ouest par la province du Haut-Uélé et de la Tshopo[45]. Cette nouvelle province est elle-même subdivisée en cinq territoires administratifs (Cfr la carte à la page suivante) :

- Le territoire de Djugu (8184 km²)
- Le territoire d'Irumu (8730 km²)
- Le territoire d'Aru (6740 km²)
- Le territoire de Mahagi (5221 km²)
- Le territoire de Mambasa (36783 km²)[46]

[45]Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 53.
Avant le nouveau découpage de nouvelles provinces, l'Ituri faisait partie de quatre districts de la Province Orientale avec le Haut-Uélé, le Bas-Uélé et la Tshopo, Cfr G. Bothoul, *Traite de polémologie*. *Sociologie de la guerre*, Payot, Paris, pp. 223-224.
[46]Cfr *ibid*., p. 40.

I.1.1. La cartographie



Source : Human Right Watch, 2003

Par ailleurs, avec ces territoires, l'Ituri présentait la plus forte densité de la population de l'ex-Province Orientale. Seul, il comprenait près de la moitié de la population de cette grande province démembrée[47]. Selon un rapport de PNUD/UNOPS d'octobre 1998, il couvrait au moins 40 % de la population[48]. La répartition dans le district (chaque district est actuellement province) est détaillée dans la démographie ci-après.

I.2. La démographie

Suivant les estimations du gouvernement provincial de l'ex-Province Orientale, l'actuelle province de l'Ituri comptait, avant ce conflit, 6 587 584 habitants dont la répartition est détaillée dans le tableau[49] suivant

La répartition de la population

N°	**Territoires**	**Nombre d'habitants**
1	Territoire d'Aru	1 095 248 habitants
2	Territoire de Djugu	2 191 459 habitants
3	Territoire d'Irumu et la cité de Bunia	1 247 303 habitants
4	Territoire de Mahagi	1 753 585 habitants
5	Territoire de Mambasa	299 989 habitants
TOTAL		**6587 584 habitants**

[47]Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 49.
[48]Cfr programme d'action national de lutte contre la desertification - Agora21 wwwv1.agora21.org/desertification/drcongo.pdf
[49]Cfr Cabinet du gouverneur de la Province-Orientale, *Données démographiques de la province Oriental*e, septembre 2008, p. 3.

Ce tableau nous montre que le territoire le plus peuplé de l'Ituri est celui de Djugu, suivi de Mahagi. Le territoire de Mambasa, bien que plus étendu géographiquement, est le moins peuplé. On peut aussi constater que les territoires occupés par les Hema et les Lendu (Djugu et Irumu) représentent près de 45 % de la population de l'Ituri (excepté Bunia composé aussi d'étrangers).

L'une des particularités de l'Ituri c'est qu'il constitue la jonction des principaux groupes ethnolinguistiques de l'Afrique[50] faisant de lui une mosaïque ethnique. Ses différents territoires se composent des Pygmées (Bambuti)[51], des Bantous (Bira, Nyali, Lese)[52], des Soudanais (Lendu, Lugbara)[53] et des Nilotiques (Alur, Hema, Kakwa, Mambisa, Ndo-Okebo)[54].

[50]Cfr J.-P. Lobho Lwa Djugu at alii, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie*, Kinshasa, 2009, p.7.

[51]Historiquement, les Pygmées, appelés aussi « Bambuti », sont considérés comme les premiers occupants du sol congolais. Leur civilisation est caractérisée par l'adaptation de l'homme à la nature environnementale. Ils pratiquent un peu l'agriculture, mais échangent du gibier contre les produits agricoles ou manufacturés (couteaux, fers de lance). Leur effectif varie selon les auteurs, mais les estimations administratives font état d'environ 70 000 Pygmées en Ituri. Le développement de l'agriculture chez les Pygmées serait considéré à la fois comme facteur de libération de l'emprise des villageois et d'intégration dans la vie nationale puisque, les Pygmées deviennent semblables à tous les paysans. Depuis diverses invasions (des Bantous, des Nilotiques-hamites, des Soudanais), ce peuple vit actuellement retranché dans la grande forêt équatoriale notamment dans les massifs de Kilos et au Sud-Ouest de la rivière Shari. Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, pp. 51-52.

[52]Les Bira se situent dans le territoire de Mambasa où ils ont pénétré vers le XVIIIe siècle par la trouée du Ruenzori et ont traversé la Semliki à Lese pour atteindre les hauteurs de Gety avant de se disperser dans la plaine du Shari. La cause de leur déplacement serait le surpeuplement, les guerres tribales et l'inadaptation au nouveau milieu. Ils sont apparentés notamment aux Pakombe, aux Humu du territoire de Beni et aux « pères » du territoire de Lubero, mais ils appartiennent à deux grandes tribus, à savoir les Bombie et les Kwanza (Cfr Lobho Lwa Djugu, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie,* p.13). Situés au Nord du territoire Bira avec lesquels ils constituent la partie de peuple bantou, les Nyali sont plus proches des Babelebe que d'autres clans de Babira. Ils seraient venus de la région de Fort-Portal au Sud-Est du lac Albert vers le XVIIIe siècle. Dans leur migration, ils auraient abandonné certains des leurs au pied du mont Nialibulu et le reste continua jusqu'à la hauteur de Kilo (Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion* p. 51). Les Lese habitent au Sud-Ouest de la plaine de la rivière Shari. Une grande partie se trouve dans le territoire de Mambasa et une petite fraction dans le territoire d'Irumu. Ils sont venus du Soudan lors de la grande migration pour s'installer dans leur habitat actuel. Ils cohabitent de manière pacifique avec les Pygmées. Ils pratiquent l'agriculture, la chasse et la pêche. Les Lese sont aussi en contact avec les Bira. Mais ces derniers se considèrent supérieurs aux premiers, et, selon la légende, « un Bira pauvre irait chercher une Lese comme femme : 30 flèches, une houe et un chien suffiraient comme dot ». Les Bira auraient trouvé les Pygmées comme occupants de la forêt. Cfr Lobho Lwa Djugu, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie,* p. 13.

[53]Le peuple Lendu, appelé autrement Balé, se trouve aussi dans les territoires de Djugu et d'Irumu. On peut estimer à 750 000 environ les Lendu de la République Démocratique du

À part les Bantous, les autres groupes ne sont pas originaires de ce district, ils sont tous venus d'ailleurs pour s'y installer. En plus de ces différents peuples présents en Ituri depuis les XVIII et XIXe siècles, on retrouve aussi les Nande qui, bien que n'étant pas un groupe ethnique de la région (c'est un peuple de la province du Nord-Kivu), forment une communauté considérable, regroupée aujourd'hui dans la ville de Bunia. Ils occupent une place importante dans les affaires en tant qu'opérateurs économiques très influents. Leur présence est soulignée dans ce conflit par l'émergence de

---

Congo, sans compter ceux qui sont en Ouganda. Ils seraient arrivés en Ituri au début du XVIIe siècle en provenance du Soudan au Nord-Est du lac Albert avec les Lugbara qui vont s'établir dans la partie Nord de l'Ituri sur le plateau Aru. Tandis que les Lendu, eux, vont descendre plus au Sud jusqu'au lac Albert. Une partie d'entre eux longea la rive occidentale du lac avant de se disperser dans la région de Djugu. L'autre partie contourna le Bunyoro et s'installa ensuite dans la région de Gety au Sud-Ouest du lac Albert à Irumu. Administrativement, ils occupent cinq chefferies secteurs, à savoir : dans le territoire de Djugu : Walendu-Djatsi, Walendu-Tatsi et Walendu-Pitsi ; dans le territoire d'Irumu : Walendu-Bindi, appelé aussi Wangiti ; dans le territoire de Mahagi : Walendu (Cfr L. De Saint Moulin, « Carte ethnique de la République Démocratique du Congo », in *Congo Afrique*, Kinshasa, 1998, p. 103). Les Lugbara constituent l'un des groupes ethniques les plus importants de la région d'Aru, à l'extrême nord du district de l'Ituri. La grande majorité des Lugbara se trouvent actuellement en Ouganda et seule une petite fraction est établie dans le nord-est de l'Ituri. Chez ce peuple, il existe quelque soixante clans qui prétendent tous descendre de deux ancêtres mythiques : Jaki et Dribidu. Aucun clan ne peut cependant retracer sa généalogie depuis l'un de ces deux héros jusqu'à l'actuel chef de clan. Les souvenirs s'estompent généralement à la troisième ou quatrième génération. La langue Lugbara est d'origine soudanaise (Lobho lwa Djugu, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie*, p. 15).

[54] Peuple nilotique-hamite, les Alur se trouvent en Ouganda, au Kenya, au Sud-Soudan, en Tanzanie et en Éthiopie. Leur nombre est estimé à 881 000 en République Démocratique du Congo, ils sont installés dans le Nord-Est de l'Ituri en territoire de Mahagi depuis le XVIIIe siècle après s'être détachés des Lwoo avec lesquels ils ont participé à la migration depuis la région de Rumbeck (actuellement capitale du Sud Soudan) jusqu'à Pubungu (actuel Pakwach), Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p.51. Les Hema, peuple nilotique-hamite, traditionnellement éleveurs, se trouvent dans la région située entre la frontière Sud-Soudan et l'Abyssinie (Éthiopie). Leur nombre est d'environ 160 000 membres. Ils sont également présents en Ouganda et au Rwanda. En Ituri, ils seraient arrivés vers le XVIIIe siècle. En effet, un groupe, conduit par un chef du nom de Mghera, avait quitté Bunyoro et traversa le lac à la hauteur de Blukpwa pour venir s'installer dans la région de Djugu où vivaient déjà quelques groupes Lendu. Un autre groupe contourna le lac Albert, par le Sud-Est, à partir de Toro et vint s'installer dans la région de Boga après avoir traversé la Semliki. On aura alors deux communautés des Hema, ceux du Nord ou Bagegere (cultivateurs), présents dans le territoire de Djugu et ceux du Sud (pasteurs) installés dans le territoire d'Irumu[54]. Les Hema, en Ituri, administrent seize chefferies : territoire de Djugu à Bahema Badjere, à Bahema-Banywagi et à Bahema-Maguru ; territoire d'Irumu aux collectivités-chefferies Bahema-Boga, Bahema-Mitego, Bahema d'Irumu et les trois anciennes collectivités-chefferies (Babiase, Bandihongo et Bundikasa) devenues, pendant la colonisation, collectivité-secteur Bahema-Sud ; territoire de Mahagi à Djukoth, à Mokambo et à Wagong. Le peuple Kakwa partage avec les Lugbara le territoire d'Aru. Il se localise au carrefour entre le Soudan du Sud et l'Ouganda. Il est considéré comme une des couches constitutives de l'ethnie nilotique arrivée dans la région autour de XVIIIe siècle.

l'un des leurs (nous y reviendrons) comme un des chefs de mouvements rebelles ayant œuvré en Ituri[55].

Revenons-en aux Hema et Lendu, respectivement éleveurs et agriculteurs. En ce qui concerne les Hema, on justifie leur migration par la recherche de vastes pâturages pour le bétail. Ceci souligne la place que joue l'élevage dans la vie de ce peuple ; le prestige et le rang social sont déterminés par le nombre de têtes de vaches que possède un individu. En plus, le bétail constitue un élément de thésaurisation ; il sert aussi de valeur dotale et d'échange. En raison de ceci, il était difficile de voir un Hema abattre facilement une tête de vache. Pour les rares fois que cela arrivait, c'était par exemple à l'occasion de fin de deuil, de la réception d'un gendre. C'est avec l'évolution du temps que l'élevage a acquis une valeur marchande[56]. Cette description voudrait souligner l'importance qu'accorde cette ethnie à l'élevage du bétail.

Les Lendu par contre sont considérés comme un peuple agriculteurs. Ils aiment en effet cultiver la terre et s'enorgueillir de posséder de nombreuses cultures et de récolter avec abondance de grandes quantités de produits agricoles. Ils sont convaincus que le monde n'est pas un ensemble d'éléments disparates, mais un tout ordonné au service de l'homme et de sa subsistance. Quant aux moyens utilisés, ils ne sont pas que des instruments indifféremment utilisés pour réaliser certains objectifs ; ils sont spécifiés à des fins précises, orientées vers l'homme. C'est l'un des facteurs d'explication de la grande résistance à adopter du matériel étranger pour la réalisation de cette activité agricole. Par exemple, ils considèrent la houe comme ayant une valeur instrumentale et une valeur symbolique. La houe est le symbole de la fécondité : elle garantit la fécondité des champs et celle des épouses. Ainsi, l'introduction d'autres instruments de labourage (pioche, pelle, charrue) était mal accueillie par la population convaincue que

[55]I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p. 52.
[56]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve : l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, Louvain-la-Neuve, UCL (ISPOLE), p. 66.

le changement ne pouvait que nuire à la fécondité des champs et à la qualité et à la quantité des récoltes[57].

I.3. Le cadre économique

Les cinq territoires qui composent l'Ituri possèdent d'énormes potentialités économiques : gisements aurifères, bois d'essences rares, nappes pétrolifères du Mont Hoyo et du lac Albert (off shore), café, coton, pêcherie, élevage, faune et flore, diversifiée. Pour notre étude, nous n'allons pas nous perdre dans les détails de toutes ces matières, nous nous pencherons directement sur les produits enviés par les différents groupes impliqués dans le conflit de l'Ituri : le bois, les produits miniers et le pétrole. Nous laisserons de côté les activités telles que l'agropastorale, la pêche et les ressources touristiques[58].

[57]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve : l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006,* p.68.

[58]S'agissant de l'agropastorale, l'Ituri a été réputé pour l'élevage de bœufs, de caprins et de porcs. Suite aux conflits connus, cette activité va régresser. Disposant d'un climat d'altitude favorable à toutes les cultures et à l'élevage (1500 m), doté de nombreuses exploitations agricoles issues de l'époque coloniale, l'Ituri a aussi constitué un carrefour commercial important dans l'Est du Congo. Commercialement, l'Ituri a pendant longtemps été tourné vers le Nord et vers l'Ouest : une route septentrionale permettait de rejoindre le Soudan, tandis qu'un autre axe de communication (Kinshasa/Bunia) intégrait l'Ituri aux réseaux commerciaux de l'Ouest de la RDC. La guerre du Sud-Soudan et la guerre en RDC ont achevé à réorienter les échanges commerciaux vers l'Est. Les routes du Nord vers Khartoum et vers Kinshasa à l'Ouest ont été remplacées par la voie ougandaise, par la route et le lac. Concernant l'agriculture, Ituri produit du café exporté en Ouganda, du coton (à Mahagi) ; les denrées alimentaires parmi lesquelles : choux, haricots, manioc, riz, huile de palme, carottes, maïs, ignames, bananes, petits pois, etc. L'Ituri produit également du tabac, ce qui valut l'implantation de la multinationale BAT dans ce district, dans le territoire d'Aru (à AWUZI). La pêche constitue une des activités économiques de cette contrée, compte tenu de sa position riveraine sur le lac Albert. Au sujet de ce lac, disons que sa potentialité est estimée entre 21 000 et 30 000 tonnes dont 9.700 à 13 300 tonnes pour la partie congolaise. La productivité naturelle du lac serait de 30 à 40 kg/ha/an. Sur ce lac, on retrouve deux pratiques de pêche. D'une part, la pêche artisanale, elle, concernerait environ 16 000 embarcations utilisant les méthodes de pêche suivantes : filets maillants, sennes de plage et palangres. Les barques de la pêche artisanale sont propulsées à l'aviron, parfois au moteur, ce qui leur permet d'accéder à des zones moins fréquentées et d'obtenir de meilleurs rendements. La puissance des moteurs est de 6 à 15 CV suivant la taille de l'embarcation. D'autre part, la pêche industrielle, à l'origine, se pratiquait par des armateurs grecs. Après la période de zaïrianisation, la rétrocession de l'installation et des équipements à leurs propriétaires initiaux ne s'est pas accompagnée d'une reprise de la production, en raison de la dégradation subie entre-temps par le matériel et d'une certaine appréhension devant l'éventualité d'une nouvelle expropriation. Les dix armements encore existants possèdent 11 barques en activité (embarcations de 12 à 14 m, motorisées en métal) sur une cinquantaine au total. (Cfr Service National de Développement et pêche : SENADEP, information générale sur les activités de pêche en RDC, Kinshasa, septembre 2002, pp. 17-19). La forêt équatoriale (ou de l'Aruwimi) se trouve en Ituri, au Nord-Est de la République Démocratique du Congo. La forêt de l'Ituri occupe une superficie d'environ 63 000

I.4.1. Le bois

« La savane et le climat tempéré de l'Ituri avaient permis aux colonisateurs d'abord, et aux autochtones ensuite, de planter beaucoup d'espèces d'arbres tels que le filao, le cyprès, l'eucalyptus, le black wattle, qui ne sont pas utiles seulement pour l'environnement, mais servent aussi dans la construction et dans la menuiserie. En plus des arbres plantés, la forêt de l'Ituri regorge d'essences rares qui fournissent des bois de haute qualité comme le Sipo, le Sapelli, le Tola, l'Iroko, l'Afromosia, le Tima et le Wenge »[59].

I.4.2. L'exploitation aurifère

Les zones aurifères sont nombreuses le long des cours d'eau et du lac Albert. L'Ituri fut connu dès l'époque coloniale comme une zone aurifère. Déjà en 1903, deux prospecteurs australiens avaient découvert de l'or dans la rivière Agola ; ils ont dénommé cette zone Kilo, nom d'un chef du lieu. Après la découverte du site de Moto, la région aurifère de l'Ituri-Haut-Uélé a reçu le nom de Kilo-Moto qui, depuis plus d'un siècle, symbolise l'or du Congo dont la longue histoire a été récemment ternie par les massacres de 2002-2003 à Mongwalo[60]. En 1926 sera créée la société des Mines d'or de Kilo-Moto, SOKIMO, qui sera caractérisée par une politique paternaliste à l'égard d'une main-d'œuvre peu payée, mais prise en charge dans tous les aspects de la vie sociale. Ces sociétés qui sont de

---

kilomètres carrés et se situe entre 0° et 3° N et 27° et 30° E. L'altitude de la forêt oscille entre 700 m et 1000 m. Cfr http://fr.wikipedia.org/wiki/Bunia (consulté le 3 juin 2015, 23h 05)

La température moyenne est de 31 °C (88 °F) et l'humidité moyenne de 85 % (Wilkie 1987). Environ 20 % de la forêt équatoriale est constituée de la réserve de faune à Okapis, inscrite sur la liste du Patrimoine Mondial UNESCO. La forêt héberge également les Pygmées Mbuti, chasseurs-cueilleurs vivant dans la forêt du bassin du Congo, caractérisés par leur petite taille (en moyenne moins d'un mètre cinquante). La première traversée de la forêt de l'Ituri par un Européen fut celle d'Henry Morton Stanley, au cours de l'expédition de secours à Emin Pasha. Le district de l'Ituri renferme des sites touristiques très attrayants. En voici la liste : mont Ohio et ses chaînes, Grotte et escalier du Mont Venus, Parc national de Maiko-Nord, Forêt de l'Ituri, Réserve de faune à Epulu, Réserve d'élevage des crocodiles et tortues à Kasenyi (Cfr Division du Tourisme de la Province Orientale, Document d'exploitation des sites touristiques, disponible dans le Bureau des Ressources Touristiques).

[59] Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion* p. 54.

[60] Cfr Lobho Lwa Djugu, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie*, p.15.

véritables états dans l'État ont beaucoup contribué au financement et à la gestion des infrastructures régionales et socioéducatives (transport, santé, éducation), à tel point que le développement de l'Ituri a largement été un fait de la Société Minière Aurifère. Par exemple la création de la centrale électrique du district, les infrastructures médicales et éducatives dans les localités minières (Bambu, Mungwalo, Watsa et Zani). Bref, l'exploitation minière a eu un effet bénéfique sur les conditions de vie en Ituri. Au temps de l'apogée de Kilo-Moto, l'Ituri a représenté jusqu'à 65 % de la production nationale de l'or, surpassant le Kivu et les autres régions aurifères du pays[61].

I.4.3. Le pétrole

Après l'or, le pétrole est une richesse tant enviée dans cette contrée. Vers la fin des années 90, il y avait déjà des rumeurs sur le gisement de pétrole du lac Albert. Ces rumeurs seront confirmées par les prospections de la société Heritage Oil dans le lac Albert (précisément dans la vallée de la Semliki, une zone frontalière entre l'Ouganda et l'Ituri), en plein conflit de l'Ituri. En effet, « en mars 2003, la société canado-britannique Heritage Oil, qui avait déjà procédé à des forages tests sur le côté ougandais de la frontière, a annoncé qu'elle venait de trouver du pétrole dans le "Graben Albert" et que cette zone avait un potentiel d'importance mondiale »[62]. Cette nappe pétrolière traverse six pays : la RDC, l'Ouganda, le Soudan, la Tanzanie, le Burundi et le Rwanda. On note que depuis le lancement de l'exploitation pétrolière du côté ougandais, plusieurs incidents frontaliers ont eu lieu en Ituri entre troupes ougandaises et soldats congolais.

[61] Cfr Lobho Lwa Djugu, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie,* p. 15.
[62] Rapport de Human Rights Watch, Vol 15, N. 11 (A) de juillet 2003. République Démocratique du Congo. Ituri : « couverts de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, p. 22. ITURI : "coUVERT DE SANG" - Human Rights Watch pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/2003/ituri0703/
(consulté le 29 avril 2014 à 23h 32).

I.4.4. Le colombium Tantalite

Hormis l'or et le pétrole, une autre ressource nouvellement découverte en Ituri, est le gisement du colombium dans le territoire de Mahagi, précisément dans la collectivité des Ang'hal, aux abords du centre de Nyaram. En plus de ceci, on retrouve également du diamant, de l'étain, du plomb et du fer[63].

En conclusion, ce chapitre nous a permis d'avoir une idée générale de l'Ituri, qui est l'une des provinces de la République Démocratique du Congo. Il se compose de plusieurs ethnies réparties en cinq territoires (Djugu, Irumu, Aru, Mahagi et Mambasa) dont deux d'entre eux, riches en population et ressources naturelles (or et pétrole spécialement), sont occupés par les Lendu et les Hema.

Nous pouvons avancer en analysant les causes de ce conflit.

[63]I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p. 55.

CHAPITRE DEUXIEME :
LE DÉVELOPPEMENT DU CONFLIT EN ITURI

Le présent chapitre a pour but de cibler les enjeux essentiels qui ont structuré le développement de ce conflit. Pour ce faire, nous tâcherons d'aborder divers axes, en commençant par l'historique dudit conflit afin de préciser ses principaux acteurs. Viendra ensuite le point portant sur sa complexification par l'intervention d'acteurs extérieurs. Ce point est lié au suivant qui concerne la multiplication de groupes armés et de milices locales. Nous finirons par faire ressortir les enjeux de ce conflit.

II. 1. L'historique du conflit de l'Ituri : Hema et Lendu comme acteurs principaux

Pour bien appréhender le problème de ce confit, il faut remonter l'histoire jusqu'à l'époque coloniale. En effet, depuis la colonisation, une dizaine d'ethnies installées en Ituri vivaient leurs contradictions internes et leurs différences socioculturelles dans un climat de paix relative. Par contre, deux communautés de cette contrée, compte tenu de certaines rivalités, n'ont cessé depuis toujours de se regarder en ennemis potentiels. Il s'agit des communautés Hema et Lendu, lesquelles se sont inscrites dans une longue série de conflits : 1911, 1933, 1962, 1966, 1972, 1974-1975, 1981, 1982, 1992-1993 et 1999[64].

Notre souci n'est pas de décrire ce conflit en fonction des événements ayant marqué chaque année, mais de suivre chronologiquement l'évolution de l'ensemble de ces événements. C'est pourquoi nous les regroupons en deux grands moments. D'une part, l'époque allant de 1911 à 1997, et d'autre part, celle comprise entre 1999 et 2005.

[64] Lobho Lwa Djugu, et alii, « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie*, p. 21.

II. 1.2. La période de 1911-1997

Avant l'indépendance

Les racines des conflits locaux entre les communautés de l'Ituri (comme le font remarquer Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers), sont à chercher dans l'accès inégal à la terre, à la sphère politique, à l'éducation et dans la domination économique de l'une des communautés locales[65]. Très visiblement, « les principaux antagonistes de ce conflit sont les communautés d'éleveurs Hema et les agriculteurs Lendu qui habitent les territoires d'Irumu et de Djugu »[66]. Partant de leur histoire, aucune de ces deux communautés n'est originaire des terres qu'ils habitent, ce sont tous des migrants. Cette constatation va conduire à différentes interprétations de la propriété foncière. Presque toutes les recherches confirment que les Lendu sont les premiers à arriver sur le sol de l'Ituri, mais ce sont les Hema qui ont le plus bénéficié de la sympathie et de l'attention des autorités de l'époque coloniale.

Ayant découvert que Djugu et Irumu sont les hautes régions les plus fertiles et les plus riches en ressources de toute la région de l'Ituri, très favorables aux plantations et à une industrie minière, le pouvoir colonial va décider de mettre en place une structure locale de pouvoir, avec une administration stable à laquelle « on se référerait poliment ». C'est en ce sens qu'ils vont procéder au regroupement des communautés ethniques locales en entités proto-politiques. Mais pour bien asseoir leur administration et pour maintenir le contrôle, les colons belges vont s'appuyer sur les structures de la communauté locale qu'ils privilégient, celle des Hema. C'est en ce sens que les Hema auront un accès facile à l'éducation, au travail dans l'administration coloniale, aux mines et aux plantations dont ils seront gérants et finiront par avoir plus de moyens que les Lendu. De là aussi le mythe de la supériorité intellectuelle des Hema. Les Lendu, par contre, n'auront comme unique option que de se faire

[65]Cfr Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 212
[66]*Ibid.* Les deux communautés peuvent être divisées en différents sous-groupes : les Hema du Sud sont aussi connus comme Banyoro, les Hema du Nord (les Gegere) sont mélangés aux Lendu et parlent la langue lendu '(Kilendu) alors que les Lendu du Sud sont connus comme Ngiti ou Lendu-Bindi ».

embaucher comme ouvriers dans les mines et les plantations. Ce phénomène conduira à la domination totale des Hema dans l'administration et l'économie locales. Ce qui ne tardera pas à soulever, en 1911, les Lendu-Bindi à Irumu contre les Hema jusqu'à tuer un de leurs chefs, Bomera. Ce sera leur premier conflit[67].

En conséquence, les Lendu estiment que les colons belges auraient beaucoup contribué à l'expansion de ce conflit. Ils révèlent que, grâce à la décision n° 227 de novembre 1940 de l'autorité coloniale, il y a eu, dans le territoire d'Irumu, une incorporation des villages de Nombe et de Lakpa dans la chefferie de Bahema-Sud Bandyangu, et l'annexion de plusieurs villages Lendu de la plaine de Similiki au secteur Bahema-Sud par l'autorité de la province de Kibali-Ituri en 1966. Dans le territoire de Djugu par contre, des contentieux fonciers sont apparus, caractérisés par la recherche et l'acquisition anarchique des concessions foncières, ainsi que l'exiguïté des terres face à l'explosion démographique toujours galopante. Quant à la communauté hema, elle décrit les faits qui justifient l'origine du conflit en mettant l'accent sur l'assassinat du chef hema, BOMERA par les Waligiti en 1911[68].

En 1923, l'administration coloniale va carrément décider la délimitation des collectivités Hema et Bindi dans l'Irumu et des collectivités Hema et Lendu dans Djugu, ceci dans le but de prévenir les affrontements ethniques. Dans la même logique, l'administration coloniale va mettre sur pied un système d'enregistrement des titres fonciers et de la propriété individuelle des terres. Ceci lui permettra de s'approprier une quantité nécessaire de terres détenues par les communautés locales en déclarant les terres vacantes « propriétés de l'État ».

[67]Cfr Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, pp. 212-213.
[68]Cfr J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006, p.69.*

Après l'indépendance :

a) Sous Joseph-Désiré Mobutu

À cette époque**,** la domination Hema va davantage se consolider grâce à l'introduction de la loi foncière sous Mobutu en 1973. Dans cette loi, il était mentionné que toutes les terres, vacantes ou non, seront déclarées « propriétés de l'État ». La loi coutumière fut déconsidérée dans les transactions foncières comme source légale des droits fonciers sans accorder un quelconque statut légal aux terres coutumièrement occupées. Le plus important apport de cette loi fut le rejet de la notion des droits fonciers traditionnels. La conséquence pratique était de favoriser le passage des plantations qui durant la période coloniale appartenaient aux familles, en faveur d'une nouvelle classe d'entrepreneurs congolais urbains. Étant donné sa position privilégiée pendant la période coloniale, l'élite Hema a eu un accès facile aux cercles restreints du régime Mobutu et a pu renforcer sa domination politique et économique dans l'Irumu et le Djugu au détriment des Lendu. Ce fait provoquera, en 1966, une deuxième résistance des Lendu alors marginalisés, contre la domination Hema, en attaquant cette fois-ci les autorités administratives locales, qui organiseront en retour une forte répression[69]. Les Hema justifient cette séquence de conflits par le refus des populations Walendu Rutsi des enclaves de Nombe et Lakpa de se soumettre à l'autorité des chefs Hema qui les administraient. Tout a dégénéré lorsque le chef KAHWA SALATHIEL des Bahema-Sud a tenté de faire recenser les populations de ces deux enclaves incorporées dans la collectivité des Bahema-Sud, aux termes de la décision n° 227 du 19 novembre 1940 du commissaire de district de Kibali-Ituri, DEMEUR : cette décision fixait l'organisation administrative de la chefferie Bandihango (Bahema-Sud). Puis la décision n° 21/40/1959 du 8 mai 1959 du commissaire de district de l'Ituri, A. HUYS, portant la création du secteur des Bahema-Sud par la réunification des chefferies des Bahema Babiasi, Bandihango et Bandika[70].

[69]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006,* p. 213.
[70]Cfr *ibid*., pp. 69-70.

En avril 1990, après l'annonce par Mobutu de l'ère démocratique, les politiciens locaux de l'Ituri, alors en quête d'un positionnement pour le pouvoir, vont exploiter cette tension à des fins politiques. Cette annonce servira de base matérielle pour exprimer les liens particuliers entre les politiciens et leurs communautés constituantes[71]. Un rapport local sur le processus de la démocratisation mentionne à cet effet que « les sentiments des intellectuels trouvent de l'espace et font écho dans la masse paysanne qui se réfère à ses intellectuels politiciens. Le leadership devient plus ethnique qu'idéologique, car les leaders se replient sur les membres de leurs ethnies pour se positionner politiquement. Un climat de tension s'ensuit et dégénère en conflit même armé »[72]. Néanmoins, ces désordres durant la mobilisation démocratique n'ont jamais conduit à des massacres comparables à ceux qui auront lieu à partir de l'année 1999. Ceci pour la simple raison que, malgré tout ce qui arrivait, on trouvait des solutions pour que rien ne dégénère, cela à travers les mécanismes de l'administration, la sécurité, la sûreté locale aussi bien que la médiation et les accords traditionnels couronnés de succès[73].

b) Sous Laurent-Désiré Kabila

À la fin du régime de Mobutu, les mécanismes locaux de résolution des conflits disparaissent et l'on voit apparaître de nouveaux acteurs sur la scène de ce conflit. Ceci devient très visible lors de la création de l'AFDL (Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo), mouvement dirigé par Laurent-Désiré Kabila, soutenu par le Rwanda et l'Ouganda, dont le but fut le renversement du régime de Mobutu. Différentes milices locales et étrangères vont interagir en Ituri et les armes légères commencèrent alors à proliférer. Étant donné le déclin général de l'économie vers la fin du règne de Mobutu et l'importance de l'ethnicité en tant que force déterminante de la violence, le ressentiment local entre les éleveurs Hema et les agriculteurs Lendu monte d'un cran et est parvenu à être lié au niveau supérieur, le niveau régional du conflit de la RDC. Petit à

[71]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, p. 70.
[72]Programme d'Action de la Commission de Pacification, 11 mars 2003, p. 2.
[73]IRIN, Focus on Hema-Lendu Conflit, 15 novembre 1999, Collectif des ONG d'Ituri, 7 août 1999.

petit, ce conflit change en compétition économique. Avec l'aide des administrateurs locaux, des membres de la communauté Hema essaient d'étendre leurs droits fonciers sur les terres supposées appartenir aux Lendu. Les soldats ougandais étaient activement impliqués dans l'embrasement du conflit en entraînant les milices des jeunes Hema, assurant leur protection en échange de paiement en espèces[74]. D'autres commandants de l'UPDF (Union des Forces de Défense du Peuple ougandais) commenceront aussi à entraîner et à armer les milices Lendu sans trop d'éclat. Le rapport de l'IRIN cite par exemple le commandant en chef des UPDF en RDC, le Général brigadier James Kazini qui a procédé à la nomination, pour le compte de la Province de Kibali-Ituri, de Madame Adèle Lotsove, une Hema. Ceci provoquera un grand mécontentement dans les autres tribus en l'Ituri, notamment les Nande, les Ngeti et les Lendu[75].

Bref, les différents conflits qui se sont succédé de 1911 à 1997, entre les deux peuples, ont eu pour cause tantôt le partage des collectivités, tantôt la nomination politique des cadres de l'une ou de l'autre communauté, parfois aussi « la prise à partie de l'autorité coloniale » qui aurait soumis des Lendu – Bindi aux autorités coutumières Hema. Mais on n'a pas noté de dégâts ni de pertes énormes en vies humaines. Mais cette période est précisément le moment où les deux ethnies procèdent, lentement mais sûrement, à la formation de groupes d'autodéfense populaire. « Chez les Hema, les groupes d'autodéfense ont été l'initiative particulière de certains concessionnaires, membres de cette ethnie. Paradoxalement chez les Lendu, les groupes d'autodéfense se sont dans la plupart des cas constitués sous l'impulsion des chefs traditionnels[76]. Ainsi, lors de fortes attaques réciproques qui commencent en 1999, on observera de part et d'autre, les déploiements de sous-groupes parfaitement organisés, chargés des missions distinctes[77].

[74]IRIN, Focus on Hema-Lendu Conflit, 15 novembre 1999, Collectif des ONG d'Ituri, 7 août 1999.
[75]IRNI, cité par Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, pp.214-215.
[76]Cfr A. Kito Masimango, *Les crimes de guerre de l'Ituri (République Démocratique du Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 59.
[77]On y distingue des groupes comme les tueurs ou les massacreurs, constitués pour la plupart de jeunes garçons et de jeunes filles très habiles et spécialisés dans l'art de tuer avec des armes blanches. Les forbans, qui étaient presque exclusivement des femmes et des

II. 1.3. La période de 1999-2005

Le moment le plus dur de ce conflit remonte au mois de juin 1999. C'est à ce titre que J. Oga Ukelo mentionne : "Depuis 1999, les affrontements qui opposent les deux communautés ont, par leur ampleur, battu les records connus dans l'histoire des relations entre ces dernières"[78]. Par rapport à cet éclatement, les propos sont divergents d'une ethnie à l'autre, mais le problème foncier reste au centre. En effet, "selon les sources Lendu, les attaques violentes de leur population devraient être considérées comme une réaction contre les tentatives de quelques propriétaires fonciers Hema d'étendre leurs propriétés sur le territoire de Pitsi, considéré comme une propriété Lendu. Les propriétaires terriens Hema, appuyés par les autorités locales sont accusés d'être venus à Pitsi avec de faux titres fonciers qui ont suscité une réaction de la part de la population locale. Selon le propos de Roberton GARRETON, que rapporte J. OGA UKELO, 'les Bahema ont été favorisés de manière très inquiétante par le discours peu conciliateur de certains représentants de l'Église Catholique locale, notamment l'évêque et le recteur du séminaire de Bunia, qui sont tous des intellectuels Hema et enfin, par le favoritisme et l'appui affichés par les forces ougandaises'[79]. Par contre, les sources Hema ont une autre lecture de cette violence. La communauté Hema souligne le fait que les Lendu estimaient n'avoir pas accès aux ressources de la région au même titre que les Hema. C'est cela la raison de leur mécontentement et du développement de la violence, considérée comme moyen de revendiquer leur 'droit' de disposer des concessions dans le territoire de Djugu. Cette raison semble être l'aiguillon de ce conflit interethnique. S'agissant précisément de la question de concessions, voire de concessionnaires qui articulent ce conflit,

---

enfants opérant concomitamment avec les précédents ayant pour mission spéciale de piller les biens. Les enfants pubères et adolescents incendiaient systématiquement les maisons à travers les villages. Ces opérations criminelles, qui duraient tout au plus une heure, avaient toujours lieu à l'aube, entre 4 heures et 5 heures du matin, c'est-à-dire quand les gens étaient encore généralement au lit, Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, pp.214-215.

[77]Cfr A. Kito Masimango, *Les crimes de guerre de l'Ituri (République Démocratique du Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 59.

[78]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006,* p.70.

[79]*Ibid.,* p. 71.

il convient de noter que la communauté Hema n'accepte pas cette accusation. Elle indique que les concessions acquises dans le territoire de Djugu par les Hema ont été faites en bonne et due forme. Sous le régime colonial et même jusqu'à la fin de la première République (1965), les Hema (commerçants) n'étaient pas propriétaires des concessions. Celles-ci appartenaient, suivant la loi foncière en vigueur, aux anciens colons rentrés en Europe ou vivant encore au pays (Congo). Sous la deuxième République (1965-1997), de nombreuses concessions d'anciens colons ont été déclarées abandonnées. Le conseil exécutif, par sa politique de zaïrianisation (nationalisation), procéda à la vente des concessions abandonnées ou celles récupérées des anciens maîtres (les colonisateurs). Ceci permit aux hommes politiques et aux commerçants Hema comme Lendu (Buna Kpayobolo, Gaikpa Mbikpa) d'acquérir des concessions. Vue sous cet angle, la communauté Hema relève qu'il serait inadmissible de soutenir que les concessions de certains Hema situés dans la collectivité des Lendu/Pitsi soient la cause immédiate de l'agression contre tous les Hema, et ce, de façon généralisée et simultanée[80]. Ils prétendent plutôt que les attaques seraient organisées par les extrémistes Lendu avec l'aide des autorités de Kinshasa"[81].

D'autres sources soulignent plutôt l'absence de l'autorité locale qui a permis à certains individus, appartenant à la communauté Hema, de soudoyer les autorités locales pour modifier les documents des titres fonciers en leur faveur[82].

Nous fiant au rapport de l'IRN, nous estimons que ces attaques ne sont pas survenues au hasard, mais qu'elles étaient bien préparées. Il s'avère qu'un mois avant ces violences de l'année 1999, les chefs Lendu avaient donné des avertissements aux Hema et les avaient conviés à laisser leurs terres et cultures. En réponse, les Hema ont commencé à organiser des groupes armés pour la défense de leurs propriétés. Certains Hema ont mobilisé les éléments des UPDF pour protéger leurs propriétés contre les

[80]Cfr J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, pp.73-74.
[81]Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*. p. 215.
[82]Cfr *ibid.*

attaques Lendu en transformant ces militaires ougandais en gardes privés pour leurs biens immobiliers et leurs fermes. L'élite Lendu, pour sa part, installa des milices d'auto-défense dans chaque localité. Cette situation va évoluer jusqu'à un déclenchement d'attaque orientée d'une ethnie vers l'autre, avec des milices bien ordonnées et préparées. Ainsi, partie d'un problème foncier entre quelques individus de deux communautés, la violence se déroula sous le label ethnique. Chaque communauté va lutter pour l'épuration et l'extinction d'une autre. C'est pour cette raison que la poursuite de l'ennemi se fera jusque dans les habitations. : un Hema qui sait où se trouve son voisin Lendu va l'attaquer chez lui sans avoir un problème particulier avec ce dernier, mais simplement parce qu'il n'est pas de son ethnie. Toute arme possible sera utilisée à cette fin : fusil, couteau, hache ou autre instrument, comme les pilons qui ont servi à broyer des enfants. Pire encore, certains poseront des gestes cannibales en consommant la chair humaine. Le rythme de cette violence fera que de 1999 à 2000 seulement, près de 7 000 morts ont été enregistrés et plus de 150.000 personnes déplacées[83]. Selon J.-C. Willame, s'appuyant sur des enquêtes menées par la MONUSCO et diverses associations de défense des droits de l'homme, on constate qu'"entre janvier 2002 et décembre 2003, quelque 8 000 civils — mais probablement plus — ont été victimes de meurtres délibérés ou de l'emploi aveugle de la force (…). D'innombrables femmes ont été enlevées, les unes pour être gardées comme 'épouses de guerre' et les autres pour être violées avant d'être relâchées. Plus de 6 000 civils ont été forcés de fuir de chez eux. Des d'enfants âgés de 7 à 17 ans ont été enrôlés de force ou volontairement par des groupes armés (…). Des villages entiers ont été détruits de fond en comble : maisons, installations médicales, écoles et autres équipements publics"[84]. Cette situation va perdurer plusieurs années jusqu'en 2003, époque où le Conseil de Sécurité des Nations Unies, qui n'acceptait pas que la guerre dépasse une simple lutte ethnique, décidera une intervention armée pour stopper la montée des groupes armés.

[83]IRN, cité par Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 216.
[84]J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Complexe, 2007, pp. 86-87.

Au regard de ce qui précède, l'on note que l'aggravation de cette lutte inter-ethnique ne sera pas seulement l'œuvre de ces deux ethnies ; beaucoup d'autres forces s'y impliqueront tant au niveau national que régional. On assistera, durant cette période, à la "création de groupes armés par des structures gouvernementales, de groupes armés sans organisation politique, ainsi que des troupes armées régulières non invitées ou républicaines"[85].

II. 2. La complexification du conflit par l'intervention d'acteurs extérieurs

II. 2.1. Rappel

Le conflit de l'Ituri est intervenu pendant la deuxième guerre d'agression de la RDC conduite par le Rwanda et l'Ouganda[86]. Ceci va permettre de comprendre la forte implication de ces deux forces dans ledit conflit, avec l'appui des groupes rebelles nationaux. C'est ce qu'on peut lire dans cet extrait du rapport de Human Rights Watch : "La guerre de l'Ituri est un écheveau complexe de conflits locaux, nationaux et régionaux qui se sont développés après qu'une dispute locale entre les Hema et les Lendu eut été exacerbée par les acteurs ougandais — et aussi rwandais — et aggravée par la guerre internationale plus large qui déchirait la RDC. Les groupes rebelles nationaux comme le Mouvement pour la Libération du Congo (MLC), le Rassemblement congolais pour la Démocratie-Mouvement de Libération (RCD-ML) et le Rassemblement congolais pour la Démocratie-Goma (RCD-Goma) ont soutenu des milices locales dans leurs conflits afin d'étendre la base de leur propre pouvoir dans le gouvernement provisoire de la RDC ou peut-être même pour faire capoter les négociations". Ces groupes nationaux, ainsi que les groupes ethniques locaux en Ituri, ont été (…) soutenus par les gouvernements de l'Ouganda, du Rwanda et de la RDC »[87].

[85]J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle,* pp. 86-87.
[86]Cfr I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 62.
[87]Human Rights Watch, *Ituri: "couvert de sang", Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC*, du juillet 2003, Vol. 15, N° 11 (A), p. 2.

Nous allons maintenant étudier en détail les enjeux de l'implication de ces groupes non originaires de l'Ituri dans ce conflit, en commençant par les deux grandes puissances régionales (l'Ouganda et le Rwanda), suivi du gouvernement congolais, pour finir par les groupes armés nationaux et les milices.

II. 2.2. L'implication de l'Ouganda

Plusieurs raisons peuvent justifier l'intervention de l'Ouganda dans le conflit de la RDC en général et de l'Ituri en particulier. Les raisons les plus en vue sont d'ordre sécuritaire. En effet, l'Ouganda justifiait sa présence en fonction de la rébellion de l'ADF (Allied Democratic Force) basée à sa frontière occidentale. Mais ce qui n'est pas dit, c'est le fait qu'il entendait faire payer au Congo ce que Mobutu lui avait fait subir dans le passé. Il semble que le régime de Mobutu, avant la première guerre du Congo, représentait un danger réel pour la sécurité de l'Ouganda. La source de tout le problème, c'est l'alliance entre Mobutu et le régime de Khartoum. Cette alliance aurait mené une politique agressive vis-à-vis de pays voisins à partir de 1989. En effet, le président du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo) aurait permis à l'armée soudanaise d'opérer à travers le nord du Zaïre, tant pour attaquer les rebelles du SPLA (Sudan People's Liberation Army), que pour soutenir la Lord's Resistance Army, une guérilla millénariste « acholi » qui opérait dans le nord de l'Ouganda. Cet arrangement particulier entre Mobutu et Tourabi s'expliquait par l'évolution politique en Éthiopie : suite à l'effondrement du régime communiste éthiopien, le colonel Garang avait perdu ses bases arrière en avril 1991 et son mouvement avait été repoussé jusqu'à la frontière ougandaise. Désirant en finir avec le SPLA, le régime de Khartoum a donné une aide massive en armes et en équipements à la LRA, ce qui n'a évidemment pas plu au régime de Museveni. Et lorsque le régime de Khartoum recruta les anciens soldats d'Idi Amin dans sa région d'origine (le West Nile) pour en faire un nouveau mouvement rebelle opposé au gouvernement de Kampala, le maréchal Mobutu a une fois de plus donné son autorisation d'utiliser le territoire zaïrois. Plus que ceci, Mobutu aurait

apporté de l'aide au régime de Museveni en soutenant le mouvement rebelle de l'ADF (tout comme les autres mouvements rebelles cités ci-dessus) basé au Zaïre (en face du district Bundibugyo) et soutenu par le gouvernement islamique de Khartoum[88].

Par ailleurs, installé officiellement en Ituri depuis son divorce avec l'AFDL de Laurent-Désiré Kabila, l'Ouganda s'est illustré dans la formation de milices ethniques des deux camps en conflit. Ainsi, dans le rapport de l'ONU du 12 avril 2001, on trouve ceci : « il est établi que si le camp de Kariini contribue à la formation des Hema, le colonel Peter Karim et son camp aident à former les Lendu. Les deux camps appartiennent pourtant l'un et l'autre à l'armée ougandaise »[89]. On voit combien l'Ouganda se jouait de ces deux ethnies pour assouvir ses besoins de spoliation de richesses de l'Ituri.

Corroborant cette affirmation, Human Rights Watch note, quant à lui, que « l'impact de l'Ouganda dans le conflit de l'Ituri se fait remarquer par son soutien aux groupes rebelles nationaux comme RCD-ML, et qu'ils ont parfois coopéré directement avec les groupes basés localement en créant un nouveau fil dans cet écheveau d'implication politique. En fait, durant les quatre années d'occupation du Nord-Est de la RDC, l'armée ougandaise — les Forces de Défense du Peuple ougandais (UPDF) — a prétendu être « un faiseur de paix » dans une région déchirée par les dissensions ethniques. Mais en réalité, elle a plus aggravé les hostilités qu'elle ne les a apaisées. Plus exactement, l'Ouganda a fourni son assistance à nombre de ces groupes, les aidant souvent à se lancer, s'armer et se former[90], dans l'unique but de renforcer leurs intérêts politiques et financiers. C'est encore l'Ouganda qui a accru l'inimitié entre les deux peuples, quand il se permettait, par exemple, de nommer successivement deux sujets Hema au poste de gouverneur pour diriger la province de l'Ituri sans donner la même opportunité aux Lendu[91]. Des dix groupes ayant œuvré en Ituri, l'Ouganda

[88]Cfr Rapport du groupe d'Experts de l'ONU sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesse de la RDC, avril 2001, paragraphe 78.
[89]Cfr *ibid*.
[90]*Ibid*.
[91]C'est au cours de cette période que les villages Lendu ont été pilonnés par l'armée ougandaise. Les Lendu répondront à ce pilonnage en attaquant l'aéroport de Bunia occupé

en a appuyé au moins cinq. Ils auraient ordonné d'importants changements dans les mouvements rebelles basés à Bunia, y compris le remplacement de Wamba dia Wamba à la tête du RCD-ML par Mbusa Nyamwisi ; le soutien pour la création de deux coalitions, le Front pour la Libération du Congo (FLC) qui regroupe des mouvements rebelles au niveau national et le Front pour l'Intégration et la Paix en Ituri (FIPI) qui rassemble des groupes rebelles locaux des Lendu, des Alur et des Hema insatisfaits ; le départ du RCD-ML et l'aide apportée pour son remplacement par l'UPC à Bunia, en août 2002. Ces changements ont été ordonnés depuis Kampala et soutenus par les forces ougandaises en Ituri. L'Ouganda est intervenu dans l'administration locale en établissant une nouvelle province, Kibali-Ituri en 1999, en nommant son premier gouverneur et en jouant un rôle majeur dans le changement de quatre gouverneurs sur six[92]. Sur les sept commandants ougandais en charge des forces ougandaises en Ituri, quatre ont été accusés par des acteurs locaux et par d'autres groupes indépendants de favoriser les Hema au détriment des Lendu[93]. La communauté Lendu souligne que l'aggravation de ce conflit, vers 1999, est due à l'absence du pouvoir public en Ituri sous contrôle de l'Ouganda ainsi que l'intervention partisane de ce dernier dans la gestion dudit conflit[94]. Ce fait est confirmé par Roberto Garreton, dans son rapport additionnel sur la violation des droits de l'homme en République Démocratique du Congo, publié le 27 mars 2011, dans lequel on peut lire : « le conflit actuel s'explique en grande partie par les conséquences de la présence des Ougandais dans la gestion de ce

par l'armée ougandaise. Ce qui va justifier le massacre sans merci des Lendu vu le déséquilibre de rapport de force, Cfr Rapport du groupe d'Experts de l'ONU sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesse de la RDC, avril 2001, paragraphe 79.

[92]Trois gouverneurs ont été directement démis de leurs fonctions par les Ougandais, leur armée fournissant la force nécessaire dans deux de ces cas. Un gouverneur a été contraint de partir après l'échec de la coalition FLC, soutenue par l'Ouganda et un autre gouverneur, n'a jamais été accepté par la population locale et s'est trouvé dans l'incapacité de remplir ses fonctions. Entre janvier et mai 2001, le colonel Edison Muzoora de l'armée ougandaise a dans les faits agi comme un gouverneur, période au cours de laquelle la violence ethnique a considérablement augmenté, Cfr Rapport de Human Rights Watch, Vol 15, N. 11 (A) de juillet 2003. République Démocratique du Congo. Ituri : « couverts de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, p. 8. ITURI : "coUVERT DE SANG" - Human Rights Watch pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/2003/ituri0703/ (consulté le 29 avril 2014 à 23h 32).

[93]*Ibid.*

[94]J. Oga Ukelo, J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, p.71.

dernier, mais surtout par leur partialité. C'est ainsi que le Conseil de Sécurité des Nations Unies, dans sa résolution 1493 du 28 juillet 2003, demandait à l'Ouganda d'exercer positivement son influence dans la résolution du conflit en Ituri[95]. Les deux communautés, Hema et Lendu, avaient fini par comprendre ce comportement et auraient reproché à l'Ouganda de poser des actes toujours en faveur de ses intérêts et au mépris des intérêts de l'Ituri. Alors que les intérêts que cette nation prétendait promouvoir devraient aller dans le sens de la pacification et du développement et non de la division de l'Ituri et de l'exploitation de ses richesses[96]. À côté de l'Ouganda, se trouvait une autre force de la région, le Rwanda »[97].

II. 2.3. L'influence du Rwanda via le RCD-Goma

L'impact du Rwanda en Ituri n'est pas aussi déterminant que celui de l'Ouganda. Ceci s'explique par le fait que l'Ituri se situe à la frontière de l'Ouganda, il est donc facile pour l'Ouganda de justifier son incursion pour des raisons de sécurité. Le Rwanda, par contre, se préoccupait des régions du Kivu placées à sa frontière. Et là, c'était facile pour lui d'évoquer la raison de sa sécurité : la poursuite des Interhamwe et des ex-militaires FDLR installés en RDC. Tout ceci fait dire à I. Unyon Vakpa que « le Rwanda s'est impliqué de manière croissante dans le conflit en Ituri, mais que son terrain de prédilection était surtout le Kivu »[98].

Cependant la présence rwandaise se fera davantage sentir en Ituri lorsque l'UPC, qui était dépendante de l'Ouganda pour le contrôle de Bunia, commencera à cultiver des liens étroits avec le RCD-Goma soutenu par le Rwanda, et avec le Rwanda lui-même. Tout sera clair vers la fin de

[95]J. Oga Ukelo, J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006,* p. 71.

[96]*Ibid.*

[97]L'auteur souligne que l'exemple le plus manifeste de cette partialité a été la nomination, en juin 1999, au poste de gouverneur et contre la volonté de la population, de Madame Adèle Lotsove. Il s'agit d'une Hema qui a clairement pris parti pour son ethnie dans l'exercice de ses fonctions attisant ainsi les tensions résultant des conflits précédents, R. Garreton cité par J. Oga UKelo, *ibid*.

[98]I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 68.

l'année 2002, lorsque l'UPC va finalement basculer d'une dépendance à l'Ouganda à une dépendance du RCD-Goma. Le changement a été marqué par l'accord du 6 janvier 2003 dans lequel le mouvement soutenu par le Rwanda a accepté de fournir un soutien militaire et politique à l'UPC. L'accord qui engageait le partenaire local du Rwanda à aider le groupe Hema fut l'indication la plus claire et la plus publique de l'implication du Rwanda dans le conflit de l'Ituri ; implication qui, selon des sources locales, était allée en augmentant tout au long de l'année 2002[99]. Ce changement de partenaire de l'UPC de l'Ouganda vers le Rwanda est intervenu lorsque les deux pays ne s'entendaient plus. Une des plus grandes batailles entre ces deux forces eut lieu à Kisangani et, par la suite, chacun a accusé l'autre des meurtres perpétrés en Ituri[100].

La présence rwandaise en Ituri visait aussi le contrôle de déploiement des FAC (Forces Armées Congolaises) et l'influence de la RDC dans cette zone. Tout ceci dans le but d'obtenir une part de riches ressources de la région, de soutenir les Hema perçus comme un groupe ethnique apparenté aux Tutsi et comme une minorité menacée[101].

Hormis ces deux pays, le gouvernement de Kinshasa n'est pas en reste dans ce conflit : il y a trempé en soutenant certains groupes rebelles, dont le RDC-ML et la milice Lendu.

[99]I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 68.

[100]Le Rwanda et l'Ouganda, ennemis depuis trois ans, se sont mutuellement accusés de préparer des attaques dans l'Est de la RDC. Le gouvernement ougandais a accusé le Rwanda de soutenir des groupes armés lui étant hostiles, y compris l'Armée de Résistance du Seigneur (ARS) et de former d'autres dissidents, comme l'Armée de Rédemption du Peuple (ARP). Le gouvernement rwandais a de son côté affirmé que l'Ouganda aidait les rebelles rwandais et la milice Interhamwé impliqués dans le génocide de 1994, assistance perçue comme « une menace directe sur la sécurité du Rwanda ». Cfr *ibid*.

[101]Notons à cet effet que, selon Human Rights Watch, le chef hema Kakwa Mandro aurait demandé et obtenu de l'aide du Rwanda en juin 2002. Son groupe a ensuite reçu des armes, des munitions et une formation au Rwanda. Il aurait contribué à mettre en contact l'UPC avec le Rwanda, Cfr *ibid*., p. 13. La MONUC, dans son rapport du 18 septembre 2002, fait remarquer qu'un avion du Rwanda aurait apporté des armes, des munitions et des uniformes à Mandro, les milices UPC avaient toujours renouvelé leurs armes et tenues grâce à l'aide rwandaise, Cfr Correspondance de la MONUC septembre et octobre 2002.

II. 2.4. L'ombre du gouvernement de la RDC en Ituri

On ne peut pas ne pas mentionner l'influence du gouvernement de Kinshasa dans le conflit de l'Ituri. En effet, bien que loin de cette région, le gouvernement de Kinshasa a pu nouer des alliances avec certains groupes armés de la région. « Jusqu'en avril 2002, le gouvernement de Kinshasa a cherché à avoir le plus d'influence possible dans les zones Nord-Est du Congo, nominalement sous contrôle de RCD-ML, occupé de fait par l'armée ougandaise. Se concentrant d'abord sur la reprise du contrôle des ressources et sur le renforcement des forces militaires de son allié, le RCD-ML, le gouvernement de la RDC a, par ailleurs, manqué de stratégie cohérente pour gouverner efficacement le Nord-Est (…). Le gouvernement de Kinshasa a travaillé essentiellement avec le RCD-ML et à travers lui, avec les Lendu, les Ngiti et d'autres groupes ethniques. Ces liens ont terni la crédibilité du gouvernement de la RDC auprès des groupes ethniques Hema et d'autres qui leur étaient alliés ; il n'a pu servir de force neutre en Ituri »[102]. Allant dans le même sens, Amnesty International note dans l'un de ses rapports que « selon certaines informations, les autorités congolaises ont fourni des armes et des uniformes au RCD-ML de Mbusa Nyamwisi. En 2002, des habitants de Bunia et des organisations non gouvernementales (ONG) locales de défense des droits humains ont vu des combattants du RCD-ML revêtus de l'uniforme des Forces Armées Congolaises (FAC) »[103]. Ce qui témoigne de sa présence partielle dans ce conflit.

En conclusion, deux grandes forces régionales étaient bien présentes et actives dans ce conflit, y compris le gouvernement de Kinshasa. Elles ont agi parfois seules et directement, mais très souvent à travers des groupes armés et des milices locales. Ce qui a permis la prolifération de milices autant que de groupes armés.

---

[102]Face au pouvoir grandissant de l'UPC, le gouvernement de la RDC a carrément choisi de soutenir l'APC qu'il voulait intégrer dans les Forces Armées Congolaises (FAC). Dans plusieurs camps comme celui de Nyaleke, les soldats FAC ont entraîné des forces locales dont l'APC, les milices Lendu et Ngiti et des Mai-Mai, des groupes de combattants locaux appartenant à divers groupes ethniques unis dans leur objectif d'expulser les étrangers, I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 10.

[103]Amnesty International, Document public, index AI: AFR 62/010/2003, EFAI, Londres, avril 2003, p. 3.

II. 3. De la multiplication des groupes politiques armés et des milices ethniques locales

Au départ, il n'a existé qu'un seul groupe armé, actif dans les régions du Kivu, de l'Ituri et de Kisangani. Il s'agit du Regroupement de Démocrates Congolais qui avait son siège à Goma (RCD/Goma). Dans le Nord, à l'Équateur, dans le Bas et Haut-Uélé, œuvrait plutôt le Mouvement de Libération du Congo (MLC). Le RCD/Goma, eut comme chef de file l'intellectuel marxiste Wamba dia Wamba, qui était en rupture avec son ancien « compagnon idéologique », L.-D. Kabila. En effet, Wamba dia Wamba, suite aux résistances successives des troupes loyalistes, se verra évincé de ses fonctions au mois de septembre 1999 par les membres fondateurs du mouvement[104], dans « une fronde menée par d'anciens mobutistes, des rwandophones du Kivu et autres opposants à Kabila »[105]. Et comme il tenait à rester à la tête de la rébellion, il a dû se réfugier à Kisangani où il créa une aile rivale du mouvement sous l'appellation du Rassemblement congolais pour la Démocratie — Mouvement de Libération (RCD-ML). Il désigna comme Administrateur du Nord-Kivu et de la province Orientale respectivement un Nande, Mbusa Nyamwisi, et un homme d'affaires de la région de l'Ituri, Tibasima Ateenye. Mais après les premiers affrontements rwando-ougandais à Kisangani en août 1999, Wamba dia Wamba prit la fuite pour s'installer à Bunia qui devint son bastion[106]. Rapidement, en 2000, cette coalition sera disloquée. Cela, suite à une lutte interne pour le pouvoir engagé au sein du Mouvement RCD-ML, entre son leader Wamba dia Wamba d'un côté et Mbusa Nyamwisi et John Tibasima de l'autre côté. En quête de renfort, Wamba dia Wamba cherchera alors à s'appuyer sur les Lendu, Mbusa et Tibasima, qui seront soutenus par les Hema[107]. Finalement, Wamba dia Wamba en sortira perdant et sera éjecté du pouvoir. Face à cette division interne, l'Ouganda viendra en

[104]Amnesty International, Document public, index AI: AFR 62/010/2003, EFAI, Londres, avril 2003, p.3.
[105]J. - C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, p. 87.
[106] I. Unyon Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p.63.
[107]Jeroen Cuvelier et Stefaan Marysse, *Les enjeux économiques des conflits armés, l'Afrique de Grands Lacs, Annuaire, 2002-2003*, Paris, Harmattan, 2003, p.23.

sauveur en suscitant une fusion entre le RCD-ML et le MLC de Jean Pierre Bemba qui contrôlait l'autre partie de la Province Orientale. Cette fusion sera dénommée le Front de Libération du Congo (FLC) dont la durée sera courte. Car, en 2001, vu la prééminence de Bemba au cours de travaux préparatoires du Dialogue Inter-Congolais et le fait que Mbusa et Tibasima n'acceptaient plus le contrôle de Bemba sur les postes frontaliers de Kasindi et de Mahagi, une source importante de revenus, les deux alliés (Mbusa et Tibasima) finiront par chasser Bemba de l'Ituri. Au même moment, Mbusa réussira également à destituer Wamba comme président du RCD-ML. Tibasima restera vice-président. Même là, le RCD-ML continuera à se battre avec le MLC et un autre groupe rebelle crée par un certain Roger Lumbala, RCD-national[108].

Le 19 avril 2002, suite à la signature d'un accord de paix à Sun City entre le MLC, le RCD-ML, le RCD-Goma et le gouvernement de Kinshasa, les dirigeants du RCD-ML (les Hema et d'autres originaires de l'Ituri) ont dû croire qu'ils devenaient alliés du régime de Joseph Kabila[109]. Cet événement va soulever la colère de Thomas Lubanga, un Hema allié de Tibasima. Ils y verront davantage la manœuvre de Mbusa de vouloir consolider la domination de la communauté Nande en Ituri. Le 3 juin 2002, Lubanga se retira de la branche armée du RCD-ML, pour mettre sur pied son propre mouvement, dénommé l'Union des Patriotes Congolais (UPC)[110]. L'UPC de Thomas Lubanga va alors mener une offensive et le 8 août 2002, il s'installera dans Bunia, capitale de l'Ituri. Cela ne dura pas très longtemps, car en décembre 2002, suite à une brouille avec l'Ouganda, Lubanga va annoncer son alliance avec le RCD-Goma dans le but d'établir des relations étroites avec le Rwanda. Au vu des relations tendues entre le Rwanda et l'Ouganda, une telle nouvelle n'enchantera pas le régime de Museveni. Un ancien ministre de la défense de l'UPC en profitera pour attiser la haine ougandaise contre Thomas Lubanga en propageant l'information selon laquelle l'UPC chercherait des alliances avec le PRA

[108]Cfr J. - C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle* pp. 88-89.
[109]Cfr Koen Vlassenroot et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 217.
[110]Cfr Jeroen Cuvelier et Stefaan Marysse, *Les enjeux économiques des conflits armés, l'Afrique de Grands Lacs, Annuaire*, p. 23.

(People's Redemption Army), dont le fondateur est un dissident de l'UPDF qui a quitté l'armée ougandaise pour s'enfuir vers Kigali. Ces accusations ont suffi pour que l'UPC soit diabolisée[111]. Pour faire le contrepoids à l'UPC, l'Ouganda décidera, en janvier 2003, d'appuyer la création de la FIPI, une plate-forme initialement politique qui regroupait des factions politiques de toutes les communautés ethniques en Ituri, notamment :

- Le Front Nationaliste et Intégrationniste (FNI) : groupe politique armé Lendu, présidé par Florent Njabu Ngabu ;
- La Force de Résistance Patriotique en Ituri (FRPI) : groupe politique armé Lendu-Bindi, présidé par le docteur Andirodu ;
- Les Forces Populaires pour la Démocratie au Congo : groupe politique armé Alur, présidé par Thomas UNENCAN ;
- Le Parti pour l'Unité et la Sauvegarde de l'Intégration du Congo (PUSIC) : groupe politique armé Hema-sud, présidé par Khawa Mandro ;
- La Force armée Populaire Du Congo (FPDC) : groupe armé, commandé par Jérôme Kakwavu, un originaire du Nord-Kivu qui regroupa pratiquement tous les ex-FAZ et les non originaires d'Ituri.

Selon Vlassenroot et Raeymaekers, « la croissance spectaculaire et soudaine de "partis politiques" était due au mécontentement face au changement de camp de Thomas Lubanga. L'alliance entre l'UPC et le régime rwandais créait une fissure entre les Hema du Nord et les Hema du Sud »[112]. Selon le rapport de Human Rights Watch de juillet 2003, « pas moins de dix "groupes politiques armés" opéraient en Ituri en mai 2003. Ils allaient du MLC de Jean-Pierre Bemba, dont les soldats combattaient les bandes armées de Mbusa Nyamwisi (RCD-ML) à des groupuscules, produits de fragmentations incessantes, composés de miliciens Hema, de Lendu, de rwandophones ou d'ethnies mélangées. Tout ceci pour dire que les violences commises en Ituri et les actes de cannibalisme ne furent pas

[111]Cfr Jeroen Cuvelier et Stefaan Marysse, *Les enjeux économiques des conflits armés, l'Afrique de Grands Lacs, Annuaire*, p. 23.
[112]Koen Vlassenroot et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 218.

que le fait de milices Hema et Lendu, mais aussi de leurs alliés conjecturaux respectifs »[113].

Cette longue bataille, qui a divisé les deux ethnies et a vu apparaître plusieurs autres partenaires, n'était pas sans raison. Beaucoup d'enjeux ont motivé chacune des forces à intervenir. Nous voulons y revenir dans le point suivant.

II. 4. Les enjeux du confit de l'Ituri

Du point de vue des deux communautés en lutte, les Hema et les Lendu, le conflit sanglant qui a sévi en Ituri entre 1999-2005 est bel et bien lié à la gestion de terres. En effet, « les uns soutiennent que l'acquisition des terres n'a pas fait l'objet d'un quelconque consentement des autochtones et n'a donc pas fait l'objet d'aucune procédure légale ; les autres, par contre, soutiennent que l'acquisition des terres a fait l'objet de toutes les procédures légales »[114]. Mais au-delà de ce problème terrien, on trouve des enjeux beaucoup plus profonds qui désarticulent ces peuples et dont la terre ne serait qu'un épiphénomène. Il s'agit des problèmes identitaires et socio-économiques sur lesquels nous allons nous étendre.

II. 4.1. Le problème identitaire

« À première vue, le conflit en Ituri (…) est d'abord une guerre identitaire. Ce qui pousse certains acteurs de la communauté internationale, dont l'ONU, à dire que ce qui se déroulait en Ituri n'est qu'une *guerre tribale* »[115]. Ce fait est vrai quand on se situe dans le contexte foncier qui a divisé les deux peuples, et si l'on comprend que la notion de « territorialité » est constitutive de l'identité d'un peuple qui reste accroché à sa terre. Le territoire constituerait en ce sens une valeur au même titre que la langue, la

[113]Rapport de Human Rights Watch, Vol 15, N. 11 (A) de juillet 2003. République Démocratique du Congo. Ituri : « couverts de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, p. 8. ITURI : "coUVERT DE SANG" - Human Rights Watch pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/2003/ituri0703/
(consulté le 29 avril 2014 à 23h 32).
[114]J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, p. 74.
[115]I. Unyon Vakpa, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p. 80.

croyance et/ou d'autres pratiques relatives aux habitudes d'un peuple. Violer un territoire étranger serait porté atteinte à la culture de l'autre ou à sa communauté. Bien davantage, dans le contexte de l'Ituri, la terre est une richesse dont dépend la survie de chaque ethnie, puisque chacun y exerce une activité qui lui permet de vivre : l'élevage ou l'agriculture. Dans cette perspective, il y a lieu de comprendre le mécontentement des Lendu lorsqu'ils voient leur territoire à Pitsi (Djugu) envahi et morcelé par les Hema qui forçaient l'agrandissement de leurs concessions à travers l'espace qu'occupent les Lendu, mais sans les consulter au préalable. De leur côté, les Lendu vont alors décider d'aller en guerre contre les Hema. Dans Irumu, ce sera presque la même chose, les Lendu vont exiger la rétrocession sans condition de leurs villages incorporés arbitrairement dans la chefferie des Bayango par la décision n° 227 du 19 novembre 1940 et ceux annexés dans la collectivité-secteur des Bahema-Sud par le Gouverneur Jean-Fauster MANZIKALA et le chef Salathiel KAHWA MUGISA MOTI MUZORA[116]. Alors que pour les Hema, leur densité croissante justifiait le besoin d'étendre et d'agrandir leurs territoires pour répondre au défi d'un bon pâturage pour leur bétail[117]. On est là en face d'un conflit fondé sur le déni des identités, qui passe par le non-respect des territoires de l'autre.

Un autre fait qui conforte cet argument est le mode sous lequel s'est déroulée la violence de ce conflit. Les exactions perpétrées ne s'étaient pas

[116]Il faut préciser qu'avant le 8 mai 1959, les Hema regroupés aujourd'hui en une seule collectivité, dans le secteur des Bahema-Sud étaient organisés en trois collectivités-chefferies, à savoir la chefferie des Babiasa, la chefferie des Bundikasa et la chefferie des Bandyango. Cette dernière ne répondait pas aux critères fixés par le pouvoir colonial pour se faire ériger en chefferie autonome, notamment par le nombre insuffisant d'habitants, le budget de fonctionnement mal équilibré et des bases traditionnelles peu solides. Pour faire face à ces exigences et afin de permettre aux Hema de Bandyango de s'ériger en chefferie, le commissaire de district de l'Ituri, DEMEUR, par sa décision n° 227 du 19 novembre 1940 a incorporé d'autorité les villages Lendu de Nombe et de Lakpa dans la chefferie des Bandyango. Aux critères fixés par le pouvoir colonial pour se faire ériger chacune en collectivité-chefferie autonome, le commissaire de district de l'Ituri, A. HUYS, par sa décision n° 21/40/1959 créant le secteur des Bahema-sud, a réuni administrativement ces trois chefferies, y compris les deux villages Lendu, pour constituer le secteur des Bahema-sud. Cependant, il faut souligner que les décisions n° 227 du 19 novembre 1940 et n° 21/40/1959 du 8 mai 1959 n'avaient jamais connu un début d'exécution, car les chefs coutumiers de ces trois chefferies s'y étaient catégoriquement opposés jusqu'à l'indépendance. Byrungu Kagaba, *Proposition de solution pour une paix durable aux conflits inter-ethnique entre les Hema et les Lendu dans le territoire d'Irumu, district de l'Ituri, Province Orientale*, Kinshasa, janvier 2002, p. 42.

[117]Cfr J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, p. 72.

limitées à quelques individus en quête de justice ou impliqués dans la revendication de leur droit, mais ce sont tous les membres des deux ethnies qui se sont sentis directement concernés et impliqués. En effet, lors de ces émeutes, un Hema ne savait plus voir en un Lendu un frère, mais un ennemi à abattre et vice-versa, ceci même si aucun problème particulier ne justifiait la rivalité entre voisins dans un quartier. L'argument pour les Lendu, c'est qu'ils réagissaient contre une domination Hema présente depuis l'époque coloniale. Les Hema, par contre, cherchaient à affirmer leur supériorité de toujours. « Partie du territoire de Djugu, la guerre tribale a vite révélé son potentiel de contagion en gagnant la zone d'Irumu où vivaient paisiblement des Hema et Lendu méridionaux. L'arrivée des réfugiés Lendu, avec leurs récits de combats à Djugu, a vite ravivé les anciennes plaies et conduit les deux groupes de cette zone à épouser les causes de leurs cousins du Nord »[118]. Bref, les deux communautés se sont battues, soit pour refuser la domination de l'autre, soit pour maintenir sa propre domination construite au fil des années.

À ce défi identitaire, s'ajoute l'enjeu socio-économique.

II. 4.2. Le problème socio-économique

La majorité de la population iturienne vit de l'agriculture et de l'élevage, ce qui montre combien l'accès à la terre est un enjeu important, tant pour le positionnement social que pour l'exercice de l'activité économique de chacun. Lorsqu'on est exclu de la terre ou quand une partie de celle-ci vient à manquer, on se voit en droit de revendiquer. Et la revendication au sujet de la terre en Ituri remonte aux malversations foncières des années 1990, quand les concessionnaires Hema ont entamé l'agrandissement de leurs propriétés contre le gré des Lendu à Pitsi dans le territoire de Djugu. Ce fait aurait déjà amorcé l'inégalité entre les deux peuples, et cette inégalité a fini par s'installer suite au décalage de niveau d'instruction des uns et des autres. En effet, la plupart des paysans Lendu étaient illettrés et n'avaient pas de moyens financiers et intellectuels. Du coup, ils ne savaient pas contester les titres fonciers qui leur étaient

[118]T. Vercoulon, « L'Ituri ou la guerre au pluriel », in *Afrique contemporaine* 2005/3 (n° 215), p. 131.

proposés ou opposés. En plus, presque tous les services de l'État, la police et l'administration, étaient occupés par les Hema. Ce qui fait que toute contestation foncière parvenue devant le tribunal local se clôturait à l'avantage des propriétaires Hema[119]. Remarquons que les Lendu sont restés longtemps sous la domination des Hema, intellectuels et influents dans les postes-clés de l'administration. T. Vercoulon corrobore ce propos en soulignant qu'« il a toujours existé, depuis l'époque coloniale, une inégalité socio-économique entre des Lendu, généralement peu éduqués, paysans ou "gratteurs" dans les carrières d'or, et des Hema qui avaient fréquenté l'école des missionnaires belges et qui avaient le monopole de l'administration locale et du commerce après avoir bénéficié pendant la zaïrianisation des exploitations agricoles des colonisateurs »[120]. Les Hema, socialement, avaient une avance certaine sur les Lendu, et cela ne pouvait qu'éclater un jour ou l'autre.

Quand on essaie de comprendre cette crise en partant des milices diverses, on ne peut douter du fait que l'intérêt économique a prévalu dans le chef de chacune d'entre elles. En effet ces milices visaient (tout comme les groupes armés qui les accompagnaient) à avoir le monopole du contrôle des ressources commercialisables (or, poisson), des axes et moyens de communication (routes, camions, bateaux). Ainsi, la guerre des terroirs s'est rapidement transformée en guerre des marchés, voire en guerre des routes (pour accéder aux marchés), et aussi et surtout en guerre de zones aurifères. Chaque groupe — ainsi que l'UPDF — s'est assuré le contrôle d'une ou de plusieurs mines d'or dont il tirait un revenu presque régulier. L'un des principaux sites aurifères d'Ituri, Mungwalu, a fait l'objet de plusieurs batailles entre l'UPC, le FAPC et le FNI. De même, les Ngiti ont maraudé le long du lac Albert, harcelant les pêcheurs et s'emparant de leurs équipements afin de s'assurer le contrôle des zones de pêche. Tous ces faits témoignent donc de grands intérêts économiques dans ce conflit local[121]. Ceci sera d'ailleurs une des raisons majeures de l'implication des forces régionales qui ont instrumentalisé ce conflit afin d'assouvir leur besoin de

[119]T. Vercoulon, « L'Ituri ou la guerre au pluriel », in *Afrique contemporaine* 2005/3 (n° 215), p. 130.
[120]*Ibid*., p. 20.
[121]*Ibid.*

posséder. Comme le remarque Ndjongo Ogombi, « les manipulateurs qui ne visent que leurs propres intérêts ont monté des stratégies sournoises en présentant des appâts à certains Ituriens. Beaucoup d'entre eux, incapables de comprendre les mécanismes de la manipulation et aveuglés par les appâts, ont mordu à l'hameçon et se sont mis à leurs services »[122].

Par ailleurs, les raisons économiques ont été un des motifs fondamentaux figurant dans l'agenda caché de l'Ouganda et du Rwanda lorsqu'ils ont pris part à ce conflit. En effet, l'Ouganda attendait occuper le vide commercial laissé par l'absence d'autorité en Ituri en y faisant de bonnes affaires. Ceci s'explique par le fait que, depuis la présence de ses troupes en Ituri, l'Ouganda avait doublé en quelques années ses exportations d'or et quintuplé celles du diamant, deux ressources qui n'existent pas dans ce pays[123]. Cette réalité est bien affirmée dans le rapport de Human Rights Watch de juillet 2003 qui souligne que « les exportations d'or de l'Ouganda ont plus que doublé après que les troupes eurent franchi la frontière avec la RDC alors qu'il n'y a pas eu d'augmentation dans les capacités de production nationale. Cet accroissement a coïncidé avec un fort déploiement de groupes ougandais dans les zones minières de l'Ituri comme aux bords de Kilo Moto, décrit comme l'une de mines d'or les plus productives du Congo. Le bilan des exportations de diamants est encore plus clair. Aucune exportation de diamants n'a été enregistrée pour l'Ouganda dans la décennie avant l'arrivée des troupes ougandaises en RDC. Puis de 1997 à 2000, les exportations de diamants sont brusquement passées de 2 000 à 11 000 carats. En 2001, des diamants pour une valeur totale estimée à $ 3,8 millions ont été exportés »[124].

---

[122]P.C. Ndjango Ogombi, *Pour une nouvelle ère de cohabitation intercommunautaire en Ituri*, Kisangani, Butard, 2005, p. 59.

[123]J - C Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, p. 88.

[124]Rapport de Human Rights Watch de juillet 2003, p. 14. Dans le même sens, J.-C. Willame souligne que « le rapport du Groupe des experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles du Congo mit en évidence dès 2001 l'implication de hauts responsables militaires et politiques ougandais qui œuvraient en association avec des hommes d'affaires Hema. Parmi les noms cités figuraient le propre frère du président Museveni, Salim Saleh et un ancien major de l'armée ougandaise, le général James Kozani, tous deux responsables de ce « réseau d'élite ». Par ailleurs, une société pétrolière, *Heritage foundation*, et une société thaïlandaise d'exploitation avaient reçu des autorités ougandaises l'autorisation de prospection ou d'exploitation au Congo ». (Cfr *ibid.*, p. 89). En synthèse de toute la situation, on peut lire ceci dans cet extrait de rapport de Secrétaire général des

Disons, en résumé, qu'en agissant en maître sur le territoire de l'Ituri qu'il entendait ériger en une République de Kibali-Ituri, l'Ouganda a, en complicité avec des milices ethniques qu'il soutenait et des groupes armés qu'il a créés, successivement procédé à « l'exonération totale de toutes taxes au bénéfice de sociétés-écrans et d'opérateurs ougandais. Il a obtenu le droit et le monopole sur l'accès aux zones diamantifères en Ituri et sur la vente du coltan au Nord-Kivu, fait le détournement des taxes et d'impôts versés par les commerçants locaux à l'administration locale, piller le bétail et le bois par famille de gros commerçants proches du régime de Museveni, racketter les éleveurs, etc. »[125]. Tout le pouvoir économique et politique aurait été dans les mains d'un groupe restreint d'officiers ougandais, qui n'ont poursuivi qu'un seul objectif : manipuler la situation de conflit pour en tirer des avantages personnels. Chris DIETRICH parle alors d'un commercialisme militaire qui traduit une nouvelle tendance dans la privation de la sécurité et qui implique l'utilisation croissante des armées nationales comme instruments pour générer des bénéfices économiques pour les élites politiques. Certaines entreprises nationales ou internationales achètent des minerais à des comptoirs dont on ne doute plus des relations commerciales avec des groupes armés engagés dans les combats et les

---

Nations Unies du milieu de l'année 2003 : « un certain nombre de chefs de faction rebelle se disputent le pouvoir politique en Ituri et se sont fait du capital politique en exploitant le ressentiment ethnique provoqué par un litige foncier original. De 1999 à la mi-2003, les scissions successives des mouvements rebelles ont fait de Bunia le théâtre d'affrontements et de luttes acharnées pour le pouvoir. À chaque étape de cette fragmentation des groupes rebelles, le commandant ou le chef de l'une ou l'autre des factions concernées s'empressait de recruter de nouveaux miliciens sur la loyauté desquels il puisse compter. Les enfants représentaient souvent la moitié des effectifs de ces milices, dont le rôle ne se limitait pas à se faire la guerre entre elles, mais consistait aussi à aggraver l'insécurité dans les campagnes, à s'emparer de localités stratégiques et à mettre la main sur les ressources économiques. Au lieu d'essayer de rebâtir le calme, les officiers de l'armée ougandaise, qui étaient déjà déployés dans l'Ituri, cherchaient à tirer un profit maximum de la situation en prêtant alternativement leur concours à une faction ou à une autre en fonction de leurs propres intérêts politiques et financiers. Les chefs de groupes armés ont concentré entre leurs mains les fonctions normalement exercées par les administrateurs, les chefs d'entreprise, les chefs coutumiers et les agents des forces publiques. Ils ont nommé des « fonctionnaires », perçu des taxes locales, vendu les richesses naturelles des territoires sous leur contrôle et fait arrêter, juger et, dans certains cas, exécuter des civils. La lutte des groupes armés pour le contrôle des ressources naturelles, exacerbée par un vide politique presque constant en Ituri, a été un facteur important de prolongation de la crise. Il convient d'ajouter que ces richesses suscitaient depuis longtemps déjà la convoitise de certains intérêts étrangers actifs dans la région. La vente de concessions à ces étrangers a d'ailleurs constitué, pour les groupes rebelles, un moyen de se procurer un revenu ». (Cfr J. - C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, pp. 90-91).

[125] *Ibid.,* p. 89.

violences contre les populations civiles[126]. Le commercialisme a donc pris droit de cité en Ituri, en violation, par l'Ouganda, de plusieurs pactes et principes internationaux du fait de sa présence militaire au Congo et de son rôle ou de son influence sur les groupes armés. L'Organisation des Nations unies, par le biais des affaires humanitaires, le Bureau de Droit de l'Homme, a pris l'option de dénoncer les atrocités et de constater les faits sans pour autant suffisamment user de son influence et de ses moyens de pression afin d'arrêter cette tragédie qui a fait de « l'anormalité de la normalité », c'est-à-dire qui donne l'impression d'être devenue normale[127].

Le Rwanda y est entré aussi avec un même agenda, bien que son élan ne soit pas allé loin à cause de sa rivalité avec l'Ouganda. Ceci était bien clair dans l'accord signé en janvier 2003 avec l'UPC via le RCD-Goma. Dans cet accord, on remarque que les intérêts commerciaux primaient, « l'UPC aurait été prête à aider le Rwanda à obtenir une part d'or extraite de Mongwalu, mais s'est trouvée dans l'incapacité de le faire lorsque ce groupe a perdu le pouvoir à Bunia »[128].

En conclusion, ce chapitre nous a permis de comprendre la réalité du conflit en Ituri, dont les acteurs principaux sont les Lendu et les Hema, et les acteurs extérieurs l'Ouganda, le Rwanda ainsi que le gouvernement de Kinshasa. Tous agissaient soit directement, soit par les biais des groupes politiques armés comme le RCD-GOMA, le RCD-ML, le RCD-National et le MLC, lesquels ont fait des alliances et entretenu les différentes milices présentes dans cette crise. Ainsi, si les atteintes aux droits de l'homme perpétrées en Ituri illustrent les tensions qui ont existé entre les communautés en conflit, la violence extrême qui a coûté de nombreuses vies humaines procède de motivations économiques et des stratégies politiques des forces extérieures à la région, spécialement l'Ouganda, en appui des groupes ethniques. Plus précisément, ce conflit s'est structuré autour de deux enjeux majeurs. La revendication identitaire d'abord : certains, dont les Hema, ont tenu à conforter leur domination de longue date en intégrant

[126]Cfr J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve : l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, pp. 97-98.
[127]Cfr *ibid*., p. 99.
[128]J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle* p. 89.

le sol étranger, d'autres, les Lendu, ont réagi pour récuser cette domination qui se consolidait davantage avec la perte de leur sol. L'autre enjeu est d'ordre socio-économique : l'inégalité d'accès aux études, au service politico-administratif de l'État, réservé à une caste au grand dam des autres, ainsi que l'inégalité d'accès à la terre et à ses ressources naturelles. Mais comment a-t-on pu gérer la violence de ce conflit ? Nous répondons à cette question dans le chapitre suivant.

CHAPITRE TROISIEME :
LE TRAITEMENT DU CONFLIT EN L'ITURI

Ce chapitre sera consacré à l'analyse des procédés qui ont permis de ramener le calme en Ituri, après la grande violence. Il est alors important de noter que les mécanismes mis en place n'ont permis que le rapprochement ou la cohabitation entre les groupes en conflit, sans vraiment traiter les émotions, comme la haine, la peur, le sentiment de honte, enracinées dans le cœur des membres de l'une et l'autre ethnie impliquée dans ce conflit. On comprend que la priorité ait été l'arrêt de la violence — qui entraînait la spoliation des ressources de la région — afin de donner à l'État congolais la possibilité de veiller sur l'ensemble de son territoire national, pris en otage indirectement par le Rwanda et l'Ouganda, et directement par les groupes armés et les milices Hema et Lendu.

Ce chapitre comportera quatre points : le contexte socio-politique de la République Démocratique du Congo, les différents accords conclus pour mettre fin à l'agression du Congo, l'opération *Artémis* et l'opération de démobilisation et de désarmement.

III. 1. Le contexte socio-politique de la République Démocratique du Congo

Il est important de commencer ce chapitre en précisant la situation socio-politique du Congo au moment où intervient ce conflit, ce qui permettra de comprendre le déploiement des mécanismes qui ont conduit tant à stabiliser le pays qu'à ramener le calme dans la région de l'Ituri. Disons-le, le conflit de l'Ituri a vite été assimilé au conflit que connaissait la RDC, et les tentatives pour sa résolution ont été envisagées dans un contexte global de la stabilité de tout le pays. Pour percevoir ce fait, il sied de faire un rappel sur la guerre menée par le Rwanda et l'Ouganda contre la RDC.

III. 1.1. Les guerres d'agression en RDC par le Rwanda et l'Ouganda

Les années 1996 à 2003 ont été des moments durs pour la RDC avec des guerres successives, qualifiées de guerres d'agression. La Première Guerre eut lieu entre 1996 et 1997. Elle avait pour but le renversement du régime de J.-D. Mobutu par L.-D. Kabila, qui s'appuyait sur les forces rwandaises et ougandaises. Ces deux pays, en faisant alliance avec L.-D. Kabila, avaient chacun un agenda caché ignoré par l'homme qui va rebâtir le Zaïre, la République Démocratique du Congo. Investi au pouvoir, L.-D. Kabila subira immédiatement la pression du peuple congolais qui le considérait alors comme un pion des puissances étrangères. Pour changer son image devant son peuple, L.-D. Kabila décidera de divorcer d'avec ses partenaires régionaux, le Rwanda et l'Ouganda. Car, comme le constate V. Kamerhe, « les alliés de Kabila, une fois à Kinshasa, se sont livrés à des actes de vandalisme, notamment en utilisant abusivement les biens de la population (meubles et immeubles). Ainsi, la population est montée au créneau en demandant au président d'opérer le choix entre elle ou ses alliés. L.-D. Kabila va opter pour la volonté du peuple »[129]. Le premier geste qu'il posa et qui a amorcé un nouveau conflit entre lui et ses partenaires régionaux fut la démission de son chef de cabinet, le Rwandais James Kabarebe, le 14 juillet 1998. Il semble que Kabila avait senti avoir suffisamment assuré son assise congolaise pour mettre quelque distance avec les nations qui lui avaient permis son accession au pouvoir. Deux semaines plus tard, Kabila remercia officiellement le Rwanda pour son aide et demanda le retrait du pays des forces militaires rwandaises et ougandaises. Les conseillers militaires rwandais furent évacués de Kinshasa avec peu de ménagement dans les 24 heures qui suivaient la nomination du nouveau chef de cabinet.

Après cette décision, les deux forces rwando-ougandaises feront une coalition pour ne pas quitter la RDC, prétextant vouloir protéger leurs frontières respectives. Ainsi, l'Ouganda attaquera le Nord-Est, vers l'Ituri et

[129]T. Busselen**,** « La nouvelle guerre d'agression contre la RDC sera-t-elle mise en échec ? » ...www.michelcollon.info ›... › *Journal de l'Afrique* (consulté, le 26 avril 2015 à 4h 08).

le Rwanda à l'Est, dans le Kivu ; deux régions frontalières. Ils vont s'organiser, puis avanceront pour attaquer les points stratégiques de Kinshasa. Le 2 août 1998, une force expéditionnaire rwandaise détourne deux avions civils congolais. À l'ouest, la base militaire de Kitona est attaquée par la force rwando-ougandaise. Kabila, se sentant quasiment évincé, fit appel à l'Angola, au Zimbabwe et à la Namibie qui viendront repousser ces forces et brouiller toutes les cartes des pays agresseurs[130]. Refoulés à nouveau à la frontière, ils vont chacun se mettre à spolier les ressources du Congo et chercher l'annexion des villes des régions frontalières de leurs pays respectifs, le Kivu pour les Rwandais et l'Ituri (ou la partie orientale) pour les Ougandais. Pour assouvir leurs besoins, ils feront éclater d'autres acteurs locaux qui leur permettront de passer à travers leurs territoires. On aura alors le RCD-Goma dans le Kivu et plus tard en Ituri sous le commandement du Rwanda, le MLC dans la partie orientale avec la complicité de l'Ouganda. À la suite de ces deux grands mouvements locaux, beaucoup d'autres groupes armés vont naître, dont les milices ethniques. Dans cette ambiance, c'est le gouvernement de Kinshasa qui se voit amputé de certaines parties de son territoire national. Le souci majeur sera alors la reprise de contrôle de toute l'étendue du territoire national. Il s'ensuivit différents efforts, en termes d'accords, afin de ramener la paix dans le pays. C'est dans ce contexte que va se profiler la résolution du conflit de l'Ituri. Cette démarche partira des accords de Lusaka, en passant par le dialogue inter-congolais jusqu'à l'opération *Artémis* en Ituri — dont l'intervention a été d'une grande portée pour le conflit de l'Ituri — avant l'opération désarmement et démobilisation coordonnée par le gouvernement central de Kinshasa.

Pour plus de compréhension, nous proposons de revenir en détail sur ces procédés dans les paragraphes suivants.

[130]Cfr Koen Vlassenroot et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri,* p.219.

III. 2. Les différents accords de paix conclus pour mettre fin à la guerre d'agression en RDC

Dans la recherche de la stabilisation du Congo, le tout premier accord signé fut celui de Lusaka, en Zambie. Il a été conduit par l'OUA et le président zambien Frédéric Chiluba, sous l'égide de l'ONU. En arrière-plan, on trouvait d'autres médiateurs et parrains du Congo, dont le vice-président sud-africain, Thabo Mbeki, le Département d'État américain, la présidence française des pays franco-africains et la Communauté vaticane de Sant « Egidio. À l'issue de ces pourparlers, un accord a été signé, le 10 juillet 1999, entre le gouvernement congolais, représenté par le président L.-D. Kabila et les chefs de guerre du RCD-Goma et du MLC, quelque temps après. Cet accord comportait quatre points : la cessation des hostilités, l'établissement d'une commission militaire conjointe composée de deux représentants de chaque milice, le déploiement par l'ONU d'une force de maintien de la paix et la réconciliation nationale[131].

On peut cependant constater, avec J.-C. Willame, que cet accord « posait un problème de fond et annonçait un certain nombre d'incertitudes dans ses applications effectives (…). Cet accord conditionnait une obligation non négociable (le respect de la souveraineté et de l'intégrité territoriale d'un pays) à l'obligation pour le Congo d'entamer d'abord un dialogue entre Congolais, une matière qui relevait de la souveraineté nationale »[132]. Alors qu'en réalité, le président L.-D. Kabila n'entendait pas se soumettre aux injonctions relatives à la démocratisation de son pouvoir et plus particulièrement à la tenue d'un « dialogue entre Congolais ». Par ailleurs, l'ONU ne s'engageait qu'avec une grande timidité dans le suivi de cet accord[133]. De plus, et sans revenir sur la complexité des belligérants

[131]Cfr J.-C. Willame, *La guerre du Kivu. Vue de la salle climatisée et de la véranda*, Bruxelles, GRIP, 2010, p. 86.
[132]*Ibid.*
Dans le calendrier de l'accord de Lusaka, il était ainsi prévu que le dialogue entre Congolais devait avoir lieu dans les 45 jours qui suivaient la signature de l'accord tandis que les "les forces étrangères", dont celles "non invitées" du Rwanda et de l'Ouganda ne se retireraient que dans un délai de 40 jours, Cfr *ibid*. p. 87.
[133]D'abord cet engagement était conditionné par le succès préalable d'une commission militaire conjointe composée de deux représentants de chaque partie belligérante placée sous l'autorité d'un officier algérien, Rachid Lallali, désigné par l'OUA, mais qui ne put pratiquement pas fonctionner vu les tergiversations des parties belligérantes congolaises. Ensuite, le Conseil de Sécurité ne donna que difficilement son aval au déploiement de

externes engagés dans ces conflits et la prolifération des « médiateurs » qui interagissaient avec des agendas différents, l'accord de Lusaka ne prévoyait aucune concertation organique entre le « civil » (débat entre Congolais) et le « militaire » (cessez-le-feu, désarmement, etc.)[134]. Bref, « l'accord de Lusaka fut un échec et les bandes armées continuèrent à imposer leur loi dans le Kivu et dans l'Est et le nord du Congo où elles tentèrent vaille que vaille de s'institutionnaliser en entités politiques autonomes ».

Le deuxième accord a été l'œuvre de Pretoria (en Afrique du Sud). En effet, la rencontre à Durban, en juillet 2002, en marge du sommet des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, des présidents Joseph Kabila et Paul Kagamé, en présence du Président Thabo Mbeki et du Secrétaire général des Nations Unies, Kofi Annan, avait débouché sur la mise en place d'un Comité d'experts des deux pays. Ce comité avait préparé un mémorandum d'accord que les deux présidents ont signé le 30 juillet 2002 à Pretoria en présence du Président Thabo Mbeki et d'un représentant du Secrétaire général des Nations Unies. L'accord portait sur le retrait des troupes rwandaises du territoire de la RDC et le démantèlement des forces des ex-FARS (Forces Armées Rwandaises) et des Interhamwé par la RDC[135].

Le troisième accord fut conclu le 15 août 2002 à Luanda (en Angola), entre les gouvernements de la République Démocratique du Congo et de l'Ouganda. Cet accord portait sur le retrait des troupes ougandaises du territoire de la RDC, la reprise de la coopération et l'établissement des relations diplomatiques entre les deux pays. Cet accord de Luanda prévoyait également « le retrait des troupes ougandaises du territoire de la RDC, la reprise de la coopération et l'établissement des relations diplomatiques entre

---

seulement 90 officiers de liaison qui, de surcroît, devaient être basés non pas au Congo, mais dans les capitales des Etats signataires de l'accord, même si le secrétaire général Kofi Annan évoquait l'envoi, dans une seconde phase et, « en temps opportun », d'une simple mission d'observation.

[134]Ceci se justifie alors par fait que le général algérien à la tête de la commission militaire conjointe n'eut aucune liaison avec le médiateur du débat national désigné, le Béninois Émile Zinzou, représentant la francophonie africaine, qui avait participé à l'initiative de la Communauté Sant' Egidio, Cfr J.-C. Willame, *La guerre du Kivu. Vue de la salle climatisée et de la véranda*, Bruxelles, p.87.

[135]Rapport du président intérimaire de la commission de l'union africaine sur la situation en République Démocratique du Congo, www.peaceau.org/uploads/rapport-**rdc**-fr-29-10-02.pdf Cached Similar (consulté, le 04 mars 2016, 13h 14).

les deux pays ». Il fut signé le 6 septembre 2002 par les présidents Joseph Kabila et Yoweri Museveni en présence du président dos Santos, Président de la République d'Angola, en qualité de Facilitateur. Il fut suivi, vers la fin octobre, du départ du gros des troupes ougandaises de l'Ituri, de la quasi-totalité des troupes zimbabwéennes au Kasaï, au Katanga et en Équateur, et du départ également des troupes angolaises dans le Bas-Congo. Mais il restait encore quelques bataillons de troupes ougandaises à Bunia, le long du mont Ruwenzori, où se trouvaient toujours des îlots de rebelles ougandais ainsi que dans la région de Beni-Kasindi[136].

Dans l'entre-temps, le 28 octobre 2002, reprenait le dialogue inter-congolais interrompu puisque l'accord n'avait pas pris en compte tous les belligérants, entre autres le RCD-Goma. Il sera clôturé le 16 décembre par le fameux « accord inclusif » exigé des acteurs extérieurs africains et occidentaux. Il est dit « inclusif » puisqu'il regroupait l'assentiment de tous les belligérants : le gouvernement central de Kinshasa, les deux grands mouvements armés, le RCD-Goma (avec ses branches, dont RCD-ML et RCD-National) et MLC et l'opposition civile non armée. Dans le but de mettre fin au conflit qui embrasait tout le pays, on décida de l'intégration de toutes ces forces dans la gestion de la République, ce qui donna la possibilité de créer un gouvernement « dit un plus quatre », c'est-à-dire un président composé des quatre vice-présidents venant de toutes ces composantes[137].

La visée principale de cet accord était de permettre la réunification nationale en donnant à l'État congolais la possibilité d'avoir le contrôle sur toute l'étendue de la République. On peut y noter deux autres innovations : la création d'une commission « Vérité et Réconciliation » qui devait conduire à une véritable réconciliation qui, malheureusement, ne sera pas efficace jusqu'au bout. Une seconde innovation fut la création d'une institution internationale qui devait se charger d'appliquer effectivement la neutralisation et le rapatriement des groupes armés opérant sur le territoire congolais. Il s'agissait du CIAT, Comité international d'accompagnement

[136]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 79.
[137]*Ibid.*

de la Transition, présidé par l'envoyé du Secrétaire Général de l'ONU et composé de représentants de la MONUC et de diplomates des cinq pays membres du Conseil de Sécurité, du Canada, de l'Afrique du Sud, de l'Angola, du Mozambique, de la Zambie et de la Commission européenne. Tous ces efforts conduiront à l'élaboration de la Constitution transitoire congolaise promulguée[138].

En ce qui concerne le conflit de l'Ituri, c'est l'accord de Luanda qui amorcera un début de soulagement dans cette contrée, puisqu'il s'agissait d'un accord conclu entre la République Démocratique du Congo et la République de l'Ouganda dont l'influence était remarquable dans le confit. On trouve au point 2 de l'article 2 de cet accord que « les parties s'engagent à s'abstenir de porter un appui militaire et logistique (y compris l'approvisionnement des bases arrière), aux groupes armés, aux milices ethniques, aux organisations subversives et à tout mouvement de rébellion contre les intérêts des parties. Celles-ci s'engagent à travailler étroitement ensemble en vue d'accélérer le processus de pacification des territoires de la RDC actuellement sous contrôle de l'Ouganda et la normalisation de la situation à la frontière commune »[139]. Malgré ces dispositions, l'Ouganda ne va pas vraiment quitter l'Ituri où, s'il y a eu un semblant de retrait, son influence était encore grande. Finalement, comme le souligne Maindo Monga Ngonga, « l'Ouganda a alors été pointé du doigt par les chancelleries occidentales et sa présence dénoncée comme contraire aux accords de Sun City qui prévoyaient le retrait des troupes étrangères de la RDC. Sous la pression internationale, il y a eu le retrait rapide de l'UPDF, qui devait être remplacée par les Casques bleus de la MONUSCO (Mission des Nations Unies au Congo)[140].

[138]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p.81.
[139]Dispositions de l'Accord du 6 septembre 2002 entre les gouvernements de la République Démocratique du
Congo et de la République de l'Ouganda portant sur le retrait des troupes ougandaises de la République Démocratique du Congo, et sur la coopération et la normalisation des relations bilatérales entre les deux pays. Voir annexe du présent travail.
[140]Cfr K. Vlassenroot, et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 25.

Que va entraîner ce retrait de la force ougandaise sur le conflit de l'Ituri ?

III. 2.1. L'impact du retrait des forces armées ougandaises sur le conflit de l'Ituri

Avec le retrait des militaires ougandais, on a cru à un changement positif. Mais ce ne sera vraiment pas le cas puisque, même à distance, ils ont poursuivi leur influence en fournissant des armes aux milices de ces ethnies rivales pour attiser la violence. Ce qui conduira à la lutte acharnée entre Hema de l'UPC et Lendu du FNI/FRPI dans la ville de Bunia en 2003. Cette ville sera prise et reprise successivement par chacune de ces deux forces. C'est ici que les deux groupes se sont véritablement livrés à des opérations d'épuration ethnique en bonne et due forme (les miliciens fouillaient les maisons à la recherche des membres de l'autre ethnie qu'ils exécutaient cruellement et atrocement sur place). Cette situation va se généraliser à travers tout le district. Dans le territoire de Mahagi, deux forces vont s'affronter : une milice non tribale, les FAPC du commandant Jérôme Kakwavu contre les milices tribales Lendu FNI et la milice Alur. C'est là qu'un interprète et trois observateurs de la MONUC vont échapper à la mort et s'enfuiront vers l'Ouganda pour être évacués par un vol spécial de la MONUC[141]. Face à cette recrudescence de violence, l'augmentation du contingent de la MONUC, composé des soldats uruguayens peu combatifs et qui n'avaient pas un mandat d'utilisation de la force (si nécessaire), à Bunia et dans la région, ne fut d'aucun secours. On assistera même à la mort de certains Casques bleus à Mongwalu, près de Bunia[142]. Dans cette ambiance et en catastrophe, "le Conseil de Sécurité se réunit pour adopter une nouvelle résolution autorisant le déploiement d'une force multinationale intérimaire qui n'a eu qu'une durée de quatre mois et qui disposait d'un mandat lui permettant d'utiliser la force pour imposer la paix. Dix jours plus tard, le Conseil de l'Union européenne donnait son feu vert à une telle force,

[141]Cfr K. Vlassenroot, et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 25.
[142]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 92.

baptisée *Artémis*, pilotée par la France et qui comprendrait 1 500 hommes de diverses nationalités"[143].

III. 3. De l'opération Artémis

Cette opération, ainsi qu'on vient de le mentionner, est née pour appuyer et pour renforcer les forces de l'ONU au Congo, plus précisément dans la Province de l'Ituri. Rappelons que "la MONUC" (Mission d'Observation des Nations unies au Congo), agissant sous le chapitre VI de la charte des Nations Unies, ne pouvait pas s'interposer entre les forces en présence et par conséquent protéger efficacement les populations civiles en difficulté dans cette partie du Congo. C'est dans ce contexte que grâce à l'Union Européenne on décidera d'une opération qui sera dirigée par la France et portera le nom "Artémis". Elle agira conformément au communiqué lancé par le gouvernement de Kinshasa en vue :

- de contraindre les forces étrangères à cesser leur soutien à toutes les troupes
  armées
- de neutraliser tous les "seigneurs de guerre" dont les rivalités et ambitions exacerbent la violence et empêchent l'administration spéciale intérimaire de fonctionner
- de cantonner en dehors de la ville de Bunia toutes les milices qui y sèment le désordre
- d'autoriser le déploiement d'une force conséquente de la MONUC pour l'imposition de la paix en Ituri en attendant la restauration de l'autorité de l'État sur cette partie de la RDC[144].

Le conseil de sécurité de l'ONU va donner l'ordre à l'Union européenne de superviser la mission avec comme objectif de ramener le calme dans cette partie du pays, très précisément à Bunia où le conflit était exacerbé.

[143]C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 92.
[144]Cfr K. Vlassenroot, et T. Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 25.

L'opération *Artémis* sera également chargée des missions suivantes :

- contribuer à stabiliser les conditions de sécurité et améliorer la situation humanitaire dans la ville de Bunia
- assurer également la protection de l'aéroport et des personnes déplacées se trouvant dans les camps de Bunia
- enfin, si la situation l'exige, contribuer à assurer la sécurité de la population civile, du personnel de l'ONU et des organisations humanitaires à Bunia

Par rapport à leur mission, l'opération a été un succès dans la mesure où elle a largement contribué à la stabilité de la ville de Bunia et balisé le chemin vers le déploiement de plusieurs contingents de l'ONU, dont des contingents pakistanais, népalais, marocain, etc. Ainsi, à l'occasion de la fin de l'opération "*Artémis*" à Bunia, Mr janvier SOLANA, le Haut Représentant de l'Union Européenne pour la PESC a déclaré :…avec la mission *Artémis* à Bunia (République Démocratique du Congo), l'Union européenne a pu, conformément aux objectifs qui sont les siens, contribuer de manière concrète aux efforts de paix déployés par la communauté internationale au travers des Nations Unies.

Temporaire et délimitée dans l'espace de par le mandat qui lui était fixé par le Conseil de Sécurité, cette contribution tangible a pu être mise en œuvre avec souplesse et rapidité suite à l'appel lancé par le Secrétaire Général Kofi Annan. Elle a permis de créer les conditions nécessaires au déploiement de la MONUC renforcée à Bunia, mais aussi de redonner une dynamique positive au processus de paix en République Démocratique du Congo »[145]. Après cette opération, le gouvernement de Kinshasa a repris la main, en conduisant une autre opération appelée « désarmement et démobilisation ».

[145]J. Solana, *Remarque à l'occasion de la fin de l'opération "Artémis" à Bunia* (République démocratique du Congo), Bruxelles, 1er septembre 2003 S0168/03

III. 4. Après *Artémis* : opération désarmement et démobilisation

Si *Artémis* permit un retour, aussi provisoire soit-il, au calme jusqu'en septembre 2003 et a sauvé la MONUSCO d'une passe très difficile, la question des violences en Ituri ne fut pas pour autant réglée. D'une part, cette force internationale avait un mandat limité à Bunia pour de graves atrocités commises. Alors qu'ailleurs les affrontements se poursuivaient, en mettant à nu la pathologie de l'épuration ethnique : les milices préféraient attaquer les populations considérées comme les alliés de leurs adversaires au lieu de se battre entre elles. D'autre part, vers la fin décembre de 2004, on assistait de nouveau à une recrudescence des violences dues à l'intégration de six chefs de guerre comme officiers supérieurs dans l'armée régulière. Sur le terrain, de petits chefs de milice avaient pris le relais des anciens et restaient sur l'attaque contre la MONUSCO, occasionnant les déplacements de quelque 70 000 villageois[146].

Cet imbroglio se déroulait au moment même où le gouvernement de Kinshasa avait lancé son programme de désarmement, de démobilisation et de réinsertion communautaire (DDR), lequel était l'une des missions de la « commission de pacification de l'Ituri », créée par l'accord de Luanda, signé entre la République Démocratique du Congo et l'Ouganda, dont le but était de prévenir le conflit en préconisant un partage de pouvoir occasionnel entre Ituriens[147]. Mais le message du gouvernement relatif à ce programme restera, jusqu'en décembre 2004, sans impact considérable. Il y avait plus ou moins 3 000 miliciens sur 15 000 qui ne s'y étaient pas soumis[148]. Finalement, l'armée congolaise décidera du désarmement et de la démobilisation forcés des bandes armées, accompagnée de la force de la MONUSCO. Celle-ci devait appuyer celle-là par sa logistique et ses moyens

[146]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 92
[147]Cfr I. Unyon Vakpa, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 96.
[148]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix,* p. 92. Le même auteur souligne que ce programme DDR était « cassé » par les officiers mêmes de l'état-major des Forces armées congolaises (FARDC) qui donnaient comme instructions aux chefs des groupes armés: « Cantonnez vos gens, préparez-les et nous viendrons les chercher directement pour l'armée ». Ce qui est un message contradictoire par rapport à l'opération qui avait pour mission de faire de ces milices des citoyens (par le désarmement et la réinsertion à la vie civile et non des militaires).

militaires étant donné qu'elle ne pouvait pas elle-même poser un tel acte ; son mandat ne l'autorisait pas à mener une seule des opérations proactives en matière d'imposition de la paix[149]. Dans un rapport de l'IRIN de mars 2005, il est mentionné, par rapport à l'intervention de la MONUSCO, qu'il ne pouvait être question d'une « guerre contre les milices, car cela ne rentrait pas dans une opération de maintien de la paix »[150].

Mentionnons que le programme de désarmement, de démobilisation et de réinsertion (DDR) n'a pas assuré une pacification complète, malgré le recours à un désarmement forcé lorsque les milices ne voulaient pas s'exécuter volontairement. Ensuite il n'y a pas eu d'autre démarche qui puisse permettre l'expression de tout ce qui a été vécu. Bien plus, on ne cessa d'apprendre par les ondes, les plaintes de la MONUSCO sur l'existence de certains groupes armés, à l'instar de l'UPC, agissant en coulisse dans certains coins de l'Ituri.

Pour récapituler notre propos dans ce chapitre, nous relevons le fait que l'essentiel des mécanismes mis en place pour la gestion de ce conflit avait pour but d'interrompre la violence devenue atroce et insupportable, pas seulement en Ituri, mais dans tout l'Est du pays frappé par la guerre. Et lorsque les différents accords conclus en termes de partage de pouvoir n'étaient pas respectés, suite à l'insatisfaction de certains belligérants, il a fallu une fois encore recourir à la violence (opération *Artémis*) pour imposer la paix, surtout dans le contexte de l'Ituri. Ce fut l'opération désarmement et démobilisation qui vint clôturer ce processus en s'appuyant également sur la force afin d'atteindre son but, vu l'insoumission des milices à s'exécuter. C'est dans ce contexte que ce conflit continue d'être géré jusqu'à nos jours.

[149]Le recours à la force n'était autorisé que pour protéger le personnel, les installations et le matériel de l'ONU, assurer la sécurité et la liberté de circulation de son personnel, et protéger les civils se trouvant sous la menace imminente de violences physiques. *Ibid*., p. 93.
[150]IRIN, Rapport spécial sur l'événement en Ituri, décembre 2005.

Conclusion

Au terme de cette première partie, nous aimerions commencer par quelques précisions générales sur notre préoccupation dans ce travail, afin d'orienter nos recherches dans les parties qui suivent. En effet, les causes de la lutte sociale ne sont pas simples.[151] Elles sont très souvent traversées par plusieurs raisons, ramenées au problème socio-économique et à la politique de reconnaissance identitaire. Ce dernier aspect se révèle plus dangereux dans un conflit, puisqu'il porte sur les valeurs autour desquelles les personnes fondent leur existence en tant que communauté, dans la mesure où les membres se définissent à partir d'un ensemble de valeurs auxquelles ils tiennent. Ainsi, au-delà des mesures à prendre pour stopper la violence d'un conflit et permettre le rapprochement des parties, on pourrait envisager d'instaurer un mécanisme susceptible d'apaiser les sentiments négatifs développés comme la haine, la honte et l'humiliation, que certains auraient subis et qui les auraient de ce fait atteints dans leur identité propre et

[151]Il se trouve pourtant des théories qui soutiennent une distinction entre deux raisons majeures du conflit social. Dans la perspective de la théorie descriptive, par exemple, on admet que dans le conflit social ce qui pose problème, c'est la redistribution des ressources, laquelle met en cause la stabilité de la communauté politique. C'est ce qui a conduit qu'en Europe, jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle, à considérer comme dangereux le conflit de classes. Simplement parce qu'il semblait être la source la plus évidente de la polarisation des sociétés. L'intensité du conflit de classes d'avant-guerre est alors rapportée aux attitudes des parties : d'une part, le refus du capital et des partis bourgeois d'accepter la légitimité du mouvement ouvrier et des intérêts socio-économiques qu'il défendait ; d'autre part, l'idéologie marxiste qui avait pour objectif premier non pas un partage plus juste du produit social, mais plutôt la mise en cause, le renversement du mode de production lui-même. Mais ce jugement se retournera dans l'après-guerre et le conflit de classes apparaîtra progressivement comme un conflit « ordinaire », non problématique, pour ne pas dire intéressant. Car une fois consommé ce que l'on a appelé en Europe le compromis de classes, c'est-à-dire l'intégration du mouvement ouvrier dans le système politique démocratique sur la base à la fois d'une mise à niveau de ses ambitions révolutionnaires et du développement d'un certain nombre de politiques économiques et sociales de la part de l'Etat, ce conflit cessait d'être problématique et devenait éminemment traitable par le compromis et le marchandage. Il suffisait que les parties s'entendent sur les règles de base encadrant le marchandage et devant assurer l'équité relative de ses résultats. Par contre, les conflits moraux, identitaires ou culturels, au vu de cette même théorie (descriptive), mais davantage selon les théories normatives, sont des conflits qui apparaissent comme étant problématiques, dangereux, pouvant mener à une polarisation intense pour deux types de raison. D'abord, parce que les objets sur lesquels ils portent ne sont pas comme tels divisibles et parce que l'onconsidère qu'il est plus difficile pour les parties d'avoir le type d'attitude qui permet le compromis. Ces objets apparaissent pour les acteurs difficilement représentables, mieux ces données ne paraissent pas être à la portée des acteurs, mais elles les constituent. Sa régulation passe par la pratique discursive de la parole. Cfr H. Pourtois et D. Leydet, « Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », in *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 49 (2006), p. 48-52.

profonde. Si dans les traitements d'un conflit, on ne perçoit pas cet enjeu identitaire, on se limitera à traiter les effets du conflit, en ménageant les intérêts des protagonistes par un compromis, croyant que les luttes sociales ne sont que des conflits d'intérêts matériels, non problématiques d'un point de vue moral. En ce sens, on isolerait l'aspect moral d'un conflit en privilégiant uniquement ses intérêts. Ne devrions-nous pas alors repenser la manière dont nous posons le problème du conflit, mieux de la lutte sociale dans les sociétés contemporaines[152] ? Car, comme diraient D. Leydet et H. Pourtois, « la plupart des conflits sociaux — et politiques — trouvent leur source dans l'expérience de la domination vécue par un groupe en raison de la place qu'il occupe dans la structure socio-économique. C'est parce que des individus s'estiment injustement traités en raison de leur position dans l'ordre social existant qu'ils mettent en cause celui-ci et qu'ils revendiquent une intervention politique transformatrice. Dans la plupart des cas, on peut ainsi identifier une asymétrie de pouvoir entre le groupe dominé, qui souhaite un changement social, et le reste de la société favorable au *statu quo* »[153]. Cela signifie que, l'aspect socio-économique est toujours attirant dans le conflit, mais on ne devrait pas ignorer son pendant moral, souvent moins visible (cette question est analysée minutieusement par A. Honneth et N. Fraser dans la perspective de la reconnaissance mutuelle). Nous y reviendrons plus loin dans notre analyse.

Revenons-en au problème de cette première partie au sujet du conflit en Ituri. Nous avons commencé cette analyse en situant géographiquement l'Ituri, sa démographie, ses ethnies et son économie. Nous en sommes venus au déroulement dudit conflit, en précisant ses acteurs principaux : les Lendu et les Hema ; les acteurs extérieurs l'Ouganda, le Rwanda et le gouvernement de Kinshasa qui agissaient tous soit directement, soit par les biais des groupes politiques armés comme le RCD-GOMA, le RCD-ML, le RCD-National et le MLC et les différentes milices. Ce conflit s'est structuré autour de deux enjeux majeurs, la revendication identitaire : certains, dont les Hema, ont tenu à conforter leur domination de longue date en intégrant

[152]Cfr H. Pourtois et D. Leydet, « Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », in *Archive de Philosophie du Droit,* p. 67.
[153]*Ibid*., p. 83.

le sol étranger ; d'autres, les Lendu, ont cherché à récuser cette domination qui se traduisait davantage par la perte de leur sol. Pour ce faire, ils vont prendre en premier le parti de la violence. Un autre enjeu concerne le problème socio-économique où l'on peut signaler l'inégalité d'accès aux études, au service politico-administratif de l'État, réservé à une caste au grand dam des autres, l'inégalité d'accès à la terre et à ses ressources naturelles. Tous les mécanismes utilisés pour traiter ce conflit n'ont permis que l'arrêt de la violence, de la spoliation des ressources naturelles de l'Ituri et le partage du pouvoir entre les groupes rebelles et le gouvernement de Kinshasa, la signature des accords, l'intégration de toutes les parties dans la gestion de la *res publica*. Pour ce qui concerne directement l'Ituri, c'est l'opération *Artémis* qui aurait permis le retour à la paix et la cohabitation entre ces peuples par l'arrêt de la violence. Mais ceci ne nous semble pas suffisant dans la prévention future d'un tel conflit. On ne devrait pas limiter le processus à l'arrêt de la violence, quand la haine, la honte et l'humiliation continuent à ronger les cœurs des gens et pourraient un jour provoquer la vengeance jusqu'à réitérer les mêmes violences. N'est-il pas temps de penser à un processus de réconciliation susceptible de réparer les émotions négatives encore latentes dans les esprits ? Notre souci, nous l'avons déjà exprimé, est de préconiser un mécanisme qui va du « dialogue reconstructif jusqu'à l'acte contractuel en passant par don cérémoniel mutuel ». Pour ce faire, nous désirons, dans la suite de ce travail, relire la littérature sur la négociation sociale et la médiation du conflit pour voir ce que ces techniques de diplomatie sociale proposent. Ce qui nous permettrait, plus tard, d'avancer sur les théories de la reconnaissance en philosophie, afin de trouver des éléments complémentaires à notre entreprise.

Tournons-nous maintenant vers la négociation sociale et la médiation du conflit.

DEUXIÈME PARTIE :
LES THÉORIES SUR LA NÉGOCIATION SOCIALE ET LA MÉDIATION DU CONFLIT

Introduction

Après avoir dégagé les causes majeures de la lutte sociale en nous servant de la situation de l'Ituri, et estimant que les mécanismes mis en place dans le règlement de ce conflit n'ont permis que d'arrêter la violence sans vraiment pacifier les rapports sociaux, moins encore permettre la réconciliation entre les groupes qui ont vécu les atrocités d'un tel conflit, nous voulons, dans cette deuxième partie, analyser les théories sur la négociation sociale et la médiation du conflit. Ceci pour voir jusqu'où ces théories pourraient conduire ce processus : à quoi ces procédés peuvent-ils aider les groupes en conflit à faire la paix dans leurs rapports réciproques ? Quels sont leurs apports et leurs limites ?

Pour répondre à ces questions, notre étude partira de l'analyse de la négociation sociale qui se veut être un procédé direct mettant aux prises et en échange les personnes ou les parties en proie à des divergences. Viendra ensuite l'analyse de la médiation du conflit, un procédé qui exige la présence d'un tiers pour rapprocher les parties et les faire dialoguer. Nous retiendrons, pour chaque procédé, les éléments nécessaires pour faire avancer notre perspective. Et, pour terminer, nous dégagerons les limites inhérentes à ces mécanismes, afin de développer les théories de la reconnaissance.

CHAPITRE PREMIER :
LA NÉGOCIATION SOCIALE

Ce chapitre nous conduira à comprendre la dynamique de la négociation, en particulier la négociation sociale collective, mettant face à face différents groupes qui cherchent à trouver une solution concertée au problème qui les divise. Pour ce faire, l'étude de ce mécanisme commencera par l'approche du concept de négociation afin de saisir la nuance qui distingue une négociation commerciale de la négociation sociale. Dans la suite, nous évoquerons tour à tour ses composantes, ses modes et ses stratégies. Enfin, nous ferons une mise au point sur les éléments saillants qui retiendront notre attention.

I.1. L'approche conceptuelle

Aussi vieille que le monde, la négociation reste présente dans le quotidien de la vie, car les hommes y recourent toujours pour régler leurs problèmes. Mais, comme le constate L. Bellanger, « la négociation reste l'objet de malentendus quant à la signification qu'on lui accorde. En fait, il n'est pas rare d'entendre des gens sortir d'une salle de réunion ou d'un bureau et se plaindre d'avoir participé à tout sauf à une négociation »[154]. Dans la mesure où ce genre de reproche devient récurrent, on se rend compte qu'il y a un désaccord sur le sens admis de ce concept ; sa signification n'est pas la même partout. Ceci justifie notre souci d'entamer cette étude en clarifiant le sens du concept « négociation ».

D'après son étymologie, le terme négociation tire son origine du mot latin *negotium* composé du *nec* (ni, ne), faisant fonction de préfixe négatif, et d'op*ium* qui, renvoyant à l'« oisiveté », signifie loisir, repos. Littéralement, négocier signifierait « éviter l'oisiveté ». Elle est une exigence « de travailler, de se fatiguer, de préparer, de chercher, d'analyser, de penser préventivement »[155]. En ce sens, le bon négociateur est celui qui a

[154]Cfr L. Bellanger*, La négociation*, Paris, PUF, 1984, p. 9.
[155]J. Rojot, *La négociation*, 2e éd., Paris, Vuibert, 2006, p. 39.

travaillé et qui continue à travailler, et non celui qui improvise sans préparation, encore moins celui qui ne fait rien[156].

Sur un autre registre, ce concept tirerait ses racines du substantif latin *negotio* qui signifie commerce, il renverrait aux différents entretiens relatifs à l'activité de l'échange de produits, à la transaction marchande ayant pour but de dégager des accords, qu'il s'agisse d'accords d'achat/vente ou de troc[157]. C'est dans cette logique que *Le Petit Robert* définit la négociation comme étant « l'action de faire le commerce ; une opération d'achat et de vente portant sur une valeur mobilière, un effet de commerce »[158]. Bref, le terme négociation est fort lié ici à l'activité commerciale, d'où la négociation commerciale.

Cependant, avec l'évolution du temps, ce concept a fini par prendre d'autres tournures, si bien qu'il peut désigner aujourd'hui un mode spécifique dans l'équilibrage des rapports sociaux. Il désigne la voie dont les hommes se servent pour traiter leurs divergences. Cette conception est devenue possible à partir de l'insertion de la notion de « conflit » dans la compréhension même de ce terme. Ceci pour dire que la négociation, particulièrement sociale, s'articule autour de la notion du conflit[159]. C'est ce type de négociation qui nous intéresse dans cette analyse.

[156]Cfr J. Rojot, *La négociation*, 2e éd., Paris, Vuibert, 2006, p. 39
[157]Cfr *ibid.*
[158]J. Rey Debove, et A. Rey (dir.), *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Cerf, 1993, p. 1479.
[159]La négociation sociale se distingue de la négociation commerciale. Cette dernière est considérée comme étant une activité qui met en contact deux partenaires, le marchand et le client, en quête du compromis sur le mode de l'échange. « La négociation porte alors sur les moyens mis en œuvre et les prix » (Cfr Ch. Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., Paris, Dalloz, 1994, p. 236). Très concrètement, son domaine s'étend à l'ensemble des démarches qui visent à conclure, immédiatement ou pour l'avenir, un marché liant deux parties. C'est donc «occasionnellement que les commerciaux négocient à la suite d'un différend, par exemple l'interdépendance d'un contrat, le règlement d'un litige ou le redressement d'un dysfonctionnement ». Et puisque la négociation commerciale poursuit comme objectif la rencontre des intérêts fortuits ou provoqués de partenaires, elle est parfois appelée « négociation d'affaires», «comprise comme la rencontre entre des sociétés ayant pour but de discuter les accords contribuant à améliorer les avantages de chacun » (*Ibid*. p.235). Dans cette logique, elle couvre une variété d'activités. Il peut s'agir aussi bien de contrats de vente ou de louage, de financiers, que d'accords de coopération technique, d'accords relatifs à des créations d'entreprises, montages de projets, etc.

I.2. La négociation sociale collective

Il sied de distinguer ici deux formes dans la négociation sociale : la négociation individuelle et la négociation collective. La première met en interaction des individus qui traitent directement pour leur compte personnel, la seconde se retrouve dans des situations où les personnes négocient collectivement[160], souvent pour le compte de leurs communautés. C'est pourquoi la négociation collective engage les communautés par leurs représentants qui agissent sous un mandat. C'est dans cette logique que se déroulent beaucoup de négociations qui visent à rapprocher les communautés ou les groupes divisés. C'est en ceci que l'on peut envisager, dans un premier temps, la possibilité de traiter le conflit de l'Ituri entre Hema et Lendu, après l'arrêt de la violence. Il s'agit là de permettre aux représentants de chaque groupe d'échanger sur leurs différends. Ces représentants ne sont que des délégués qui doivent maintenir un lien constant avec leurs mandants envers lesquels ils restent redevables.

Dans la pratique, la négociation sociale collective se met en route grâce à certains éléments qui la composent : les protagonistes, le conflit ou le désaccord, le rapport de forces et l'accord comme aboutissement du processus[161].

I. 2.1. Les composantes

Les protagonistes

En négociation collective, les protagonistes sont les membres choisis des communautés en désaccord. C'est pourquoi J. Rojet estime que cette négociation soit « un processus conjoint (…), elle se déroule entre deux ou plusieurs parties ou leurs représentants »[162] qui, soit plaident pour leurs propres intérêts, soit défendent les intérêts du groupe. Cette dernière nuance

[160]La négociation collective, à quelques exceptions près, peut s'identifier à la négociation intra- organisationnelle. Toutes partent du principe selon lequel la vie sociale n'est pas composée d'individus isolés, négociant pour leur propre compte, mais qu'elle est formée d'organisations ou de collectivités ; les négociateurs sont des représentants ayant mandat pour parler au nom de la communauté. Mais la négociation intra-organisationnelle résulte de la division du travail social, ce qui n'est pas forcément le cas dans une négociation collective, Cfr Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., p. 95.
[161]Cfr M. Mousli, *Négociation. L'art et la manière*, Paris, Maxima, 2003, p. 16.
[162]J. Rojot, *La négociation*, 2e éd. pp. 38-39.

atteste clairement que dans la négociation sociale-collective, les protagonistes sont des délégués qui agissent au nom de leurs communautés respectives ; ils représentent des intérêts communs divergents. H. Touzard, allant dans le même sens, la qualifie de « négociations formelles par opposition aux négociations informelles. La différence essentielle entre ces deux situations réside dans le fait que dans le cas de négociations informelles, les négociateurs ne représentent qu'eux-mêmes, alors que dans les négociations formelles, les négociateurs sont des représentants d'une organisation, d'un groupe, d'un pays, etc. »[163]. Et pour être ainsi représentant, la nécessité du choix s'impose. On choisit des acteurs les plus pertinents et les plus représentatifs, susceptibles d'organiser et de participer au dialogue, de justifier et de défendre les intérêts des groupes, ainsi que pour donner sens à la négociation. Parlant du choix des représentants, disons qu'il n'y a pas trop de problèmes quand on y procède à l'échelle nationale, pour des conflits entre les nations ou internes dans une nation, puisque les leaders des partis politiques se trouvent sur le devant de la scène. Mais au niveau local, les choses sont plus subtiles ; certains leaders nationaux sont accusés souvent de ne pas œuvrer pour la recherche commune de solution et en faveur de la réconciliation, mais courent derrière la réalisation de leurs propres intérêts, comme le partage du pouvoir[164]. C'est la tendance qui se dégage de certains pourparlers organisés à Sun City (Afrique du Sud) ou à Lusaka (Zambie) pour réguler le conflit qui sévissait dans l'Est de la R.D.Congo (1996-2001), dont celui de l'Ituri et du Kivu. Le partage du pouvoir a été l'appât pour rassembler les belligérants réunis en « dialogue inter-congolais ». C'est en fonction de cela qu'on a pu avoir un gouvernement de « un plus quatre » (un président et quatre vice-présidents,

[163] Cfr H. Touzard, « De la négociation à la médiation », in *Négociation*. Dossier : Négociations et médiations : perspectives croisées, revue trimestrielle 2006/2, De Boeck, Bruxelles, p. 20. Dans le cas des négociations informelles, il s'agit par exemple de négociations privées entre un propriétaire et son locataire ou entre un acheteur et un vendeur d'un bien personnel. À la limite, on peut aussi parler de négociation informelle lorsqu'il s'agit d'un particulier qui achète un bien vendu par une entreprise commerciale : l'un ne représente que lui-même alors que l'autre est un représentant. Les négociations commerciales entre entreprises, de négociations entre salariés, syndiqués ou non, et employeurs ou directions d'entreprises, ou de négociations internationales, Cfr *ibid*., p. 20.

[164] Cfr E. Féron, « Restaurer la confiance en Irlande du Nord? La négociation aux interfaces urbaines », in *Négociation*. Dossier : Négociation et réconciliation, revue semestrielle, 2008/1, Bruxelles, De Boeck, p. 47.

issus des groupes rebelles) à la tête du pays[165]. Cette façon de faire a permis d'équilibrer les intérêts, mais les protagonistes se sont décalés de l'exigence de la vraie pacification dont ils avaient reçu mission par leurs communautés respectives. Cela laisse les traces d'un manque dans la réconciliation, surtout en voyant le rapport entre certaines communautés aujourd'hui, telles que les Hema et les Lendu.

Bref, la notion de protagoniste structure la tenue d'une négociation. Sans ces derniers, on ne saurait ouvrir une négociation, quelle qu'en soi la nature que ce soit. Mais pour que ces derniers arrivent à interagir, il faut qu'un problème interfère ou trouble leur relation réciproque ; il faut qu'il y ait nécessairement conflit.

Le conflit ou le désaccord

Les protagonistes réunis en négociation échangent sur ce qui les divise ou structure leur divergence[166]. Et c'est cet axe qui constitue l'enjeu saillant qui dessine la situation de la négociation[167]. Car c'est toujours autour d'un désaccord ou d'un conflit que les partenaires s'efforcent de négocier pour trouver une issue qui leur soit favorable. En ce sens, on peut articuler deux niveaux de conflit. Le premier, dit « latent », apparaît lorsque les altercations ne se font pas sentir dans la violence, mais laisse voir un climat de malaise. Le second degré, c'est quad il y a déclenchement de la violence. Certains auteurs, comme J. Faget, qualifient ce stade d'une étape de la « maturité de conflit ». Il estime que c'est l'étape où chacun des protagonistes se rend compte qu'il ne pourra en aucun cas résoudre le problème par lui-même ou bien lorsqu'il a le sentiment que l'escalade du conflit le conduit à la catastrophe, que les coûts du conflit ne sont plus mutuellement tolérables, et qu'il devient imminent voire urgent de penser son dépassement par un mécanisme pacifique qui permet de rapprocher les points de vue[168]. Dans le contexte de l'Ituri, s'il faut être précis, les points de divergences ou le conflit qui a engagé les protagonistes Hema et Lendu, y compris d'autres groupes impliqués dans cette altercation, sont le déni des

[165]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 79.
[166]Cfr J. Rojot, *La négociation*, p. 21.
[167]Cfr *ibid*., p. 38.
[168]Cfr J. Faget, « Les métaphores du travail de paix. État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », in *Revue française de science politique*, 2008/2 Vol. 58, p. 316.

identités collectives et le problème socio-économique lié aux intérêts des groupes, lesquels trouvent leur début dans le différend terrien (voir sur ce point la première partie de notre rédaction). C'est la pointe sur laquelle il convient de partir pour avancer dans les échanges et chercher un point d'entente. Et cette entente finira par être structurée en accord entre les parties.

L'accord

M. Mousli articule différents types d'accord qui peuvent être obtenus à l'issue d'une négociation. Les plus importants sont : la domination, le compromis et l'intégration. Sans compter l'évitement[169].

La domination (moyen de gagner à court terme et de perdre à long terme) est la voie la plus facile pour faire taire le conflit. Elle s'articule autour de l'argument du plus fort imposant son point de vue, quand le plus faible s'incline de lui-même[170]. On y constate souvent « la victoire d'un camp, la destruction ou l'anéantissement de l'autre. Une telle solution est bonne dans certaines situations seulement, telle que dans les relations professionnelles quand l'employeur use de son pouvoir pour peser sur le syndicat, les idéologies qui se réclament du communisme ayant pour aboutissement la lutte des classes »[171]. Mais en réalité, avec la domination, la négociation ne règle rien, elle repousse au contraire le règlement du problème à plus tard. On ne peut pas soutenir la gestion d'un conflit par la domination pour éviter l'insatisfaction et le mécontentement de certains protagonistes.

Contrairement à la domination, le compromis (moyen de satisfaction réciproque) est une méthode moins brillante, mais plus utile. Il intervient

[169]Cfr M. Mousli, *Négociation. L'art et la manière,* p. 26.Au fond, il y est question de s'efforcer de ne rien faire, sinon attendre que les événements successifs dégagent une issue à une situation bloquée. Lorsqu'on choisit cette voie, il faut être bien conscient que ne rien dire c'est envoyer un message à ceux qui attendent que l'on s'exprime. Or, si on admet que dans une interaction tout comportement a valeur de message, c'est-à-dire qu'il est une communication, il en découle qu'on ne peut pas ne pas communiquer, qu'on le veuille ou pas. De cette façon, la méthode est difficile à maîtriser totalement, puisqu'on envoie un message en creux, qui sera interprété par la partie adverse sans que l'émetteur puisse, par l'interaction directe, influer sur l'interprétation. L'évitement est néanmoins très pratique, et peut rendre des services appréciables. Mais elle ne peut pas être conseillé comme la meilleure pour des gens qui cherchent une solution durable de commun accord.

[170]Cfr *ibid*., p. 21.

[171] Y. Lichtenberger, « Conflits, coopération et compromis : la négociation comme construction de réalités complexes », in *La Négociation sociale*, Paris, CNRS, 2000, p. 275.

dans la négociation des affaires (dans les entreprises) et pour les conflits sociaux communautaires (ou interindividuels). II peut ainsi être appliqué dans le cas de l'Ituri, en essayant de satisfaire chacune des composantes ethniques touchées par ce conflit, pour rendre possible la cohabitation. Le compromis stipule ainsi que, pour sortir du conflit, chacune des deux parties doit abandonner un peu de ses appétits, de ses ambitions, de ses désirs ; car l'équilibre ne peut se situer qu'entre les deux positions. Il s'agit là en réalité de reporter le problème en sachant que le différend resurgira plus tard, sur les mêmes thèmes, avec les mêmes motifs[172]. Le compromis permet en ce sens la suspension du conflit en invitant chacun des partenaires à tourner la page sur le conflit actuel, mais un autre conflit reste possible et sous une autre forme. Ceci se comprend dans la mesure où le compromis est souvent construit sur base de l'équilibre de forces sans toutefois ignorer que cet équilibre peut changer en fonction des intérêts des protagonistes en vue.

L'intégration (moyen vers l'équivalence d'intérêt en gagnant-gagnant) quant à elle, se présente comme la plus favorable de toutes ces méthodes parce qu'elle permet de traiter le conflit sur un intérêt supérieur commun, mais c'est aussi et surtout la plus difficile des méthodes. Ceci parce qu'elle suppose de l'imagination, de l'invention de la part de protagonistes. Et c'est cela qui constitue sa différence avec le compromis. En fait, le compromis ne crée rien, il s'arrange avec ce qui existe déjà ; l'intégration crée quelque chose de nouveau. Avec l'intégration, on a l'ambition de sortir par le haut, en cherchant ce qui peut satisfaire les intérêts légitimes des deux parties, ce sur quoi l'on va pouvoir se mettre d'accord sans arrière-pensée. Il ne s'agit pas de renoncer à une part de ses désirs, mais de voir comment les satisfaire d'un commun accord. Bien entendu, le succès de la démarche ne supprime pas définitivement tout le conflit. Mais lorsqu'un nouveau désaccord se fera jour, ce sera sur un autre point[173]. On l'appelle aussi le « dépassement » ; il permet de dépasser les causes du conflit par l'établissement d'un intérêt supérieur, en trouvant un terrain de consensus, par exemple en se saisissant d'une opportunité commune qu'aucun des protagonistes n'aurait pu saisir seul.

[172]Cfr Y. Lichtenberger, « Conflits, coopération et compromis: la négociation comme construction de réalités complexes », in *La Négociation sociale*, Paris, CNRS, 2000, p. 275.
[173]Cfr Y. Lichtenberger, « Conflits, coopération et compromis: la négociation comme construction de réalités complexes », in *Négociation*, p. 23.

En définitive, le compromis reste, dans cette série d'accords, une bonne voie qui donne sens à la négociation pour qu'elle ne soit ni un simple débat ni une conversation à bâtons rompus. Négocier signifie alors construire quelque chose. Il est admis et est plus avantageux que le produit d'une négociation se formalise en termes de compromis, lequel est le résultat de concessions réciproques[174]. En termes simples, le compromis[175] est l'accord auquel les parties parviennent pour résoudre le conflit qui les oppose explicitement ou implicitement[176]. Il vise à établir un intérêt non pas supérieur, mais avantageux à tous les protagonistes par consensus. On peut alors comprendre que ce type d'accord n'est pas le moment de l'éradication du conflit ni de son annihilation ; il est au contraire le moyen de le conserver. Il est la reconnaissance d'une réalité complexe dans laquelle aucun acteur n'est gagnant ou tout-puissant, mais le lieu où chacun souhaite inscrire ses attentes[177]. Bref, « c'est un échange de promesses sur la réalité future (…), la responsabilité assumée sur l'évolution d'une réalité commune »[178]. Il permet de fonder un lien social solide, réfléchi et renouvelé entre des individus autonomes qui reconnaissent la validité de la position de chacun devenu partenaire sans désavouer la sienne. Il ne s'établit véritablement qu'entre des personnes différenciées, et conscientes de leurs différences[179]. Cependant, la recherche de compromis est elle-même fonction de l'équilibre de rapport de forces (l'intégration ferait la même chose presque, mais elle viserait l'intérêt supérieur commun).

[174]Cfr L. Bellanger, *La négociation*, p. 22.
[175]Cfr J. Saglio, *Les enjeux de la négociation : le cas d'un bateau de la guerre,* dans *La Négociation sociale*, Paris, CNRS, 2000, p. 235-236. Ces auteurs font une distinction entre pouvoir et influence en ces termes : « we treat power as the *pontential* to alter the attitudes and behaviors of others that an individual brings to a given situation. Influence, on the other hand, can be thought of as *power in action* – the actual messages and tactics an individual undertakes in order to change the attitudes and /or behaviors of others. To put it concisely, power is potential influence, while influence is Kinetic power (power in use) », *Ibid*.
[176]*Ibid*., p. 39.
[177]Cfr Y. Lichtenberger, « Conflits, coopération et compromis: la négociation comme construction de réalités complexes », in *Négociation,* pp. 276-277. Dans cette perspective, l'acteur le plus influent n'est plus celui qui arrive à présenter son point de vue avec le plus de forces, mais celui qui arrive à intégrer le mieux dans ses propres propositions les différents points de vue. L'important ne se résume plus au face-à-face entre deux protagonistes, mais doit tenir compte de l'ensemble des acteurs impliqués.
[178]Cfr *ibid.,* p. 277.
[179]Cfr Ch. Thuderoz, *Négociations : essaie de sociologie du lien social*, Paris, PUF, 2000, p. 42.

Le rapport de forces

Le rapport de forces est l'une des composantes essentielles de la négociation, au point qu'il existe un principe qui veut « qu'avant toute négociation, on mesure le rapport de forces pour savoir qui a le dessus, qui est en mesure d'avoir des exigences, quel est le comportement qu'il faut adopter (…) »[180]. Mais il faut tout de suite reconnaître que cette notion se veut complexe dans son acception et peut alors revêtir plusieurs sens. De prime abord, le rapport de forces peut être considéré comme étant le soutien organisé de la stratégie du négociateur, en tant que la négociation est la « rencontre des forces », « confrontation de puissances ». Plus une partie est (ou se sent) forte, plus elle pourra faire pression sur son interlocuteur et plus elle aura des chances d'obtenir ce qu'elle veut. Car c'est dans le nombre, surtout le poids de pressions, que l'on voit la force d'un négociateur. Ainsi, s'il est requis aux négociateurs d'apprécier les forces et les faiblesses, c'est pour identifier quelle est la partie puissante de la négociation, celle qui pourra mettre la pression sur la partie faible. Ceci est important d'autant plus que le fait d'être fort ou faible a de l'incidence sur la position à adopter face à l'interlocuteur. Ainsi, dans la négociation, quand le rapport de forces est favorable à une partie et défavorable à l'autre, il y aura le monopole de l'une sur l'autre. C'est la situation d'un *leader* (pour la partie forte) et d'un *suiveur* (pour la partie faible). Or, dans une négociation, l'important n'est pas de se montrer *leader* lorsque le contexte ne s'y prête pas. À l'inverse, adopter un comportement de *suiveur* lorsque l'on est en position de faiblesse est très pertinent. Il y a facilité de manœuvrer son interlocuteur « par dessous », sans qu'il s'en aperçoive pour le ramener à un bon dialogue[181]. Ce fut le cas de la négociation en Afrique du Sud entre P. W. Both (qui représentait le gouvernement d'alors) et N. Mandela (qui représentait l'ANC, parti de l'opposition). Se sentant en position de faiblesse, et donc d'un suiveur, P.W. Both n'hésita pas à jouer la diplomatie en invitant, le 5 juillet 1989, N. Mandela au palais présidentiel pour un contact personnel. Et dans un incomparable moment de négociation, le

[180]Ch. Thuderoz, *Négociations : essaie de sociologie du lien social*, p. 42.
[181]Cfr *ibid*.

président alla jusqu'à se lever pour servir le thé au prisonnier, ce qui a pu changer la donne pour faire avancer le processus de la négociation[182].

Tout ceci pour dire que lorsqu'un acteur de négociation se sent en perte de pouvoir, il peut recourir à d'autres options pour améliorer sa position. Par ailleurs, quand le rapport de forces est en faveur des deux parties, les choses deviennent compliquées, chacune des parties va chercher à sortir par le haut. On est ainsi en face d'un positionnement d'équivalence entre les parties avec possibilités d'intégration des intérêts de chacun pour espérer une issue. Dans un tel contexte, la négociation pourrait finir en impasse, sans une bonne entente. Cette situation a prévalu entre le Président Mobutu en R.D.Congo et L.D. Kabila, représentant l'opposition armée dans les années 1996-1997. À plusieurs reprises, les échanges entamés n'ont pas abouti aux solutions escomptées, mais à des incompréhensions, chacun campant sur sa position jusqu'au renversement de force du président Mobutu en 1997.[183] Mais lorsque le rapport de forces est neutre, les deux parties sont également fortes. Dans ce contexte, le positionnement le plus adapté est celui de « partenaire. » Les protagonistes auront plus de facilité à coopérer, se faire confiance, se mettre à la place de l'autre, être attentif à l'autre, être assertif pour faire le compromis et faciliter l'accord. C'est l'exemple que l'on peut tirer, une fois encore, de la négociation sud-africaine qui, sur base de la concession mutuelle, arriva à la conclusion de la CODESA[184] en 1992. Chacune des parties avait fait des pas et des concessions pour se rapprocher de l'autre. Le gouvernement procéda à la libération consécutive des prisonniers noirs de l'ANC et autres mouvements de l'opposition en commençant par Walter Sisulu jusqu'à Mandela. N. Mandela, pour le compte de l'ANC, répondit par un discours bienveillant

[182]Cfr M. Young, « Jouer les Rouges ou les Bleus. Le miracle de la négociation sud-africaine en 1990-1994 », in *Négociation*. Varia, Revue semestrielle 2008/1, p. 51.
[183]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix*, p. 79.
[184]Il s'agit de la Convention pour une Afrique du Sud démocratique. La première a eu lieu le 20 décembre 1991 au Centre de Kempton Park. Dix-neuf partis politiques nationaux ont pris part aux discussions et ont signé une Déclaration d'intention dans laquelle ils ont tous accepté les principes d'un nouvel ordre démocratique en Afrique du Sud. La CODESA avait pour but de créer une Afrique du Sud unie, libérée de l'apartheid et de la discrimination, d'effacer les divisions du passé, d'améliorer le niveau de vie de tous les Sud-Africains grâce au développement économique et à la justice sociale, d'instaurer un climat propice à des réformes constitutionnelles pacifiques et d'entamer la rédaction d'une nouvelle constitution. D'autres discussions eurent lieu lors de CODESA II en mai 1992, elle-même suivie par le Forum de négociation multipartite (FNM) en 1993. Cfr *ibid.*

qui exprimait de l'empathie pour les craintes des Sud-Africains blancs et du respect pour « l'honnêteté » du président De Klerk récemment installé au pouvoir. Bien plus, N. Mandela fit un autre pas majeur en août 1990 sous la forme de la « Pretoria Minute », où il renonça unilatéralement à la violence sans poser la moindre condition. Ce mouvement déboucha sur l'adoption d'une loi d'amnistie qui permit à tous les négociateurs de l'ANC de revenir au pays sans crainte d'être poursuivis, ce qui fit avancer la conclusion des accords[185]. C'est pourquoi, en négociation, ce qui compte n'est pas d'avoir des forces égales, mais que les forces soient équilibrées de manière à faire avancer le processus vers l'accord.

Le rapport de forces, c'est aussi l'enjeu en lui-même, et sa mise en évidence devient alors un objectif en soi. En d'autres termes, c'est le pouvoir qui permet aux partenaires sociaux non seulement d'influencer le partage des ressources, mais d'affirmer des valeurs, des principes voire leur existence ou leur légitimité. C'est donc grâce au rapport de forces que chaque partenaire parvient à peser et réaliser ses objectifs dans la négociation en appliquant diverses stratégies. Il n'est pas excessif d'affirmer que le négociateur a besoin d'un minimum de pouvoir, entendu ici comme violence, pour mieux conduire sa démarche pacifique[186]. Ce pouvoir permet de maintenir constante la tension dans la quête de l'accord. C'est en ce sens qu'un principe de la négociation stipule que « l'accord est facilité lorsque des acteurs relativement égaux et asymétriques dans leurs pouvoirs interagissent. Cette dynamique se produit parce que les menaces mutuelles favorisent l'obtention d'un accord »[187].

Bien davantage, le rapport des forces serait également le moyen par lequel les règles du jeu sont ou bien stabilisées, ou bien remises en cause[188]. Son rôle est de mobiliser les énergies vers le compromis ; c'est pourquoi il ne doit pas être trop déséquilibré entre les partenaires. Négocier signifie alors peser sur le rapport de forces de manière à créer les conditions d'un équilibre de force pour un compromis. Car « si l'une des parties à la

[185]M. Young, Jouer les Rouges ou les Bleus. Le miracle de la négociation sud-africaine en 1990-1994, p. 51.
[186]Cfr J. Rojot, *La négociation*, 2e éd., p. 24.
[187]M. Daoudy, « Une négociation en eaux troubles ou comment obtenir un accord en situation d'asymétrie », in *Négociation*, Varia, revue trimestrielle, 2006/2 -Automne, Bruxelles, De Boeck, p. 69.
[188]Cfr Ch. Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., p. 296.

négociation exerce une influence beaucoup plus forte qu'une autre, il est peu probable que la négociation puisse avoir lieu et aboutir »[189]. C'est ici qu'un médiateur aura beaucoup à faire en aidant les parties à comprendre qu'un déséquilibre des forces risque de miner le processus et de conduire à l'échec. Car c'est le ton qu'on donne à la dynamique des pouvoirs dans la négociation qui dicte le déroulement de l'interaction. En ceci, il est donc impérieux que les parties en négociation reconnaissent qu'en toute interaction, il existe un différentiel clair de forces qui mobilise à la collaboration, sinon chacun va tenter de réaffirmer son autorité et sa légitimité soit directement, soit indirectement par des attaques sans issues. Ce fait peut paraître paradoxal, mais c'est pourtant logique, surtout quand on s'appuie sur la perspective d'une clarification des principales sources structurales d'une différenciation des pouvoirs[190].

Parlant de sources du pouvoir, nous pensons qu'il en existe au moins cinq. Avant de les évoquer, faisons une petite parenthèse en soulignant, enfin, que le rapport de forces signifie aussi le « pouvoir » ; il renvoie à la capacité qu'ont les négociateurs d'orienter leurs efforts vers des fins voulues ou d'accroître leur possibilité d'atteindre des objectifs précis. Ainsi, chaque négociateur a besoin de ce qu'il lui faut pour faire pression et persuader l'autre de regarder dans la même direction que lui, ou carrément pour changer le point de vue du partenaire[191]. Et la quête du pouvoir en négociation s'inscrit souvent dans une des perspectives suivantes : soit elle vise à accroître la force d'un partenaire faible soucieux de contrebalancer le pouvoir de son concurrent[192] : *the negotiator believes he or she currently has less power than the other party. In this situation, a negotiator believes the other party already has some advantage that can and will be used, so he or she seeks power to offset or counterbalance the other's advantage* [193]. Soit c'est pour augmenter la chance du négociateur d'atteindre le résultat de son gré : *the negotiator believes he or she needs more power than the other*

[189]J. Poitras et V. Wiseman, « Comment réussir une médiation dans le contexte d'une structure hiérarchique », in *Négociation*, Varia, revue trimestrielle, 2005/1, Bruxelles, De Boeck, p. 73.
[190]Cfr *ibid*., pp. 74-75.
[191]Cfr J. Roy B. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation*, sixth edition, New York, McGraw-Hill International Editions, 2010, p. 197.
[192]Cfr *ibid*., p.198.
[193]*Ibid.*

party to increase the probability of securing a desired outcome. In this context, the negotiator believes that added power in necessary to gain or sustain one's own advantage in the upcoming negotiation[194].

Revenons-en aux cinq sources du pouvoir mentionnées plus haut. La première source est basée sur la qualité des informations échangées ; elle consiste en la capacité du négociateur à réunir et à organiser des faits, afin de soutenir une position qui permet la réalisation des résultats voulus. Ainsi, un négociateur faible peut devenir fort et augmenter son pouvoir grâce à la qualité des informations en sa possession, ce qui le rend à même de discuter sans complexe avec son partenaire. De la même manière, un bon échange des informations entre partenaires rend fluide la coopération et facilite la compréhension mutuelle entre les parties, car de cet échange peut surgir une définition nouvelle de la situation qui permettrait à chacun de modifier sa position en vue d'une décision qui peut être communément partagée. Notons que les bonnes informations sont nourries des expériences des négociateurs ou enracinées dans leurs vécus[195].

La deuxième source du pouvoir est fondée sur la personnalité et les différences individuelles, lesquelles sont par ailleurs structurées sur des orientations psychologiques diverses : cognitive, motivationnelle et morale. En ce qui concerne l'orientation cognitive, on trouve que les différences individuelles entre les personnes sont consécutives de leurs cadres

[194]*Ibid. In these two beliefs are significant questions of tactics and motives. The tactics may be designed to enhance the negotiator's own power or to diminish the other's power, and to create a state of either power equalisation (both parties have relatively equal or countervailing power) or power difference (one's power is greater than the other's). The motive question relate to why the negotiator is using the tactics. Most commonly, negotiators employ tactics designed to create power equalization as a way to level the playing field. The goal is to minimize either side's ability to dominate the relationship. This lays the groundwork for moving discussions toward a compromising or collaborative, integrative agreement In contrast, negotiators also employ tactics designed to create power difference as a way to gain advantage or to block the other party's power moves. Such tactics enhance the capacity for one side to dominate the relationship, paving the way for a competing or dominating strategy and a distributive agreement. In general, negotiators who don't care about their power or who have matched power, - equally high or low- find that their deliberations proceed with greater ease and simplicity towards a mutually satisfying and acceptable outcome. In contrast, negotiators who do care about their power and seek to match or exceed the other's power are probably seeking a solution in which they either do not lose the negotiation (a defensive posture) or dominate the negotiation (an offensive posture)*, *ibid*.

[195]Cfr J. Roy, B. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation*, sixth edition, pp. 203-204.

idéologiques de référence[196] ; ces cadres sont des visions du monde qui scandent la manière de voir les choses, de mieux concevoir le pouvoir — *whether it is limited or expandable, competitive or cooperative, or equal or unequal* — de l'acquérir, mais aussi de le partager[197]. L'orientation d'ordre motivationnel est différente de la précédente en ce qu'elle se base sur des éléments de la personnalité et non sur les idéologies. En ce sens, on trouve dans les différences individuelles des motifs de pouvoirs qui sont en réalité des dispositions qu'ont certaines personnes d'être plus dominantes que d'autres. Celui qui, naturellement, donne l'impression d'être imposant et qui incarne plus d'autorité dans son entourage a la possibilité de s'arroger un grand pouvoir sur d'autres[198]. Enfin, suivant les orientations morales diverses, les individus peuvent avoir des différences d'idées sur le pouvoir et la manière de l'utiliser[199]. Par exemple, pour un libertarien, le pouvoir serait quelque chose à partager équitablement entre les parties ; un tel point de vue n'arrangerait pas un aristocrate et, dans le pire des cas, un despote.

La troisième source du pouvoir est liée à la position des individus dans une organisation ou dans une structure. Deux arguments explicitent ce fait. Le premier concerne la légitimité du pouvoir : en fait, qu'est-ce qui légitime le pouvoir des individus ? D'emblée, l'on peut dire que le pouvoir des individus trouve sa légitimité dans le titre conféré, le travail ou les responsabilités assumées. Car, partout où existe une association, il est exigé : *to elect or appoint a leader and introduce formal rules about decision-making, work division, allocation of responsibilities, and conflict management..., this fact creates the basis for legitimate power*[200]. De manière structurée, on peut soutenir que plusieurs positions concourent à

[196]*Brurrel and Morgan identified three types of ideological frames: They unitary frame, characterized by beliefs that society is an integrated whole and that the interests of individuals and society are one, such that power can be largely ignored or, when needed, be used by benevolent authorities to benefit the good of all (a view common to many "communal" societies and cultures). The radical frame, characterizes by beliefs that society is a continual clash of social, political, and class interest, and that power is inherently and structurally imbalanced (a view common to Marxist individuals and cultures). The pluralist frame, characterized by beliefs that power is distributed relatively equally across various groups, which compete and bargain for a share of the continually evolving balance of power (a view common to many liberal democracies),* (*Ibid*., pp. 205-206).
[197]Cfr *ibid*.
[198]Cfr *ibid*., pp. 206-207.
[199]Cfr *ibid*., p. 207.
[200]Cfr J. Roy, B. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation,* pp. 206-207.

légitimer un pouvoir dans ce contexte. On a la position liée à la naissance, c'est le cas de plusieurs rois ou reines : la reine Elizabeth II, pour ne citer qu'elle, a pris le titre de « Reine d'Angleterre » grâce à sa positon natale ; c'est par sa naissance au sein d'une famille régnante que son pouvoir trouve toute sa légitimité. Une autre position porte sur les élections : le président des États-Unis (comme la plupart de présidents du monde) a la légitimité de son pouvoir par la structure constitutionnelle du gouvernement américain qui lui reconnaît ce statut d'être le guide du peuple américain par la voie des élections. Il s'ensuit la nomination ou la promotion. Promouvoir une personne au titre de « Directeur » ou de « Général », c'est lui reconnaitre des droits, des privilèges et des responsabilités qui lui donnent une certaine autorité. Enfin, la légitimité d'un pouvoir peut provenir aussi de la probité morale des personnes. Ceci se remarque facilement dans le respect que les jeunes ont envers leurs aînés, l'estime des croyants vis-à-vis de leurs pasteurs ; la bonne moralité y joue un grand rôle. Toutefois, il faut souligner que ces positions de légitimation du pouvoir ne sont pas irréversibles, au sens où les individus seraient à l'abri de tout danger de perdre la légitimité de leur pouvoir, puisqu'acquis. C'est pourquoi, pour bien le conserver, certains pensent au renforcement par « le contrôle de ressources et des informations »[201]. Et c'est le second argument qui explique cette troisième source. Ici, les ressources (l'argent, la capacité humaine, les paroles échangées, la nouvelle technologie, diverses gratifications) peuvent être utilisées soit comme récompense, soit comme moyen de punir. En tant que récompense, il permet de maintenir le contrôle sur le besoin des autres (espace physique, emplois, matières premières). Et comme punition, il permet de tenir l'autre dans une situation peu profitable ni confortable. Dans tous les cas, ces ressources sont des moyens de menace ou de pression sur l'autre camp. C'est pourquoi, en négociation, celui qui a les ressources a aussi le pouvoir : et l'on peut dire « qui a de l'or fait la règle »[202].

La quatrième source est celle du pouvoir basé sur les relations. Ce qui retient en premier lieu l'attention, c'est l'interdépendance dans les buts poursuivis par les parties : comment les parties voient-elles respectivement leurs buts et à quel niveau le comportement des uns peut-il influencer le

[201]Cfr J. Roy, B. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation*, pp. 208-209.
[202]Cfr i*bid.,* pp. 209-210.

comportement des autres ? Ici le pouvoir vient de la coopération dans la réalisation des mêmes buts et non de la compétition qui, elle, peut changer la nature de la relation. Mais une relation bien entretenue peut contribuer efficacement à la croissance du pouvoir d'une personne au sein de son groupe et faire de lui l'homme de confiance. Une telle personne peut être promue à la tête d'une association non pas d'abord à cause de sa forte personnalité ou de son rang social ou de sa haute estime, mais simplement grâce au soin qu'il accorde à sa relation avec les autres : son intégrité morale, sa capacité d'ouverture, son tempérament réceptif. Il n'est donc pas obligatoirement requis d'avoir un titre formel pour être fort, mais de savoir diriger les autres. [203].

La dernière source est celle portant sur le contexte. En effet, si on peut situer les sources du pouvoir dans les individus et leurs relations, il ne faut pas perdre de vue que le contexte du conflit y joue un grand rôle. Par contexte, la situation ou l'environnement du conflit dont l'élément fondamental serait la culture (qui se compose des normes, des valeurs à partir desquelles naît la divergence). Pour augmenter leurs chances de sortir du conflit, les parties sont obligées de comprendre ce phénomène déterminant qui les divise en amont. Cette compréhension du contexte d'où part le conflit, permet de mieux partager le pouvoir. C'est ce qui fait du contexte (ou de la culture) une source du pouvoir, en ce sens qu'on y trouve des règles qui permettent de comprendre, pas seulement le problème en jeu, mais aussi la nature du pouvoir : « *power over* » or « *power with* », d'en juger l'usage, c'est-à-dire savoir s'il est plus ou moins approprié ou comment l'équilibrer[204]. Celui qui maîtrise bien le contexte du conflit en question a la facilité de diriger les autres, puisqu'il sait d'où ils viennent et où ils vont.

Disons, pour clore ce paragraphe, que ce rappel des sources du pouvoir vient entériner notre affirmation de départ, selon laquelle la notion de rapport de forces se veut être complexe. En effet, le « pouvoir » dans la négociation peut provenir de plusieurs sources qui modifient sa nature. Ainsi, une force ou un pouvoir fondé sur les traits de personnalité et les

[203]Cfr J. Roy, B. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation*, p. 211.
[204]Cfr *ibid*.

différences individuelles, tout comme celui basé sur la position des individus dans la société est différent du pouvoir qui tire sa source du réseau de relation ou de l'échange mutuel des informations, tout comme de la connaissance du contexte du conflit. Dans le premier cas, il y a plus de chance que le rapport de forces soit déséquilibré entre les négociateurs, vu que certains pourraient s'appuyer sur leurs statuts et leurs positions sociales pour acquérir plus de pouvoir que d'autres ; la négociation serait alors une compétition des forces inégales (mode conflictuel ou distributif). Tandis que dans le deuxième cas, le rapport de forces viserait l'équilibre du pouvoir entre protagonistes, tous travailleraient en collaboration pour aboutir à un accord, sans trop chercher à dominer l'autre (mode coopératif ou intégratif).

Restant dans ce même registre, nous remarquons que le rapport de forces n'est jamais statique, mais qu'il est dynamique ou évolutif. Et, par voie de conséquence, il est difficile à un protagoniste de s'estimer toujours fort tout au long du processus, car plusieurs facteurs déterminent l'acquisition d'un pouvoir. De ce fait, si le rang social (le fait d'être président, ministre, chef d'armée ou officier gradé) et l'acquisition de bonnes ressources (l'argent, des armes, des soldats, des véhicules, l'accès aux mines d'or ou autres matières) contribuent à rendre forte une personne, il peut pourtant se révéler ailleurs faible face aux partenaires qui, dépouillés de tous ces moyens, sont pourtant forts en contact extérieur, bien organisé en réseau qui permet l'accès aux informations nécessaires : *without a lofty position or title, individuals can become powerful because of the way their actions and responsibilities are embedded in the flows of information, goods services, or contacts. For example, individuals such as clerks or data-entry operators, who have access to a large amount of information or who are responsible for collecting, managing, and allocating vital resources (money, raw materials, permissions and authorizations) may become very powerful. The job may not have a fancy title, a large staff, or a large corner of office, but it can confer a significant amount of power by virtue of the amount of information and resources that pass through it*[205]. Un autre exemple, qui

[205]Roy J. Lewicki, B. Barry, M. David, *Negotiation*, sixth edition., pp. 212-213. A *other example for explaining how people became powerful without getting a special title or materials is that, before China modernized in the 1980s, automobile chauffeur held enormous power even though their title was not prestigious. If a mobile chauffeur did not like a passenger or did not feel like driving to a certain location, he could make life very*

montre que l'acquisition des ressources ne suffit pas pour l'octroi du pouvoir, est celui du feu Président Mobutu. Lorsque ce dernier a été évincé du pouvoir par Laurent-Désiré Kabila, il avait avec lui toutes les ressources matérielles nécessaires pour contrecarrer son adversaire qui, d'une part, ne comptait que sur ses relations avec les pays voisins et, d'autre part, sur sa population avec qui il avait établi un bon réseau de communication qui lui permettait de conquérir sans peine, et souvent sans combat, les grandes villes du pays jusqu'à bouter hors du territoire national son ennemi. Tout ceci pour dire que l'acquisition du pouvoir ou de la force est tributaire de plusieurs facteurs et il est difficile de s'estimer fort sur tous les plans dans une négociation.

Après cette lecture des éléments constitutifs d'une négociation, avançons dans l'analyse des modes de la négociation sociale.

I.2.3. Les modes

Très brièvement, nous distinguons le mode conflictuel (distributif) du mode coopératif (intégratif).

La négociation conflictuelle (distributive)

Elle découle d'une situation de déséquilibre de rapport de forces[206]. On y cherche la règlementation des litiges au coup par coup, sans vision à long terme et avec des idéologies prégnantes des uns sur les autres. Son déroulement est chaque fois interrompu par des concertations intra-groupes pour calmer la tension[207] ; surtout lorsque les protagonistes sont rivés sur leurs intérêts propres et ne craignent pas d'agir au détriment de leurs adversaires. Chaque groupe agit ainsi en « bloc » fermé, et les délibérations relèvent plutôt de l'épreuve de force pour dominer, et non de la coopération. Chacun reste vigilant aux offensives de l'autre et campe sur sa position sans rien céder. La situation devient difficile et pénible à vivre quand l'une des parties a le sentiment profond d'un irrespect de l'adversaire qui ne la traite pas comme un partenaire égal avec qui il est censé échanger. C'est « la

difficult and impose serious consequences for the passengers (delayed departure time, driving very slowly, taking a roundabout route, etc.). Ibid., p. 212.

[206]Cfr L. Bellanger, *La négociation*, pp. 35-40.

[207]Cfr R. Bouque et Ch. Thudorez, *Sociologie de la négociation*, Paris, La Découverte, 2002, p. 24.

rivalité et la méfiance qui caractérisent les rapports entre protagonistes »[208]. On assiste trop facilement ici aux débats houleux, aux agressions verbales, aux menaces et intimidations, aux sermons et mépris.

Mais pourquoi les protagonistes choisissent-ils de donner une orientation conflictuelle à leur négociation ? On peut, grosso modo, avancer le fait que la stratégie à long terme les encourage à rester à proximité de l'affrontement. En plus, ils se considèrent comme des ennemis, et non comme de simples adversaires. Enfin, il se manifeste une permanence de conflit et le désir de vaincre, voire même d'éliminer l'autre. D'où la volonté de maintenir un déséquilibre de rapport de forces en renforçant la pression sur l'autre pour qu'il cède. Ce mode de négociation n'accepte presque pas la coopération entre partenaires[209], pourtant nécessaire comme le stipule le mode suivant.

La négociation coopérative (intégrative)

Elle se situe dans la zone du consensus à proximité du pôle « entente », elle présente des traits bien différents de la négociation conflictuelle et exige certaines dispositions et orientations psychologiques des protagonistes (état d'esprit ou mentalité) à collaborer. Elle est parfois dite « interactive » en référence à la théorie de jeux qui voit dans la pratique des acteurs (de jeux à somme croissante) la volonté d'intégrer simultanément leurs stratégies pour augmenter leur ressource initiale. Elle se caractérise essentiellement par la volonté de coopération des protagonistes qui se considèrent non pas comme des ennemis, mais comme des partenaires ayant un objectif commun à réaliser dans le temps. D'où l'urgence de sous-estimer les effets du conflit par rapport au projet commun qu'ils poursuivent. On n'ignore pas cependant que le rapport de forces peut être déséquilibré dans ce type de négociation, mais qu'il doit être dominé par la volonté de coopérer des partenaires[210]. L'exigence de collaborer est donc une touche particulière de ce mode. En ce sens, « les protagonistes se montrent « ouverts », conciliants et fermes. Ils font preuve de flexibilité tout en étant consistants : ils ne changent pas d'idée sans prévenir l'adversaire,

[208]V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, Paris, Presses de sciences Po, 2013, p.804.
[209]Cfr L. Bellanger, *La négociation*, pp.40-46.
[210]Cfr *ibid*., pp. 46-47.

se montrent solidaires dans la prise de risque, assument leur part de travail et de responsabilité dans l'échec comme dans la réussite[211]. Ils visent un projet durable dans leurs échanges, c'est pourquoi ils « ont tendance à structurer dans le temps leurs relations. Ils ont besoin de la continuité et de la stabilité ; ils ont appris à s'accorder des périodes d'information réciproque suffisamment longues pour éviter les délibérations déséquilibrées faute de préparation »[212]. Contrairement au mode précédent, « les acteurs se posent ici en partenaires. Plutôt que d'avoir le sentiment de poursuivre des objectifs opposés, ils s'efforcent de mener un projet commun et souhaitent maintenir une collaboration à long terme »[213].

Si cette distinction reste visible au niveau de l'analyse ou de la théorie, il faut dire que dans la pratique, il est difficile d'en établir les limites. Ce qui revient à dire qu'il est rare de trouver une négociation totalement distributive ou totalement intégrative[214], sans possibilité d'entente et de coopération entre partenaires, ainsi que l'élan vers l'équilibre de forces pour un accord. Tout comme on ne saurait trouver une négociation entièrement coopérative ou intégrative, sans déséquilibre de force ou tendance de domination. Il y a toujours bien sûr suprématie d'un ou de l'autre mode. Mais la négociation évolue en principe sur ces deux fonds vers l'élaboration d'un accord. On peut par exemple voir cette situation dans les négociations entre la Syrie, riverain en aval de l'Euphrate et du Tigre, avec la Turquie, riverain en amont. Un conflit lié aux ressources de l'eau à partager ou à leur usage. Ces négociations se sont déroulées dans le cadre d'un processus mixte, entre coopération et conflit. Mais avec prédominance conflictuelle où la variable de pouvoir joue un rôle central. Bien entendu, il ne s'agissait pas là de négociations exclusivement conflictuelles. En effet, cette tendance n'a pas exclu pourtant les délibérations pacifiques entre protagonistes, ainsi que le maintien d'un consensus minimum. Ces dialogues ont donc combiné à la fois des facteurs conflictuels et coopératifs en vue d'un accord mutuel sur les intérêts de chacun pour l'usage de

[211]Cfr L. Bellanger, *La négociation*, pp. 49-50.
[212]*Ibid.,* p. 50.
[213]V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, p. 804.
[214]Cfr H. Touzard, « Consultation, concertation, négociation. Une courte note théorique », in *Négociation*. Forum, revue trimestrielle 2006/1, Bruxelles, De Boeck, p. 20.

l'eau[215]. Ceci prouve donc à suffisance que toute négociation oscille entre les dimensions distributives et intégratives. La complémentarité entre ces deux modes peut se lire aussi au niveau de la combinaison des stratégies

1.2.4. Les stratégies[216]

La réussite de la négociation est tributaire des stratégies mises en place par les négociateurs dans le but de réaliser leurs objectifs. Selon les études menées par Ch. Dupont, on peut distinguer cinq stratégies.

Les stratégies d'orientation coopérative ou confrontationnelle

« Les stratégies coopératives, conformément au mode intégratif que nous venons de décrire, traduisent la recherche réaliste et constante de solutions innovantes permettant de sortir du différend et d'arriver à un accord mutuellement acceptable »**[217].** De ce point de vue, on les appelle aussi des « stratégies intégratives » dont le but est de parvenir à intégrer la position et l'effort de chacun grâce au travail d'ensemble, à l'échange des informations sur les besoins et les priorités, évaluant conjointement la validité de chaque idée[218]. Vues dans ce sens, les stratégies coopératives « correspondent au jeu à somme positive dans laquelle l'accord génère de nouvelles richesses, crée des valeurs entre protagonistes »[219]. Mais il est à remarquer que, dans certaines circonstances, « les négociateurs coopératifs peuvent se montrer d'autant plus fermes sur des objectifs cruciaux qu'ils

[215] Cfr M. Daoudy, « Une négociation en eaux troubles ou comment obtenir un accord en situation d'asymétrie », in *Négociation*, pp. 66-67.
[216]En négociation, la stratégie est autant réflexion qu'action. La réflexion constitue un aspect important de la préparation ; l'application se situe au moment du déroulement et se concrétise par l'exécution d'un certain nombre de choix. Bien davantage, par « stratégie dans la négociation » nous pensons à la manière dont le négociateur envisage la négociation dans son ensemble. Par ailleurs, la notion de stratégie repose aussi sur le concept de choix majeur(s). Car, face à une négociation qui va s'ouvrir, le négociateur a intérêt à réfléchir sur des choix cruciaux. D'une part en s'interrogeant sur la meilleure manière de réaliser ses objectifs, d'autre part en envisageant les contre-stratégies qui risquent de lui être opposées (Cfr Ch. Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., pp. 71-72).
[217]*Ibid*.
[218]Cfr D.-G. Pruitt, *Strategy of Negotiation in The negotiation process*, in *International Negotiation. Analysis, Approches, Issues*, Second Édition, Jossey-Bass, San Francisco, 2001, pp. 85-86.
[219]W. Zartman, *La théorie de la négociation en tant qu'approche de résolution des conflits économiques*, dans *Négociation : Théories versus pratiques*. Conférence-rencontre du 24 novembre 1977Essec, Irénée, 1998, p.11.

font preuve d'ouverture, d'imagination et de prise en considération des intérêts communs »[220].

Quant aux stratégies de confrontation, qui relèvent du mode conflictuel, elles peuvent — à moins de conduire à la rupture — entraîner une absence systématique de compromis ou une recherche de solution alternative[221]. Elles visent en fait la maximisation des gains d'une partie ; chacun cherche à avoir raison vis-à-vis de l'autre. D'où son caractère complétif qui correspond au jeu à somme zéro ou nulle, dans lequel les personnes négocient les unes contre les autres afin d'obtenir la plus grande part du résultat final[222]. On vient de le mentionner au sujet du mode distributif et intégratif, ces deux formes de stratégies vont ensemble et animent le déroulement de la négociation.

Les stratégies d'orientation offensive ou défensive

Ces stratégies correspondent à l'option cruciale de « prendre l'initiative ou de laisser venir ». Dans le premier cas, le négociateur occupe le terrain et cherche à imposer son scénario préférentiel ; dans le second, il attend et laisse venir, privilégie la défense, voire l'esquive et la contre-attaque[223]. L'avantage de la stratégie offensive est qu'elle est directe et frontale, conduisant le négociateur à aborder les problèmes sans détour et avec promptitude. Mais on n'ignore pas que cette stratégie peut être moins visible, plus directe, plus calculatrice et fondée sur le jeu du temps. La référence aux stratégies basées sur « l'art de la guerre » est évidente ici et si la négociation a précisément pour but d'éviter la guerre, il peut y avoir des enseignements à tirer dans la connaissance de « l'art de la guerre » pour faire prédominer la paix[224].

Les stratégies relatives à la durée : choisir une négociation courte ou une négociation longue

Le jeu du temps, dans le double sens du moment et de la durée, est stratégique dans une négociation. Le choix entre la négociation courte ou

[220]Cfr Ch. Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., p. 72.
[221]Cfr *ibid*., p. 73.
[222]Cfr *ibid*., p. 45.
[223]Cfr *ibid*.
p. 73.
[224]Cfr *ibid*.

une négociation longue peut être lié à des données de la situation (contraintes impératives pour arriver à un accord avec une certaine date, etc). Il peut être aussi fonction de la manière dont les négociateurs font intervenir le rapport de forces (ultimatum, manœuvres dilatoires, etc.)[225].

Les stratégies liées à la conduite d'imposition ou d'adaptation

Cette stratégie ne recoupe pas celle relative à l'offensive ou à la défensive. La conduite d'imposition a de fortes chances d'être liée à une stratégie d'attaque et celle d'adaptation à être plutôt défensive. Mais il n'en est pas toujours ainsi, en particulier l'adaptation peut conduire à une démarche qui se différencie de ces stratégies dans sa raison d'être et dans ses manifestations. [226].

Les stratégies liées à l'« ouverture » du champ ou à sa « fermeture », accord complet ou partiel, accord immédiat ou différé

Ce choix concerne la volonté « d'ouvrir » ou de « fermer » la négociation, d'en rechercher ou d'en permettre l'extension, si l'opportunité se présente ou au contraire de s'en tenir strictement à l'ordre du jour et de ne pas autoriser son dépassement. À ce choix peut être ajoutée la décision de faire intervenir — ou non — des « tiers » dans la négociation. L'organisation de contacts privilégiés, la formation d'alliances ou de coalitions sont souvent des choix stratégiques majeurs. Une autre différenciation est celle du choix entre accords complets et accords partiels, de même que la stratégie peut viser l'accord d'application immédiate, l'accord d'application différée et l'accord de contingent (conditionnel)[227].

Tout compte fait, la négociation sociale est le type d'interaction qui a lieu lorsque l'élément « conflit » interfère dans les rapports sociaux et provoque la scission entre les personnes ou les communautés. Ainsi, en allant à cette négociation, les protagonistes cherchent à dépasser leur différend (conflit) par un accord mutuellement acceptable. Cet accord, issu d'un compromis, est obtenu quand les protagonistes parviennent à équilibrer leur pouvoir ou le rapport de forces, et ce, grâce au recoupement des approches conflictuelle et coopérative, y compris les stratégies y afférentes.

[225]Cfr Ch. Dupont, *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., p. 72.
[226]Cfr *ibid.*
[227]Cfr *ibid*.

Mais ce type d'interaction qui, de façon directe, n'engage que les acteurs en divergence, n'est possible que dans certaines situations, elle n'est pas vraiment d'actualité dans les conflits qui font suite à une violence armée, tel que le conflit de l'Ituri, puisqu'il est difficile aux partenaires de se mettre à table de leur propre gré et d'échanger sans un tiers qui cordonne les émotions, jusqu'à conduire les partenaires à un compromis et un accord. Dans tel contexte, on aura alors recours à la médiation ou à la « négociation indirecte », due à la présence d'un nouvel élément, « le médiateur »[228]. Dans la « négociation directe », la présence d'un tiers, extérieur aux parties, n'est pas une condition nécessaire au déroulement du processus. Ceci est pourtant exigé dans la médiation qui est, par nature, ternaire, composée des deux parties et du tiers médiateur[229]. Nous allons, dans les paragraphes qui suivent, nous intéresser à cette forme d'interaction. Mais avant, nous essayons de faire le point pour relever quelques éléments dont nous pourrons nous servir ultérieurement.

La théorie de la négociation, telle qu'esquissée dans ces pages, nous offre des pistes qui nous amènent à penser à un mécanisme susceptible de conduire à la réconciliation. On peut noter parmi ces pistes la nécessité d'articuler deux approches distributives et intégratives, en usant de stratégies nécessaires devant conduire le processus à son terme, avec des stratégies adaptées au contact et à la réceptivité, ainsi que celles relatives à l'ouverture et à l'accord complet. Tout ceci pour favoriser la construction du compromis dans un meilleur équilibre de forces.

[228] Cfr P. Goguelin, « Le concept de négociation », in *Négociation*, revue trimestrielle 2005/1, Bruxelles, De Boeck, p. 163.
[229]Cfr F. Ben Mrad, « Équité, neutralité, responsabilité. À propos des principes de la médiation », in *Négociation*. Varia, revue trimestrielle 2006/1, Bruxelles, De Boeck, p. 53.

CHAPITRE DEUXIEME :
LA MÉDIATION DU CONFLIT

Faisant suite à la négociation sociale, la médiation du conflit renvoie au mécanisme qui regroupe les parties sous la conduite d'un tiers qui oriente les échanges. Dans le contexte du conflit entre les groupes, ces médiateurs sont des personnes déléguées et qui représentent des institutions privées ou officielles reconnues en ce domaine. Ils ont le grand devoir de faciliter la communication entre les protagonistes ou les négociateurs qui, eux aussi, représentent leurs communautés respectives. Pour la fluidité de notre analyse dans ce chapitre, nous ferons, de prime abord, une présentation sur l'étymologie, le repère historique et la définition de ce concept ; nous évoquerons ensuite son émergence comme alternative à la résolution du conflit, pour nous recentrer enfin sur la médiation du conflit, tout en étant attentif aux facteurs et à la spécificité de cette forme de médiation, mais avec un intérêt tout particulier sur la médiation inter-groupe. Comme pour la négociation sociale, nous relèverons les éléments qui retiendront notre attention.

II. 1. L'étymologie, le repère historique et la définition du concept médiation

Le concept « médiation » repose sur deux origines étymologiques ; d'une part *medius* indiquant la manière d'être au milieu, d'être « entre ». D'autre part, *mediare* qui signifie la division, la séparation entre deux parties. Ceci souligne ainsi le fait que les actes de médiation, même s'ils cherchent à faire rapprocher les parties séparées, peuvent également opérer le choix radical en divisant définitivement deux parties en situation de divergence. J. Morineau corrobore cette idée en insinuant que la « médiation a eu d'abord le sens de division pour prendre enfin le sens moderne d'entremise destinée à concilier des personnes, des parties. Le mot met en exergue la position du médiateur qui est un "entre" deux personnes ou deux

parties en conflit. Ce positionnement le dispose à rester un "tiers", "au milieu de" et non-engagé dans la situation de conflit »[230].

D'après le repère historique, le terme médiation trouve son emploi le plus ancien dans l'écriture sumérienne. Il avait alors une fonction théologique d'intermédiaire entre Dieu et l'homme[231]. Et il « apparaît dans la langue française au XIIIe siècle où il est défini comme un acte diplomatique dans lequel le médiateur est considéré comme celui qui s'entremet pour créer *in fine* un accord. La médiation est positionnée alors comme un acte de communication, où le médiateur cherche à rétablir le dialogue et l'échange dans des situations dysfonctionnelles »[232]. Très récemment, ce terme — comme nous le verrons en détail — est devenu un mode généralisé de gestion de la vie sociale, principalement chez les Nord-Américains en 1970, puis en Europe en 1980. Elle vise alors à anticiper les risques de conflit, voire de rupture, par l'entremise de tiers devenus progressivement professionnels de la médiation en acquérant une reconnaissance sociale et institutionnelle. S'instaure dès lors une forme « d'éthique de la communication » supposant la reconnaissance de l'autre par le biais de l'intervention de médiateurs[233].

Au regard de ce qui précède, il s'avère que la médiation vise essentiellement « le rétablissement du lien entre l'énonciateur et le récepteur. Ce lien se noue, grâce à une tierce personne et/ou un ensemble de techniques, d'outils de messages ou d'interfaces accompagnant le récepteur afin de lui faciliter la compréhension par la construction de sens, pouvant se solder après un changement de sa part. Elle vise à concilier deux parties jusqu'alors distantes, se méconnaissant et en conflit, en rétablissant la communication »[234]. En ce sens, elle se définit comme étant « un processus consensuel de gestion des conflits dans lequel un tiers impartial, indépendant et sans pouvoir décisionnel, tente, à travers l'organisation

[230]J. Morineau, *L'esprit de médiation,* Saint-Agne, Ères, 1998, p.22.
[231]Cfr *ibid.*
[232]*Ibid*., pp. 19 -20.
[233]Cfr *ibid*., pp. 20-21.
[234]*Ibid*., p. 11.

d'échanges entre les personnes ou les institutions, d'aider soit à améliorer ou établir une relation, soit à régler un conflit »[235].

En dépit de ces considérations d'ordre conceptuel, le développement de la médiation comme méthode de traitement du conflit a son histoire. Nous voulons revenir sur cette histoire pour nous permettre de comprendre le parcours de la médiation : elle est partie d'un contexte économique avant de devenir un mode de résolution du conflit.

II. 2. L'émergence de la médiation comme mode de résolution de conflit

La naissance de la médiation comme alternative à la résolution de conflit remonte au système juridique nord-américain[236]. Dans le courant des années 70, le mécontentement des entreprises et grandes compagnies américaines commençait à devenir de plus en plus pressant. Et ce, pour diverses raisons, dont la durée des procédures judiciaires qui pouvait aller jusqu'à six ans, la charge financière que pouvaient engendrer les frais de défense et de justice, le préjudice qu'entraînaient des pratiques comme celle du « discovery », qui résultait de la perte de partenaires commerciaux en raison de la belligérance qu'impliquait une procédure judiciaire, l'avantage limité sur le plan économique des solutions que le droit et les décisions de justice apportaient. Enfin, les incertitudes qui planaient sur l'issue finale de ces procès, notamment en raison des divergences de jurisprudence entre les différents États, même à propos d'une législation unique ou identique. Autant d'éléments qui amenèrent les dirigeants d'entreprises à faire valoir auprès de leurs juristes et avocats que pareille solution[237] à leurs litiges était longue et ne leur apportait ni des clients ni des affaires et ne présentait aucune plus-value à l'égard des actionnaires. En plus de ces faits, les mêmes dirigeants constateront que moins de 5 % des dossiers introduits en justice

[235]J. Faget « Les métaphores du travail de paix. État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », p. 312.
[236]Il n'est plus nécessaire ni même utile aujourd'hui de justifier son existence par rapport aux défauts qui affecteraient les procédures judiciaires classiques, telles que l'arriéré des tribunaux, la longueur des procès, leur coût ou la publicité qui leur est réservée. Cfr J. J. Ruyplants et alii, *Droit et pratique de la médiation*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 3.
[237]Comprenez ici la léthargie de la machine judiciaire à proposer une issue aux contentieux de justiciables

aboutissent finalement à un jugement ; en cours de procédure la majorité des affaires se règle par un accord[238].

Finalement, ces dirigeants décideront d'assigner à leurs avocats l'objectif d'étudier et de développer des méthodes appropriées pour que ces accords interviennent beaucoup plus tôt, soit dans le cours de la procédure, c'est-à-dire la phase préparatoire du procès dans le système américain, soit avant cette étape. En 1979, un groupe d'avocats d'affaires parvint à créer, en convainquant leurs clients les plus importants, le « CPR »[239] qui s'emploie à développer des méthodes alternatives de résolution de litige entre entreprises par des approches telles que le mini-trial ou les arbitrages non-contraignants[240]. Ceci donnera naissance, en 1983, à un projet appelé *Program on « Negociation at Harvard Law School »* dont sera issu le *Havard Negociation Project* ». C'est dans le cadre de ce projet que naîtra un socle de théories, simples, mais originales et novatrices, qui réformeront en profondeur les méthodes classiques de négociation en général et spécialement dans le contexte conflictuel. C'est aussi à partir de ce moment et surtout de nombreux ouvrages qui suivront la création de ce projet que va se développer une nouvelle méthode de négociation appliquée à des situations conflictuelles avec l'aide d'un tiers extérieur et impartial. C'est cette méthode particulière qui sera baptisée « médiation », dont le but sera de proposer un tiers lorsque des parties se font obstacle pour discuter et trancher un litige[241].

De ce qui précède, il sied de retenir que la médiation, au point de départ, avait pour but l'arrangement des contentieux économiques, mais elle est devenue aussi un mode de traitement de conflits. On parlera dans ce contexte de la médiation du conflit. On trouve en plus de cette médiation, suivant la classification de V. Liquete, « la médiation d'explication et la

[238]Cfr J. J. Ruyplants et alii, *Droit et pratique de la médiation*, pp. 3 -5.
[239]C'est-à-dire le Centre de ressource publique (Center for Public Ressources). Ce centre, aujourd'hui, appelé International Institute for Conflict Prevention and Resolution, jouit d'une attention particulière au moment de la mise au point des techniques de médiation. Il acquiert une particulière notoriété par la publication d'une charte d'engagement à recourir à la médiation en cas de conflit, qui est proposée à la signature des entreprises qui le désirent. *Ibid*., pp. 4-5.
[240]Cfr *ibid*., p. 4.
[241]Cfr *ibid*., pp. 6-7.

médiation technique, »[242]. Intéressons-nous directement à la médiation du conflit.

II. 3. La médiation du conflit : communiquer inter-personnellement par la parole

Ce type de médiation est le première qui puisse venir à l'esprit lorsqu'on parle de médiation. On y distingue deux composantes : la médiation interindividuelle où le médiateur s'intercale entre des individus pour les aider dans leur différend, et la médiation que nous dénommons « inter-groupe » où le médiateur agit par mandat en tant que représentant d'une corporation pour aider les groupes à trouver une issue aux différends qui les opposent. Avant de donner plus de précisions sur ces deux composantes, commençons par préciser les facteurs, et la spécificité de la médiation du conflit.

II. 3.1. Les facteurs

La tenue d'une médiation implique plusieurs facteurs ou éléments, certains ont déjà été évoqués précédemment dans la négociation et nous n'allons plus y revenir. Nous considérons plutôt deux facteurs particuliers à ce système, à savoir le médiateur et le cadre de la médiation.

Le médiateur

Le terme médiateur désigne un tiers — qu'il soit un individu ou une institution — auquel les parties en conflit font appel, intervenant comme facilitateur dans un conflit entre deux personnes ou deux groupes. Il ne lui revient pas « de résoudre le conflit ; il a pour tâche de responsabiliser les protagonistes (…) ; d'activer le rapprochement entre les parties en leur permettant de travailler sur leurs frustrations et d'élaborer les conditions

[242]L'objectif central de la médiation d'explication est de réguler les dysfonctionnements effectifs ou potentiels, entre des organismes publics/privés et les usagers de ceux-ci, qu'ils soient clients, adhérents, citoyens. Dans la médiation technique, on souligne le fait que les actions de médiation visent principalement à effacer l'action des professionnels en recomposant la communication entre les récepteurs et un dispositif technique médiatisé mis à leur disposition. Ce dernier, bien que produit, administré et géré par des individus, se substitue aux professionnels pour répondre à des besoins d'information des usagers-récepteurs, dont une des spécificités est que l'essentiel de ces échanges se fait sans communication humaine directe (rencontre, échange téléphonique, etc.), Cfr J. J. Ruyplants et alii, *Droit et pratique de la médiation*, pp. 14-17.

disponibles aux réinvestissements »[243]. Ceci pour dire qu'un médiateur ne dispose d'aucun pouvoir pour trancher le différend ou imposer une décision. Il se définit par le non-usage de la force, de la coercition ou de tout autre moyen de pression[244]. Il est également un « sans savoir » des noyaux de conflits, il n'est expert que du processus de médiation[245]. Il est appelé à aider les parties à exprimer leurs ressentiments anciens, qui sont le plus souvent les causes du litige présent[246]. Pour y parvenir, il doit posséder quelques qualités[247].

- Les qualités du médiateur

Un médiateur est une personne indépendante ; cette indépendance est un précepte transversal reconnu de manière récurrente dans les codes déontologiques, les manuels de médiation et les témoignages de praticiens. C'est elle qui fait du médiateur un tiers qui n'est ni juge ni arbitre : il ne peut pas imposer son point de vue aux parties. C'est pourquoi son autorité se limite à aider les parties à dialoguer sur les éléments du différend et à instaurer un climat communicationnel favorable aux échanges et à la compréhension réciproque. Institutionnellement, cette indépendance se traduit par l'absence de tutelle d'une instance extérieure qui aurait droit de regard et d'intervention sur la médiation. Cela signifie également qu'en toute hypothèse, le médiateur ne peut, de façon directe ou indirecte, pour lui ou ses proches, avoir un quelconque intérêt à l'issue de la médiation, c'est-à-dire sur la nature de l'accord qui pourrait intervenir. C'est en vertu de cette indépendance qu'il lui est interdit de viser un intérêt dans le résultat du processus dont il a la charge[248]. Bien plus, le médiateur ne doit pas exercer une activité incompatible avec sa mission et posséder le pouvoir de refuser ou d'accepter une médiation, eu égard à sa liberté de conscience et à la nature des relations qu'il peut entretenir avec les médiés ou les parties en

[243]B. Gaillard et alii, « Fonction et champs des pratiques de médiation », in *La médiation. Théorie et pratique*, pp. 78-79.
[244]Cfr *ibid*.
[245]Cfr *ibid*., p. 80. C'est plutôt le rôle spécifique des "médiateurs-thérapeutiques" dont l'intervention met surtout l'accent sur la communication en encourageant les parties à exprimer pleinement leurs sentiments et leurs besoins.
[246]Cfr *ibid*. Notons que le cadre de la médiation offre la possibilité à la partie d'exprimer sans complaisance son besoin de reconnaissance, la souffrance qu'elle a endurée face à l'autre, ses capacités face à son supérieur hiérarchique dans le cadre des relations de travail.
[247]Cfr F. Ben Mrad, *Sociologie des pratiques de médiation. Entre principes et compétences* Paris, L'harmattan, 2002, p.45
[248]Cfr J. J. Ruyplants et alii, *Droit et pratique de la médiation*, p. 9.

conflit. Cette posture lui implique de faire preuve de distanciation pour éviter de confondre son rôle avec celui du plaideur[249].

L'indépendance du médiateur fonde sa neutralité[250]. Il se doit d'observer une distance envers les parties, une neutralité indispensable, pour bien jouer son rôle. De manière générale, cette « neutralité peut se définir comme une attitude que le médiateur adopte pour éviter de prendre partie pour l'un des médiés sur les responsabilités du différend »[251]. À défaut de cette attitude, il peut courir le risque de se faire un mandataire et le processus devient binaire et non ternaire. C'est pourquoi son engagement à l'endroit de parties doit être bien équilibré pour qu'il ne trempe pas dans la définition des responsabilités individuelles. F. Ben Mrad renchérit sur ce point en affirmant que : « les fonctions de juger, voire de négocier, sont explicitement proscrites, quelle que soit l'opinion que le médiateur peut avoir de la situation. Il doit donc s'interroger sur son implication et ne pas profiter de sa position pour avantager l'une des parties. Son engagement à l'égard des parties en conflit doit donc être "équilibré" »[252]. Ainsi, grâce à cette neutralité, la médiation parvient à acquérir son autonomie comme processus à part[253].

La dernière qualité requise à un médiateur est l'impartialité qui fait de lui une personne sans parti pris. En ce sens, « les arguments, tout comme les émotions, les raisonnements, les réclamations, les critiques (…) qu'émettent les parties sont, pour le médiateur, des faits qui appartiennent à la réalité et qui, quel qu'en soit le fondement, doivent être traités comme tels sans aucun penchant. Le médiateur ne peut donc s'instituer juge pour orienter la marche du processus »[254]. Pour garantir son impartialité, le médiateur ne doit pas exercer des activités professionnelles et extra-professionnelles incompatibles avec son travail de médiation. Par exemple,

[249]Cfr F. Ben Mrad, « Équité, neutralité, responsabilité. À propos des principes de la médiation », in *Négociation*, p. 58.
[250]Du latin, neutre veut dire ni l'un ni l'autre. Philosophiquement, il est difficile de n'être ni l'un ni l'autre dans une relation à autrui, à moins d'être une béance, un rien. Mais neutralité dans notre contexte voudrait dire absence d'implication. Cfr B. Gaillard et alii, « Fonction et champs des pratiques de médiation », in *La médiation. Théorie et pratique*, p. 116.
[251]Cfr *ibid*., p. 59.
[252]Cfr *ibid*., p.45.
[253]Cfr B. Gaillard et alii, « Fonction et champs des pratiques de médiation », *La médiation. Théorie et pratique,* p. 115.
[254]Cfr *ibid.,* p. 115.

il ne doit pas être impliqué directement ou indirectement dans un différend entre les parties qu'il aide. Sinon on douterait de son impartialité, même s'il peut se dire neutre. On suspecterait la confidentialité de ses propos. L'impartialité s'oppose alors aux « incompatibilités » d'exercice de la fonction de médiateur[255].

- Le pouvoir et les fonctions du médiateur

Très brièvement, on reconnaît au médiateur le pouvoir que lui confère la légitimité puisqu'il a été accepté par les parties comme médiateur ; le pouvoir que lui apporte la compétence, c'est-à-dire son expérience de la négociation et de la médiation et sa connaissance des processus en jeu dans ces deux situations, confortées par une formation spécialisée. Vient le pouvoir de « référence », c'est-à-dire la confiance que lui témoignent les parties, voire la sympathie qu'il peut susciter ; enfin le pouvoir que lui confère le minimum de connaissances du conflit en question qu'il a pu acquérir lors de réunions avec les parties dans le cadre de la préparation de la médiation. Au fond, le pouvoir du médiateur étant donc relativement limité, il n'a pas le pouvoir de décider ni d'imposer[256].

Eu égard à ce qui précède, on peut noter que les fonctions du médiateur consistent à faciliter les relations entre les négociateurs adverses qui sont en situation difficile marquée par les oppositions répétées, les agressions verbales, plus ou moins réciproques, les procès d'intentions, les menaces de tous ordres. Son objectif est dans ce cadre d'établir une vraie communication entre les acteurs permettant non seulement de se parler, mais surtout de s'écouter, de se comprendre. Il peut aussi faciliter l'accès à une solution, l'élaboration d'un accord en formulant lui-même des suggestions, des propositions, des pistes possibles. Par ses interventions, il peut amener les négociateurs à écouter les parties adverses, à comprendre le pourquoi des positions développées par elles, et progressivement amener chacune des parties à préciser les intérêts sous-jacents à ses propositions. Il

[255]Cfr F. Ben Mrad, « Équité, neutralité, responsabilité. À propos des principes de la médiation », in *Négociation*, p. 59.
[256]Cfr H. Touzard, « De la négociation à la médiation. Une analyse des processus qui relient ces deux situations », in *Négociation*. Dossier : Négociation et médiation : perspective croisées, revue trimestrielle 2006/2, p. 27.

oriente, en cas de succès de la médiation, la rédaction de l'accord entre les parties[257].

En plus du médiateur, l'autre facteur de la médiation est son cadre.

Le cadre

On peut distinguer deux types de cadres de médiation : le cadre physique et le cadre symbolique. Un cadre physique est un environnement dans lequel se déroulent les séances de médiation. Cet espace joue une grande influence tant par l'interprétation que les parties en font que l'effet qu'il peut avoir sur ces assises. C'est pourquoi il est exigé, pour son choix, de prendre plus au sérieux l'accord des parties que le désir du tiers. Car les protagonistes doivent se sentir à l'aise de s'y rendre[258]. Ceci ne place en aucun cas le médiateur dans une position de faiblesse, puisqu'il est censé être bien dans sa matière partout où il se trouve. En plus, l'on devra s'assurer « que le lieu choisi est propice au travail en tenant compte de la nature particulière du problème »[259]. Mais il n'est pas interdit de procéder au changement de lieu, même en cours du processus, car « le changement du lieu de réunion peut être un facteur dynamisant et donc utile dans les étapes où doivent être sollicitées imagination et créativité, tandis que le maintien d'un cadre inchangé peut favoriser une forme de *sécurisation* dans les phases de turbulences »[260].

Le cadre symbolique, par ailleurs, renvoie à la médiation elle-même en tant que lieu de rencontre, un forum extérieur au conflit. C'est un espace où « se rencontrent rancœurs, désirs, émotions, ressentis, projets, valeurs ainsi que sentiments divers d'injustice, référence culturelle, besoin d'être valorisé, etc. »[261]. Ce cadre a pour objectif de « faire sortir », c'est-à-dire d'être le révélateur de certains moteurs et ressorts entre parties. Il est dès lors le réceptacle, précaire, mais intense, d'un nombre considérable d'informations objectives et subjectives d'où pourra sortir l'essence ou la

[257]H. Touzard, « De la négociation à la médiation. Une analyse des processus qui relient ces deux situations », in *Négociation*. Dossier : Négociation et médiation : perspective croisées, revue trimestrielle 2006/2*,* pp. 27-28.
[258]Cfr *ibid*., p. 12.
[259]Cfr *ibid*.*,* p. 13.
[260]Cfr *ibid.,* p. 27-28.
[261]*Ibid*., p. 13.

quintessence de la rencontre. En bref, le cadre de médiation représente pour les parties un lieu intermédiaire entre leur monde personnel et celui de l'univers extérieur. Il peut être conçu comme un extérieur et un intérieur : c'est la raison pour laquelle les débats qui s'y déroulent revêtent un caractère de stricte confidentialité, pierre angulaire des garanties de bonne fin de son objectif. Cette confidentialité est portée à son paroxysme lors des sessions distinctes où se rencontrent en aparté certains intervenants au processus, tels que le médiateur et une partie seule, avec ou sans son avocat, des réunions entre parties et conseillers, voire entre les parties sans conseillers ou sans médiateur[262].

Ces précisions sur les facteurs de la médiation nous orientent vers une question importante, celle de sa spécificité.

II. 3.2. La spécificité

La médiation du conflit consiste à établir ou à rétablir le dialogue entre des partenaires qui ne se font plus confiance. Elle est particulièrement significative dans des situations où les protagonistes se repoussent mutuellement en optant pour la violence comme moyen d'entente. On comprend pourquoi elle doit privilégier, dans sa démarche, l'approche du type « négociation » et non « judiciaire », c'est-à-dire qu'elle vise la réparation par la rationalité discursive sans pourtant prétendre déterminer la responsabilité ou la faute de chacun ni user de la contrainte, comme l'exigerait par ailleurs une « rationalité judiciaire »[263]. En réalité, cette médiation offre à chacun des partenaires, fort des retrouvailles de la parole échangée et écoutée, la possibilité de sortir du cycle de la répétition des erreurs du passé et de la violence. Car, grâce à sa dynamique, les belligérants parviennent à se dégager des identifications imaginaires et aliénantes qui minaient négativement leur rapport mutuel. De plus, on peut découvrir la spécificité de cette médiation dans sa capacité à assurer une action préventive en évitant qu'un désaccord ou un conflit se prolonge et

[262]Cfr H. Touzard, « De la négociation à la médiation. Une analyse des processus qui relient ces deux situations », in *Négociation*. Dossier : Négociation et médiation : perspective croisées, revue trimestrielle 2006/2, pp. 15-16.
[263]B. Gaillard et alii, « Fonction et champs de pratiques de médiation », in *La médiation. Théorie et pratique,* p. 79.

prenne une proportion plus dramatique[264]. Néanmoins, elle est la voie à laquelle les protagonistes s'adonnent après avoir épuisé tous les moyens quotidiens de l'entente. C'est ce qui amène B. Gaillard et F. Verger à dire que « la médiation est la voie à laquelle on n'a véritablement recours que lorsque les modes de régulation de conflits, d'ordre privé comme institutionnel, n'ont pas apporté de réponse satisfaisante »[265].

Après ces quelques précisions, revenons-en aux formes de cette médiation. On distingue alors la médiation interindividuelle[266], sur laquelle nous n'allons pas nous attarder, et la médiation « inter-groupe », qui concerne directement notre analyse.

II. 3.3. La médiation inter-groupe

La précision terminologique et le bref historique

Nous avons choisi à dessein de nommer cette composante, « médiation inter-groupe ». En réalité, elle est mentionnée chez beaucoup d'auteurs sous le titre de « médiation internationale » : la réalité reste la même, mais nous préférons cette dénomination pour souligner, d'une part, qu'il s'agit de l'interaction qui a lieu entre des groupes et non des individus isolés et, d'autre part, qu'elle met à l'œuvre des intermédiaires qui sont le plus souvent membres des associations ou organisations attitrées pour la pacification des conflits communautaires étatiques ou non étatiques.

Quand on cherche à remonter l'histoire de cette médiation, on se rend compte que son essor et son succès, en tant que forme spéciale de la diplomatie[267], remonte à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Avec comme facteurs mobilisateurs la nature nouvelle de conflits contemporains

[264]Cfr B. Guillard et allii, « Éthique et responsabilité », », in *Négociation* pp. 143-144.
[265]*Ibid*.
[266]Elle vise principalement à faire rapprocher des individus en leur faisant accepter la relation à l'autre. Elle met en œuvre divers modes de communication : le dialogue, des entretiens individuels puis croisés menés par le médiateur, des jeux de rôles, des démarches, etc. Toutes ces actions de médiation s'appuient sur une même « éthique de la communication » reposant avant tout sur la reconnaissance de l'autre dans la relation, sur le caractère indispensable et incontournable de l'autre dans le contexte concerné et sur la capacité d'acceptation de l'écoute et intégration de décision venant de chacun. Cfr V. Liquete (dir), *Médiations*, Paris, CNRS, 2010, pp. 12-13.
[267]Le but de la médiation et plus généralement de la diplomatie, est de rapprocher les points de vue divergents par la négociation sans vouloir, de façon unilatérale imposer ses préférences. Voir V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, p. 11.

et l'adoption des nouvelles stratégies pour leur résolution [268], « l'interdépendance croissante des acteurs étatiques » [269], la fin de l'antagonisme Est-Ouest qui contribua au développement de l'économie de marché à l'échelle mondiale, la remise en question des barrières nationales grâce à la logique financière des fusions-acquisition. Dans le domaine de la technologie, plus particulièrement, on assiste au développement du secteur de la télécommunication qui a beaucoup contribué au rapprochement des États, la formation progressive d'une opinion publique mondiale. Ce qui entraîne par la suite l'intervention de nouveaux acteurs (entreprises, ONG, représentants religieux, etc.) dans ce domaine pour des conflits impliquant des groupes tant au sein d'une nation que dans le rapport entre États. Somme toute, on est bien là en présence d'une modification d'attitude des acteurs dans la gestion de conflits, jadis autonomes[270]. Cette modification s'accompagne d'une nouvelle manière de concevoir le traitement de conflits entre les communautés en faisant intervenir des acteurs ayant un rôle et une intervention toute spéciale.

Le rôle et l'intervention des médiateurs inter-groupes

Le rôle de ces médiateurs varie selon les situations. Contrairement au médiateur interindividuel, ces médiateurs peuvent parfois aller au-delà de leur simple rôle d'organisateur ou coordonnateur, pour agir en *forcing* ou pression sur les parties. L'exemple typique de ce cas est l'intervention de la communauté internationale dans le conflit angolais entre les groupes armés de l'UNITA et le MPLA. Au-delà de tous leurs efforts pour faire se rapprocher les deux groupes, la communauté internationale a dû faire pression, en un moment donné, en s'impliquant dans la négociation et par des contraintes de perspectives, telle l'obligation de désarmement, afin de taire la logique hégémonique des uns et des autres, tout en s'appuyant bien sûr sur la « société civile » afin de conduire à la pacification[271]. Mais la pression peut consister aussi à l'octroi d'une aide financière par les

[268]Cfr M. Dieckhoff, « La médiation internationale dans la résolution des conflits : un regard théorique », in *Institut de recherche Stratégique de l'École Militaire*, fiche n° 6, janvier 2011, p. 2.
[269]V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traités de relations internationales*, p.11.
[270]Cfr *ibid*.
[271]Cfr R. Marchal et Ch. Messiant, *Les chemins de la guerre et de la paix. Fin de conflit en Afrique orientale et australe*, Paris, Karthala, 1997, p.190.

médiateurs pour la tenue des assises, ce qui donne à ces derniers la possibilité de contrôle. Cette forme d'intervention conduit les médiateurs, en même temps bailleurs, à veiller à la durée des assises par exemple, à la nature des accords ou aux décisions à prendre. On peut rallier à ceci beaucoup d'interventions américaines dans certains conflits. En passant, mentionnons le rôle que l'administration américaine aurait joué dans les processus de paix de Camp David ou de Dayton [272] ou dans certains coins de l'Afrique grâce à son apport financier. Tout ceci nous amène à dire qu'un médiateur — inter-groupe pour notre cas — « peut agir comme communicateur, énonciateur, ou manipulateur ». Dans le premier cas, le médiateur s'efforce de favoriser la communication et de restaurer la confiance entre les parties. Dans le deuxième, il ne se contente pas de transmettre au mieux des messages : il suggère des formules aussi créatives que possible pour aboutir à un accord. Dans le troisième cas, le médiateur va jusqu'à modifier le rapport des forces en présence en intervenant lui-même dans la négociation[273].

Dans la poursuite d'une même lancée, on peut dire que le rôle des médiateurs inter-groupes va aujourd'hui dans le sens de permettre et d'activer les parties à produire des accords de paix ou de veiller au respect de ceux-ci. C'est ce qu'affirment R. Marchal et Ch. Messiant quand ils pensent, en parlant des opérations internationales, « que leur mandat est souvent défini en parallèle à la mise en œuvre d'un accord de paix entre les deux belligérants »[274]. Cet accord de paix est supposé conduire au processus de pacification, de démocratisation et, le cas échéant, à la reconstruction de communautés fragilisées par des luttes internes ou externes. Le prétexte qui justifie leur intervention est que le conflit de communautés ou des Etats est un phénomène déstabilisant qui vient saper la gouvernance mondiale en perturbant la stabilité et la paix sociale[275]. Voilà qui justifie l'intervention de certaines organisations de maintien de la paix aux conflits qui déchirent des

[272]Cfr V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, p. 11.
[273]Cfr J. Poitras et V. Wiseman, « Comment réussir une médiation dans le contexte d'une structure hiérarchique », in *Négociation*, Varia, revue trimestrielle, 2005/1, Bruxelles, De Boeck., p. 76.
[274]R. Marchal et Ch. Messiant, *Les chemins de la guerre et de la paix. Fin de conflit en Afrique orientale et australe,* p. 45.
[275] Cfr T. Vercoulon, « Ambiguïtés de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, 2005/2 N° 98, p. 131.

groupes sociaux. Pour ce faire, le travail du médiateur consistera à soutenir les parties qui tentent de se constituer un ensemble de pratiques pour éviter les répercussions négatives d'un pouvoir asymétrique. À l'aide de diverses techniques, le médiateur cherchera à bâtir de nouvelles relations qui promeuvent un dialogue ouvert entre les parties, surtout de maintenir un équilibre des pouvoirs et de promouvoir la créativité comme outil de la résolution de problèmes[276]. On se demande alors comment un médiateur peut-il réellement assurer l'équilibre des pouvoirs dans une médiation ?

Pour atteindre un tel objectif, le médiateur doit inviter les participants à réfléchir sur leur position respective eu égard au processus décisionnel de l'accord qui les attend. Il peut ensuite définir l'étendue de la médiation de concert avec les participants. En ces termes, le dialogue doit porter sur la décision de se concentrer sur les relations interpersonnelles et de se limiter aux enjeux précis. À ce stade-ci, il peut s'avérer important pour le médiateur de freiner les attentes des parties, eu égard à leurs ambitions de nuisances et leurs pouvoirs, afin de les maintenir dans la constance de la négociation apaisée. Il est certain que la partie ayant plus de pouvoirs va se sentir menacée. Une piste peut consister à inviter les interlocuteurs à fixer leur attention sur l'intérêt fondamental qui les réunit pour qu'ils évitent de s'éparpiller et de s'énerver. La discussion peut alors se poursuivre par l'analyse des raisons pour lesquelles chacune des parties a décidé de participer volontairement au processus de médiation. La question principale peut être formulée de la manière suivante : pourquoi la partie ayant plus de pouvoir accepte-t-elle la médiation ? Cet échange peut mener la partie ayant moins de pouvoir à réaliser que l'autre a l'intention de mettre son pouvoir d'autorité temporairement de côté. Le médiateur peut alors demander à l'autre partie si l'explication qui vient d'être fournie modifie son opinion sur l'autre personne ou sur le contexte de médiation. Poser ce type de question peut encourager chaque partie à reconnaître son propre rôle ainsi que le rôle de l'autre tout en assurant un équilibre des pouvoirs, propice au dialogue. C'est en ce sens que les parties peuvent parvenir à se faire petit à petit confiance. Cette reconnaissance mutuelle d'un climat d'équilibre des pouvoirs est une arme dont le médiateur est censé se servir pour rebâtir la

[276]Cfr J. Poitras et V. Wiseman, « Comment réussir une médiation dans le contexte d'une structure hiérarchique », in *Négociation*, p. 76.

confiance et la communication entre les partenaires en interaction tout en leur rappelant que leur relation égalitaire est impérative pour parvenir à une solution mutuelle satisfaisante de leur situation[277]. Mais d'où proviennent ces médiateurs ou comment se structurent-ils ?

La structuration des médiateurs inter-groupes

Les médiateurs qui interviennent dans le contexte de groupes sont des personnes qui sont issues soit des organisations gouvernementales, l'État ou un groupe d'Etats, soit des organisations non gouvernementales, des individus privés, des organismes privés transnationaux, ou un mélange entre ces acteurs, selon la nature du conflit en jeu[278]. M. Dieckhoff, allant dans le même sens, explicite que trois types d'acteurs sont concernés dans ce type d'interaction : les États, les individus ou les organisations privées. Dans les organisations privées, on peut distinguer des groupes constitués pour intervenir dans une situation précise. Dans cette série, nous pouvons mentionner par exemple la Fondation Carter, la Fondation Ford, le groupe « *Search for Common Ground* »[279], la communauté *Santa'Egidio,* qui ont pour objectif d'agir en tant que médiateurs en s'intercalant entre des communautés afin de favoriser l'obtention d'un accord entre protagonistes[280]. « La progression de cette forme de "diplomatie privée" semble prometteuse »[281]. Nous pouvons illustrer ceci, d'une part, en citant la communauté *Sant'Egidio*. En effet, « les membres de la communauté *Sant'Egidio* ont notamment contribué à renouer le dialogue au Mozambique, au Guatemala et dans les Balkans »[282]. La seconde illustration porte sur l'intervention de *Search for Common Ground* dans les conflits, en République Démocratique du Congo, entre les groupes ethniques *Enyellé* et

[277]Cfr J. Poitras et V. Wiseman, « Comment réussir une médiation dans le contexte d'une structure hiérarchique », in *Négociation*, pp. 76-78.
[278] Cfr J. Wilkenfield et alii, *Mediating International Crises*, London/New York, T_Routledge, 2005, p. 5.
[279]Cfr Qui est intervenu dans le conflit entre les groupes ethniques Enyellé et Munzaya dans la province de l'Équateur. Voir Search For Common Ground, Notre boîte à outils. Disponible sur : Le conflit inter-ethnique de la région de Dongo a fait au moins 100 ...www.jeuneafrique.com/.../le-conflit-inter-ethnique-de-la-r-gion-de-dongo-a-fait-au-m... (consulté, le 21 janvier 2015, 10h 33).
[280]Cfr V. Rosoux, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, p. 11.
[281]*Ibid.*
[282]*Ibid*.

Munzaya[283] situés dans l'ex-province de l'Équateur ; un autre cas concerne le conflit en filigrane dans notre analyse, la lutte en Ituri entre ethnies *Lendu* et *Hema*, où est signalée l'importance de l'interposition de l'Église catholique locale pour rapprocher les deux ethnies[284], bien que cela n'ait pas eu un grand impact. Tout ceci montre combien l'intervention des organisations privées ou d'acteurs non officiels sert efficacement comme médiation dans les conflits des groupes.

Par ailleurs, on trouve aussi une autre catégorie de médiateurs internationaux, qui sont des organisations à caractère international (et/ou régional) ou transnational[285] comme l'Organisation des Nations Unies, l'Union européenne, l'OUA, lesquelles s'impliquent aujourd'hui efficacement dans les conflits au sein des États pour faciliter la consolidation nationale. Ici, nous pouvons noter, l'implication de la communauté internationale et de l'ONU dans la recherche de la paix dans les conflits armés en République Démocratique du Congo, qui permit la conclusion d'un accord par la mise en place d'un gouvernement de transition[286] en 2002. Cette médiation eut pour acteurs Mr. Ketumile MASIRE, facilitateur neutre du dialogue inter-congolais, Moustapha NIASSE, envoyé spécial du Secrétaire général des Nations Unies, Thabo MBEKI, alors président de l'Afrique du Sud et président en exercice de l'Union Africaine. Il y eut également la médiation américaine en Irlande du Nord par l'entremise de Georges Mitchell, envoyé par Bill Clinton pour aider à la remédiation du conflit entre la Grande-Bretagne et la République d'Irlande, spécialement entre les représentants des communautés en Irlande

[283]Cfr Qui est intervenu dans le conflit entre les groupes ethniques Enyellé et Munzaya dans la province de l'Équateur. Voir Search For Common Ground, Notre boîte à outils. Disponible sur : Le conflit inter-ethnique de la région de Dongo a fait au moins 100 ...www.jeuneafrique.com/.../le-conflit-inter-ethnique-de-la-r-gion-de-dongo-a-fait-au-m... (consulté, le 21 janvier 2015, 10h 33).

[284]Cfr Rapport de l'Asadho sur le conflit inter-ethnique Hema-Lendu en territoire de Djugu dans la Province Orientale. Voir www.panapress.com/Le-**conflit**-**Hema**-**Lendu**-deplace

[285]Cfr J. Wilkenfield et alii, *Mediating International Crises*, London/New York, T_Routledge, 2005, p. 5. (consulté, le 13 février 2015, 11h 22)

[286]Le gouvernement 1 +4 était composé d'un président (Joseph KABILA, président en exercice) et de quatre vice-présidents issus de la composante Gouvernement, RCD, MLC et Opposition politique. Voir Dialogue intercongolais, négociation politique sur le processus de la paix et la transition en RDC, www.irnnews.org/pdf/in-depth/dial_rdc.pdif (consulté le 20 janvier 2015, à 12h 55).

du Nord[287]. Toutes ces médiations se font à travers certains individus, mandatés par leurs organisations respectives. Le but est le même : permettre aux communautés en conflit de trouver les voies et moyens de sortir de leur crise et de pacifier leurs relations. Ce type de médiation reste d'actualité vu le nombre de conflits qui déchirent les rapports sociaux tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des nations.

Au terme de notre analyse sur la médiation du conflit, il sied de rappeler que ce mécanisme, en tant que mode de gestion et d'équilibrage des rapports sociaux, remonte aux Nord-Américains en 1970, puis en Europe en 1980. Structurée autour des conflits, elle met en œuvre le médiateur qui joue le rôle de facilitateur entre les négociateurs qui ne peuvent se retrouver seuls à seuls pour échanger. Pour son exercice, cette médiation a besoin d'un cadre favorable au dialogue et acceptable par les protagonistes. Du côté des médiateurs, il faut de l'indépendance, de l'impartialité et de la neutralité pour rendre crédible et donner une chance à l'aboutissement du processus. Une nuance importante doit être faite en distinguant deux niveaux dans cette médiation. On trouve la médiation interindividuelle ou interpersonnelle, et la médiation inter-groupe où le médiateur est souvent membre d'une institution au nom de laquelle il agit (ONG, Eglise, nations, organisations internationales, etc.). Ce type de médiation est important pour des conflits sociaux qui mettent en butte des communautés pour des intérêts divergents. Ici le médiateur doit agir en organisateur, communicateur et, dans certains cas, en manipulateur.

Pour le reste, notons que la médiation inter-groupe, propre aux conflits entre communautés, nous est très relevant dans cette étude. En ceci, nous voyons la possibilité de préconiser l'intervention des organisations officielles ou privées, via des délégués, pour aider à réconcilier les parties divisées, telles que les communautés Hema et Lendu dans l'Ituri. L'exigence de neutralité, d'impartialité et d'indépendance reste une marque particulière de cette médiation et du médiateur.

[287]Cfr E. Féron, « Restaurer la confiance en Irlande du Nord ? La négociation aux interfaces urbaines », dans *Négociation*, revue trimestrielle 2008/1, p. 47.

CHAPITRE TROISIEME :
LES LIMITES DE LA NÉGOCIATION SOCIALE ET DE LA MÉDIATION DU CONFLIT

Notre parcours sur la négociation sociale et la médiation du conflit nous a permis de bien saisir la place qu'occupent ces mécanismes dans le maintien de l'équilibre social. En effet, axés sur la parole, ces mécanismes ont l'avantage d'offrir une issue diplomatique et politique au conflit et de garantir la pacification des rapports. La négociation et la médiation contrastent pour ce faire avec le recours aux armes comme moyen de gérer les différends sociaux. Toutefois, au-delà des mérites y afférents, la négociation et la médiation contiennent des limites qui peuvent miner, d'une manière ou d'une autre, la démarche d'une véritable pacification, surtout lorsqu'elles ne sont pas focalisées sur la réconciliation. Nous allons évoquer ces limites dans ce chapitre, en nous inspirant de certains philosophes. La première limite est relative au lien entre rapport de forces et compromis. La seconde porte sur la nature même de l'accord comme moyen privilégié de la résolution des conflits.

III. 1. Le rapport de forces et le compromis

En négociation ou en médiation, le compromis traduit la volonté des parties de vouloir structurer leurs rapports autrement que par le conflit. Ce compromis, bien plus, est ce qui sous-tend l'accord de partenariat entre les personnes ou les groupes qui envisagent un nouveau type de relation entre eux. Mais il faut souligner que l'obtention du compromis exige qu'il y ait préalablement un équilibre de forces entre protagonistes afin que, par concession mutuelle, on arrive à intégrer les revendications des uns et des autres en termes d'accord. En ce sens on peut percevoir que l'accès au compromis, voire l'accord, repose sur l'équilibre des rapports de forces entre les parties. Ce qui revient à dire que lorsque les forces sont équilibrées et que les intérêts de chacun sont sauvegardés, le compromis a du sens ; dans le cas contraire, le compromis tombe caduc et le risque de retourner à la situation initiale est permanent. Cette façon de voir le résultat de la

négociation et/ou la médiation vient changer essentiellement la nature de l'accord. On se retrouve du coup en face d'une conception quelque peu instrumentalisée de l'accord ou de l'entente. En effet, il ne peut y avoir entente que lorsque les intérêts tiennent ou quand le rapport des forces est bon, sinon c'est la lutte qui reprend le dessus. Cette vision a été vite remise en question par certains philosophes qui trouvent que le compromis (l'entente) doit se construire sur quelque chose de plus solide que sur le rapport de forces. Pour J. Rawls, par exemple, il faut penser l'entente sur base du « consensus par recoupement », c'est-à-dire à partir de ce qui est moralement juste. Tandis que J. Habermas trouve qu'un bon consensus doit provenir de la force argumentative qui structure la délibération.

III. 1.1. J. Rawls et l'idée du consensus par recoupement

Pour comprendre ce que J. Rawls entend par « consensus par recoupement », il importe de saisir d'abord ce que signifie pour lui un *modus vivendi,* qui avoisine l'idée du compromis par l'équilibre des forces.

Le modus vivendi

L'expression *modus vivendi*, dans l'esprit de l'auteur, fait référence à un traité passé entre deux Etats ou deux doctrines. Et il consiste en ce que « chaque État, en négociant un traité, soit sage et prudent de s'assurer du fait que l'accord proposé représente bien un point d'équilibre, c'est-à-dire que les termes et les conditions de ce traité sont définis tel qu'il est de notoriété publique qu'aucun des deux États ne pourrait tirer avantage à le *violer* (…). Il sera considéré comme respectant l'intérêt national de chacun, y compris l'intérêt de préserver sa réputation d'Etat qui honore ces traités. Mais en général, les deux États sont prêts à poursuivre leurs visées respectives au détriment de l'autre et, s'il arrivait que les conditions dussent se modifier, on pourrait s'attendre à ce que leur attitude changeât aussi »[288]. Cette nuance montre à quel niveau un tel traité n'est qu'un simple compromis d'arrangement mutuel dont l'arrière-plan est le respect des intérêts réciproques. Sinon, il devient difficile d'imaginer sa conclusion. Pour simplifier, le *modus vivendi* est un consensus social fondé sur le respect

[288]J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 261.

mutuel des intérêts individuels ou bien des intérêts de groupes[289]. À ce niveau, on voit bien que l'unité sociale, issue de cet accord, resterait flottante, dans la mesure où la stabilité du traité dépend de circonstances qui le maintiennent, en promouvant les intérêts de parties. [290].

Si l'on en reste là, à savoir considérer la logique des intérêts des parties qui anime la conclusion de l'accord en *modus vivendi*, on ne peut douter que le principe de tolérance soit le dénominateur commun qui motive la convergence de chacun. En fait, le principe de tolérance sous-tend l'acceptation de l'accord, juste pour permettre la cohabitation des uns et des autres[291]. Mais la paix instaurée par cet accord demeure un peu précaire ; elle dépend de l'équilibre de forces de dissuasion et de capacités d'intimidation qui permet son instauration. Cet accord ne se résume donc pas à un consensus moral, au terme duquel chaque partie renonce à la volonté d'imposer aux autres sa propre conception du bien et se résout à accepter les conditions de la vie commune. Le risque du retour à l'état d'hostilité est ici permanent[292]. Il faut passer dès lors au « consensus par recoupement ».

Le consensus par recoupement

Ce consensus, tirant sa source du principe de tolérance et donc du *modus vivendi*, se fonde plutôt sur le « fait du pluralisme ». Il tâche de préconiser un moment stable dans les accords qui ne se fonde pas sur ce qui est bien pour certains, mais bien sûr ce qui serait juste pour tous, donc sur ce qui serait moralement acceptable. D'où sa particularité, il repose en effet sur des raisons morales qui divergent des individus ou des groupes, et cherche à ajuster des visions opposées aux impératifs de la coopération sociale, pour rendre les « doctrines compréhensions raisonnables » justes. Cette capacité d'ajustement tranche avec la différentiation forme/contenu qui gouverne

[289]Cfr J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993, p. 186.
[290]Cfr J. Rawls, *Justice et démocratie*, p. 261.
[291]Cfr J. Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995, p. 122.
[292]Cfr M. Kchaou, *Les justes et ses normes : John Rawls et le concept du politique*, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2007, 255.

l'approche des convictions du monde vécu dans la *Théorie de l'agir communicationnel*[293] de Habermas, sur laquelle nous reviendrons.

Et pour montrer comment ce consensus surgit du *modus vivendi*, l'auteur cite clairement la situation qui a prévalu au XVIe siècle entre protestants et catholiques, laquelle déboucha sur un *modus vivendi*, un compromis entre les deux parties : « à cette époque, les deux confessions soutenaient qu'il est du devoir du Souverain de prêter son appui à la vraie religion et de réprimer les développements de l'hérésie ou de la doctrine erronée. Dans ce cas, la reconnaissance du principe de tolérance est un simple *modus vivendi*, car si jamais l'une ou l'autre devient prédominante, ce principe de tolérance ne sera plus respecté »[294]. Mais ce principe va évoluer vers un consensus par recoupement lorsque « les catholiques et les protestants ont renoncé au rêve messianique d'imposer leurs conceptions du bien par la force d'un pouvoir souverain et en sont venus à accepter le principe de la neutralité de l'État vis-à-vis des différentes visions du monde. Cette évolution a permis de substituer aux raisons relevant de l'impératif de prudence, impératif qui recommande de préserver l'équilibre des forces, des politiques qui s'enracinaient progressivement dans la volonté publique et dans le sens commun. Le consensus par recoupement autour de la théorie de la justice comme équité procède de la même façon et tend à se transformer en un accord stable et durable[295]. Les domaines de justice et l'exigence des coopérations sociales et la considération de l'homme comme être moral sont du domaine du consensus par recoupement qui se structure sur une conception politique et non compréhensive des doctrines diverses. Ainsi, dans un tel consensus, « les conflits n'y sont guère abordés à partir des divergences d'intérêts, ni à plus forte raison des formes sociales structurelles sur lesquelles elles se constituent, mais plutôt à partir d'antagonismes supposés des doctrines rivales. La question de l'injustice, au sens socio-économique du terme, passe au second plan. Et celle de

[293]Cfr M. Ruol, « De la naturalisation au recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle », *in Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n° 1, 2000, p. 6.
[294]J. Rawls, *Justice et démocratie*, p. 262.
[295]Cfr M. Kchaou, *Les justes et ses normes: John Rawls et le concept du politique*, p. 256.

l'instauration d'une société juste est traitée dans les termes d'une étude des conditions d'une société stable »[296].

De ce qui précède, nous pouvons relever des traits qui distinguent un consensus par recoupement du *modus vivendi*. Il y a d'abord l'objet de ce consensus qui se résume en ce qui est moralement juste pour tous et non ce qui paraît être bien pour chacun[297]. Le deuxième trait, dont l'objet se veut moral, inclut des conceptions de la société et des citoyens en tant que personnes ; ainsi que des vertus coopératives à travers lesquelles les principes de justice s'incarnent pour s'exprimer dans la vie publique[298]. En ce sens, « un consensus par recoupement n'est pas (…) un simple consensus qui reconnaîtrait certaines autorités ou se conformerait à certains aménagements institutionnels fondés sur la convergence des intérêts individuels ou sur les intérêts de groupes »[299].

Le troisième trait est relatif à la stabilité. En effet, dans le *modus vivendi*, la stabilité dépend du partage de pouvoir ; et elle reste flottante. Car

[296]J. Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice,* p. 125.

[297]Mais, en fonction de quoi qualifie-t-on de « moralement juste » une entente, si l'on sait bien qu'il existe plusieurs principes de la justice ? Faisons une brève précision en nous appuierons sur l'analyse de I. W. Zartman, qui distingue trois catégories de la justice, lesquelles sont relatives à l'égalité ou à l'impartialité, à l'inégalité ou à la proportionnalité, à la partialité ou à la priorité. En effet, lorsqu'on aborde la question de la justice, l'idée qui vient en tête est d'abord celle de l'égalité et de l'impartialité. C'est en ces termes qu'on parle du traitement égal tout comme des résultats égaux ou justes. On estime alors que la justice s'établit dès lorsqu'il y a une distribution égale des ressources entre les parties ou les personnes (c'est la notion de la justice distributive). Mais cette égalité peut signifier aussi ce qui est commun ou ce qui fait la communion, pas nécessairement ce qui est peut-être distribué. C'est dans cette acception qu'il faut voir l'évolution de la notion de l'égalité en une justice comprise comme l'éthos procédural qui sous-tend la négociation où il est question non pas de la distribution égale des ressources, mais de s'accorder sur quelque chose qui serait commun et acceptable par les partenaires. C'est dans cette direction qu'il faut comprendre « le moralement juste », c'est-à-dire ce qui convient le mieux à tous, ce qui mérite l'accord de tous ou qui est de l'ordre de la justesse. Le deuxième principe de la justice s'articule sur l'inégalité et se veut axiologique. Par exemple, on peut estimer, pour des raisons pratiques, que la partie qui a le plus contribué dans une affaire puisse avoir plus de gains que l'autre qui a moins contribué. Il s'agit là aussi d'une justice qui part d'un principe inégal sans être elle-même inégale. Il y est question de la distribution égale, mais une distribution qui n'égalise les forces qu'en fonction de la contribution de chacun. Cette forme d'égalité revêt le sens légal qui s'appuie sur la gravité des peines pour rendre justice. Le dernier type est celui de la justice partiale qui renvoie aux sources qui décrètent un résultat particulier ; il permet, en fonction d'un principe connu de tous, d'établir un gagnant. C'est le cas des principes suivants : « le premier arrivé est le premier servi », « le gagnant prend tout », « noblesse oblige », « la primogéniture », pour ne citer que ceux-ci. Ces principes se veulent absolus et préconisent une distribution partiale sans être injuste. Ils sont bien adaptés lorsqu'il s'agit de justifier et de défendre séparément les intérêts des parties (Cfr I.W., «Conflict and Order : Justice in Negotiation », in *International Political Science Review*, Vol. 18, No. 2 (Apr., 1997), pp. 122-126).

[298]Cfr J. Rawls, *Justice et démocratie*, p. 262.

[299]*Ibid.*

elle est liée à l'équilibre des forces relatives entre les parties. Pour reprendre l'exemple de l'auteur entre catholiques et protestants au XVIe siècle, il y a équilibre quand les forces s'équivalent et quand les intérêts de chacun sont protégés. Mais si jamais l'une ou l'autre confession devenait prédominante, ce principe de tolérance ne serait plus respecté. La situation se change en déséquilibre des forces, et la stabilité n'y est plus perçue[300], vu que, dans le *modus vivendi*, « la stabilité dépend des aléas et de l'équilibre des forces relatives »[301]. Tandis que, dans le consensus par recoupement, l'équilibre dans la redistribution des forces n'affecte pas la stabilité. En effet, ce n'est pas parce que les forces relatives en place augmenteraient ou diminueraient en performance que la stabilité d'une conception politique perdrait son sens, puisqu'elle ne pourrait plus recevoir le soutien de ceux qui défendent leurs doctrines générales ou compréhensives. Le consensus demeurera stable malgré la fluctuation et les changements. À titre d'exemple, « aussi longtemps que des opinions comme celles que défendaient les catholiques et les protestants du XVIe siècle demeurent minoritaires et semblent le rester, elles n'affecteront pas de façon significative la qualité morale de la vie publique et la base de la concorde sociale. Car la grande majorité de la société demeure certaine que le pouvoir va continuer à être partagé entre des doctrines dans un consensus pour défendre une conception politique de la justice. Mais si cette situation venait à changer, la qualité morale de la vie politique changerait aussi »[302]. On voit clairement que le consensus par recoupement, avec son objet, que sont les raisons morales, ainsi que l'élan à la stabilité qui structure sa pérennité à travers des générations, est loin d'être confondu au *modus vivendi,* limité au principe de la tolérance.

À cet argument de J. Rawls se joint celui de J. Habermas sur la valeur de l'argumentation dans la délibération.

[300]Cfr J. Rawls, *Justice et démocratie*, p. 262.
[301]*Ibid.*
[302]Cfr Ch. Bouchindhomme, « Habermas », in *Le vocabulaire des philosophies IV. (XXe siècle), p*réface de Frédéric Worms, Paris, Ellipses, 2002, p.1005.

III. 1.2. J. Habermas et le problème de l'argumentation consensuelle

La théorie de l'argumentation

Dans l'effort de vouloir donner un socle au consensus par la délibération, J. Habermas, s'inspirant de Stephen Toulmin, développe une théorie de l'argumentation qui souligne que les énoncés avancés par les partenaires en interaction devaient faire l'objet de la discussion afin d'en éprouver la validité par l'argumentation. Dans ce nouveau cadre, l'argumentation se présente comme processus, procédure et production d'éléments par lesquels la prétention à la validité qu'un locuteur attache à un acte de parole ou de discours peut être justifiée, ou contestée et/ou réfutée par un interlocuteur. Elle est la forme logique de la discussion, non sous l'aspect du contenu des énoncés, mais sous l'aspect de l'engagement pragmatique que supposent les actes de langage ou de discours. La validité — ou encore la vérité au sens large — en fonction de laquelle cette logique se déploie entre la prétention supposée par l'acte de parole, de langage ou du discours et la procédure de justification n'est ni une validité empirique ou ontologique, ni une validité de pure cohérence, mais une validité par consensus. Par l'accord des participants à la discussion, elle obéit, autrement dit, à la « force » non coercitive du meilleur argument, mais du meilleur argument *en l'espèce*[303].

Vue sous ce jour, la théorie de l'argumentation permet de forger un modèle d'entente « idéale » en fonction des idéalisations spontanément produites par toute personne qui, hormis la coercition, s'efforce d'user de la compétence linguistique pour s'adresser à une autre personne linguistiquement compétente. Elle offre donc un schéma de compréhension du « mécanisme » de la discussion, qui intervient lorsque la communication est perturbée, jusqu'à la restauration du consensus propre à la communication. Elle occupe une part essentielle dans le modèle critique qui

[303]Il faut signaler qu'ici la force n'a rien de coercitif, elle n'est donc pas une force au sens où la force est susceptible de s'opposer à la raison comme à reconnaître un argument comme meilleur (que ceux que l'on est susceptible de fournir le cas échéant), et, par conséquent à se ranger à ce qu'il affirme, sans reniement de soi, ni concessions. Cfr Ch. Bouchindhomme, « Habermas », in *Le vocabulaire des philosophies IV. (XXe siècle),* p. 1005.

s'est substitué à celui de *Connaissance et Intérêt,* dans lequel la restauration de la communication déformée s'opérait selon un modèle thérapeutique[304].

Mais J. Habermas va pousser plus loin que Toulmin [305]cette théorie de l'argumentation, quand il y associera la pragmatique du langage. Ce qui lui permit de distinguer la communication de l'argumentation et de la discussion. « La communication est l'activité la plus élémentaire ; la discussion est une activité réfléchie qui n'intervient que lorsque la communication est perturbée, et qui vise à restaurer l'accord, et donc la communication ; que l'argumentation, enfin, est la forme que prend, de manière concertée et délibérée, l'activité langagière dans la discussion (…), l'argumentation est également la forme selon laquelle il est possible de reconstruire une action communicationnelle élémentaire, ayant débouché sur l'accord spontané et sur l'entente des participants »[306]. Ainsi, l'objet de la théorie de l'argumentation est de mettre en évidence et en rapport les conditions de possibilité de la discussion et de l'accord, en sériant les prétentions à la validité et en définissant le type argumentatif de toute discussion, et au-delà le type de rationalité dont elle procède. Elle se présente comme une théorie de la raison en acte ou en action. C'est à travers elle que Habermas a pu tenter une redéfinition de la raison comme raison communicationnelle [307]dont l'objectif est de conduire au consensus. Mais comment explique-t-il ce processus ? Comment l'argumentation y intervient-elle pratiquement pour articuler l'entente sociale ?

Le rôle de l'argumentation dans l'élaboration du consensus

Commençons par rappeler que le consensus, en tant que vérité qui se dégage de l'accord rationnel des partenaires d'interaction, n'advient véritablement que grâce à l'argumentation qui permet d'en justifier le fondement. C'est pourquoi J. Habermas, depuis ses premiers livres, ne cesse de poser l'argumentation comme le critère qui doit guider la recherche de cette vérité rationnelle. À propos, il note que : « la tentative séduisante

[304]Cfr Ch. Bouchindhomme, « Habermas », *Le vocabulaire des philosophies IV. (XXe siècle),* p. 1006.
[305]Sur ce point, il dépasse aussi Wittgenstein et Austin.
[306]*Ibid*., pp.1006 -1007.
[307]L'on évitera donc de confondre la théorie de l'argumentation et la théorie de la discussion, la seconde thématise la normativité, la première nous en livre les conditions de possibilité ; autrement dit, la première s'intègre à la pragmatique universelle, la seconde en découle. Cfr *ibid*.

visant à fonder alors la vérité, non pas dans la démarche argumentative elle-même, mais dans cette adéquation, échoue cependant en raison du fait que ni les prédicats, ni les concepts, ni les systèmes terminologiques et conceptuels dans lesquels ils figurent ne peuvent être vrais. Seuls les énoncés peuvent être vrais ou faux. Il faut donc déterminer la vérité par rapport à l'argumentation »[308]. Sur la base de sa pragmatique formelle, J. Habermas soutient aussi l'idée que la vérité n'est qu'une affaire de prétention à la validité critiquable pouvant être honorée, de bon droit, par la discussion, laquelle n'est possible que par l'argumentation[309]. En d'autres termes, c'est l'argumentation qui doit jouer le rôle d'aiguillon permettant de distinguer le vrai du faux. Étant donné que nous n'avons plus d'accès direct à la réalité, c'est au « jugement des autres » que nous devons nous référer afin d'évaluer la véracité d'un énoncé et parvenir à un accord ou à un consensus « afin de distinguer des énoncés vrais des énoncés faux (affirme l'auteur). Je me réfère au jugement d'autres personnes, plus précisément au jugement de tous les autres avec lesquels je pourrais engager une conversation »[310]. En vertu de cette observation, l'auteur en arrive à la conclusion selon laquelle un énoncé vrai est un énoncé qui fait l'objet d'un *consensus* réalisé par *l'argumentation*[311]. En ce sens que le grand enjeu autour duquel culmine le besoin de l'argumentation — dans *Théorie de l'agir communicationnel* — est de montrer comment les interactionnistes parviennent à l'entente, aussi provisoire qu'elle soit. Dans ce contexte, l'accord est compris comme étant une nécessité pour la validité même du discours. Le raisonnement tient lorsqu'un discours se veut être valide et s'il permet l'intercompréhension, l'accord ou le consensus. Il s'ensuit de même la correspondance entre l'acte de comprendre et l'acte de s'entendre, dans la mesure où la compréhension, que stimule l'argumentation, implique l'accord[312]. Cette conviction constitue le cœur même de la théorie

[308]J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987, p. 317.
[309]Cfr *ibid*., pp. 285-286.
[310]*Ibid*., p. 285.
[311]Cfr *ibid*., p. 307.
[312]Notons ceci que dans une situation de la discursivité rationnelle, il est crucial que l'acte de l'accord se fonde sur des raisons similaires chez chacun des participants. Sinon, il s'agirait d'un simple compromis empirique et non d'un consensus rationnellement raisonnable. Soulignant le lien entre sens, signification et validité, J. Habermas estime que « lorsqu'un participant au dialogue est en désaccord avec les raisons de son interlocuteur,

consensuelle de l'auteur, un « consensus fondé » ou un « consensus rationnel »[313].

Mais pour parvenir à ce consensus, seule compte la *force sans contrainte du meilleur argument* : « l'issue de la discussion ne peut être décidée, ni par la seule contrainte logique ni par la seule contrainte empirique, mais par « la force du meilleur argument. Nous appelons cette force la *motivation rationnelle* »[314]. Cette motivation, qui vient de la « force du meilleur argument », l'est grâce à une idéalisation des propriétés formelles de la discussion. En d'autres termes, le passage au discours ordinaire au niveau de l'argumentation, nécessite un processus de décontextualisation. Cette décontextualisation est assurée par une idéalisation des propriétés formelles du discours, c'est ce qu'il qualifie d'« une situation idéale de parole » : « La force consensuelle de l'argument repose sur le fait que nous pouvons osciller entre les différents niveaux de la discussion (du discours ordinaire à l'argumentation rationnelle) jusqu'à ce

---

cela signifie nécessairement qu'il pense que celles-ci ne sont pas valides. Ce fait renvoie au caractère toujours situé et limité des discussions concrètes, qui évoquent « l'image d'une communication diffuse, vulnérable, sans cesse révisable, aux succès sporadiques, où les participants s'appuient sur des présuppositions problématiques et non élucidées, et n'avancent qu'à tantôt d'un consensus à l'autre ». Cependant, lorsqu'on est au niveau des actes de langage quotidiens, pour l'accord, il est supposé nécessairement la communication idéale. Celle n'est pas un idéal-type que l'observateur construirait comme un cas limite permettant de mieux éclairer les situations concrètes, elle est implicite dans le comportement des acteurs eux-mêmes. Ce concept n'est pas construit artificiellement par le philosophe, mais reconstruit réflexivement à partir des interactions quotidiennes. « En effet, pour que les prétentions à la validité qu'élèvent les participants au discours puissent avoir quelque chance d'être reconnues comme légitimes, ils doivent présupposer la possibilité de la compréhension, et donc que les conditions d'une communication idéale soient au moins minimalement remplies. En même temps, les communicateurs doivent s'efforcer d'approcher cette communication idéale pour maximiser les chances de réussite du dialogue ». Cette présupposition de la situation idéale de communication permet d'établir une connexion interne entre la compression et l'accord. Et cette connexion n'advient en tant que telle que grâce aux flots de la communication sociale sans cesse renouvelés qui permet l'issue d'une solution valide, c'est-à-dire vraie et juste. D'où l'affirmation selon laquelle le consensus, qui est une conséquence d'accord rationnel entre sujets capables de parler et d'agir, est inhérent au langage humain comme son *télos*. En sus de cet argument du type langagier, on trouve un autre argument d'ordre anthropologique, qui est moins avancé par Habermas, mais qui contribue à renforcer le premier. Ici, on se permet de revenir sur le point de passage de K. Marx à J. Habermas. Pour K. Marx, la reproduction de la société, en tant que possibilité d'établissement d'accord entre antagonistes, était liée à la *praxis* productive dont le travail constitue la donnée générique fondamentale. Mais du côté de Habermas, le succès du processus de l'intercompréhension passe par le langage, lequel n'a comme visée valide que le consensus**.** Cfr Y. Sintomer, Y. Sintomer, *La démocratie impossible, Politique et modernité chez Weber et Habermas,* Paris, La découverte, 1999, pp. 152-153.

[313]Il s'agit bien entendu du consensus rationnellement motivé, un consensus qui se dégage suite à la discussion argumentée.

[314]J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 308.

que se réalise un consensus. Un consensus obtenu par l'argumentation est suffisant du fait d'avoir honoré des prétentions à la validité discursive, à condition que les propriétés formelles assurent la liberté de passer d'un niveau de la discussion à un autre. Vu sous cet angle, peut-on alors admettre que l'argumentation, dont l'intercompréhension permet de déboucher sur un consensus rationnel, serait la voie privilégiée du dépassement de conflit en comparaison de la négociation ? Pour répondre à cette question, il nous semble utile de faire le parallélisme entre compromis et délibération.

- Compromis et délibération

Vu leur rapprochement, il est facile de confondre compromis et délibération avec le marchandage. D'ailleurs il n'est pas toujours facile d'établir leurs frontières. Car dans tout conflit, ces trois modes peuvent être concernés à différentes proportions et même en parallèle. Nous n'allons pas nous intéresser à tous ces détails, mais nous voulons introduire ce paragraphe par un bref rappel sur le marchandage pour nous permettre de comprendre les deux autres modes qui concernent directement notre analyse. Il sied de préciser que le marchandage se fonde essentiellement sur le comportement stratégique des parties, lesquelles s'efforcent d'obtenir un résultat qui se rapproche le plus de leurs préférences initiales. Dans ces conditions, les moyens utilisés par les parties pour capitaliser leurs préférences est l'échange de promesses et de menaces dont la crédibilité dépend essentiellement du rapport de forces en jeu. Toutefois, le marchandage n'exclut pas l'échange d'informations et l'argumentation, mais ceux-ci sont utilisés pour des fins purement stratégiques et n'impliquent pas la coopération au sens de la recherche commune d'un bien commun. Vu dans ce sens, le résultat auquel le marchandage peut aboutir est forcément le *modus vivendi*, c'est-à-dire un résultat qui traduit pour l'essentiel l'état des forces respectives des parties[315]. Considérée sous cet angle, « la stabilité de l'accord dépend (rait) directement de la stabilité du rapport de forces dont il procède ; toute modification de ce rapport ou tout changement dans la façon dont les parties perçoivent leur intérêt et l'état des forces en présence peut conduire à sa mise en cause. De façon générale, on

[315]Cfr D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique*, (M. de Nanteuil et M.Nachi eds), Louvain-La-Neuve : Academia Bruylant, 2005, p. 84.

conçoit que le marchandage favorise les plus puissants et pose ainsi des problèmes d'équité. On reconnaît cependant que l'on peut améliorer l'équité du marchandage en élaborant des procédures qui affectent les divers éléments : sa structure elle-même, la capacité des parties à résister aux pressions du temps, ainsi que leurs options internes et externes »[316]. Cette mise au point suffit pour nous lancer sur le compromis.

En effet, le compromis met les protagonistes dans une attitude de coopération. Car il oblige chaque partie à considérer au même moment ses intérêts et ceux de l'autre, pour parvenir à une entente mutuellement acceptable. Ce qui est contraire de vouloir réaliser à tout pris un résultat qui soit en faveur de l'un et en défaveur de l'autre. Ainsi, le conflit s'entend comme un problème commun à résoudre et non comme une bataille à gagner. Ce qui importe ici c'est que les parties, malgré les différends qui les séparent, se considèrent comme des membres égaux d'une même communauté politique et reconnaissent les positions adverses comme dignes de considération. Ces conditions suffisent pour espérer changer la nature du compromis. En effet, dans le compromis, il est inscrit l'idée d'une coopération qui débouche sur l'intégration des intérêts des protagonistes[317].

L'attitude de coopération dans le compromis est ce qui le rapproche de la délibération, laquelle se comprend comme étant le moment de la compréhension unifiée moyennant les raisons partagées publiquement. À ce propos, Habermas trouve qu'un locuteur qui recherche *l'intercompréhension* plutôt que la *réussite* doit respecter trois critères de validité : la vérité propositionnelle, la justesse normative et la véracité subjective (c'est-à-dire la sincérité)[318]. Ceci pour permettre que « lorsque les individus argumentent, les assertions qu'ils formulent prétendent à la *validité* »[319]. On peut alors dire que l'essentiel de la délibération, soutenue

[316]D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique*, p. 84.
[317]Cfr *ibid*., p. 86.
[318]Cfr J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.2, p. 318, voir aussi *De l'éthique de la discussion*, p. 23.
[319]J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 24. Notons que la distinction entre négociation et argumentation couvre les objections que Habermas retient pour différencier l'éthique de la discussion de celle de Kant. Premièrement, l'éthique de la discussion abandonne la doctrine des deux règnes ; elle renonce à la différence catégoriale entre le règne de l'*intelligible*, auquel appartiennent le devoir et la libre volonté, et que le règne du *phénoménal*, qui englobe entre autres choses les inclinations, les motifs purement subjectifs, de même que les instructions de l'État et de la société. On ne reconnaît la nécessité quasi transcendantale, par laquelle des sujets disposés à l'intercompréhension

par l'argumentation, est de permettre « l'intercompréhension » en vue d'une bonne entente. Ceci est rendu possible par le langage, surtout l'échange idéal de rôles qui permet de prendre distance suffisamment de ses propres intérêts et convictions pour pouvoir apprécier, de façon impartiale, les postions de l'interlocuteur. Les participants à la délibération sont supposés capables de problématiser la valeur de leur intérêt, c'est-à-dire de ne pas accorder plus de poids à leur propre position plutôt qu'à tout autre dans le jugement qu'ils portent sur les mérites respectifs des positions en présence. Ce n'est qu'à cette condition essentielle que l'on peut considérer que le résultat de la délibération procède de la force du meilleur argument, plutôt que de celle du préjugé ou encore des inégalités de pouvoir entre les participants[320]. Parce que tous sont supposés capables d'être convaincus par les mêmes raisons et que la force du meilleur argument doit seule déterminer le résultat de la délibération, les participants ont pour objectif le consensus rationnel, lequel implique, selon Habermas, que les parties concernées partagent les mêmes raisons discursives, utiles pour le meilleur résultat[321].

La distinction fondamentale entre compromis et délibération résulte alors du fait que les participants au compromis ont la capacité de suspendre la poursuite exclusive de leur intérêt, mais ils manquent pour autant la capacité d'en problématiser la valeur. « Lorsque l'on peut présumer la bonne volonté des participants, cette incapacité peut être renvoyée aux difficultés de jugement à la source du désaccord raisonnable, et notamment

---

s'orientent en fonction de prétentions à la validité, qu'à la contrainte qu'impose le fait de parler et d'agir sous des présuppositions idéalisantes. Le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contre-factuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne. Deuxièmement, l'éthique de la discussion dépasse l'approche purement intérieure, monologique, qui escomptait de chacun qu'il entreprenne *in fero interno* la mise à l'épreuve de ses maximes d'action. Au singulier de la conscience transcendantale, les moi empiriques sont préaccordés et harmonisés d'avance. L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une intercompréhension sur l'universalisation d'intérêts soit le résultat d'une discussion publique réalisée intersubjectivement. Seuls les universaux de l'usage du langage forment une structure commune, préalable aux individus. Troisièmement, l'éthique de la discussion élève la prétention d'avoir résolu le problème de fondation que Kant a en dernière analyse évité par le recours à un fait de raison — à l'expérience de la contrainte par le devoir — grâce à la déduction de "U" à partir des présuppositions universelles de l'argumentation.

[320]Cfr D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique,* pp. 86-87.

[321]Cfr J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 365.

à celle qui concerne les différences d'expérience de vie : lorsque notre position sur une question est étroitement liée à notre identité à un écheveau d'expériences qui nous forment comme personne, on peut être capable de rechercher l'entente mutuelle et, par conséquent, de se montrer ouvert aux raisons des autres, sans pour autant acquérir la distance nécessaire à l'évaluation impartiale de la justesse de l'ensemble des positions en présence. Nous concédons plutôt que ces positions sont toutes dignes de respect et de considération et nous tentons sur cette base d'arriver à une entente permettant d'assurer le maintien d'un rapport de coopération »[322].

Bref, dans la délibération, il est supposé une discussion de fond sur la justice et/ou la justesse des positions en cause, mais dans le compromis, l'objet de la discussion porte plutôt sur l'écart existant entre les parties. Le but étant de combler cet écart ou de trouver une solution qui permette de satisfaire au mieux les diverses positions en présence. Bien entendu, ces positions sont prises comme des données de base qui n'ont pas à être comme telles remises en cause ; ici donc la question de la justesse ou de la justice n'est pas directement posée[323]. Car l'entente par le compromis repose simplement sur une « convergence heureuse d'intérêts » [324]et un équilibre des forces et non sur des raisons publiquement justifiées et partagées, lesquelles doivent être morales, pour une part au moins, et montrer pourquoi le compromis peut être considéré équitable. Le compromis laisse toujours subsister le différend quant au fond : il ne résout pas en tant que tel les différends, mais constitue un arrangement qui permet aux parties de maintenir la coopération dans la gestion de leurs intérêts. Ici, la délibération apparaît comme un complément qui apprend comment gérer les conflits impliquant aussi des aspects moraux, à faire en sorte que ceux-ci ne conduisent pas à une polarisation trop forte. Elle permet non pas de s'entendre sur la « bonne » raison, mais de s'accorder sur un respect mutuel, sur ce qui est justifié et partagé par tous de manière à permettre le respect[325]. Bien que la délibération soit nécessaire, on doit cependant faire attention à la recherche effrénée du consensus, surtout lorsque les protagonistes ne sont

[322]Cfr J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* p. 87.
[323]*Ibid*.
[324]J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 147.
[325]Cfr D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique*, pp. 80-81.

pas prêts à s'entendre. Car un consensus n'est pas une imposition, mais une entente issue de la concession mutuelle des parties et soutenue par leurs décisions libres et responsables. Lorsque les protagonistes ne sont pas prêts à se comprendre et à s'entendre, il ne sert à rien de les forcer à faire un consensus, qui d'ailleurs n'en serait pas un. Puisque les parties agiraient alors soit pour plaire à ceux les conviennent à s'entendre, soit pour satisfaire un intérêt quelconque, en instrumentalisant le consensus. Dans ces conditions, on ne s'étonnerait pas de voir resurgir le même conflit, parfois sur les mêmes motifs, comme si rien n'a encore été fait.

Pour clore ce point, nous pouvons regrouper ce qui vient d'être dit sur le marchandage, le compromis et la délibération, de manière suivante[326] :

	Marchandage	**Compromis**	**Délibération**
Attitude des parties	Stratégique : poursuite exclusive de l'intérêt particulier	Coopération : suspension de la poursuite exclusive de l'intérêt particulier	Coopérative : problématisation de la valeur des intérêts
Processus	Marchandage : agrégation des préférences	Concessions mutuelles	Argumentation sur le fond du désaccord
Résultat	Modus vivendi	Entente	Consensus rationnel

Pour revenir à notre question posée au début de ce point, nous dirons que l'argumentation (délibération) présente un avantage sur la négociation (compromis) suite à son caractère discursif qui permet de revenir sur le fond du conflit pour en proposer une entente ou un consensus rationnellement justifiés. L'argumentation constituerait ainsi un moment privilégié qui permettrait le dépassement du conflit et serait préférée à la simple négociation[327]. Mais est-ce que l'accord discursif peut offrir la possibilité de

[326]Cfr *ibid*., p. 88.

[327]À ce sujet, C. Blattberg souligne que la négociation est antagoniste, elle correspond fondamentalement à un processus à somme nulle : loin de « s'écouter » les uns les autres,

guérir les blessures du conflit et rendre possible la réconciliation entre les personnes ou les groupes ? J.-M. Ferry estime pour sa part — nous y reviendrons dans notre prochaine analyse — que « la conception d'une éthique procédurale centrée sur l'argumentation laisse dans l'ombre l'intuition de la reconstruction. Une manière de dire que la discussion seule est insuffisante dans la promotion de l'entente mutuelle qui soit véritablement efficace en termes de la réconciliation. L'idée c'est qu'aucun procès d'entente ne peut réussir dans des contextes conflictuels marqués par le destin de violences passées, si les sujets n'ont pas préalablement consenti à une relecture en profondeur de leur propre récit »[328], jusqu'à reconnaître leur violence et faire l'aveu de pardon. Cette clause ouvre une nouvelle perspective qui nous préoccupera dans la partie suivante. Mais concentrons-nous d'abord sur le second problème énoncé dans l'introduction de ce chapitre au sujet de l'accord.

III. 2. La contingence de l'accord discursif

Cette contingence tient au fait que tout, dans la vie sociale, n'est pas négociable ni susceptible d'être régi par l'accord. « Il est bien des cas où une autre solution que la négociation s'impose d'elle-même ou est préférable »[329]. Ceci pour dire qu'il y a des domaines et des objets pour lesquels la négociation semble *a priori* non négociable, où la toute-puissance de l'accord se révèle quasiment nulle. M. de Nanteuil et M. Nachi insinuent à ce propos « qu'il y a des situations où le consensus est impossible (…), et laisse dans l'ombre un pan de la réalité conflictuelle qui ne peut faire l'objet d'un accord. Ce consensus est toujours posé en termes de délibération rationnelle, qui tend à ignorer toutes les formes d'accord qui

---

les parties se contentent de « prêter l'oreille » aux revendications présentées à la table des négociations. On essaie alors de marchander ces demandes dans l'espoir de parvenir à un accommodement équilibré plutôt qu'à une réconciliation ». Tandis que la conversation est le seul moyen non antagoniste de s'opposer. Dans une conversation, les parties s'écoutent afin de trouver des moyens de résoudre leurs conflits, c'est-à-dire d'arriver à leurs fins plutôt que de faire des compromis. S'il existe un espoir de parvenir à un tel résultat positif plutôt qu'à une situation où il y a nécessairement un perdant, alors une partie ou la totalité des interprétations seront encore plus près de la vérité. (Cfr C Blattberg, « Exiger la reconnaissance ? », in *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralités culturelles* [sous la direction de M. Seymour], Québec Amérique, Québec, 2009, p. 71.

[328]J.-Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996, p. 57.

[329]Cfr Ch. Dupont*, La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd.*,* p. 24.

ne résultent pas véritablement d'une contribution rationnelle formelle ou d'une procédure d'entente entre les parties »[330]. On ne peut guère négocier des croyances et, dans une certaine mesure, les valeurs morales. Comment peut-on en effet négocier la vérité, la justice, le pardon ou la réconciliation ? Les croyances, les valeurs, les identités sont par nature non-divisibles et paraissent à tout le moins peu négociables[331]. Néanmoins, vu qu'un conflit n'est jamais entièrement identitaire ou mobilisé uniquement par des valeurs morales, ni entièrement socio-économiques, c'est-à-dire mobilisé que par des aspects matériels et sociaux, et que les deux aspects se côtoient toujours dans un même conflit, on peut convenir d'une approche qui, même dans le conflit sur des valeurs, permet de discuter sur le caractère « divisible » et « non-divisible » du conflit[332] pour arriver à des opinons communes. Toutefois, la délibération et l'accord des parties ne peuvent pas conduire au changement de la nature des valeurs ou des croyances. Ces évidences resteront telles, si on peut s'accorder sur la manière de les reconnaître sans les modifier. C'est-à-dire qu'on peut en tout état de cause essayer de trouver un terme qui accommode au mieux les points de vue divergents. Ici, le mieux à faire serait de s'entendre sur les modalités de respect selon les particularités de chacun.[333] Dans le cas contraire, il faut carrément « transformer les conflits de valeurs — tels les conflits religieux ou identitaires — en conflits d'intérêt »[334], même là, on ne saurait se soustraire de la « grammaire morale » du conflit, toujours présent en n'importe quel conflit social ; même dans un système rédistributif, la reconnaissance reste incontournable.

---

[330]M. De Nanteuil et M. Nachi, « Compromis, pluralisme et régulation », in *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Bruyant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2006, p. 18.

[331]Cfr V. Rosoux, « Négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, p. 11.

[332]Cfr D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique*, pp. 75-77.

Le « divisible » concerne les objets représentables, c'est-à-dire ce dont la valeur peut être exprimée en termes des biens représentables, situés par rapport à d'autres objets. C'est le cas des conflits portant sur les intérêts ou la redistribution. Le « non-divisible », quant à lui, concerne les objets non représentables du conflit. Il peut s'agir des conflits de principes, moraux ou des conflits d'identités. (*Ibid.*).

[333]Cfr C. Dupont*, La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd.*,* p. 73.

[334]V. Rosoux, « La négociation, pratique de politique étrangère », in *La politique étrangère. Le modèle classique à l'épreuve*, Bruxelles, P.I.E, Peter Lang, 2004, p. 366.

Par ailleurs, quand on rentre dans la pratique de la négociation, on est vite frappé aussi par le fait qu'un bon nombre d'accords subissent facilement l'influence de tiers externes. Ainsi, certains processus, dits médiations, n'en sont pas un, parce que certains « médiateurs » seraient intéressés, voire impliqués dans le conflit ; d'autres iraient plus loin en usant de leurs ressources charismatiques, leur influence politique ou économique, afin de peser injustement sur les assises. Ce cas est très visible aujourd'hui dans la médiation internationale, où l'on remarque que certaines organisations, intervenant comme médiateurs et financiers du processus, veulent à tout prix décider de la nature et des termes des accords à prendre à la place des parties. Il y a alors une « pression internationale sur les parties pour la signature d'un accord de paix, dont elles ne sont pas persuadées du bien-fondé. Et cet accord est compris comme une trêve, une pause avant la reprise du combat. Vues dans ce sens, la négociation comme la médiation sont donc tenues en lisière de la réconciliation »[335].

De même, bon nombre de médiateurs paraissent ne pas agir en toute indépendance, puisqu'obligés de plaire et d'honorer les injonctions de leurs financiers. Les exemples de médiations menées en Afrique, voire au Moyen-Orient, pour régler certains conflits politiques, sont des exemples parlants où l'on note l'impact impressionnant de certains pays sur les processus et sur le médiateur, au seul motif d'avoir financé la tenue des assises. J. Faget affirme à ce propos que « l'usage de la médiation assurerait aujourd'hui, sous certains traits, le maintien d'une forme de domination. L'exercice d'un tel pouvoir trouverait sens dans une vision néo-libérale consacrant la suprématie de réseaux transnationaux, financiers, sur les États, dans l'exercice de la gouvernance mondiale »[336].

Considérée sous cet angle, la conclusion d'un accord à l'issue d'une négociation ou d'une médiation ne s'entend plus comme l'aboutissement d'un processus où les parties ont pu exprimer mutuellement leurs émotions et leurs rancœurs jusqu'à la reconnaissance réciproque de torts, source d'une bonne réconciliation. Mais elle constitue le moment où, dépourvu de

[335]A. Colson et A. Pekar Lempereur, « Un pont vers une paix durable. Réconciliation et médiation post-conflit au Burundi et en République Démocratique du Congo », in *Négociation. Dossier : Négociation et réconciliation*, revue semestrielle 2008/1, p. 16.
[336]Cfr J. Faget, « Les métaphores du travail de paix. État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », in *Revue française de la science politique,* p. 331.

moyens nécessaires pour tenir ces assises et pour le respect des bailleurs, on arrive à signer des actes pour marquer formellement la fin des pourparlers sans évacuer la haine réciproque dans les cœurs des partenaires. Il reste la question de savoir si les parties sont réellement parvenues à se faire confiance et à se pardonner. Pour que la négociation et/ou la médiation puissent évoluer vers une bonne pacification, elles doivent permettre d'investiguer sur les faits passés, en institutionnalisant un échange de confession et de pardon où les protagonistes reconnaissent mutuellement leurs fautes, comme ce fut le cas de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud[337].

Tout compte fait, la découverte de la contingence des accords tels qu'ils sont conclus de nos jours est un paramètre important pour notre analyse. C'est ainsi que les théories qui visent à traiter le conflit simplement par l'accord semblent se passer des exigences normatives de la consolidation des rapports et de la réconciliation. Les accords sont faits en fonction de ce qui ressort de la délibération, tout en visant à ménager les intérêts. Dans ce sillage, ce qui est relevant c'est ce qui tient au langage. Ce qui veut dire que seul le langage constitue le moyen de créer une entente ; c'est en fonction du langage que le rapport au monde et les expériences humaines nous sont essentiellement accessibles. En disant cela, il est supposé un fait méthodologique, à savoir que tout ce qui meut les êtres humains et tout ce qui les façonne est compris sous forme d'énoncés langagiers. D'autre part, le langage est pris de manière factuelle. Seul ce qui relève du langage, c'est-à-dire ce qui peut être articulé, est considéré comme significatif dans les rapports entre les sujets humains[338]. Ceci pose de nombreux problèmes. En effet, si le langage articulé doit être considéré comme la voie exclusive d'entente mutuelle et de l'intercompréhension, n'aboutissons-nous pas à la réduction du mobile d'entente au communicationnel seulement ? Que dire des aspects non-langagiers de la communication tels que les expériences morales ou les injustices sociales qui relèvent des aspects non-traduisibles par la parole ? On trouve ainsi la

[337]A. Colson et A. Pekar, « Un pont vers une paix durable. Réconciliation et médiation post-conflit au Burundi et en République Démocratique du Congo », *Négociation. Dossier : Négociation et réconciliation* p. 17.
[338]Cfr A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 13.

nécessité de recourir à la théorie de la reconnaissance pour combler ces lacunes avérées, afin d'espérer qu'une médiation conduise véritablement à une pacification en promouvant la réconciliation entre les parties. La contingence dont il est question ici est relative à une insuffisance des valeurs morales dans le processus délibératif. Et ces valeurs morales, que l'on retrouve dans les théories de la reconnaissance, sont indispensables pour notre entreprise.

En substance, ce chapitre nous a conduits à saisir quelques limites des techniques de négociation et de médiation. Nous avons relevé le lien entre rapport de forces et compromis qui tient grâce à l'équilibre des intérêts des protagonistes. Mais ces intérêts peuvent changer au fil du temps et rendre le compromis inutile. Au lieu d'insister sur l'équilibre de rapport de forces pour espérer le compromis, on pourrait soit s'en tenir à ce qui serait « raisonnablement juste » (J. Rawls), soit à ce qui serait « rationnellement juste » (J. Habermas). Mais l'accord rationnel ou discursif se révèle aussi limité, s'il ne prend pas vraiment en compte les valeurs éthiques de l'entente, mieux de la réconciliation comme la reconnaissance des torts, l'estime de l'autre, le pardon.

Conclusion

Ce parcours sur la négociation sociale et la médiation du conflit, comme dit dans l'introduction, avait pour but de faire ressortir les lignes de force qui fondent chacun de ces mécanismes, afin de fixer notre attention sur les éléments importants qui pourraient être récupérés afin de faire avancer notre perspective. Ce parcours devait également nous permettre de définir les limites inhérentes à ces mécanismes pour faire avancer notre analyse sur d'autres lectures. Après examen, nous avons pu remarquer que la négociation, un procédé qui se déploie entre des belligérants à même d'échanger de façon directe sur leur divergence sans recourir à une autre intervention, est limitée à certains cas. Par exemple, elle ne peut pas s'appliquer au conflit armé ou post armé, étant donné que les protagonistes, habités par la colère et le rejet mutuel, auraient du mal à mener un dialogue apaisé entre eux, sans qu'ils soient aidés par un tiers. Mais la force de la négociation sociale réside dans la mise en harmonie des perspectives

intégratives et distributives qui permettent de construire le compromis par l'équilibre de rapport de forces, en faisant un bon usage de stratégies mises en place pour cette fin.

Par ailleurs, lorsqu'une négociation directe n'est pas possible, les protagonistes peuvent recourir à la médiation du conflit, qui exige l'intervention d'un tiers pour structurer le dialogue en rendant possible le rapprochement des parties et en facilitant les échanges entre ces dernières. Ces médiateurs, dans le contexte des conflits entre groupes, sont des personnes issues de certaines organisations au nom desquelles ils prestent. Leur fonction se limite à conduire le processus et non à décider à la place des parties. Ce qui exige leur indépendance, leur neutralité et leur impartialité vis-à-vis du conflit et du processus. Cette catégorie de médiateurs inter-groupes est bien adaptée au genre du conflit qui nous préoccupe dans cette étude, elle sera utile dans le mécanisme que nous nous proposons de présenter.

Au-delà de ces acquis, la négociation sociale et la médiation du conflit seraient entachées de deux limites. D'une part, elles peuvent freiner la pacification dès lors que le lien entre compromis et rapport de forces reste le seul centre de l'accord sans qu'il y soit associé un autre mobile. Cette critique nous vient de philosophes comme J. Rawls qui soutient l'idée d'un consensus par recoupement fondé sur l'équité, et de J. Habermas qui préconise le consensus rationnel conçu autour de la force de l'argumentation. D'autre part, éclairé par le discours de ces philosophes consensualistes, l'on se rend compte que la négociation et la médiation ne sont pas fondamentalement normatives dans leurs démarches. En effet, ce qui compte dans ces mécanismes, c'est de parvenir à l'équilibre des intérêts ou des forces entre les parties par le compromis. Il n'y est pas nécessairement question de thématiser ou de problématiser les intérêts de protagonistes par des procédures délibératives de décision.

Toutefois, si on admet maintenant que les procédures délibératives feraient avancer ces mécanismes vers une bonne entente, puisqu'elles prendraient en compte les divers aspects du conflit, elles permettraient non

pas de résoudre le désaccord, mais de vivre avec[339] ce désaccord, moyennant les raisons morales publiquement justifiées et partagées, reste à savoir jusqu'où iraient ces théories dans la gestion des rapports sociaux marqués par la violence et les sentiments de rejet mutuel. Car « la source motivationnelle du conflit social ne réside pas d'abord dans un désaccord épistémique sur la prétention à la validité d'une norme, mais dans une expérience vécue de l'injustice. Si ce sont donc des sentiments et des émotions qui suscitent le conflit social, celui-ci ne pourrait effectivement et légitimement être traité que si ceux qui font l'expérience de l'injustice font aussi l'expérience que le processus de décision politique reconnaisse le statut moral de leur demande et y apporte une réponse (conséquente). Cela pose alors la question difficile de savoir comment les pratiques politiques et les procédures délibératives de décision collective pourraient inclure une juste prise en compte des émotions morales (de manière à faciliter la réconciliation entre les acteurs des conflits) »[340], mieux des « passions », selon les termes de P. Hassner. Parlant de passions, l'auteur pense en effet que les passions articulent la dimension affective de la vie sociale et politique des communautés ; elles concernent aussi bien les émotions que les sentiments, c'est-à-dire qu'elles combinent l'intensité propre aux émotions et la durabilité propre aux sentiments qui sont des forces dynamiques qui affectent l'évolution des communautés et leurs bons rapports[341].

Les procédures délibératives dont il est fait mention dans les mécanismes habituels de traitement de conflits n'incluent pas des facteurs liés aux passions des individus ou des communautés, ce qui intensifie notre préoccupation. Cherchant à améliorer ces mécanismes, nous aimerions, dans

[339]Empruntant les mots de Gutman, Thmpson, H. Leydet et H. Pourtois estiment que lorsque les citoyens délibèrent dans la vie politique démocratique, ils expriment et respectent leur statut en tant qu'égaux politiques alors même qu'ils restent en désaccord sur des questions importantes de politique publique. Ainsi, dans la mesure où la délibération est absente de la vie politique, les citoyens ne disposent pas non plus d'une façon mutuellement justifiable de vivre avec leurs désaccords moraux. Cfr H. Pourtois et D. Leydet, « Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », in *Archives de Philosophie du Droit*, p. 56.

[340]Cfr H. Pourtois et D. Leydet, « Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », in *Archives de Philosophie du Droit*, p. 67.

[341]P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, vol. XXVII-2004, N° 105 à 108, p. 301.

la troisième partie de notre travail, nous projeter sur les théories de la reconnaissance en philosophie.

Que faut-il entendre quand on évoque la reconnaissance dans ce processus ?

TROISIÈME PARTIE :
LES THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE

Introduction

L'analyse des techniques de la négociation sociale et de la médiation du conflit nous a permis de comprendre que ces méthodes, aussi nécessaires soient-elles pour la promotion de la pacification des rapports entre les communautés post-conflit, ne sont pas pour autant susceptibles de faciliter la réconciliation, sauf si elles s'ouvrent à certaines valeurs éthiques. C'est pour nous imprégner de ces valeurs que nous envisageons, dans cette partie, de relire les théories de la reconnaissance. À l'issue de cette étude, nous aurons certainement les éléments nécessaires au développement de notre propre mécanisme de traitement de conflits. Afin de mieux comprendre ces théories de la reconnaissance, nous nous proposons de les examiner en trois chapitres. Dans un premier temps, nous tâcherons de voir avec J.-M Ferry comment la théorie de la reconstruction peut constituer une voie de la réconciliation à travers les quatre phases du discours que sont la narration, l'interprétation, la discussion et la reconstruction. Ensuite, nous chercherons à dégager les facteurs moraux qui fondent la lutte sociale ou permettent de la dépasser, grâce à la lecture de A. Honneth et de N. Fraser, en examinant également ce qu'en dit C. Taylor. Enfin, notre étude se clôturera par l'analyse de dons de reconnaissance chez M. Hénaff et par P. Ricœur. Retenons que ces auteurs ne sont pas les seuls à parler de la reconnaissance, mais nous les avons choisis en fonction des éléments dont nous avons besoin pour renforcer notre mécanisme de traitement de conflits.

CHAPITRE PREMIER : LA RECONSTRUCTION COMME ÉTHIQUE DE LA RÉCONCILIATION : J.-M. FERRY

La théorie de la reconstruction de J.-M. Ferry est née suite aux limites de l'éthique de la discussion habermasienne fondée essentiellement sur l'argumentation, laquelle accorde moins d'importance aux éléments proprement historiques qu'à la force du meilleur argument[342]. Une telle perspective, loin de faciliter la reconstruction ou la réconciliation, promeut plutôt la justice ou le droit. Par contre, « la démarche reconstructive veut amener les parties hostiles à reconsidérer leur vécu respectif du conflit à la lumière du vécu de l'autre (…), de sorte que vainqueurs et vaincus, bourreaux et victimes, prennent connaissance et conscience d'un mal déterminé, mais non déductible que l'histoire a pu révéler »[343]. Ainsi, la reconstruction se présente comme une théorie qui conduit à la réconciliation grâce à la reconnaissance réciproque des personnes et de leurs torts. Pour arriver à cette conclusion, J.M. Ferry a dû imaginer un scénario, très stylisé, d'un processus d'intercompréhension mené à terme et dont les quatre phases, qui sont en même temps quatre registres du discours, seraient la *narration*, l'*interprétation*, l'*argumentation* et la *reconstruction*, par lesquelles devrait logiquement passer un procès d'entente et de réconciliation. Nous allons nous appuyer sur ces registres pour essayer de présenter la conception de l'auteur sur la reconnaissance, en tant qu'elle se veut une « *Éthique reconstructive* »[344] de la réconciliation.

[342]Cfr G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », p. 51.
[343]J.-M. Ferry, « Éthique reconstructive et raison historique », in *Histoire universelle et philosophie de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Colloque de Cersy, A. Escudier (dir.), Nantes, Presse des sciences Po, 2015, p. 114.
[344]Un des titres de l'ouvrage de l'auteur.

I.1. Les quatre registres du discours

La narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction.

I.1.1. Le registre narratif

Pour introduire l'analyse de l'identité reconstructive, l'auteur note qu'il s'agit d'un processus relatif à « une forme d'intelligence ainsi qu'à un intérêt de (re) connaissance (…), qui trouve son actualité dans la compréhension contemporaine du monde »[345]. Cette compréhension est consécutive aux récits[346] de vies racontés. Ainsi, la narration comme méthode de l'approche reconstructive « procède d'abord d'un intérêt expressif : dire le vécu propre de l'événement, révéler "la relation vitale" au sens de Wilhelm Dilthey, i.e. la façon dont quelque chose dans le monde (nous) affecte » [347] comme « personnes ou sujets pâtissant », au même moment qu'elle affecte les autres avec lesquels nous vivons[348]. Et dans le contexte de rapports sociaux troublés, il s'agit de dire « l'expérience

[345] J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, p. 31.

[346] Parlant du récit, John Baptist Metz souligne que son importance est due au fait qu'il y a, au cœur même de ce message, une expérience dont la signification ne peut être exprimée par une argumentation. Cette dernière ne pourrait que la rendre abstraite, alors que le récit permet d'en préserver la dimension concrète et vitale. Il en est ainsi parce qu'il correspond à l'histoire de la souffrance des êtres humains. Par l'argumentation, on parvient à une réconciliation conceptuelle en réduisant la souffrance à son seul concept. Le récit permet plutôt de promouvoir la réconciliation en passant par la lecture de la souffrance, sans suspendre la réalité de cette dernière, mais en la traversant plutôt de manière dialectique. Le récit permet de *faire mémoire* de la souffrance et de l'oppression, jusqu'à ce qu'elles aient été pleinement résolues ou assumées (J.-B. Metz cité par P. Bühler, « Récit », in *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p.1709.

[347] J.-M. Ferry, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, p. 26.

[348] Cfr J.-M. Ferry, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/46779/1/46contri.pdf. (consulté le 23 octobre 2016).
Ceci fait de la narration un milieu par excellence où se déploie ce qui est susceptible de compassion. Et cela sous-entend que le narrateur, le personnage du récit et ceux qui entendent ou lisent l'histoire dans laquelle ce personnage évolue, forment ensemble une communauté d'intersubjectivité indirecte, médiatisée par l'histoire racontée. Dans ce milieu du récit, ce qui prime ontologiquement, ce ne sont pas les « prédicaments » au sens de Kant, soit les déterminations catégorielles selon la quantité, la qualité, la relation externe entre des états de choses matériels. Mais ce sont plutôt des « désignaments », indexicaux d'identité (je, tu, il, moi, toi, lui), de topicité (ici, maintenant, devant, demain), de « déicticité » (ceci, cela), de propriété (mon, ton, sien), soit un aspect important de cette ontologie grammaticale qui vaut spécifiquement pour la prise de références et non pas pour la constitution d'objets. Également, le milieu du discours ordinaire, dont la narration est peut-être le premier représentant, met en jeu la grammaire classique des personnes, temps, voix, modes, cas, qui définit un espace de communication.

d'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable… »[349]. Ainsi, J.-M. Ferry trouve que l'expérience de l'irréparable, de l'injustice indicible et irréversible serait, pour le cas de l'Europe de la seconde moitié du XXe siècle, associée à la mémoire des crimes contre l'humanité, qui furent perpétrés par des régimes totalitaires. Vient alors la mémoire des victimes civiles et militaires des deux guerres mondiales. Dans les deux cas, il s'agit de dire les horreurs et les atrocités subies par les uns et les autres, tout en remontant le cours des événements afin de projeter un nouvel avenir. De ce fait, la narration constitue le moment de l'expression des passions politiques. Il y est question de se servir de l'expérience de la souffrance et de l'injustice passées pour envisager mutuellement une meilleure responsabilité politique dans l'avenir[350].

En plus de son caractère expressif, la narration revêt aussi une fonction thérapeutique qui fait penser à la cautérisation d'une plaie psychique résultant du traumatisme lié à une catastrophe individuelle ou collective. « Au niveau individuel, l'enjeu en est alors la sortie de l'état traumatique consécutif, par exemple, un accident, des sévices ou des tortures ; l'enjeu thérapeutique de la narration consiste simplement à raconter ce vécu. Au niveau collectif, la narration permet de mémoriser les grandes catastrophes qui ont pu marquer des collectivités, et leur donner en même temps un sens ; le plus souvent, c'est le sens du châtiment intervenant avec la force du destin frappant la transgression d'une loi[351]. C'est ici que l'approche narrative laisse place à l'interprétation. Car, lorsqu'il s'agit de la question du sens, ou mieux du destin, on fait appel directement à l'interprétation, soit à l'explication des événements.

[349]J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive,* pp. 36-37.
[350]*Ibid*., pp. 38-39.
[351]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 26.

I.1.2. Le registre interprétatif

S'appuyant sur les récits racontés, l'interprétation « est cette puissance qu'a le discours de donner sens aux faits, de tirer la loi de l'événement, de dégager la "morale" de l'histoire. Cela signifie que : l'interprétation s'articule intimement à la narration ; son mouvement est réfléchissant au sens du jugement réfléchissant chez Kant ; elle est capable d'édifier des visions explicatives du monde en sa totalité, ce qui est le propre des grandes religions traditionnelles, cosmocentriques et/ou théocentriques »[352]. On voit alors clairement comment se dessine la distinction entre les deux registres. En effet, la narration consiste en l'édification d'une compréhension mythique du monde. Il s'agit bien là d'une compréhension dont le principe est le mythe ou qui met au centre l'épopée qu'elle essaie de reconstituer. C'est ce qui amène J.-M. Ferry à parler d'une compréhension « épocentrique »[353]. Par contre, l'interprétation édifie, non pas des compréhensions épocentriques du monde, c'est-à-dire organisées sur les catégories de l'épopée et du mythe (événement et destin), mais des compréhensions cosmocentriques et théocentriques[354]. Ainsi, l'épopée devient mythe, quand la narration se charge d'éléments interprétatifs, ce qui se remarque par le passage catégorial de l'*événement* au *destin*. De là, l'interprétation se veut être la puissance de dégager les morales des histoires. Ces morales correspondent à la normativité prudentielle de préceptes qui articule un corpus de savoir social, propre à structurer la compréhension de ce qui arrive et oriente les membres de la communauté de référence. Ceci résulte d'une autonomie prise par les « morales » par rapport aux « histoires » typiques et édifiantes. Le corpus s'analyse donc à la fois comme une sédimentation de performances

[352]J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 27.
[353]Cfr *ibid.*
[354]L'auteur souligne qu'on appelle cosmocentrique une compréhension du monde (ou une religion) centrée sur l'idée ou la catégorie du *Cosmos* grec. C'est donc l'idée d'un monde en soi harmonieux et structuré, hiérarchisé, qui donne à connaître un ordre accessible au philosophe par la *theoria*, la contemplation. Ce principe vaut en général pour les religions et visions du monde "oriental", notamment dans l'hindouisme, qui n'admettent pas la représentation d'un dieu créateur de l'univers. Au contraire, le monde existe de toute éternité, il est incréé et habité par les êtres des différents ordres. En revanche, le principe théocentrique, propre aux religions du Livre Judaïsme, Christianisme, Islam), contiendrait en puissance le paradigme moderne du sujet constitutif, *Ibid*. p. 28 (note).

interprétatives et comme une objectivation des conclusions normatives tirée de l'expérience de la vie. L'idée contenue est que l'objectivité apparente dont il est question dans l'interprétation est un résultat présupposant en l'occurrence le processus qui, par interaction intensive de récits de vie, permet de dégager des leçons de la vie sous forme de conseils de prudence. Dans cette fonction d'élaboration d'une normativité prudentielle (conseils, préceptes, adages, sentences, dictons, proverbes), l'interprétation procède alors par généralisation des leçons tirées d'histoires typiques édifiantes[355]. Mais pour la validité de ces normes ou leçons, il faut nécessairement qu'intervienne l'argumentation qui est, à proprement parler, l'instance critique des normes universalisables. Pour l'auteur, la reconstruction va recourir à l'argumentation pour essayer de décentrer l'histoire propre et l'ouvrir à l'accueil d'une autre. Il le dit en ces termes : « cette structuration des arguments arrache les récits à ce dogmatisme de la facticité, consistant à présenter l'histoire propre comme si, par elle-même, et sans tenir compte des histoires concurrentes, elle pouvait constituer un droit »[356]. C'est par cette clause que nous entamons la discursivité qui nous amènera à la reconstruction.

I.1.3. Le registre argumentatif

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'argumentation cherche à interroger les prétentions à la validité de tout élément susceptible de se traduire en énoncés propositionnels, à commencer par les interprétations qui doivent donner la signification de ce qui est ou de ce qui advient. En ce sens, la problématisation argumentative a une prise directe sur l'interprétation. Car, face à une histoire racontée et aux interprétations qui en découlent, la question substantielle reste celle de savoir à quelle interprétation il faut se fier. Or, dans la pratique discursive démocratique, l'adoption d'un point de vue estimé politiquement valable requiert l'argumentation[357]. Pour illustrer ceci, J.-M. Ferry va s'appuyer sur le cas concret et récent du mémorandum de 1990 au sujet du partage de la

[355]Cfr J.-M. Ferry, Ferry, *Valeurs et normes*, pp. 28-29.
[356]J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive,* pp. 56.
[357]Cfr *ibid*., pp. 29-30.

reconnaissance en Allemagne. En effet, la commission d'historiens[358] statuant sur la question du partage exigeait, suite à une sémantisation tendancieuse et d'une occultation des camps soviétiques, qu'il fallait autant se souvenir du camp de concentration national-socialiste que du camp spécial soviétique. Bien davantage, il faudra que dans l'ordre du souvenir, le camp spécial vienne après le camp de concentration. Ce qui est en jeu ici est la séparation de deux lieux de mémoires. Un tel partage de la reconnaissance présuppose donc une argumentation morale sous-jacente par laquelle seule la culture d'une mémoire singulière peut prendre valeur universelle[359]. De ce point de vue, « l'argumentation est la façon dont le discours se maintient dans le conflit lui-même, en contenant la violence et en tentant de la résoudre à l'intérieur du langage »[360]. Elle jouerait alors un grand rôle pour l'édification de la compréhension critique du monde. Son apparition dans l'espace public permet la construction des moments privilégiés du politique[361]. Toutefois, l'élément argumentatif seul ne suffirait pas à faire la différence entre l'autocentrement apologétique d'une identité narrative et le décentrement critique d'une identité reconstructive. Sinon on reste au niveau moral de la justice et du droit, alors que l'argumentation prend son appui même sur des récits où s'exprime le vécu traumatique des victimes, et ce, pour informer une situation nouvelle peu concernée par les règles de l'argumentation[362]. Et c'est ici que va intervenir

[358]Qui remonte bien d'une "querelle des historiens" qui éclate après la parution le 6 juin 1986 dans la *Frankfurter allgemeine Zeitung* d'un article de l'historien allemand Ernst Nolte, intitulé *« un passé qui ne veut pas passer »*, où l'auteur invitait à reconsidérer la place du nazisme dans l'histoire universelle et dans l'histoire nationale. Ce texte provoqua de très vives réactions dans le monde intellectuel allemand. Certains historiens et intellectuels, dont Karl-Dietrich Bracher, Jürgen Habermas, Hans et Wolfgang Mommsen, dénoncèrent la tentation de neutraliser le passé allemand. D'autres comme Andreas Hillgruber, Michaël Stürmer… revendiquèrent le droit pour l'Allemagne de se réconcilier avec son histoire. Au finish, historikerstreit (la querelle des historiens), et ses prolongements constituent une véritable querelle à l'échelle européenne, dont l'enjeu principal est rien moins que l'identité de l'Europe elle-même, de sa mémoire, mais aussi de son projet, tel qu'ils se sont façonnés à travers les grandes tragédies du XXe Siècle. Cette querelle donnera lieu aussi à cette « commission d'historiens ». Cfr P.-H., Tavoillot, «Querelles des historiens (historikerstreit) », in *Dictionnaire des sciences humaines*, S. Mesure et P. Savidan (dir.), Paris, PUF, 2006, pp. 941-943.
[359]Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, pp. 54-55.
[360]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 30.
[361]*Ibid*.
[362]Prise dans un exercice autonome, l'argumentation est, par elle-même, inaccessible à une justice proprement historique. Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, p. 55.

la reconstruction comme moment de la *révisabilité* du procès argumentatif et des conclusions qui en résultent.

I.1.4. Le registre reconstructif

Avec Habermas, nous savons que l'argumentation et l'éthique qui s'ensuit ne sont pas et ne se veulent pas dogmatiques, puisque le meilleur argument qui, dans une discussion donnée, cristallise l'entente intersubjective, est toujours susceptible d'être détrôné par un autre. Le processus d'adoption d'une norme peut toujours être repris lorsque l'application de la norme elle-même fait problème. Mais ce que veut J.-M. Ferry dans la reconstruction n'est pas cela : remplacer un argument par un autre en vertu de sa seule force illocutoire supérieure d'adhésion ou de persuasion. Il s'agit plutôt d'une révision du processus même d'argumentation en ce qu'il peut potentiellement dévier ou déraper, et non en ce qu'il peut être mieux réalisé[363]. Ainsi, de même que la narration peut léser par la violence d'indiscrétions, de mensonges ou d'omissions, l'interprétation, par généralisations hâtives et, plus insidieusement par déformation d'intentions et les stratégies d'imputation, dénaturera la parole d'autrui au point d'en neutraliser la puissance. L'argumentation peut dès lors aboutir à des conclusions répressives et instaurer [364] « une nouvelle forme de violence, — cette violence de la raison que l'on soupçonne de réprimer le particulier — ici, tout le non-dit de déformations, déplacements, répressions, censures internes et violences structurelles encastrées dans des distorsions des raisons elles-mêmes, pourtant admises dans l'argumentation (…) »[365]. La révisabilité du processus argumentatif par la reconstruction consistera, en fait, en une exploration des contextes systématiques dans lesquels certains arguments prennent force, d'autres en perdent ; car, suppose-t-on, quelque chose aurait changé dans la précompréhension implicite du monde[366]. Pour ce faire, la reconstruction va permettre, au niveau de la procédure discursive, de refaire l'histoire du processus argumentatif afin d'identifier les distorsions de la communication. Car,

[363]Cfr G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », p. 4.
[364]Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, p. 63.
[365]*Ibid*., p. 70.
[366]J.-M. Ferry, *Le sujet et le verbe*, p. 135.

« c'est le propre des reconstructions que de décentrer les narrations, en les structurant par des arguments »[367]. Mais c'est aussi le propre de la reconstruction, nous semble-t-il, que de replacer ensuite dans leur contexte les raisons évoquées au cours d'une argumentation. Puisqu'il faut voir la reconstruction comme un décentrement des argumentations dans la mesure où la recherche des lieux d'ancrage de bonnes raisons évoquées dans l'argumentation exige le même effort de pénétration critique dans la révision du procès d'argumentation que dans la narration[368].

Ainsi, la reconstruction, en tant que réflexivité appliquée à l'argumentation, réintroduit dans la démarche procédurale des dimensions de la vie humaine individuelle et collective laissées de côté. C'est pourquoi elle est liée à la culture, au passé, mieux à l'histoire. En ce qui concerne l'histoire, G. Jobin constate que J.-M. Ferry tente de dépasser l'alternative insatisfaisante envers une référence substantielle au passé, mais sans aperçu sur l'universel juridique, et une réflexion procédurale à cet universel, mais sans accès substantiel au passé[369]. D'où la conviction qu'une reconstruction réussie n'advient qu'« en articulant intimement les arguments aux récits, c'est-à-dire en les contextualisant au regard de vécus biographiques (pour espérer) dépasser les possibilités d'une argumentation déconnectée du particulier. (En ce sens), le décentrement est constitutif du geste reconstructif, du fait que celui-ci présuppose nécessairement une ouverture réciproque des récits de vie. (L'idée c'est) qu'aucun procès d'entente ne peut réussir, dans des contextes conflictuels marqués par le destin de violences passées si les sujets n'ont pas préalablement consenti à une relecture en profondeur de leur propre récit. Cette condition autoréflexive et autocritique est requise pour qui veut communiquer dans la non-violence »[370].

Précisons que l'inclination de la reconstruction sur le passé la rend responsable d'une justice *historique*. Cette justice, loin de se baser sur ce

[367]J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, pp. 55-56.
[368]Cfr *ibid*., pp. 57 et 62.
[369]Cfr J.-M. Ferry, cité par G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit n° 9, procédure, reconstruction et religion*, p. 5.
[370]Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, pp. 56-57.

qui est acceptable du point de vue rationnel ou de mettre tout le monde d'accord sur ce qui est valide, rend plutôt possible la reconnaissance réciproque[371]. C'est bien à ce niveau qu'il faut percevoir la différence de fond entre argumentation et reconstruction. Dans le premier cas, il s'agit de prendre position d'un côté et contester de l'autre, tout en défendant et justifiant rationnellement les assertions. Dans le second cas, il s'agit d'analyser, élucider et reconnaître. Le mode de reconnaissance qui s'offre ici est autocritique dans le sens où il implique la réciprocité. L'enjeu c'est de comprendre pourquoi il y a eu malentendu ou conflit. Dans cette perspective, l'autoréflexion solitaire ne suffirait pas, car il faut élucider coopérativement. En un langage procéduraliste, la reconstruction impliquerait : la reconnaissance de l'interlocuteur, et pas seulement des prétentions à la validité des énoncés qu'il propose, ainsi que la reconnaissance des violences commises[372]. Cette rétrospection symbolise le souci des acteurs à composer sur ce qui peut faciliter la pacification des rapports et la réconciliation. Devant une telle exigence, la rationalité argumentative est insuffisante, car il n'est pas évident que le droit facilite la normalisation des rapports et donne la possibilité de coopération pacifique après un verdict. La rationalité cède la place ici à la religion ou aux religieux. Voilà pourquoi J.-M. Ferry va puiser des « *théologèmes* tels que le Jugement dernier, la Résurrection des morts, la Consolation des malheureux, le Pardon des offenses, la Rémission des péchés, toutes catégories qui, élaborées dans les symboles de la religion, renvoient aux idées de la Réconciliation et de la Rédemption »[373], c'est-à-dire des concepts théologiques repris métaphoriquement pour leur force d'évocation d'une

[371]Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, pp. 58-59.
Ce sont les subjectivités qui s'ouvrent directement et profondément les unes aux autres pour analyser et reconnaître. Dans l'écoute mutuelle, la reconnaissance autocritique de l'un est conditionnée par celle de l'autre, et réciproquement. (*Ibid*., p. 59).
[372]Cfr *ibid*., pp.62-64.
[373]*Ibid.*, p. 64. Précisons que ces termes sont utilisés aujourd'hui en sciences sociales pour monter comme on peut parvenir à traiter certains malentendus sociaux, non pas en se référant directement à la loi, mais en considérant ce qui permettrait aux parties en conflit de reconstruire leur rapport sans laisser des traces de l'insatisfaction chez la victime comme chez le bourreau. Ces termes auraient pour rôle de renvoyer chacun à sa confiance pour peser les conséquences de ses actes à l'endroit de l'autre, afin d'en découvrir les excès ; d'établir une réciprocité fondée sur les valeurs éthiques de la compassion, l'empathie, la pitié, le pardon, l'espoir voire l'espérance d'une vie meilleurs au-delà de la situation atroce vécue.

réalité morale *métacognitive* — en deçà et au-delà des intuitions perceptibles par l'argumentation[374].

De tous ces « théologèmes », c'est surtout celui de la réconciliation, avec comme corollaire le pardon, qui va davantage intéresser l'auteur. Pour ce faire, il n'y a réconciliation, dans une situation de rapports sociaux brisés, que si les partenaires sont disposés, chacun, à reconnaître ses torts éventuels et à entendre avec empathie les plaintes de l'autre. On voit alors que la réconciliation, par la demande de pardon, est plus que l'argumentation, parce que demander pardon n'implique pas que l'on ait eu objectivement tort dans le litige (point de vue établi par l'argumentation), mais d'abord que l'on souffre de ce que l'autre souffre ou a souffert par notre fait, sinon par notre faute, et que l'on reconnaît une responsabilité dans la souffrance de l'autre[375].

Eu égard à ce qui précède et en rapport au domaine des relations internationales, on constate que nombre de pays font ce geste de demandes publiques de pardon adressé les uns aux autres. L'auteur voit là « des gestes reconstructifs qui répondent à une réclamation de justice proprement historique. Celle-ci n'est mobilisée qu'exceptionnellement par les tribunaux — crimes de guerres, crimes contre l'humanité — (...). Là, les deux dialectiques successives chez Hegel : celle de la lutte pour la reconnaissance réciproque, puis celle du crime et du châtiment, se laissent compléter par une troisième dialectique, celle de la reconstruction et de la réconciliation, dont l'un des moments inauguraux serait constitué par les demandes de pardon adressées au regard des violences passées. C'est sur ce troisième moment de la dialectique que prend appui l'*idée de justice reconstructive »* [376] . On peut rapidement résumer cette approche reconstructive de la manière suivante :

[374]Cfr J.-M. Ferry, cité par G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit n° 9, procédure, reconstruction et religion,* p. 15.
[375]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 35.
[376]*Ibid.,* p. 37.

Registres de discours	**Compréhension du monde**	**Types de normativité[377]**
Narration	Mythique Principe : épocentrique	Récits édifiants typiques
Interprétation	Religieuse Principe : théocentrique	Conseils et préceptes
Argumentation	Critique Principe : logocentrique	Droit universaliste
Reconstruction	Historique	Procédures discursives

À cet effet, nous pouvons renchérir que l'avantage de clôturer la démarche reconstructive par une demande de pardon est d'éviter le développement des « passions chaudes ou violentes » chez les personnes qui ont connu les atrocités néfastes du conflit, surtout lorsque le conflit avait

[377]J.-M. Ferry, *Valeurs et norme,* p. 37. Les récits dans la narration sont édifiants et typiques, c'est-à-dire ils sont applicables au destinataire afin d'orienter dans l'existence et d'autoriser des conclusions normatives. Cette normativité, dans l'interprétation, est globale et substantielle (*praecepta*), mais elle peut être aussi détaillée et prudentielle (*consilia*). Elle s'appuie essentiellement sur des valeurs de synthèse. Mais au niveau de l'argumentation, les normes vont plutôt s'appuyer sur des principes de décentrement, non plus sur des valeurs de synthèse. Dans la reconstruction, la normativité du droit moderne est rendue problématique. La généralité de la règle ne garantit plus l'applicabilité à toutes les occurrences du même type. Il devient alors clair que la norme doit être élaborée de façon concertative, dans des procès de discussion. D'où le thème de la "procéduralisation" du droit par des méthodes concertatives tenant compte des situations singulières. C'est ainsi que la normativité contemporaine procède de plus en plus par singularisations reconstructives de prémisses argumentatives. (Cfr *ibid.*, p. 38-40).

atteint le niveau de la violence. P. Hassner qui analyse ces formes de « passions » estime qu'on peut en distinguer au moins trois. La première est la peur, il s'agit en réalité de « peur de la peur »[378]. En effet, les séquelles de la violence, qui marquent la conscience de la victime, constituent une peur qui peut engendrer une autre peur en termes d'un retour de la violence pour se venger contre le bourreau. Tout comme le bourreau peut présumer la vengeance prochaine de sa victime et initier une attaque à l'avance pour sa propre protection contre d'éventuelles représailles de son ennemi. L'histoire de l'humanité semble évoluer sous ce rythme de « peur de la peur » ; elle est « une succession de peurs dont le remède produit à son tour une nouvelle peur. En fait, la peur de la mort, des catastrophes naturelles, des grands fauves produit, notamment, l'invention de dieux. Mais, à leur tour, les dieux deviennent aussi source de peur (la punition, les guerres de religions). Pour éviter celles-ci, on invente l'État séculier. Mais celui-ci, issu de la peur de la mort violente, peut infliger à son tour une autre peur par la peine capitale, la guerre extérieure, la terreur du gouvernement despotique. Pour l'éviter, on fait facilement appel à l'État libéral, au droit, à l'équilibre des pouvoirs (…). Il semble alors que les grandes peurs fassent place à une multitude de petites peurs »[379].

Et, ces petites peurs, pour devenir dangereuses, font souvent alliance avec une autre passion tout aussi violente et tout aussi aveugle, la haine, qui constitue le deuxième type dans cette série. On peut alors dire que la vraie peur se conçoit toujours comme un délire furieux et cruel qui s'enracine dans la colère, laquelle est un état passager, une brusque dissipation des forces de l'âme. En ce sens, pour essayer de surmonter la peur, il est conseillé de savoir vaincre la haine qui en est un des composés psychiques les plus stables qui soient. De même, la manipulation de la peur conduit à une haine inexpiable qu'on illustre le plus souvent par ce qu'on pourrait appeler le « génocide préventif » ou la « crainte réciproque du massacre », suivant une logique qui soutient qu'« il faut tuer avant qu'on ne nous

[378]P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, vol. XXVII-2004, N° 105 à 108, p. 301.
[379]*Ibid*.

tue »[380]. Ce cas est bien observé dans le conflit de l'Ituri à travers les morts horribles que des voisins s'infligeaient réciproquement par des attaques nocturnes et diurnes, même si aucun problème particulier ne pouvait justifier un tel agissement, mais la logique était surtout la crainte de tomber victime d'une attaque que l'on présumait vernir de l'autre.

Enfin, la troisième passion est constituée par des passions composites résultant de l'évolution des inégalités, de celles du rang des différents acteurs, du souci de réhabiliter son honneur et de la mémoire des êtres chers disparus, qui donnent lieu à des ressentiments ou au désir de vengeance suite aux souffrances et aux humiliations[381]. Bref, comme le souligne P. Hassner en parlant du redoublement des passions sur elles-mêmes, « la peur de la peur peut conduire à l'aventure et au déchaînement de la cruauté, à la haine de la haine, à la haine des haineux, à la pitié pour les victimes, à la cruauté envers leurs bourreaux »[382]. Lutter contre ces « passions chaudes ou violentes » ne signifie pas les éradiquer complètement des cœurs de ceux qui ont vécu les moments difficiles du conflit, mais permettre qu'elles soient dominées par des « passions froides ou calmes » comme la compassion, l'amour, l'estime, le pardon, qui éviteraient, pour de bonnes raisons, de retourner à la violence. En termes platoniciens et en un sens négatif, cela consiste à faire disparaître le *thumos* (partie colérique de l'âme entre la raison et les instincts, le courage et l'honneur) qui forge l'identité par l'opposition aux autres individus ou autres groupes[383]. En un sens positif et si l'on en croit Fukuyama, il s'agit de construire le *mesothumia* et le *megalothumia*. Le premier terme (*thumos)* indique le désir de reconnaissance généralisée et réciproque de la dignité des individus. Le second (*megalothumia)*, qui se veut hégélien, est le désir d'être reconnu dans sa différence et d'être reconnu comme supérieur[384]. Mais pour parvenir à ces « passions froides et calmes », il faut permettre la réconciliation des consciences, d'où l'engouement aujourd'hui pour les

[380]P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, pp. 302-304.
[381]Cfr *ibid*., pp. 303-308.
[382]*Ibid*., p. 302.
[383]Cfr *ibid*., p. 303.
[384]Cfr Fukuyama cité par P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire,* p. 302.

commissions « Justice et Réconciliation » qui essayent de recréer une communauté divisée par la haine, le crime et le ressentiment en substituant le cercle vertueux de l'aveu et du pardon au cycle infernal de la vengeance. C'est ce qui justifierait aussi aujourd'hui la résurgence des notions théologico-religieuses quand il s'agit de gérer les différends socio-politiques et/ou économiques[385].

Somme toute, la reconstruction doit être comprise comme le complément d'une justice historique appelant à une dialectique proprement reconstructive qui lie intiment la dignité des sujets à leurs vulnérabilités dans une reconnaissance des atteintes éventuellement portées à leur intégrité. Sa démarche est réflexive, c'est-à-dire qu'elle part du « mouvement même de la vie, à travers les processus de scissions, de conflits, de déchirements, de séparations, mais aussi de distorsions de la communication, de non-dits, de malentendus, d'oublis, de refoulements — bref, tout ce qui fait le tragique de l'histoire, mais recèle aussi des potentialités de réconciliation, bien que cette dernière ne puisse plus être pensée dans le sens religieux traditionnel d'une force transcendante de rédempteur »[386]. C'est cette réconciliation qui, par l'aveu de pardon, vient donner sens à l'éthique reconstructive. Grâce à elle, la reconstruction se veut, selon le titre de ce chapitre, une éthique de la réconciliation, en ce sens qu'elle permet la pacification des rapports sociaux.

Pour ce qui nous concerne, l'argumentation et la reconstruction interviendront dans nos prochaines réflexions comme des moments où les protagonistes, ayant suivi le tragique de l'histoire de chacun et saisi l'essentiel de ce qui diverge, tâchent d'avancer des raisons pour se faire mieux entendre, afin de se mettre à la place de l'autre et compatir à ses peines. Cette attitude est très importante pour la reconnaissance réciproque des torts, de laquelle découlera nécessairement le pardon comme signe de la réconciliation.

Au terme de ce chapitre qui nous a permis d'exposer les quatre phases de « l'éthique reconstructive » de J.-M. Ferry, nous pouvons dire que

[385]Cfr P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire,* p. 309.
[386]J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, pp. 19-20.

sa théorie se présente bien comme un chemin vers la réconciliation. Celle-ci met au centre l'histoire ou les récits de vie qui doivent être narrés, interprétés, discutés et enfin reconnus à travers le sentiment de compassion voire l'expression de pardon mutuel échangé entre protagonistes. Si l'on se permet de revenir en arrière sur la narration, on pourrait se demander : sur quoi les protagonistes devraient-ils focaliser leur attention dans leurs échanges ? En d'autres termes, quels seraient les facteurs structurant leur discours ? Ces questions nous amènent à préciser les raisons majeures du conflit social telles qu'elles sont conceptualisées en philosophie. Cependant, nous avons déjà eu à les évoquer dans la première partie de notre rédaction, lorsque nous dégagions les enjeux du conflit social en nous servant de la situation de l'Ituri (entre Hema et Lendu). Pour une relecture philosophique, nous nous en tiendrons à deux auteurs : A. Honneth et N. Fraser.

CHAPITRE DEUXIEME : LES FACTEURS ÉTRIQUENT DE LA RECONNAISSANCE MUTUELLE : A. HONNETH ET N. FRASER

Ce chapitre va s'atteler sur deux facteurs de quête de la reconnaissance : il s'agit de l'estime sociale, autour de laquelle se mobilise la reconnaissance identitaire ou culturelle, et la redistribution dont l'impact influence l'organisation de la vie socio-économique de la société. Ainsi, grâce à la lecture de A. Honneth, avec un complément chez C. Taylor, nous analyserons les axes de l'estime sociale. Et, avec N. Fraser, nous serons conduits à la lecture de la redistribution qui, avec la reconnaissance ou l'estime, forment une unité dans la conception de la justice sociale.

II. 1. La théorie de la reconnaissance selon A. Honneth

II. 1.1. Le cadre d'élaboration de sa théorie

L'auteur justifie son entreprise par le souci de vouloir dépasser le déficit du social ressenti dans la première théorie critique, qui se référait à l'analyse de la société en tant que rapports de production seulement. « L'ancienne Théorie critique était fort rattachée à Marx, et n'a saisi la société que comme des rapports de travail »[387]. Le plus grand apport de J. Habermas — reconnaît l'auteur — consiste en la transformation de cette vision, c'est-à-dire le dépassement de ce paradigme de la production et cet héritage historico-philosophique qui prend ses racines chez Marx. C'est ce qui sera décrit comme « tournant communicationnel » de la Théorie critique. À savoir que la société n'est pas comprise selon les rapports de production, mais comme système social caractérisé par les processus d'entente au

[387] A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2010, p. 158.

moyen du langage[388]. A. Honneth pense alors que ce qui a été fait par J. Habermas est un effort considérable dans le renouvellement de la théorie critique. Cependant, il trouve que le dépassement attendu n'a pas pleinement réussi. Car, il « (Habermas) a remplacé le paradigme de la production qui prévalait jusque-là dans la Théorie critique par le paradigme de la communication, sans laisser la place au phénomène de la conflictualité sociale — soit au fait fondamental de la lutte et de la concurrence parmi les sujets socialisés. Ainsi, A. Honneth va concevoir sa propre tentative comme un élargissement de la voie ouverte par J. Habermas dans la conception du social fondée sur les relations de communication, mais marquée par une théorie du conflit. Le paradigme alternatif ou complémentaire qu'il propose est celui de « reconnaissance »[389], comprise sous l'angle de la « lutte ».

Dans l'effort de vouloir donner forme à sa théorie, A. Honneth va s'inspirer de la lutte pour la reconnaissance hégélienne[390]. Ce substrat hégélien va conforter et renforcer ses intuitions, sauf que cela reste théorique. De ce fait, pour éviter d'enfermer son projet dans un idéalisme qui ne touche qu'indirectement la réalité sociale de l'homme, A. Honneth va y associer les données psycho-sociales de G. Mead sur la formation de la personnalité humaine. Les matériaux ainsi fournis — par la psychologie sociale de G. Mead — lui permettront d'assigner à la théorie hégélienne une tournure « matérialiste »[391]. C'est ainsi que l'auteur trouve le point de départ de sa théorie dans le principe sur lequel Mead rejoint Hegel, à savoir

[388]Cfr A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, p. 158. Le tournant communicationnel consiste ici dans le fait que le centre du social n'est plus dans l'instrumental, mais dans l'activité communicationnelle.
[389]*Ibid*., pp. 158-159.
[390]Le thème de reconnaissance apparaît chez Hegel pour la première fois dans ses écrits de la période de Iéna (1801-1807). Mais il sera également traité plus tard, bien que de manière plus marginale, dans les deux œuvres majeures de sa période berlinoise que sont *la Philosophie du droit* (1820) et *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830). Selon L. Carré : « S'il fallait résumer en une phrase, le concept hégélien de reconnaissance consiste en une expérience au cours de laquelle des consciences humaines apprennent à limiter au profit d'autrui et de manière réciproque leurs prétentions d'abord unilatérales et la liberté individuelle. Trois aspects de cette définition du concept de reconnaissance méritent d'être soulignés. La reconnaissance est affaire d'expérience. Elle ne peut être simplement verbale ou idéale ; elle doit aussi et surtout être vécue, éprouvée et expérimentée par les consciences en présence. La reconnaissance repose en outre sur la limitation volontaire, non forcée, par chacune des consciences de leurs libertés individuelles. Enfin, cette limitation volontaire de la liberté individuelle ne répond véritablement au concept de reconnaissance que lorsqu'elle s'opère sur le mode de la réciprocité, de part et d'autre » (L. Carré, Axel Honneth. *Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 203, p. 37).
[391]A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.113.

que « la reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque, parce que les sujets ne peuvent parvenir à une relation pratique avec eux-mêmes que s'ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leurs partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre d'exigences sociales »[392]. Mais l'individu n'accède véritablement à ces exigences que par des « luttes ». Toute la théorie de A. Honneth sera déterminée par cette logique conflictuelle. Il trouve donc que la lutte est la force structurante de la société[393] qui oriente le mouvement de la reconnaissance. Plus qu'un simple antagonisme, elle est une forme d'opposition dans laquelle se tiennent les sujets désireux de leur considération sociale[394]. Au centre du processus de la formation de l'identité sociale de l'individu se trouve la lutte ou le conflit. Son rôle est le développement de la relation positive de soi de l'individu ainsi que la transformation de la société.[395] « C'est à travers les luttes que les groupes sociaux se livrent en fonction de mobiles moraux, c'est par leur tentative collective pour promouvoir sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de la reconnaissance mutuelle que s'opère en pratique la transformation normative des sociétés »[396]. En ce sens, la vie humaine est une synthèse dialectique entre reconnaissances et mépris. Pour comprendre ceci, essayons de voir comment il construit les différents modes de reconnaissance qui fondent essentiellement sa pensée.

II. 1.2. Les modes de reconnaissance

L'auteur va distinguer trois modes de reconnaissance : l'amour, le droit et la solidarité. Chacun de ces modes correspond à une forme de mépris et est caractérisé par une valeur éthique propre.

L'amour et la confiance de soi

« Refusant d'enfermer l'amour dans une conception de tournure romantique du rapport d'intimité sexuelle seulement, Honneth aborde la

[392] *Ibid.*
[393] A. Honneth, *La Société du mépris*, p. 159.
[394] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 113.
[395] *Ibid*., p.114.
[396] Cfr *ibid*.

question de l'amour de manière neutre »[397]. Ainsi, prenant appui sur « les travaux du psychanalyste D. Winnicott, Honneth prétend qu'une première expérience de reconnaissance se joue dans les relations affectives que nous tissons très tôt avec les personnes de notre entourage le plus proche (…), et s'étend aux liens érotiques et amicaux que contractent les sujets tout au long de leur vie. De manière générale, elle est véhiculée par les liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes »[398]. En tant que telle, cette relation passe par trois phases. La première est celle de l'« intersubjectivité indifférenciée »[399] qui se caractérise par une symbiose vécue entre le nourrisson et sa personne de référence. Vient ensuite celle de l'équilibre entre dépendance et autonomie, enfin celle de précaire équilibre entre autonomie et dépendance grâce auquel l'enfant finit par acquérir la capacité d'être seul[400]. Cette dernière issue coïncide avec la définition que Hegel donne à la relation amoureuse, un « être soi-même dans un étranger »[401]. « Dans les deux cas, il s'agit d'accéder à des liens intersubjectifs où l'indépendance individuelle des personnes a pour appui leur attachement réciproque »[402]. Au bout de compte, ce qui est visé, c'est l'établissement de la « confiance de soi ».

Bien que le binôme autonomie — dépendance puisse conditionner la conception de la relation amoureuse, il se trouve que la confiance de soi n'est réellement acquise que lorsque l'individu conquiert son autonomie vis-à-vis de l'autre. En ce sens, « on pourrait donc croire que la relation d'amour se distingue uniquement par un mode de reconnaissance offrant le caractère d'une acceptation cognitive de l'indépendance de l'autre. Toutefois, cette expérience doit aussi conserver un caractère de réciprocité, c'est pourquoi la "reconnaissance" désigne ici le double processus par

[397]A. Wiliwoli, *Axel Honneth, lutter pour la reconnaissance*, Paris, Domuni -press, 2017, p. 111.
[398]Cfr L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013, pp. 46- 47.
[399]A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.167.
[400]Cfr L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, p. 46
[401]A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance,* p. 117.
[402]L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de reconnaissance*, p. 46.

lequel on affranchit et, simultanément, on lie émotionnellement l'autre personne »[403].

La violence physique, qui est une forme du mépris correspondant à ce mode de reconnaissance, peut contribuer à déterminer la confiance que le sujet a acquise par sa capacité à coordonner son corps de façon autonome. Cela peut alors entraîner une sorte de honte sociale, une perte de confiance en soi et dans le monde, susceptible d'affecter, dans sa dimension corporelle, la relation pratique de l'individu avec d'autres. Dans le concret, la violence physique fait que l'individu est dans l'incapacité de disposer librement de son propre corps, tel que compris au cours des expériences affectives de processus de socialisation[404]. Tout se passe comme si on retirait à un être humain la possibilité de disposer librement de son corps[405].

Dans ce mode de reconnaissance, ce qui est attendu, c'est le développement de la confiance de soi. Implicitement, cette confiance se veut être le gage d'une relation détendue dans le rapport avec autrui. Car, se sentant aimé de l'autre, grâce à la confiance en soi, le sujet ne peut que vouloir vivre en paix avec son semblable. Mais si le sujet se sent totalement dépendant et privé de son autonomie à cause de la violence qu'il subit de l'autre, il perd aussitôt la confiance en lui qu'il a acquise et s'engage alors dans la revendication de son droit d'être reconnu. En plus de l'amour, nous avons comme deuxième mode le droit ou le juridique.

Le juridique et le respect de soi

Ce mode est conçu autour de la notion du « droit » que l'auteur présente, à la suite de Hegel, comme étant la forme de reconnaissance qui veut que l'individu soit reconnu et traité comme être rationnel, libre et singulier[406]. Le concept « libre » renvoie dans ce texte à la conception spécifique des rapports juridiques modernes, qui vaut pour tous les hommes, en tant qu'ils sont libres et égaux, en tant qu'ils se voient confirmés dans leur capacité de se prononcer d'une manière rationnelle et autonome sur les

[403]L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de reconnaissance,* p. 46.
[404]Cfr A. Honneth, *Lutte pour la reconnaissance,* pp. 163.
[405]Cfr A. Wiliwoli, *Axel Honneth, lutter pour la reconnaissance* p. 129.
[406]Cfr *ibid*., p.132.

questions morales[407]. Et « on ne peut s'attendre à ce que les partenaires d'interaction n'acceptent de suivre des normes juridiques que s'ils ont pu y souscrire d'abord en tant qu'êtres libres et égaux : une nouvelle forme de réciprocité, extrêmement exigeante, s'introduit ainsi dans la relation de reconnaissance du droit. Pour autant qu'ils obéissent à la même loi, les sujets juridiques se reconnaissent mutuellement comme des personnes capables de porter un jugement rationnel et indépendant sur des normes morales. L'accent étant mis sur ces universaux que sont la « liberté » et l'« égalité », on voit vite que l'enjeu de la reconnaissance juridique culmine autour du « respect d'autrui » en tant qu'individu distinct. Et on ne parvient véritablement à respecter l'autre que lorsqu'on considère ses droits « fondamentaux individuels ».

Et A. Honneth, partant des analyses de T. H. Marshall sur les trois générations de droits, en vient à souligner que les droits fondamentaux individuels se composent d'abord des « droits civils » qui protègent la personne dans sa liberté, sa vie et sa propriété face aux divers empiétements[408]. En d'autres termes, ces droits assurent la protection des individus contre l'interférence arbitraire des gouvernements[409]. L'accent porte sur l'universalité de la liberté. Cette notion demande de considérer l'autre comme fin en soi due à son libre arbitre.[410] Pour cela, il est nécessaire de fixer des limites à ses actes pour que la considération cognitive à l'égard de l'autre débouche sur le respect moral qui, depuis Kant, donne sens au concept de reconnaissance sur le plan juridique. Car, reconnaître chaque individu comme personne exige d'agir envers lui selon ce à quoi nous sommes moralement tenus par les qualités inhérentes à la personne humaine[411]. Nous avons ensuite les « droits politiques », qui garantissent la participation au processus de la formation de volonté publique ou au suffrage universel. Les derniers, enfin, concernent les droits sociaux, qui assurent à l'individu une part équitable dans la distribution des

[407]Cfr L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance* p. 48.
[408]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance,* p.140.
[409]Cfr L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, p. 49.
[410]Cfr A. Honneth*, La lutte pour la reconnaissance*, p.136.
[411]Cfr *ibid*., p.137.

biens élémentaires[412] en « matière de santé, d'éducation et de travail »[413]. Ces deux dernières catégories des « droits fondamentaux » (droits politiques et droits sociaux) insistent sur l'égalité dans le traitement des sujets. Il s'agit de l'égalité dans la capacité de formuler sur la *res publica* ou la « loi » devant régir la vie dans la société, et de l'égalité matérielle des chances, afin de permettre la même attribution des droits que la répartition des ressources.

Ces trois axes de droits : droits civils, droits politiques et droits sociaux constituent les « droits fondamentaux individuels » autour desquels se joue la reconnaissance juridique. Et la personne ne parvient pas au « respect de soi » lorsque ces droits ne sont pas accordés de façon discriminatoire aux membres de certains groupes sociaux détenteurs d'un statut particulier, mais de façon égalitaire à tous les hommes[414]. Ainsi, « vivre dans la société sans "droits individuels", c'est n'avoir aucune chance d'acquérir le respect de soi-même : avoir des droits, cela permet de garder la tête haute, de regarder les autres dans les yeux et de se sentir fondamentalement égal à tous les autres (…), c'est avoir un minimum de respect pour soi-même. Respecter les personnes, (…) ce n'est peut-être que respecter leurs droits »[415].

La valeur éthique correspondant à ce mode est le « respect de soi ». Ce respect est important en ce qu'il permet au sujet, en retour, de penser un rapport sans heurt avec autrui. Ce qui revient à dire que les revendications ou les luttes pour la reconnaissance se feront jour aussi longtemps que ces droits fondamentaux individuels ne sont pas pris en compte. À ce mode correspond aussi l'humiliation comme forme du mépris dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits[416] au sein de la société. Et si certains droits sont systématiquement refusés à un individu, cela signifie implicitement qu'on ne lui reconnaît pas le même degré de responsabilité morale qu'aux autres membres de la société. La

[412]Cfr A. Honneth*, La lutte pour la reconnaissance*, p.140.
[413]L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance,* p. 49.
[414]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.145.
[415]*Ibid*., p.146.
[416]Le terme droit est utilisé ici pour désigner les exigences dont une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la société, dans la mesure où elle est membre à part entière d'une communauté et participe de plein droit à son ordre institutionnel. (Cfr *ibid*., p. 163).

particularité de cette forme de mépris réside bien dans le sentiment qu'éprouve le sujet de ne pas avoir le statut d'un partenaire d'interaction à part entière, doté des mêmes droits moraux que ses semblables. L'homme y est blessé dans son attente intersubjective d'être reconnu comme un sujet capable de former un jugement moral. Il devient de ce fait incapable de s'envisager soi-même comme un partenaire d'interaction capable de traiter d'égal à égal avec les autres. Ce qui est dénié, c'est la prise en considération cognitive d'une responsabilité morale, péniblement acquise au cours des processus d'interaction socialisatrice [417] . Ce deuxième mode de reconnaissance traite du respect dans ses aspects généraux. Mais il existe un troisième mode qui aborde le respect, mais dans la particularité de chaque individu.

La solidarité et l'estime de soi

Pour établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes, les sujets humains n'ont pas seulement besoin de faire l'expérience d'un attachement d'ordre affectif et d'une reconnaissance juridique, ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes. Chez Hegel, cette relation correspond à la « vie éthique » ou à l'« éthicité » ; Mead la situe plutôt dans le modèle institutionnalisé de la division coopérative du travail. Mais l'effectivité de cette relation exige de la rapporter à un horizon de valeurs commun — d'où le concept de solidarité se rapportant à l'unanimité de tous autour de mêmes valeurs à travers lequel chaque sujet mesure l'importance de ses qualités personnelles pour la vie de l'autre[418]. Le rôle de cet horizon de valeurs est de « servir de référence pour apprécier les caractères individuels, parce que la "valeur" sociale des sujets se mesure à la contribution qu'ils apportent à la réalisation des fins poursuivies par la société »[419]. En d'autres termes, c'est la société qui donne le cadre dans lequel sont perçus et appréciés, à

[417]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p.164. Cette forme de mépris représente néanmoins une grandeur historiquement variable, dans la mesure où le contenu de la notion de "responsabilité morale" s'est modifié avec l'évolution des rapports juridiques : c'est pourquoi l'expérience de la privation de droits ne se mesure pas seulement au degré d'universalisation, mais aussi à l'étendue matérielle des droits institutionnellement garantis. (*Ibid*.).
[418]Cfr *ibid*., pp.147-148.
[419]*Ibid*., pp.149.

leurs justes valeurs, les qualités et les caractères par lesquels chaque individu se distingue socialement. En ce sens, la notion de l'estime de soi permet d'attribuer positivement et objectivement à la personne ses qualités de manière à conforter la confiance en soi au moyen des impressions qu'on a de sa propre valeur dans la société. Et si l'individu n'est pas jugé en fonction de ses qualités, c'est tout son « honneur social » qui est méconnu.

Cette sphère de reconnaissance aborde donc le problème de la considération des qualités individuelles. À défaut de ceci, le sujet se voit humilié socialement. Mais l'appréciation des qualités individuelles se fait en fonction d'un horizon de valeurs, c'est-à-dire en fonction de la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même. Car, « l'idée culturelle qu'une société se fait d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale des personnes, dont les capacités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leurs aptitudes à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité »[420]. Et puisque l'estime sociale est fonction des fins éthiques de chaque société, l'appréciation qu'on porte aux qualités individuelles varie selon que l'on appartient à telle société ou à tel « état ». [421] « Et les qualités sur lesquelles se fonde, dans ce cas, l'appréciation sociale d'une personne ne sont donc pas celles d'un sujet considéré dans sa vie individuelle seulement, mais aussi dans celles d'un "état" situé dans une typologie culturelle »[422]. Ainsi, ne pas apprécier à leurs justes valeurs les qualités individuelles, c'est porter atteinte aussi bien à la personne qu'à la culture qui la porte, puisque les individus forment une « solidarité » avec leur classe sociale.

La forme du mépris relatif à ce mode est « l'offense » ou « l'atteinte à la dignité » d'autrui. Ce qui arrive lorsque dans la hiérarchie sociale des valeurs, on juge inférieurs ou imparfaits tel ou tel mode de vie, telle ou telle conviction. Cette attitude empêche, consécutivement, les individus d'attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale. Ainsi, il va de soi qu'une telle dépréciation sociale entraîne une perte de l'estime de soi de la personne, car elle perd la chance de pouvoir se

[420]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance,* p.149.
[421]Cfr *ibid*.
[422]*Ibid*., p.150.

comprendre elle-même comme un être apprécié pour ses qualités et ses capacités propres[423]. Très brièvement, voici comment on peut résumer ces trois modes de la reconnaissance avec leurs corollaires [424] :

Forme de reconnaissance ***&*** ***dimension personnelle***	Relations primaires (amour, amitié) Affects et besoin	Relations juridiques (droits) Responsabilité morale	Communauté de valeur (solidarité) Capacités et qualités
Relation pratique	Confiance en soi	Respect de soi	Estime de soi
Forme de mépris ***&*** ***Identité menacée***	Sévices et violences Intégrité physique	Privation de droits et exclusion Intégrité sociale	Humiliation et offense Honneur, intégrité

Par ailleurs, partant de ces modes et de leurs pendants négatifs, A. Honneth va poursuivre son analyse en expliquant le déploiement des luttes sociales.

[423]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, pp. 164-165. L'individu ne peut véritablement se sentir concerné par ces formes de dégradation culturelle que dans la mesure où les modèles institutionnels de l'estime sociale se sont individualisés au cours de l'histoire, que leurs jugements de valeur portent donc sur des traits individuels et non collectifs. Ce qui inscrit ce mode d'atteinte, comme d'autres avant, dans un processus de transformation historique.
[424]Cfr *ibid*., p. 159.

II. 1.3. Entre reconnaissance et mépris, la logique des luttes sociales

C'est dans la dialectique entre les modes de reconnaissance et leurs formes de mépris que se joue la « lutte » pour la reconnaissance. En effet, l'expérience d'une certaine forme de reconnaissance ouvre à chaque fois la perspective de nouvelles possibilités d'identité qui, à leur tour, font l'objet d'une nouvelle lutte suite au déni de reconnaissance dont sont victimes les individus dans cette quête[425]. Mais si l'on doit admettre que les sphères de reconnaissance poussent à la lutte pour la reconnaissance, il faut cependant nuancer qu'elles ne possèdent pas toutes les tensions morales capables de mobiliser les luttes sociales. Par exemple, l'amour est une forme limitée de reconnaissance qui ne suppose pas d'expériences morales capables par elles-mêmes de provoquer l'émergence de conflits sociaux[426]. En revanche, les formes de reconnaissance du droit et de l'estime sociale fournissent un cadre moral aux luttes sociales, parce qu'elles dépendent, dans le principe même de leur fonctionnement, de critères généraux concernant la société tout entière. Ainsi, une lutte est dite « sociale » à partir du moment où ses objectifs sont généralisables au-delà de l'horizon des intentions individuelles[427]. En d'autres termes, dans la lutte sociale, « il s'agit du processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance »[428]. C'est ce que nous observons dans les deux derniers modes de reconnaissance où on a des formes telles que la responsabilité morale ou les valeurs sociales. Les expériences personnelles peuvent dès lors être interprétées et représentées comme des réalités auxquelles d'autres

[425]Cfr P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, p.193.
[426] « Toute relation d'amour (note l'auteur), comporte-t-il est vrai une dimension existentielle de lutte, dans la mesure où les partenaires ne peuvent maintenir l'équilibre intersubjectif entre la fusion et la démarcation du moi qu'en triomphant de résistances réciproques ; les buts et les désirs mis en jeu ne se laissent cependant pas généraliser au-delà du cercle de la relation primaire, au point de devenir des questions d'intérêt public ». Cfr *ibid*., pp.193-194.
[427]Cfr *ibid*.
[428]*Ibid*., p.194.

sujets sont également exposés[429]. Si dans la relation d'amour les fins individuelles sont limitées au champ étroit d'une relation primaire, dans la relation juridique et la communauté de valeurs, ces fins sont accessibles aux généralisations sociales[430].

Ceci nous amène à voir clairement que, pour l'auteur, la lutte sociale ne serait qu'une conséquence négative d'« expériences morales » que font les sujets dans leurs rapports. Car de telles attentes sont liées, sur le plan psychique, aux conditions de formation de l'identité personnelle, pour autant qu'elles renvoient aux modèles sociaux de reconnaissance qui permettent aux sujets de se savoir respectés dans leur environnement socioculturel, comme des êtres autonomes et individualisés. Lorsque ces attitudes d'attentes normatives sont déçues par la société, cela provoque le type d'expériences morales qui donnent à l'individu le sentiment d'être méprisé. Ces sentiments négatifs ne peuvent toutefois fournir la base motivationnelle d'une résistance collective que si le sujet est en mesure de les formuler dans un cadre d'interprétation intersubjectif qui les identifie comme typiques d'un groupe tout entier. À cet égard, l'émergence de mouvements sociaux dépend de l'existence d'une sémantique collective qui permet d'interpréter les déceptions personnelles comme quelque chose qui n'affecte pas seulement le moi individuel, mais aussi de nombreux autres sujets »[431].

C'est en fait cette logique qui, pense A. Honneth, dicte toutes les confrontations, et toutes les formes de conflits sociaux obéissant à ce schéma fondamental : « l'émergence d'un mouvement collectif de résistance ou de révolte se laisserait toujours rapporter à un cadre fixe d'expériences morales, à l'intérieur duquel la réalité sociale serait interprétée selon une grammaire historiquement variable de la reconnaissance et du mépris »[432]. Cette affirmation peut paraître non exhaustive en ce qu'elle ne semble pas prendre en compte des conflits obéissant à la logique d'intérêts des individus qui sont des finalités fondamentales et qui orientent leurs

[429]Cfr P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, p. 194.
[430]Cfr *ibid*.
[431]*Ibid*., p. 195.
[432]Cfr *ibid*.

situations économiques et sociales. Des tels intérêts engendrent aussi des attitudes collectives. L'auteur justifie toutefois son approche comme un complément à cette perspective utilitariste[433]. Car, estime-t-il, « la théorie sociale s'est tellement focalisée sur cette dimension (économique) que nous ne percevons plus le rôle des sentiments moraux dans le développement de la société. Aussi, le modèle fondé sur la théorie de la reconnaissance acquiert aujourd'hui, au-delà de sa fonction de complémentarité, une valeur corrective : même l'intérêt collectif qui détermine un conflit ne constitue pas nécessairement une donnée première et originelle, il peut émerger d'un horizon d'attente moral comprenant des exigences normatives de reconnaissance et de respect »[434]. Ce modèle permet donc de rendre compte de l'émergence des luttes sociales, au même moment qu'il fournit une interprétation au processus de la formation morale.

Tout compte fait, A. Honneth semble ne pas disposer d'un vocabulaire théorique approprié qui justifierait « les luttes sociales ». En fait, il procède par transposition sur la collectivité de ce qui se vit au niveau individuel. Il reconnaît lui-même son insuffisance quand il souligne que, « nous considérons l'identité collective de la communauté comme le pendant, à l'échelon supérieur, de l'identité personnelle ou de la relation à soi-même, de sorte que nous avons encore une idée relativement claire de l'enjeu de la lutte pour la reconnaissance quand elle se déroule non pas entre des individus, mais entre des groupes. C'est pourquoi il n'y a jamais eu de difficulté à parler d'une "politique de la reconnaissance" par laquelle des groupes minoritaires luttent pour la prise en compte juridique ou la valorisation sociale de leur identité collective. Le point de départ est fourni ici par des expériences partagées d'exclusion, d'humiliation ou de mépris, qui poussent les membres d'un tel groupe à resserrer leurs liens et à s'engager solidairement pour obtenir leur reconnaissance juridique ou culturelle »[435]. Son analyse reste très marquée par le subjectivisme ou le

[433]Cfr P. Hassner, « La revanche des passions », in *Commentaire,* pp. 197-198.
[434]Dans le cas, notamment, où l'estime sociale d'une personne ou d'un groupe est clairement liée à leur pouvoir de disposer de certains biens que seule l'acquisition de ces derniers leur apporte la reconnaissance qui leur est due, *Ibid.*
[435]A. Honneth, « La reconnaissance entre les Etats. L'arrière –plan moral des relations interétatiques », in *Cultures & Conflits*, n°87, automne 2012, pp. 29-30.

psychologisme qui l'oblige à faire dériver l'estime du groupe des individus qui le constituent. L'estime du groupe est quelque peu instrumentalisée et réduite à la sommation de ce que vivent les sujets au niveau individuel. Ce qui donne l'impression que le groupe ne serait pas en tant que tel un sujet moral qui mériterait directement son respect ou son estime sans recourir d'abord à l'individu. On peut noter ceci comme une limite de la théorie de l'auteur, le fait de ne pas accorder un intérêt à la reconnaissance entre les groupes. En effet, l'estime chez A. Honneth ne concerne les groupes qu'indirectement, sinon c'est l'individu qui est mis en vedette prioritairement ; tout se fait en fonction de ce dernier. Sa théorie, sur ce point, fait éloge d'une anthropologie où tout le problème de la reconnaissance se ramène au développement de rapport positif du sujet[436]. C'est le sujet qui, en interaction avec l'autre ou les autres, lutte pour la reconnaissance de sa personne aux différents degrés [437] . Mais la reconnaissance ne saurait se réduire à la reconnaissance de l'individu seulement, car les individus luttent aussi ensemble pour l'estime des valeurs qui leurs sont communes. Et ces individus ne se définissent pas en dehors de leur appartenance sociale ou politique. Ainsi, le groupe serait aussi sujet de droits (de reconnaissance ou d'estime) autant que l'est l'individu. Le groupe exigerait d'être estimé, puisqu'il porte en lui les valeurs à partir desquelles les individus s'identifient comme membres d'une communauté et y fondent leur identité. Ainsi, dans la situation de déni, les individus peuvent lutter ensemble pour la reconnaissance des valeurs qui les identifient, de la même manière que chacun lutterait pour son estime, lorsque ses droits ne sont pas

[436]La structure générale de cette conception de l'individuation se présente alors comme suit : « la formation du « je » pratique présuppose la reconnaissance réciproque entre sujets : c'est seulement quand chacun des deux individus se trouve confirmé dans son activité propre par son vis-à-vis qu'il parvient corrélativement à se comprendre lui-même comme un « je » individualisé » Ici, l'action intersubjective se déroule en faveur de la subjectivité de l'individu consolidant son autoréalisation. Par ailleurs, il faut dire que sa définition de l'autoréalisation est quelque peu ambiguë. S'il l'on tient que l'individu ne se réalise qu'en s'insérant dans un projet moral commun, Honneth affirme également qu'il doit être capable de se « mesurer aux valeurs éthiques du monde dans lequel il vit et de les adopter, le cas échéant, pour lui-même sans être sujet à des contraintes ». Ceci implique une certaine autonomie du jugement. D'une part, Honneth conçoit le sujet pratique comme une personne « radicalement située », qui ne peut jamais neutraliser ou objectiver les différentes conceptions de la vie bonne formant la culture morale dans laquelle elle se trouve immergée ; d'autre part, il défend fermement l'idée d'une autonomie individuelle (Cfr A. Honneth, « La reconnaissance entre les Etats. L'arrière–plan moral des relations interétatiques », in *Cultures & Conflits*, n°87, pp. 34-35)

[437]*Ibid*., p.33.

respectés par la communauté. Nous ne trouvons pas chez A. Honneth cette dimension politique de la reconnaissance ou de l'estime, rattachée aux groupes. Ce vide ne saurait nous permettre d'avancer dans notre analyse. Car, si la réflexion de l'auteur peut permettre de dire quelque chose sur le rapport entre les groupes, cela n'est qu'une conséquence de ce que l'on remarque chez les individus. Alors, comment combler cette lacune pour donner sens à notre perspective attachée à l'analyse du conflit entre les groupes ? Nous trouvons chez C. Taylor une alternative qui permet de hisser l'estime sociale au niveau politique de la société ou du rapport entre communautés.

II. 2. La politique de la différence chez C. Taylor : vers une conception politique de la reconnaissance

L'analyse de C. Taylor sur la reconnaissance des différences[438] trouve sa source dans la conceptualisation du principe du « respect égal ». Cet idéal peut se réaliser de deux manières. D'une part, le respect égal se traduit par une politique de la dignité, qualité partagée par tous les humains en vertu d'un potentiel ou d'une capacité que chacun possède, c'est-à-dire celle d'être un agent pouvant s'autodéterminer. Toute personne est capable de développer un point de vue sur n'importe quel sujet et ensuite d'agir en accord avec celui-ci. Cette capacité est commune à tous, peu importe les déterminations culturelles, sociales, religieuses et économiques. L'égalité revient ici à ce qui est universel ; tous sont reconnus dans cet universel sans distinction aucune. Et c'est ce qui fait qu'on est citoyen d'une même

[438]Il y a deux conceptions d'une politique de reconnaissance de la différence. L'une est négative et concerne l'infériorisation, la stigmatisation, le stéréotype, l'exclusion, la discrimination, le racisme, etc. L'autre, positive, se rapporte à l'identité que les groupes ont d'eux-mêmes. Ainsi, les différences qui sont en cause sont celles qui sont perçues à la fois par les membres et les non-membres, de l'intérieur et de l'extérieur d'une communauté, comme constituant non seulement un signe distinctif, mais aussi une forme d'étrangeté ou d'infériorité qui diminue ou complexifie l'appartenance égalitaire à la société ou à la communauté. Le caractère de groupe, un mode d'être, sont mis en cause, mais aussi une subordination ou une marginalisation comme manière d'opprimer. Le terme "différence" fait penser ici à la « culture ». Mais l'auteur préfère parler de la "différence" puisque le point de départ sociologique est de reconnaître que la différence en question n'est pas seulement issue de l'« extérieur » (du côté de la culture minoritaire), mais aussi de l'extérieur par les représentions et la façon de traiter les minorités en question (Cfr Tariqu Modood, « Différence, multiculturalisme et égalité », dans *la reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel* [sous la direction de Michel Seymour], Québec -Amérique, Québec, 2009, p. 199-201.

société. Dans ce contexte, accorder aux gens un traitement différencié, c'est les hiérarchiser en des citoyens de première et seconde classes[439], ce qui contredit le principe du respect égal. C'est dans cette perspective que certains Canadiens ont refusé lors d'un débat constitutionnel en 1982 qu'on intègre une clause qui autoriserait le respect de la différence. Ces derniers ont donc estimé que le respect égal passerait uniquement par le respect égalitaire des droits de tous sans discrimination[440].

D'autre part, le problème de ce respect se pose en rapport avec la reconnaissance du potentiel de chacun à être différent, sans rien enfreindre de l'égalité de tous. En ce sens, lorsque notre identité est traitée de manière identique, il y a risque d'occulter notre individualité et de gommer notre origine qui se veut une « différence ». Sous sa pire forme, ce serait imposer une image de soi négative ou d'une culture hégémonique sur une identification de soi moins puissante ou positive. Dans ce cas-là, on offense le respect de soi, mais aussi un sens plus profond de son mode particulier d'existence. C'est aussi une façon de vouloir traiter certains comme citoyens de seconde classe[441]. Notre philosophe veut ainsi se faire le défenseur d'une politique de différence contre ceux qui soutiennent le respect égal sans prise en compte de la culture des gens, surtout de la minorité qui voudrait s'identifier en tant que telle : « une pure politique de la dignité égale ignore un besoin important de la condition humaine moderne, c'est-à-dire celui d'être reconnu dans toutes ses particularités (…). Chaque communauté culturelle s'attend à ce que les autres l'approchent en présumant qu'elle a une valeur égale et qu'une culture est mal reconnue si elle n'est pas approchée avec cette présomption. Ne pas appliquer ce principe équivaut à ne pas traiter les cultures avec respect »[442]. L'allusion est faite alors à la minorité francophone (québécoise) face à la majorité anglophone. Cette minorité exige la prise en compte de sa différence, étant

[439]Cfr Rajeev Bhargava, « Hegel, Taylor et la phénoménologie des esprits brisés », p. 36, *La Reconnaissance dans tous ses états* - Numilog excerpts.numilog.com/books/9782764407219.pdf
(consulté le 28 octobre 2016).
[440]Cfr C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, pp. 73-74.
[441]Cfr Rajeev Bhargava, « Hegel, Taylor et la phénoménologie des esprits brisés », *op.cit*., pp. 36-37.
[442]Cfr *ibid*., pp. 42-43.

donné que l'adoption de la charte canadienne des droits de 1982 donnait des bases pour la révision juridique de la législation à tous les niveaux du gouvernement. Le problème restait de savoir comment rattacher ce code aux revendications spécifiques des Canadiens français. La solution sera trouvée dans « l'amendement Meech », qui a proposé de reconnaître le Québec comme une « société distincte » avec sa langue et de faire de cette reconnaissance une des bases des variantes de l'interprétation juridique du reste de la constitution, y compris de la charte[443].

Donnant son point de vue face à ce débat et sans nier le principe de l'égal respect, C. Taylor trouve qu'il « serait possible, après tout, d'intégrer un objectif comme la "survivance" dans une société libérale opératoire. On pourrait considérer, par exemple, que la langue française est une ressource collective que des individus pourraient vouloir employer, et agir en vue de sa préservation, au même titre que pour l'air ou l'espace (…). Il ne s'agit pas seulement de maintenir la langue française accessible à ceux qui voudraient la choisir (…). Mais cela implique aussi de faire en sorte qu'il existe, dans l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de l'opportunité d'utiliser la langue française. (Ce qui crée) des membres pour une communauté, en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones. En aucune manière ces politiques ne peuvent être vues simplement comme fournissant une facticité à des populations déjà existantes »[444]. C'est dans ce sens que la société pourrait se révéler véritablement libérale en ce qu'elle se singularise par la manière dont elle traite ses minorités, que ce soit ceux qui ne partagent pas les mêmes définitions publiques du bien, ainsi que ceux qui attendent que les

[443] Cfr C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, pp.73-74. Mais pour beaucoup, ce genre de variantes était fondamentalement inacceptable. Ce qui peut se justifier puisque, dans la conscience publique, elle conduisait à l'occultation de deux éléments fondamentaux à partir desquels la charte canadienne autorise une révision juridique. « Premièrement, elle définit un ensemble de droits individuels qui sont semblables à ceux qui sont protégés par d'autres Chartes et constitutions dans les démocraties occidentales, par exemple en Europe et aux États-Unis. Deuxièmement, elle garantit l'égalité de traitement des citoyens sous un grand nombre de points de vue ou — en d'autres termes — elle protège d'un traitement discriminatoire pour un grand nombre de motifs irrecevables, comme la race et le sexe »[443]. Ainsi, accorder un tel privilège au Québec, c'est ouvrir la voie à la différentiation des catégories dans la charte dont la vocation est de se rapporter à l'égalité de tous (Cfr *ibid.,* p. 75).

[444] Cfr C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, pp. 80-81.

droits soient égalitairement reconnus à tous[445]. Bien en filigrane, ce qui est en jeu, c'est la question de la reconnaissance ou de l'estime de la valeur égale des différentes cultures : non seulement il faut laisser survivre les cultures, mais encore reconnaître leur mérite à travers les éléments qui constituent leur identité[446], étant entendu que la reconnaissance « d'une identité présuppose la valorisation implicite de la particularité et de la différence »[447]. Mais reconnaître « une communauté culturelle comme différence n'entraîne pas l'approbation de tous les aspects de ses pratiques et de ses croyances, mais cela signifie davantage que tolérer au moins quelques unes d'entre elles. (Pour cela) les communautés culturelles doivent demeurer ouvertes à l'évaluation critique, bien qu'aucun jugement ne soit final ou totalement objectif »[448].

Cette lecture de C. Taylor a comme avantage d'ouvrir la question de la reconnaissance, mieux de l'estime sociale à une dimension politique. En effet, si avec A. Honneth la question a été analysée en fonction du sujet, chez C. Taylor, la reconnaissance se rapporte directement aux communautés ou groupes censés être estimés dans leurs différences. Il s'agit au fond de dire comment les groupes qui, partageant un même espace vital et régis par des valeurs communément universelles, comme le cas des deux communautés composites du Canada (les Anglophones et les Francophones), peuvent être estimés ou respectés dans ce qui fait leur singularité ou identité. Pour l'auteur, seul le respect de la différence — c'est-à-dire des valeurs intrinsèques à chacun — constitue la passerelle qui permet à chaque communauté de se réaliser et de se maintenir en tant que tel. Ce n'est qu'en ce sens qu'une minorité peut survivre et échapper à la disparition. Cette analyse nous amène à une autre interrogation complémentaire : dans quel but doit-on reconnaître un groupe ? À qui bénéficie ce respect ? Les points de vue sont distincts sur cette question. Et on peut distinguer les deux thèses qui suivent.

---

[445]Cfr C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 81.
[446]Cfr *ibid*., p. 87. Voir aussi, du même auteur, *The malaise of modernity.*
[447]*Ibid*., p. 88.
[448]Rajeev Bhargava, « Hegel, Taylor et la phénoménologie des esprits brisés », in *La Reconnaissance dans tous ses états*, p.43.

D'un côté, il existe une perspective individualiste qui soutient que la raison pour laquelle l'on doit reconnaître ou estimer un groupe relève du respect pour ses membres. C'est la remarque que M. Seymour retient de Kymlicka, qui trouve que « les entités collectives ont de l'importance seulement parce qu'elles sont essentielles au bien-être individuel. Même si les groupes ont une nature irréductible par rapport aux individus, leurs revendications n'ont d'importance que si cela a une influence sur les individus ». C'est en ce sens aussi que poursuit H. Pourtois : « si l'appartenance des individus à leur propre culture mérite le respect, cela ne peut tenir à la valeur intrinsèque de cette culture compte tenu d'une conception substantielle de la vie bonne. Cela se justifie plutôt par le fait que cette culture génère chez ceux qui y adhèrent un sentiment d'estime de soi, qui est une condition structurelle essentielle à l'accès à la vie bonne, à l'aptitude à construire son identité. Par conséquent, les actes ou les attitudes qui impliquent une altération d'une forme de vie culturelle ne constituent une atteinte à l'intégrité culturelle que si cette altération a pour conséquence de miner de manière irréparable l'estime de soi de ceux qui adhèrent à cette culture en les dépossédant de tout référent sur lequel puisse se fixer leur identité »[449]. Et les demandes de reconnaissance n'auront comme objectif que d'obtenir le respect de l'intégrité culturelle[450]. Cette disposition exige alors que les membres constituant une société dont ils réclament la reconnaissance, partagent un même horizon moral, ou tradition de bien commun. Nous sommes bien ici devant une conception instrumentale de l'estime du groupe, c'est-à-dire une conception dérivée du rôle des individus dans cet ensemble. C'est notamment la logique de A. Honneth qui fait dériver « les luttes sociales » des dénigrements ou des mépris auxquels font face les individus.

Une seconde thèse peut être qualifiée de structurelle ; elle s'appuie sur le groupe lui-même en tant que structure organisée, sujet moral des droits et des obligations. Cette position relève des arguments sociologiques

[449]H. Pourtois, « La société libérale face au défi du pluralisme culturel », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, n° 98, p. 17.
[450]N. Fraser and A, Honneth, *Redistribution or Recognition ? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003, p. 165.

plutôt que psychologiques. En effet, selon M. Seymour, les peuples (groupes) sont des agents moraux et des sources de revendications et de reconnaissance morales autonomes, bien différents des individus. Ainsi, on ne saurait justifier leur importance à partir de considérations qui relèvent de l'individu. Puisqu'ils sont des intervenants dans la sphère politique, et cela suffit pour qu'ils soient des agents moraux[451]. Du coup, le peuple n'est pas censé nécessairement avoir une valeur puisque les individus la lui accordent. Mais le peuple garde sa valeur par-delà sa ramification dans les individus. Ceci nous amène à dire que, dans la perspective de l'élévation de la reconnaissance au niveau des communautés, l'approche individuelle ne suffit pas, il faut en plus, et peut être seulement, l'approche structurelle, dans laquelle les groupes seraient considérés comme des sujets moreaux de revendications des droits et de l'estime, sans être instrumentalisé comme n'étant qu'un ensemble d'individus et que ce qui conviendrait aux individus leurs conviendrait sans problème. Les groupes ont des droits qui leurs sont propres et ne peuvent être considérés que comme droits des communautés, même si cela serait au bénéfice des individus. Il y a donc des raisons à croire que les groupes seraient estimés ou reconnus en fonction des valeurs qui la constituent, sans trop chercher à justifier ce respect à partir des individus d'abord.

Toutes ces réflexions sur la notion de l'estime du groupe ont un sens. Et nous pensons qu'on ne peut pas occulter de nos jours le respect de la différence ou de la spécificité des « cultures sociétaires » au nom de l'égalité entre tous. D'un côté, cette estime permet la survie et le maintien d'une culture au fil des siècles, de l'autre côté, cela contribue à valoriser les individus regroupés autour de certaines valeurs constituant leur référence commune. Dans le contexte canadien, la référence commune ou l'élément culturel commun, à partir duquel le conflit a pris racine et qui définit l'identité des communautés respectives, est la langue (bien entendu, le français qui est la langue de la minorité et qui perdait de plus en plus sa place dans la vie sociale, surtout dans l'administration). Son intégration est

[451]Cfr M. Seymour (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, pp. 347-350.

consécutive à la valorisation, soit à l'estime sociale du peuple qui s'y réfère. Et dans le contexte de l'Ituri, qui nous préoccupe depuis le début de cette rédaction, cet élément référentiel se rapporterait aux limites territoriales dont le respect implique l'estime de ceux qui y habitent et en font une valeur pour leur communauté. On y reviendra plus en détail.

Mais nous pouvons déjà rappeler ici que notre objectif dans ce point était de mettre le doigt sur ce facteur important qui justifie, en un sens rationnel, l'irruption de conflits dans une sphère sociale. On doit cependant y apporter une nuance en intégrant une autre raison, puisqu'on ne saurait réduire tout le problème de la reconnaissance, ni justifier l'origine du conflit social, à partir de cet unique élément mentionné. Notre lecture du conflit entre Hema et Lendu peut en dire plus. En plus, il importe aussi de prendre aussi au sérieux la dimension socio-économique qui, souvent, rend visible l'éclatement d'un conflit. C'est cet aspect qui va constituer le grand apport de N. Fraser.

II. 3. La justice sociale selon N. Fraser

L'auteure développe sa pensée en apportant d'abord des rectifications sur le modèle identitaire de la reconnaissance, préconisé par A. Honneth. De là, elle parvient à préconiser le mode de la redistribution égale comme pendant de l'estime sociale.

II. 3.1. La critique du modèle identitaire honnethien

La reconnaissance, telle qu'elle est vue par A. Honneth — également par C. Taylor — ne constitue qu'un « modèle identitaire » pour N. Fraser. Car elle privilégie la construction positive du rapport à soi à travers les relations intersubjectives. Elle a pour mérite de valoriser les identités en butte au déni de reconnaissance et devant s'exprimer dans l'espace public. Sans nier la pertinence d'une telle exigence dans la lutte pour la reconnaissance, N. Fraser pense plutôt qu'on ne peut pas réduire toute la problématique de la reconnaissance des individus et des groupes à la revendication identitaire. Ce qui l'amène à l'idée selon laquelle, « en

superposant politique de reconnaissance et politique de l'identité, il (le modèle identitaire) encourage à la fois la réification de l'identité de groupe et l'évincement de la redistribution »[452]. Bien plus, « le modèle identitaire traite de la reconnaissance comme d'un tout culturel autonome : nombre de ses défenseurs ignorent tout simplement l'injustice dans la distribution et concentrent exclusivement leurs efforts sur la transformation de la culture. D'autres reconnaissent l'importance de la distribution inique et souhaitent authentiquement redresser cette injustice. Les deux courants aboutissent pourtant à l'évincement des revendications redistributives ». En effet, dans la première, qualifiée d'« oubli de la redistribution », on ignore ou isole la question de la redistribution, et on aboutit à des théories qui soutiennent une complexité des situations d'injustice. La lutte sociale revêt ici un caractère unidimensionnel, celui de l'identité, et elle ne peut rendre compte de réelles solutions. Le second courant défend une « position culturaliste » qui subordonne la question de la redistribution à celle de la reconnaissance. Pour eux, « les inégalités économiques sont de simples expressions des hiérarchies culturelles »[453]. C'est ici qu'il convient de situer les arguments de A. Honneth sur la reconnaissance identitaire. Or, pour N. Fraser, on ne peut plus aujourd'hui penser la politique de reconnaissance sous le seul angle identitaire au vu du développement du capitalisme qui nous astreint à une sorte d'autonomisation du marché et qui échappe dès lors à la hiérarchie culturelle de la société puisqu'étant le produit non plus d'une société hiérarchisée, mais d'une activité économique quasi autonome[454].

Au regard de ce qui précède, nous pouvons noter que, pour l'auteur, le modèle identitaire de A. Honneth procède à la réification de la question de reconnaissance. La conséquence d'une telle tendance entraîne l'étouffement de la différenciation au sein du groupe. Car, « l'effet général est d'imposer une identité de groupe unique, considérablement simplifiée, qui nie la complexité des existences des individus, la multiplicité de leurs identifications, et la dynamique croisée de leurs différentes affiliations. Ironiquement, le modèle identitaire fonctionne comme un vecteur de déni de

[452]N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution*, p. 75.
[453]*Ibid*., p. 76.
[454]Cfr *ibid*.

reconnaissance. En effet, en réifiant l'identité de groupe, il en arrive à dissimuler la politique de l'identification culturelle, les luttes à l'intérieur du groupe pour l'autorité et le pouvoir de le représenter. Cette approche cache le pouvoir des fractions dominantes et renforce la domination à l'intérieur du groupe pour l'autorité et le pouvoir de le représenter »[455].

Par ailleurs, la théorie de la reconnaissance honnethienne s'articule autour d'une grande pesanteur psychologique du sujet qui renvoie continuellement aux « conditions intersubjectives d'une relation pratique non déformée à soi-même »[456], via la reconnaissance de l'autre. C'est à cette tendance que s'oppose directement N. Fraser dans son ouvrage *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Elle propose une théorie de la reconnaissance basée sur le critère de l'égale participation de tous dans l'interaction sociale. Elle trouve ainsi qu'il est « injuste que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeur culturelle dont ils n'ont pas participé à la construction sur un même pied d'égalité, et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées »[457]. L'avantage de cette approche est qu'elle donne la possibilité de penser une norme qui soit acceptable par des personnes qui n'ont pas une même conception du bien. Elle contrarie l'idée qui attribue universellement et de façon égale le concept de réalisation de soi aux membres d'une communauté, ignorant par-là que ceci ne se fait pas à priori indépendamment de leur statut social. Contre cette tendance, N. Fraser va proposer « une approche alternative, qui consiste à traiter la reconnaissance comme une question de statut social. Dans cette perspective, ce qui doit faire l'objet d'une reconnaissance n'est pas l'identité propre à un groupe, mais le statut pour les membres de ce groupe d'être des partenaires à part entière dans l'interaction »[458]. Elle va ainsi, dans sa tentative, insister sur la valeur de la justice économique. Car elle estime que, « dans de nombreux cas, les luttes pour la reconnaissance évincent les luttes pour la justice économique, favorisant simultanément les formes répressives de

[455]N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution,* p. 78.
[456]*Ibid*., p. 79.
[457]*Ibid*.
[458]*Ibid*., p. 78.

communautarisme, et encourageant la formulation inappropriée de question de justice »[459].

II. 3.2. Entre redistribution et revendication identitaire

La participation paritaire : une exigence de la justice sociale

Le projet majeur de l'auteure fut de parvenir à une conception de la justice qui combine à la fois des revendications moralement défendables en faveur de l'égalité sociale et des revendications tout aussi moralement défendables en faveur de la reconnaissance identitaire[460]. « Elle s'oppose ainsi, d'un côté, à ceux qui contestent que la reconnaissance pourrait être une exigence de justice ou qui la considèrent comme un bien à distribuer et, de l'autre côté, à ceux qui interprètent la justice en termes de pures demandes de reconnaissance. Il faudrait refuser ces deux réductivismes pour intégrer le point de vue de la reconnaissance et celui de la redistribution dans le cadre d'une conception intégrée, "bidimensionnelle" de la justice »[461]. Car, pense-t-elle, c'est grâce à ces deux composantes qu'on arrive à la notion de la justice sociale.

Sur le plan politique, le défi consiste donc à créer une plate-forme d'engagement démocratique qui servirait de base, par-delà leur division, à l'élaboration d'un programme large et inclusif qui intégrerait ce qu'il y a de plus positif dans les revendications pour une meilleure redistribution et ce qu'il y a de plus positif dans les revendications en faveur de la

[459]N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution*, p. 92.
[460]H. Pourtois fait le même constat sur la conception bidimensionnelle de la justice sociale que présente l'auteur : N. Fraser) constate que les mouvements sociaux contemporains semblent se structurer autour de deux types d'enjeux distincts : la redistribution et la reconnaissance. Les mouvements sociaux les plus anciens et les plus familiers, confrontés à l'exploitation ou à l'exclusion socio-économique, formulent en effet des revendications relatives à une plus juste distribution des ressources et de la richesse. C'est dans cette veine que s'inscrivent les luttes du mouvement ouvrier dès le XIXe siècle et la dénonciation actuelle des inégalités Nord-Sud. Parallèlement on voit émerger, depuis quelques décennies, une constellation de mouvements sociaux dont les revendications sont de nature plus culturelle puisqu'elles mettent en cause l'assimilation de certains groupes ou de certaines pratiques aux normes culturelles dominantes. Le thème d'une politique de la reconnaissance est souvent mentionné pour cette nouvelle constellation. On y rangera de manière parfois quelque peu hétéroclite, le féminisme ou les revendications des minorités ethniques, culturelles ou sexuelles" (H. Pourtois, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et société*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 163-164. URL : http://id.érudit.org/iderudit/039008ar [consulté, le 22 décembre 2015 à 10h 53].
[461]*Ibid.,* p. 165.

reconnaissance. [462] Dans tous ces cas, ce qu'il y a de plus important, « c'est de promouvoir la participation paritaire à la vie sociale[463] », non plus que cela puisse renvoyer seulement à la distribution équitable de droits et de ressources des classes sociales. Car, il y a des injustices liées à des revendications de reconnaissance identitaire, mais il y en a aussi qui naissent des inégalités socio-économiques. Les modes de traitement peuvent être différents, mais ils requièrent « la parité de participation »[464]. Cette notion implique donc que l'accomplissement de la justice jaillisse quand des individus parviennent à interagir avec les autres en tant que pairs. Ceci n'est possible qu'à condition que, d'une part, les ressources matérielles soient distribuées de manière à permettre aux participants de jouir de leur indépendance et de toute la latitude d'expression nécessaires à leur pleine participation. Il s'agit là de l'exigence qui a pour but d'empêcher que s'instaurent l'inégalité matérielle et la dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation. Ce qui permet d'éviter les exclusions économiques, l'exploitation et les disparités matérielles de toutes sortes qui font que certaines personnes n'ont pas la chance d'interagir avec les autres sur un véritable pied d'égalité[465]. D'autre part, que la norme culturelle institutionnalisée traite tous les participants avec le même respect et leur offre la même chance de jouir d'une même considération que les autres.

[462] Cfr N. Fraser, « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendication identitaire », in *Politique et Société*, vol. 17, n° 3, 1998, p. 18

[463] H. Pourtois, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et société*, p. 165.

[464] C'est ici qu'il faut lire l'originalité de N. Fraser, à savoir son abandon de visions identitaires de la reconnaissance pour une vision fondée sur le statut social : la reconnaissance doit être considérée comme une condition nécessaire de l'accès à un statut social qui permette une participation égalitaire à la vie sociale. Autrement dit, il y a défaut de reconnaissance lorsque et seulement lorsque des modèles culturels institutionnalisés dans la société empêchent des individus ou des groupes de jouir d'un statut social qui les consacre comme égaux à tout autre individu ou groupe dans la participation à la vie sociale. Ce n'est que dans de tels cas que le défaut de la reconnaissance doit être considéré comme une injustice. Dans une telle perspective, les souffrances psychiques ou les malaises identitaires vécus par les groupes ne seraient plus, comme tels, des injustices. Elles concernent en effet les conditions de la réalisation de soi, de poursuite d'une vie bonne. Et dans une société libérale moderne, les pouvoirs publics n'ont pas à intervenir dans ce domaine. Ils doivent plutôt assurer les conditions d'une autonomie égale des individus dans la participation à la vie sociale. Et c'est seulement en tant qu'obstacles à une telle participation que des dénis de reconnaissance devraient être considérés comme des injustices, appelant dès lors une réponse politique. Cfr H. Pourtois, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et société*, p. 167.

[465] Cfr *ibid*.

Ainsi, doit être bannie toute norme culturelle qui déprécie systématiquement certaines catégories de personnes et les traits ou qualités qui les définissent ; doit être banni également tout système institutionnalisé des valeurs qui néglige d'accorder à certains groupes et individus le plein statut de partenaires dans la dynamique sociale — que ce soit en les cantonnant dans la différence ou alors en ne reconnaissant pas leur spécificité[466]. Sauf quand ce facteur identitaire s'érige en une arme pour la discrimination dans la société.

On voit alors comment l'auteur équilibre sa position : les enjeux de la reconnaissance ne deviennent problématiques qu'à condition de devenir une trêve à la justice d'une participation égale à la vie sociale. C'est dans ces conditions que peuvent intervenir les mécanismes de la protection et de la mise en valeur du patrimoine et des traditions propres à une culture pour lutter contre les formes de mésestime et de rejet dont les membres font l'objet et qui les empêchent d'être traités comme des égaux dans les interactions sociales ou dans l'accès à certains emplois ou fonctions[467]. Deux avantages sont liés à cette conception de la justice sociale, note par ailleurs H. Pourtois : « D'une part, elle éviterait les effets de réification et d'enfermement identitaires qui sont engendrés par des approches exclusivement axées sur la protection et la préservation des identités. D'autre part, la subsomption de la reconnaissance à un impératif statutaire de participation paritaire réduirait les occasions de conflits entre les exigences intersubjectives et les exigences "objectives" de la justice sociale distributive »[468]. Nous allons, ci-après, expliciter davantage l'unité que l'auteur soutient entre le besoin de la reconnaissance et de la redistribution.

Pour une unidimensionnalité de la reconnaissance et de la redistribution

Au regard de ce qui précède, il n'est point à douter que la spécificité de l'entreprise de N. Fraser consiste en l'introduction de la question de redistribution et/ou de l'économie sur laquelle beaucoup de théoriciens de la

[466]H. Pourtois, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et société, p. 167.*
[467]*Ibid.*
[468]*Ibid*., p.168.

reconnaissance tendent à rester silencieux — A. Honneth y fait mention, mais chez lui cette dimension est toujours supplantée par le besoin identitaire[469]. Elle montre que les dénis de reconnaissance sont dus également aux injustices socio-économiques dont certaines personnes sont victimes dans nos sociétés.[470] Par là, elle dessine bien le cadre qui permet de replacer les revendications de reconnaissance dans un monde où la question de l'accès aux ressources matérielles devrait préoccuper au moins autant, sinon davantage, ceux qui se soucient de la justice sociale. Elle trouve que la grande erreur des approches identitaires consiste à négliger cette question centrale ou à la considérer comme secondaire[471]. Très facilement, on arrive à une séparation de la conception de la justice, on imagine que « les revendications de reconnaissance s'appuieraient sur des considérations identitaires impliquant une référence à des conceptions de la vie bonne, tandis que les revendications de redistribution excluraient une telle référence, en s'appuyant sur une conception du juste enraciné dans de l'égal respect de l'autonomie. Cette double référence poserait toutefois des problèmes de cohérence qui se manifesteraient lorsque des revendications de reconnaissance entrent en conflit avec des revendications de redistribution. À l'inverse, l'approche en termes de statut permettrait de référer les unes et les autres au socle normatif commun de la participation paritaire, socle susceptible d'être accepté par des individus ayant des conceptions différentes de la vie bonne (…). On éviterait un douloureux dilemme : soit accepter toutes les demandes de reconnaissance identitaire, au risque de faire passer à l'arrière-plan la justice socioéconomique ; soit renoncer à prendre au sérieux une quelconque forme de demande de reconnaissance, au risque de demeurer aveugle à l'injustice qui la suscite »[472]. L'auteure ne conçoit pas la question de la justice sociale en séparant ces deux dimensions.

[469]Cfr N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution*, p.17.
[470]Cfr *ibid*.
[471]C'est ce que fait A. Honneth lorsqu'il propose de lire les conflits socioéconomiques comme des luttes pour la reconnaissance. Cfr H. Pourtois, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et société*, p. 168.
[472]*Ibid*.,

Par contre, elle trouve que la distinction entre injustices économiques et injustices culturelles n'est qu'une distinction analytique et qu'en réalité, dans le monde social concret, ces deux types d'injustice ne sont en fait que deux dimensions d'une même réalité et qu'ils sont donc toujours articulés l'un envers l'autre. Elle écrit à propos : « Même si les institutions économiques les plus matérielles revêtent une dimension culturelle irréductible, elles sont traversées par des significations et par des normes. De la même manière, les pratiques culturelles les plus discursives comportent une dimension économique irréductible ; elles s'appuient sur des supports »[473]. Pour illustrer cette unidimensionnalité du culturel et de l'économique, elle évoque le cas des groupes « mixtes », qui « doivent leur existence à la fois à la structure économique et à la structure d'évaluation culturelle de la société »[474]. Ce qui est particulier à ces groupes mixtes, c'est qu'ils subissent à la fois une injustice économique et une injustice culturelle qui sont directement liées entre elles. En ce sens, il est donc absolument nécessaire qu'une politique économique et qu'une politique culturelle interviennent en synergie pour remédier aux injustices dont ces groupes sont victimes. Ils (les groupes) « sont intriqués de telle manière qu'ils se renforcent dialectiquement, dans la mesure où les normes culturelles sexistes et androcentristes (pour ne prendre que ces cas) sont institutionnalisées dans l'Etat et dans l'économie et où le handicap économique des femmes restreint leurs possibilités de faire entendre leur voix, ce qui entrave l'égale participation à la fabrication de la culture »[475]. Et l'auteure insistera beaucoup sur l'interpénétration de ces deux raisons dans la reconnaissance mutuelle. Mais ce qui nous intéresse dans son analyse, c'est le fait qu'elle arrive à articuler l'injustice redistributive, dont certains groupes sont victimes dans la société, comme une des raisons du conflit social. C'est sur ce point que sa vision conforte nos intuitions (voire la première partie de notre rédaction, spécifiquement le point sur les enjeux du conflit entre Hema et Lendu) qui consistent à dire que le conflit social trouve sa racine aussi dans le problème socio-économique lié à une

[473]N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution,* p.18.
[474]*Ibid*., p. 25.
[475]*Ibid*., p. 27.

mauvaise répartition des ressources économiques et des tâches sociales. Mais, au-delà de ces arguments, on peut aussi évoquer une troisième raison qui justifierait l'existence d'un conflit social, on parlerait alors d'une raison « politique ». Nous ne voulons pas aller dans ce sens, car nous pensons que, pour ce qui concerne notre analyse, ces deux raisons sont celles qui influencent le plus le déroulement d'un conflit en société[476].

En conclusion de ce chapitre, qui a articulé les analyses sur la reconnaissance de A. Honneth — en passant par C. Taylor — et de N. Fraser, nous rappelons simplement que l'objectif a été de dégager les deux facteurs mobilisateurs (comme on peut l'entendre en philosophie) du conflit social. Ces deux facteurs se révèlent être, d'après cette lecture, liés aux questions statutaires relatives aux identités et aux cultures déniées, ainsi

[476]On peut toutefois se demander, s'il faut penser à une « cause politique » du besoin de la reconnaissance. En effet, dans ses premiers écrits, l'auteure limitait son analyse de la justice sociale à des raisons relatives à la reconnaissance statutaire des identités et la redistribution. Suite à certaines critiques, elle sera obligée de penser à une troisième raison. Ce qui lui permit d'échapper à toutes les attaques qui proviendraient d'une lecture rapide de sa philosophie. Avec cet ajout, on suppose alors que les injustices sociales peuvent trouver leur origine dans trois types de causes : les inégalités de la distribution des ressources dans l'ordre socioéconomique, le déni de reconnaissance dans l'ordre culturel, et la représentation inadéquate dans l'ordre politique. Ces trois dimensions interagissent, c'est ainsi que les politiques familiales qui feraient obstacle à la participation paritaire sont elles-mêmes déterminées par l'organisation économique, par les ressources dont peuvent disposer les pouvoirs publics, par les pressions exercées par le marché, par les décisions des dirigeants et des électeurs ou encore par la structure d'un système politique qui n'assure pas une représentation adéquate des intérêts des femmes. Sans négliger ce troisième élément ajouté, nous pensons que l'auteure n'avait pas tort de limiter à deux sphères les causes de l'injustice sociale. Car le versant politique est toujours, à notre avis, consécutif aux exigences socioéconomiques et à la domination statutaire dont certains sont victimes dans leurs groupes. Ainsi, pour qu'il se crée des classes sociales de type prolétaire et bourgeois, par exemple, il a fallu que la distribution soit inégale entre les individus de manière à provoquer une revendication politiquement justifiable du socialisme contre le capitalisme. De même, lorsqu'une norme communément partagée ne conduit pas à la domination des uns sur les autres, les revendications politiques émergeront difficilement. Ceci pour dire, bien davantage, qu'une action politique est souvent justifiée en rapport avec les « normes » admises par ceux qui soutiennent ou contestent l'action. En ce sens, dans un contexte démocratique, le changement de politique passe par la mise en cause des normes de reconnaissance qui légitiment la situation sociale et les politiques en vigueur. Ce n'est que par la voie d'une critique et d'une reformulation publique des normes, des prérogatives, des valeurs, des visions et des statuts assignés aux différentes positions sociales qu'une pratique politique proprement démocratique peut s'accomplir. Tout ceci pour dire que « toute politique est une politique de la reconnaissance, plus précisément une politique *au sujet* des normes de reconnaissance. Même lorsqu'il s'agit d'œuvrer contre des formes d'injustice distributive très solidement ancrées dans des facteurs économiques, on ne peut entreprendre et légitimer une action publique que par référence à des normes de reconnaissance posées comme adéquates ou inadéquates (Cfr N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance ou redistribution,* pp.174-176).

qu'aux problèmes liés à la redistribution inégale des ressources socio-économiques.

Reconnaissons que notre analyse jusqu'à ce niveau est déjà riche d'éléments qui peuvent nous aider à améliorer les mécanismes de la résolution de conflits comme la négociation et la médiation. Mais nous ne saurions nous limiter là, sinon nous laisserions inachevé notre parcours sur les théories de la reconnaissance et, ce faisant, nous oublierions certains éléments estimés nécessaires à faire avancer notre perspective de la réconciliation. Pour toutes ces raisons, nous poursuivrons donc notre lecture sur l'analyse de dons de reconnaissance.

CHAPITRE TROISIEME : LA RECONNAISSANCE COMME ÉCHANGE DE DON : M. HÉNAFF ET P. RICŒUR

La reconnaissance telle que vue par A. Honneth, reste un idéal jamais atteint, mais toujours en quête. Ceci est dû au fait qu'au *terminus ad quem* de chaque lutte pour la reconnaissance, on est confronté à l'expérience du mépris qui oblige à recommencer le même mouvement. Dans ce cycle, la reconnaissance reste un projet, un idéal en perpétuel recommencement. C'est la conclusion à laquelle parvient P. Ricœur qui, tout en reconnaissant sa dette[477] envers A. Honneth, ne cache pas son inquiétude sur sa théorie, à savoir si la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résoudrait pas en une demande indéfinie, figure de « mauvais infini ».[478] La perspective d'une lutte pour la reconnaissance interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de *conscience malheureuse*, sous les espèces, soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »[479]. Et tout effort de pacification, réduit à cette expression, ne pourrait-il pas rencontrer l'échec d'un éternel recommencement ? Ce vide d'un aboutissement effectif de la lutte pour la reconnaissance est ce qui motive P. Ricœur à trouver dans les « états de paix », tout particulièrement l'*agapè* qui résulte du « don généreux », le moment de la suspension de la dispute ou du conflit, et de la pacification. Mais l'analyse de P. Ricœur procède elle-même par une relecture de « don cérémoniel » de M. Hénaff. C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous commencerons par l'analyse du

[477] Dans la quatrième partie (de la Troisième étude. La reconnaissance mutuelle) du *Parcours de la reconnaissance*, à savoir « Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna », l'auteur laisse entendre ceci : « Je dirai d'abord ma dette à Axel Honneth : je lui emprunte beaucoup plus que le titre de la seconde partie de son ouvrage. J'ai conçu cette section comme un dialogue avec lui, ma contribution allant de l'addition de notations complémentaires à la proposition de quelques considérations antagonistes, lesquelles serviraient d'arguments dirigés contre l'emphase exclusive mise sur l'idée de lutte, à la recherche d'expérience de reconnaissance de caractère apaisé » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 273).
[478] *Ibid*., p. 317.
[479] *Ibid*., p. 318.

« don réciproque cérémoniel » de M. Hénaff avant de revenir sur le « don généreux » de P. Ricœur.

III. 1. M. Hénaff et le don réciproque cérémoniel

Le don est compris chez M. Hénaff comme une réalité anthropologique et philosophique dont le but est de promouvoir la reconnaissance entre les membres de communautés, via leurs représentants. Il est toujours vécu comme une pratique réciproque cérémoniel. Nous essayerons ici de rendre compte de la conception de l'auteur sur ce don. Nous commencerons par une précision conceptuelle, nous distinguerons ensuite les différents types de dons, ce qui nous permettra, enfin, de nous appesantir sur le don cérémoniel en dégageant ses caractéristiques.

III. 1.1. Précision conceptuelle

À en croire A. Loute, « les travaux de Marcel Hénaff auront grandement contribué aux débats anthropologique et philosophique portant sur le thème de la reconnaissance. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les débats qu'a suscités la publication du *Prix de la vérité* et les nombreux comptes rendus de ce dernier »[480]. Mais, de façon concrète, la contribution de l'auteur consiste à souligner l'importance du don dans le processus d'achèvement de la reconnaissance. Pour ce faire, il s'attèle d'abord à faire des précisions sur la définition du don. Il trouve ainsi que ce concept fait allusion au fait de « donner, (de) céder un bien ou assurer un service de manière désintéressée, c'est-à-dire sans attente et sans garantie de retour »[481]. Pour évoluer dans son analyse, l'auteur pense que retenir cette acception comme critère de compréhension pour toute forme de don peut conduire à des confusions et aux contresens, puisque ce n'est pas tout type de don qui est concerné : « le don rituel (dans le cas d'espèce) comporte l'obligation impérative du don en retour ». Ce qui vient à remettre en question le caractère oblatif que l'on met au cœur de tous les dons. Cette oblativité procède à l'exclusion de certains dons, dont le don rituel,

[480]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theoria e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 2.
[481]M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p.65.

considéré comme un don « archaïque » à cause du poids de réciprocité qui le constitue et qui implique l'idée d'attendre un avantage ou un intérêt. Le don rituel serait ainsi jugé un don impur en comparaison au don oblatif[482]. Toutefois, pour tenter de réhabiliter ce type de don mis à l'écart de la catégorie générale des dons, l'auteur propose une autre définition qui postule une relation entre « intérêt » et don : « on dirait alors que le don, à un autre niveau de relation, reste lié à un avantage tourné vers soi. Ce qui permet d'esquiver le problème de la réciprocité propre au don cérémoniel. Il est donc plus fructueux d'envisager une réelle hétérogénéité des modèles du don plutôt que de prétendre imposer un moule unique à des pratiques trop diverses »[483]. Partant de cette nuance, il va essayer de classifier le don en plusieurs catégories.

III. 1.2. Les types de dons

Il va en distinguer trois catégories : le don cérémoniel, le don gracieux ou oblatif, le don d'entraide ou de solidarité.

Le premier don renvoie « aux festivités et aux présents que s'offrent à tour de rôle les chefs de clan (ou de tout autre type de groupe) d'une société traditionnelle (…) appelons-le don *cérémoniel* et non *archaïque* pour éviter un terme lesté de trop de présupposés — est toujours décrit comme *public* et *réciproque* »[484]. Comme on le voit, l'obligation rigoureuse de donner en retour structure ce type de don. Et cette *réciprocité fondamentale* ne saurait se réduire ni à un simple échange de bonnes manières ni à un retour résultant d'un investissement. Il y est simplement question de rapport de *réplique* dont le caractère est le *don/contre-don*. Le second palier de ce binôme est foncièrement l'*action en retour* impliquée

[482]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p. 65. À propos, le don cérémoniel est appelé impur en comparaison au don oblatif qui est dit pur. Cette vision est une conséquence d'un réductionnisme de la notion de don. C'est l'idée que découvre M. Hénaff dans sa tentative d'une « évaluation critique » de l'héritage philosophique de *l'Essai sur le don* de Mauss. Il s'agit là d'un héritage philosophique relativement maigre au regard de la richesse anthropologique de l'essai maussien et particulièrement unilatéral face à l'articulation de don cérémoniel : donner, recevoir, rendre. Cfr B. Kanabus, Marcel Hénaff, « Le don des philosophes. Repenser la réciprocité », in *Revue philosophique de Louvain*, tome III, Institut Supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 2013, p. 796.
[483]M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p. 66.
[484]*Ibid*. pp. 66-67.

par le premier. On se trouve ici devant une scène où action et réaction sont régies par une même loi de la reconnaissance[485]. J. Godbout estime quant à lui que « ce type de don est le don le plus altruiste, parce qu'il accorde à l'autre la capacité de réplique, qui lui rend sa capacité de donner à son retour. Le don pur unilatéral serait en ce sens un don narcissique, et non pas un don hautement moral »[486].

Le deuxième don, appelé don *gracieux* ou oblatif, fait allusion aux « cadeaux que des parents font à leurs enfants pour leurs anniversaires, ou que quiconque fait à un être aimé pour lui faire plaisir et lui exprimer de l'attachement et de l'estime (…). Il peut être privé ou non, mais c'est d'abord de type *unilatéral »*[487]. Ce don est marqué par une forte qualité psychologique et morale. Il correspond au champ du don sans contre-don. C'est à ce don que se rattache la grâce biblique à laquelle on peut adjoindre l'*agapè* comme on l'entend dans la tradition chrétienne et non selon les textes grecs anciens où le terme désigne plutôt le rituel d'hospitalité[488].

Le troisième don concerne le don d'*entraide*. Il renvoie aux « donations en produits de nécessité faites à des populations après une catastrophe. (Il) relève soit de la *solidarité* sociale, soit de l'action dite philanthropique »[489]. Il faut dire que ce don est marqué par une dimension sociale de générosité plus grande que le précédent. Il s'exerce soit envers des proches comme amis ou voisins (ici on peut s'attendre à une réciprocité, mais qui n'est pas obligatoire), soit envers des inconnus frappés par une catastrophe, et il est alors hors de question de réciprocité, puisqu'il s'agit

[485]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p. 67.
[486]Cfr J. Godbout, cité par M. Boukala, « Compte rendu de l'ouvrage de Jacques T. GODBOUT, Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre », in *Anthropologie et Société*, vol. 32, n°1-2, 2008, p. 279. L'ouvrage dont il est fait mention limite son analyse sur la force qui circule dans le don et qui fait qu'il soit une exigence de retour. Il n'y est pas retracé les trois moments de l'approche maussienne du don, qu'on retrouve aussi chez M. Hénaff, à savoir donner, recevoir, rendre. Son effort, sans limiter le don à sa pureté ou instrumentalité, pense le rapport entre le lien et ce qui circule, ou plus précisément considère ce lien voulu pour lui-même en étroite relation avec ce qui circule. L'analyse des modes de circulation des choses se fait alors plus fine et féconde. Elle délaisse un modèle normatif et dominant en vue d'apprécier des alternatives où le lien social ne se limite pas à un rapport fin-moyen, mais est mû par la solidarité et la spontanéité, travaillées par de l'imprévisibilité et transformées par de l'excès.
[487]M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p. 67.
[488]Cfr *ibid*., p. 68.
[489]*Ibid*., p. 66.

d'un geste philanthropique. Soit qu'il se rapporte à diverses pratiques d'entraide entre proches et voisins ou entre membres d'une communauté (religieuse, association d'amis, société savante) ou simplement à ce que Weber qualifie d'« éthique religieuse de la fraternité ». Dans ce cas, les biens donnés peuvent être des biens utiles à la vie ordinaire tels que nourriture, vêtements, logements, emplois qui ne sont pas nécessairement des biens précieux ou de prestige (symbole d'un pacte)[490]. Enfin, il peut simplement porter sur des paroles et des gestes de soutien témoignés à quelqu'un ; le contexte n'est plus celui des rituels et de la fête, mais de l'action efficace liée à l'urgence[491].

Sans trop de commentaires, limitons-nous simplement à cette évocation pour nous concentrer sur le don réciproque cérémoniel, qui est d'une grande utilité dans cette étude.

III. 1.3. Le don réciproque cérémoniel

L'objectif est de chercher à comprendre davantage la nature et la spécificité de ce type de don. Et puisque l'auteur situe sa réflexion comme prolongement de celle de M. Mauss, nous aimerions commencer par un petit rappel sur les hypothèses de ce dernier à ce sujet.

Les hypothèses de Mauss

Pour M. Mauss, les procédures d'échange de dons constituent un « fait social total ». Il s'agit en fait d'un phénomène qui englobe les composantes de la vie collective : religieuse, politique, économique, éthique, esthétique ou autre. Au fond, tout dans la vie sociale s'organise et se structure par l'échange ; il est ce par quoi l'ensemble de la société trouve sa raison d'être. On note dans ce propos de l'auteur deux dimensions, souligne M. Hénaff, « l'une, sociologique, (concerne l') intégration des

[490]L'auteur note que cette différence entre biens-symboles et biens utiles paraît essentielle pour comprendre l'hétérogénéité des ordres du don ; ainsi s'accueillir et même faire alliance dans un repas de fête relève d'une tout autre attitude que celle d'offrir la nourriture qui permet à autrui de ne pas subir la disette. Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, p. 68 (note).
[491]Cfr *ibid*.

diverses activités du groupe ; l'autre, culturelle (vise-la) valorisation de chacune »[492]. Mais qu'est-ce qui est en jeu dans cet échange de dons ?

Pour y répondre, M. Mauss commence par montrer d'abord que toute procédure d'échange comporte trois moments essentiels : « donner, recevoir, donner en retour ». Ce caractère obligatoire (donner en retour) est ce qui lui paraît le plus énigmatique, et il le mentionne sans l'expliquer. Par moments, il ménage un flou en restant dans une vision évolutionniste où il parle de « commerce noble », de « paiement », de « crédit », de « contrat », d'« économie du don ». Toutefois, il finit par noter que l'enjeu des échanges n'est pas le profit[493]. Mais c'est dans sa dernière hypothèse que M. Mauss souligne clairement que dans l'échange public de biens précieux, ce qui est finalement en jeu est le soi qui se donne. « On se donne en donnant et sinon on se donne, c'est qu'on se doit — soi et son bien — aux autres »[494]. Mais comment expliquer cette omniprésence de l'auteur dans la chose donnée ? Cette chose tierce offerte et reçue, serait-elle différente de la chose vendue ? Celui qui rend la chose donnée, n'est-il pas conditionné moralement par un geste de retour ? Ne s'agit-il pas d'un équivalent de la justice dans le rapport entre partenaires ? Ces questions n'ont pas toutes leurs réponses chez M. Mauss, et c'est M. Hénaff qui s'efforce d'en donner des précisions en fixant la nature du don réciproque cérémoniel.

La nature du don réciproque cérémoniel dans la structure globale des dons

Pour saisir la nature précise de ce don rituel, il importe de l'appréhender comme étant différent aussi bien de l'échange profitable que de la générosité charitable[495]. En effet, on ne saurait réduire le don cérémoniel à l'ordre économique des « échanges primitifs », lequel est toujours lié au commerce et au profit[496]. Les uns et les autres se laissent

[492]M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité,* p. 60.
[493]Cfr *ibid*., p. 61.
[494]Cfr M. Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012, p. 227.
[495]M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 62.
[496]Adam Smith, lorsqu'il fait la généalogie du « penchant à trafiquer » inhérent à l'espèce humaine, mélange sans sourciller toutes sortes d'échanges : de services, de paroles, de

fasciner par le fait que des biens y sont en jeu, et qu'on peut voir dans les rapports de dons et les rapports marchands deux modalités utilitaires. En ceci, il y aurait les biens que l'on cède gratuitement et ceux que l'on échange de manière profitable. Vision qui semble raisonnable, mais peut désorienter. On y reviendra, mais on retient que les prestations cérémonielles visent la reconnaissance réciproque publique par l'intermédiaire des biens offerts. « Elles n'empêchent pas les échanges utiles ; certes, elles peuvent manifester de l'indifférence à l'utilité, mais elles ne cherchent pas à le nier. Il y a donc bien une économie ordinaire qui est "encastrée" dans l'ordre social et cet ordre social peut être dominé par les rapports de dons cérémoniels en tant qu'ils définissent les propriétés du groupe dans son ensemble ainsi que les positions d'autorité. Les deux activités existent et coexistent, mais en des domaines très différents par leur fonction et par leur importance »[497]. En d'autres termes, on pourrait dire que le don cérémoniel est de nature à lier les groupes à travers le réseau des partenaires. Par son caractère festif, il ne convie pas à la consommation de biens, mais à se donner des gages et des témoignages publics de la volonté d'assurer une vie[498].

Par ailleurs, en ce qui concerne la charité reconnue préalablement à tous les dons, il faut bien distinguer la pratique cérémonielle de l'échange de ces dons et les formes privées de la générosité (morale ou religieuse). Il ne faut pas penser qu'il s'agit de distinguer ce qui est ancien ou archaïque de ce qui est moderne, puisque le don cérémoniel est bien présent dans les sociétés de type occidental : c'est les cas des invitations réciproques à dîner, cadeaux de mariage ou d'anniversaire, célébrations d'un succès ou autres encore. Ces pratiques sont bien différentes du geste de gratification qui a pour objectif d'être une œuvre de bienfaisance ou autres gestes admirables qui ne ressortent pas de la valorisation publique. Dans ce type de dons, tout tient au bon vouloir du donateur. Aucune coutume admise de tous, aucune

---

cadeaux, de biens utiles. Il n'y a là rien de surprenant : tous les auteurs du XVIIIe siècle font de même. Ce qui l'est davantage, c'est de retrouver de telles vues chez des auteurs comme Max Weber et Karl Polanyi, y compris Marcel Mauss en un sens. Cfr M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent et la philosophie*, Paris Seuil, 2002, p. 149-151.

[497] *Ibid*., p. 48.

[498] Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes,* p. 63.

attente sociale ne suscite des pressions sur la personne qui choisit de « donner pour donner » ou « donner pour secourir » des tiers. De même, dans ces dons de générosité, on n'attend pas de geste du genre de renforcement du lien social au sein d'une communauté, surtout lorsqu'ils sont anonymes. Leur seul but, c'est d'agir en vue du bien ou du soulagement de personnes souvent ou parfois inconnues. Ceci est tout le contraire du don cérémoniel, dont la nature connue de tous, afin de ne pas manquer le but qui est visé, est celui de renforcement du lien social ou le recréer. On comprend alors que ce don ne soit pas du ressort de l'anonymat ni non-identifiable ; on doit connaître les donneurs, les donataires et les choses données, le moment et les circonstances du geste. Somme toute, dans ce don il s'agit de réaliser une reconnaissance solennelle d'autrui selon des règles transmises par une tradition. C'est une forme sociale qui appelle un effet également social ; ce n'est donc pas un échange personnel, individuel qui aurait une certaine visée spirituelle ou de générosité et qui s'effectuerait dans un pur anonymat. Ces raisons font qu'on ne peut pas juger le don cérémoniel à partir des critères valables pour le don moral. Pour le reste, on n'ignore pas que le geste généreux est la source ou le dénominateur commun des dons, mais dans le cas d'espèce, il n'a ni la même fonction ni les mêmes effets[499].

Ceci étant souligné, on doit éviter de comprendre le don cérémoniel à partir du don moderne (moral) et de ses expressions individualistes ou institutionnelles et humanitaires. Car ce qui compte dans ce don n'est pas le fait de donner seulement, mais d'enclencher ou de continuer une procédure de reconnaissance réciproque exprimée par des biens précieux et des services[500]. « Ces biens valent comme symboles d'alliance, comme gages d'engagement des donneurs. L'alliance conclue ou renouvelée concerne la vie publique du groupe ; en cela elle est d'ordre politique. Ces échanges instituent l'accord et consacrent la confiance »[501]. Mais on ne peut pas exclure qu'il puisse s'y exprimer des attitudes de compassion et de

[499]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes,* pp. 155-156.
[500]Cfr *ibid*., pp.154-155.
[501]*Ibid*., p. 64.

solidarité dans des périodes difficiles. Cela ne tiendrait pas d'abord à une intention oblative, mais à l'honneur des donneurs dans l'alliance[502].

Pour finir, la nature de ce don ne permet pas de le placer dans le juridique au sens où peut l'être le contrat. Étant entendu ici que le contrat vise l'égalité stricte et le profit mutuel des partenaires. Et ces partenaires sont formellement liés comme agents soumis à la loi, non comme sujets substantiellement engagés dans leur être propre. Dans le contrat, on a l'idée d'une exigence limitée dans le temps : elle détermine une exigence comptable, en quantité comme en qualité, par rapport aux objets échangés. Bien plus, le contrat comporte des engagements juridiques contraignants sous peine de sanctions (amende, prison). Mais dans le don rituel, il n'est pas perçu une telle exigence. S'il est obligatoire, c'est parce qu'il implique le prestige, l'honneur ainsi que le soi du donneur, et qu'il déborde tout calcul égalitaire[503]. Mais quel est le but spécifique de ce don ?

La reconnaissance entre des groupes comme but spécifique du don réciproque cérémoniel

Dans sa démarche d'élucidation du don réciproque cérémoniel, M. Hénaff trouve que l'échange de *biens* ne constituerait qu'une étape dans ce que ce don signifierait fondamentalement. Il estime à cet effet que la spécificité de ce don résiderait en ce qu'« il est avant tout une procédure de reconnaissance publique réciproque entre groupes dans les sociétés traditionnelles, plus particulièrement dans les sociétés non dotées de structure étatique »[504]. Cette reconnaissance rituelle recoupe un triple niveau d'*identification*, d'*acceptation* et *d'honneur*. Partant des recherches sur des êtres proches de l'homme, dont les chimpanzés, l'auteur estime alors que la reconnaissance mutuelle comme *identification,* pour certains animaux, passe par des messages sonores, des odeurs, mais surtout par des ensembles coordonnés de gestes et d'attitudes. La reconnaissance comme *acceptation* se fait par le biais de postures et de procédures de réciprocité telles que les

[502]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 155.
[503]Cfr *ibid*.
[504]*Ibid*., p. 70.

attitudes d'apaisement, l'épouillage mutuel, le partage de nourriture, mais jamais par *des objets donnés en gage et conservés en échange d'autres offerts immédiatement ou plus tard*[505]. Ce qui signifie que seuls les humains adoptent la procédure consistant à s'engager en *donnant à autrui quelque chose de propre à soi-même comme gage et substitut de soi*. Ce « soi » peut signifier, provisoirement, un agent en tant qu'il répond de lui-même, dans la durée, devant d'autres agents, même lorsqu'il s'agit de médiation d'une *chose tierce* attestant que sa personne est remarquable. On retrouve ici par exemple le cas de la procédure antique grecque et romaine du *pacte* réalisé par un *sym-bolon*, ce morceau de poterie brisé en deux dont chaque partenaire gardait une moitié ajustable seulement à l'autre comme preuve *pour l'avenir* de l'accord conclu[506]. Considéré sous cet angle, le don réciproque « n'est rien d'autre que le geste initiateur de la reconnaissance réciproque entre humains »[507]. Il est un geste spécifiquement humain qui désigne : une chose venant de soi, valant pour le *Soi*, étant partie de son être propre témoin de son engagement. La reconnaissance effective signifie dans ce cas mettre ensemble le propre du Soi et l'étrangeté d'autrui à travers quelque chose [508]de précieux et de désirable qui scelle le pacte, preuve de la confiance mutuellement accordée[509].

---

[505] M. Hénaff, *Le don des philosophes,* pp.71-72. Ceci n'a rien à voir avec la répartition hiérarchique de nourriture chez divers mammifères ni avec les « rituels » nuptiaux de certains oiseaux, reptiles ou insectes. Adam Smith avait bien pressenti cette originalité : on n'a jamais vu un chien faire de propos délibéré l'échange d'un os avec un autre chien. Bref, on n'a jamais vu d'animaux faire une conversation (ce qui est d'un tout autre ordre que les conduites de coordination ou même de coopération au sein du groupe ou que les faits de hiérarchie spontanée). À propos de ceci, l'auteur souligne (voir notre p. 73) qu'on observe différents phénomènes de coalition chez les chimpanzés s'organisant pour une attaque contre un autre groupe ou contre un individu. (Cfr *ibid*. pp.72-73).

[506] Cfr *ibid*., p. 73.

[507] *Ibid.*

[508] Cette reconnaissance réciproque qui passe par l'échange de quelque chose appartenant en propre au groupe (ou à son représentant) et offert à l'autre est au cœur du rapport exogamique (l'épouse cédée est « le suprême cadeau » [selon Lévi-Strauss], avant d'ajouter que l'exogamie « est la règle du don par excellence »). Cela éclaire l'interdit de l'inceste clef de cette relation, en tant qu'impératif positif de réciprocité. D'emblée, la vie dans son processus même de reproduction est prise dans cet échange réglé. On est humain à proportion de cette sortie du groupe « naturel » des consanguins, à proportion d'une reconnaissance et d'une alliance avec l'autre que soi : nécessité de reconnaître ce que l'on n'est pas pour être ce que l'on est (Cfr Lévi-Strauss cité par M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p.73).

[509] Le lien que fonde la reconnaissance issue du don cérémoniel est spécifiquement de l'ordre politique en ce qu'il est le lien propre à des êtres autonomes capables de se donner une loi. Mais bien plus, puisque ce don se veut être public et découle de l'entente entre

Après cette explication qui précise le caractère particulier de ce don qui se veut un pacte de reconnaissance mutuelle, il ne nous reste plus qu'à justifier l'énigme du contre-don : pourquoi doit-on rendre en retour ou en vertu de quoi un présent offert doit-il être rendu ?

De l'obligation de rendre dans le don réciproque cérémoniel

Faire un don est tout à fait naturel, car l'exigence de donner et de donner sans attente de retour est acceptée comme un fait socialement et moralement juste. Seule l'idée d'une réciprocité obligatoire paraît énigmatique et contraire à l'idée du don. Pour ce faire, il ne suffit pas d'en admettre le fait dans les échanges cérémoniels, il faut surtout en éclairer la raison. M. Mauss se limite à constater et à documenter ce fait à partir de la glose indigène, sans trop expliquer. Il admet que c'est le *hau*[510] : la force de la chose donnée, de l'esprit du don qui détermine cette obligation.[511] Pour M. Hénaff, ceci est simple à appréhender, « il suffit de comprendre que nous avons affaire à une structure de jeu et à un principe d'alternance analogue à tout jeu impliquant des partenaires. Entrer dans le jeu, c'est accepter par principe l'obligation de répliquer. Ne pas le faire, c'est se mettre hors-jeu. M. Mauss n'a pas perçu cette évidence. Dans le jeu, on ne rend pas la balle pour être généreux, moral, aimable ou par contrainte contractuelle. On le fait parce que la réplique appartient au jeu comme tel ou, disons, au dispositif des règles acceptées pour que le jeu soit possible. (…). Dans le cas du don cérémoniel, l'inséparabilité des termes de la triade tient non seulement à la relation des partenaires à travers la chose — donner et recevoir — mais aussi à leur action réciproque — rendre. Le don/contre-don est un geste de réplique, similaire au coup rendu pour le coup reçu dans le jeu, la lutte ou la revanche. Il ne s'agit ici ni de choix moral, ni d'altruisme,

---

groupes qui, intentionnellement, décident de dépasser leurs divergences pour s'unir (Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes, p. 73*).

[510] Il s'agit de la force inscrite dans la chose donnée qui oblige à rendre. Ainsi, contrairement à ce que pense Lévi-Strauss, la conception maussienne du *hau* est typiquement occidentale, c'est l'idée de don de soi, soit ce qui vient spontanément à l'esprit de l'individu moderne lorsqu'on lui parle de don. (Cfr Jacques T. Godbout, « L'actualité de l'Essai sur le don », in *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, 2004, p. 184.

[511] Cfr Hénaff, *Le don des philosophes,* pp. 77-78.

ni de charité, mais de la nécessité de réplique propre à toute interaction entre vivants »[512].

Le « jeu » symbolise aussi le pacte offert et accepté à travers les biens échangés. Un pacte toujours fragile en termes d'une paix armée. Ainsi, si le rituel festif de don de reconnaissance dispose naturellement au consensus, les *opening gifts* attestent que l'offre de reconnaissance se fait sur fond de conflit permanent. Le don cérémoniel est alors à comprendre comme un pari risqué ou un défi ; au même moment où il offre pour séduire, il lie aussi. Le risque que prend l'une des parties d'ouvrir la relation appelle le risque accepté par l'autre d'y répondre, puisque le risque pris devient aussitôt témoignage de confiance dans le gage même qu'est la chose donnée. C'est en ce sens qu'on admet que le don réciproque cérémoniel assume et résorbe le conflit latent. Il est une alternative à la guerre puisqu'il transforme l'ennemi potentiel en allié, sans être par définition un « état de paix », comme le voit P. Ricœur. Entrer dans la relation ou faire le don, c'est accepter la réciprocité[513].

L'auteur prend soin de distinguer ce terme (réciprocité), qui structure le type de don qu'il défend, de la mutualité.[514] Selon la conception de Hénaff, la réciprocité se distingue de la mutualité par le nombre d'agents. La réciprocité est toujours duelle[515]. Par contre, la mutualité est indéterminée. Elle peut être duelle ou pas[516]. Les deux concepts sont distincts aussi par la nature de leur action : *in the case of reciprocity, the action of one agent always depends on the action of the other. The sequence of events involves indeterminacy, uncertainty, and risk. The action takes place in a permanent state of immanence. It is characterized by alternating dissymmetry (as when a ball is sent back and forth, or when presents are*

[512]M. Hénaff, *Le don des philosophes,* p. 62.
[513]Cfr *ibid*., pp.79-80.
[514]Cette nuance est ce qui permet de distinguer le don cérémoniel compris comme un geste réciproque, du don généreux, qui se comprend plutôt comme un geste mutuel.
[515]*It is a confrontation, whether benevolent or hostile. This is precisely the field of the Greek concept of agôn, which can be formulated as follows: 1 vs 1" (*P. Ricœur cite par A. Loute, «Paul Ricoœur et Marcel Hénaff: Don, réciprocité et mutualité », in *Théoria e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 17).
[516]*"But in that case, duality is merely the first module in a plural relationship. It can therefore be formulated as 2 + n. Mutuality bonds together the many members of a group. It constitutes a network* (*Ibid.*).

ceremonially exchanged). In the case of mutuality, on the other hand, there is a general state of balance, a homogeneity that spreads to all the members of the group: there is multiplied symmetry[517]. Bref, pour M. Hénaff, la réciprocité relève de l'espace et de la temporalité de l'*agôn*. Par contre, la mutualité suppose la sortie de l'espace de l'agôn. Il écrit à ce sujet : *The space of mutuality spreads after the conflict has been overcome. It is literally a state of peace, in the sense Ricœur uses the phrase. It exists only because a common element – mutuum – has already been recognized among the members of a community. In that sense, it presupposes that the difference between the alien and the self, between otherness and sameness, has been accepted* [518]. Dans le cas de mutualité précisément, M. Hénaff pense que son « effectivité demande qu'il ait un élément commun préalablement reconnu entre les membres d'une communauté »[519]. Ne faut-il pas voir là une forme de ce que P. Ricœur entend de l'état de paix dans le don généreux en régime d'*agapè,* dont l'objectif est de permettre le vivre-ensemble ? N'admet-on pas alors que l'excessivité d'amour est une alternative qui permet de penser le don cérémoniel réciproque comme une perspective indispensable d'aboutissement du conflit de groupe ? En fait, l'idée de la réciprocité fait du don cérémoniel un mouvement infernal, comme dans la lutte pour la reconnaissance de A. Honneth. On a l'impression de ne pas sortir de cet engrenage. D'où le prolongement que propose P. Ricœur par l'analyse du « don généreux ».

Toutefois, ce « don cérémoniel réciproque » de M. Hénaff, au-delà du fait qu'il constitue un temps d'échange mutuel de personnes et de leurs décisions dans les objets, c'est aussi un don qui n'est applicable qu'aux groupes et non aux individus — c'est ainsi que l'auteur comprend ce don. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il revêt un sens pour le cas des conflits interethniques qui traversent cette analyse. En plus, ce don permet aux partenaires de vivre un temps « festif », un temps de joie, grâce à son

[517]P. Ricœur cite par A. Loute, «Paul Ricoœur et Marcel Hénaff: Don, réciprocité et mutualité », in *Théoria e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 18.
[518]*Ibid*., pp. 18-19.
[519]M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 62.

cérémonial qui a pour rôle de panser les blessures connues et subies suite à la violence du conflit.

III. 2. P. Ricœur et le don généreux en régime d'*agapè*

L'auteur aborde le problème du don dans son ouvrage *Parcours de la reconnaissance* qui fait référence à la lecture de l'*Essai sur le don* de M. Mauss que propose M. Hénaff[520]. Il entre dans cette analyse en distinguant très bien l'*agapè* de la justice.

III. 2.1. L'a*gapè* versus la justice

Deux notions préliminaires introduisent à l'idée de l'*agapè*. La première est relative à l'état de paix que projette l'*agapè* (aux côtés de *philia* et de *eros*). Le problème consiste à savoir comment la pratique du don généreux qui ne requiert ni n'attend un don réciproque peut parvenir à sauver du péril l'idée de reconnaissance mutuelle en en faisant un geste gratuit. La seconde concerne le paradoxe du don et du contre-don. Dans la polémique entre les deux termes, l'a*gapè* se veut être une instance critique dont la fonction est de juger une logique de la réciprocité qui transcende les gestes discrets des individus dans la situation d'échange de dons[521].

À la lumière de ces notions, l'auteur insinue que l'état de paix que prône l'*agapè*[522] s'oppose bien aux états de lutte, lesquels ne portent pas seulement sur les violences de la vengeance, mais incluent aussi les luttes qui proviennent de la justice. C'est « sur l'opposition entre la lutte sous le signe de la justice et la trilogie des états de paix, dont l'*agapè* est la figure ici privilégiée, que (son) ouvrage se construit (…). C'est donc d'abord par contraste avec la justice que l'*agapè* fait valoir ses titres »[523]. En effet, « si l'arrêt de la dispute est le premier critère de la paix, la justice ne passe pas le test. L'*agapè,* en revanche, rend inutile la référence aux équivalences parce

[520]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 62.
[521]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 320.
[522]On distingue une trilogie dans cet ordre : *eros, philia, agapè*.
[523]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 321.

qu'elle ignore la comparaison et le calcul »[524]. Mais le trait le plus distinctif à l'égard de l'idée d'équivalence dans l'effusion du don en régime d'*agapè* tient au fait que dans l'*agapè*, il n'existe pas de contre-don. Non que l'*agapè* ignore le rapport à l'autre, mais elle inscrit ce rapport de recherche apparente d'équivalence en le soustrayant au jugement. Il s'agit alors d'une équivalence qui ne se mesure ni ne se calcule. Cette insouciance de *l'agapè* au jugement est ce qui lui permet de suspendre la dispute. Car l'oubli des offenses qu'elle instaure ne consiste pas en une éradication ni un refoulement des luttes, mais à « laisser-aller », selon un mot d'Hannah Arendt, parlant du pardon. Ainsi, l'*agapè* demeure sans réplique aux questions, parce que la justification lui est étrangère en même temps que l'attention à soi[525]. Toutefois, elle tente de se rapprocher de la justice, mais sans s'y engloutir grâce au commandement qui l'anime de l'intérieur, le « tu aimeras ».

La dissonance entre la justice et l'*agapè* s'articule aussi au niveau du langage. En effet, si l'*agapè* ne se déclare ou ne se proclame, la justice argumente. L'argumentation, surtout dans le contexte du tribunal, reste dans la dispute à laquelle s'opposent les états de paix[526]. Ce qu'il y a de commun entre les deux, c'est le don. Si l'*agapè* n'a comme unique désir que de donner de sa générosité, la justice donnera distinctement en fonction des raisons reconnues à chacun ; c'est l'intérêt qui justifie ici l'acte de donner, car le don doit correspondre à la réciprocité. Mais l'homme de l'*agapè* ignore l'obligation de donner en retour. Cette note maintient à distance le

[524] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p p.320. Cette frontière est plus dissimulée avec l'état de paix dont l'*agapè* paraît la plus proche, la *philia*. Elle concerne précisément la réciprocité. Plus subtilement encore, l'*agapè* se distingue de l'*éros* platonicien par l'absence du sentiment de privation qui nourrit son désir d'ascension spirituelle. L'abondance du cœur, du côté de l'*agapè,* exclut ce sens de la privation.

[525] Cfr *ibid*., pp. 320-323.

[526] *Ibid*., p. 325. La distance entre dispute juridique et états de paix est en un sens portée à son comble lorsque l'arrêt de justice met fin au procès et à son assaut d'argument ; l'autre tombe comme une parole qui sépare, mettant d'un côté le plaignant déclaré victime et de l'autre son adversaire déclaré coupable ; le juge se rappelle alors à nous comme porteur non seulement de la balance, mais du glaive. La dispute est tranchée ; mais elle est seulement soustraite à la vengeance sans être rapprochée de l'état de paix. On peut encore lire la flagrance du rapport entre justice et argumentation sur le plan de la justice pénale où des individus sont soumis à des épreuves de justification suscitées par la conquête ou la défense d'une position dans l'une ou dans l'autre des cités relevant des économies de la grandeur. Dans tous les cas, on remarque que la justice de notre époque est marquée par la distribution en termes de ce qui est dû à chacun (Cfr *ibid.*).

don en régime d'*agapè* et la pratique de la justice qui suppose toujours un geste intéressé, une suite logique du premier acte.[527] Sans penser à un geste en retour, le don généreux que propose P. Ricœur doit être envisagé autrement que comme une simple obligation de rendre comme on l'entend en justice. Il est maintenant intéressant de chercher à comprendre comment l'auteur situe le geste du contre-don dans son projet du « don généreux ».

III. 2.2. Le paradoxe du don/contre-don

Sans trop vouloir nous répéter, nous voudrions introduire notre propos par un rappel de M. Mauss et C. Lefort. En effet, pour M. Mauss, « ce qui fait énigme dans les pratiques de l'échange de dons, d'après une étude ethnologique sur les populations Maoris de Nouvelle-Zélande, n'est pas l'obligation de donner, ni même celle de recevoir, mais celle de rendre en retour. Comment en fait expliquer ce caractère volontaire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé, de ces prestations ? Qu'est-ce qui fait le lien entre les trois obligations : donner, recevoir, rendre ? »[528]. « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne et qui fait que le donataire la rend ? »[529]. Il avait fini par trouver « dans la chose échangée au *Patlatch*, une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et être rendus »[530]. Et il a désigné cette force par le mot traditionnel de maori, le *hau*[531]. C. Lefort, quant à lui, anticipant ce qui fera l'objet de l'interprétation de P. Ricœur, pense que « l'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma

[527]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p, pp. 325-326.
[528]*Ibid*., p. 328 (voir aussi M. Mauss, *Essai sur le don*, p. 147).
[529]M. Mauss, *Essai sur le don*, p. 214.
[530]*Ibid*. Voir aussi P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* p. 328.
[531]On peut noter ici déjà la différence avec certains auteurs, comme le remarque P. Ricœur. En effet, pour C. Lévi-Strauss, "le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange. C'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée (…) ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs". En recourant à la notion d'inconscience, Lévi-Strauss reporte l'explication sur un autre registre que le vécu conscient, celui des règles de la pensée symbolique ; c'est la vérité de l'échange en tant qu'il obéit à des règles que la notion de *hau* aurait pour fonction de dissimuler aux yeux des *Maoris*. Là où la pensée magique invoquait une force cachée, rappelant la "vertu dormitive" des médiévaux, le savant porte en pleine lumière une simple règle de l'échange. (*Ibid*., pp. 328-329).

subjectivité »[532]. Cette logique s'accorde bien à l'intuition de la reconnaissance honnethienne.

De son côté, cherchant à fournir une réponse personnelle à cette préoccupation, P. Ricœur va d'abord reformuler la question de ce paradoxe en ces termes : « comment le donataire est-il obligé de rendre ? Et si ce dernier est obligé de rendre, comment le premier don peut-il être encore généreux ? Autrement dit : reconnaître un cadeau en le rendant, n'est-ce pas le détruire en tant que cadeau ? Si le premier geste de donner est de la générosité, le second, sous l'obligation de rendre, n'annule-t-il pas la gratuité du premier ? »[533]. Pour avancer dans son hypothèse, l'auteur fixera son attention sur la manière dont émerge l'interaction dans le don par un processus d'autotranscendance. Et il prend en considération les traits des « opérations discrètes entre les acteurs », puisque c'est d'eux qu'émerge cette interaction. Il en arrive alors à estimer que tout le problème repose sur l'énigme de la troisième personne, c'est sur elle qu'il faut chercher l'explication des traits invisibles qui lient les opérations des acteurs et fondent leur reconnaissance lorsqu'ils acceptent le don. Pour comprendre ce qui se passe, il faut transcender le sens du « reconnaître pour », c'est-à-dire de l'identification, pour celui du reconnaître au sens de la reconnaissance mutuelle[534]. Ce qui n'est possible que lorsque l'on saisit les écarts entre mutualité et réciprocité ou que l'on effectue le passage du registre de l'autotranscendance de la réciprocité vers celui de la générosité ou de la mutualité. De ce fait, dans l'expression « donner pour que l'autre te donne », on retrouve une nuance importante. La variante « pour que » constitue la formule qui vient neutraliser la réciprocité qui tourne au-dessus de nos têtes, à la différence de la mutualité qui circule entre nous. Cette formule signifierait alors que l'entrée dans le don, comme action effective, ne va pas sans risque. Le donateur et le donataire, pris au plan d'action, ont la charge risquée et aléatoire d'entretenir et de poursuivre l'échange entre eux. C'est ainsi que le « pourquoi rendre » doit se comprendre comme une suite logique de « pourquoi donner ». Cette conversion permet de placer le don en

[532]C. Lefort, cité par P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p., pp. 328-329.
[533]*Ibid*., p.332.
[534]Cfr *ibid*., p. 334.

retour dans le sillage de la générosité du premier don. En ceci, quelque chose du « donner sans retour » de l'*agapè* pourra alors être retenu dans la pratique du retour[535]. Car « faire un don en retour, reconnaître la générosité du premier donateur par un geste correspondant de réciprocité, c'est reconnaître la *relation* dont le cadeau du précédent n'est qu'un véhicule. Et le verbe reconnaître (dans ce cas) fonctionne aux deux niveaux à la fois : dans le premier membre de phrase, la reconnaissance évoque la générosité doublée du geste même de donner ; dans le deuxième membre, c'est à la relation qu'elle va en l'identifiant »[536]. Dans cette logique, le contre-don est un geste qui jaillit de la générosité du premier don, comme expression de gratitude du donataire.

III. 2.3. Le contre-don comme gratitude

La générosité qui commande le retour du don ne doit pas être comprise comme une restitution, qui, au sens propre, annulerait le premier don, mais plutôt comme la réponse à une offre. À la limite, il faut tenir le premier don pour le modèle du second don, et penser, si on peut le dire, le second don comme une sorte de « second premier don ». On peut convenir ici que le risque du premier don, avec son mouvement d'offre, garderait quelque chose du caractère désintéressé de l'attente qui va d'abord à la réception du don avant de se refermer en attente du retour du don. Et cette attente même, qui peut être indéfiniment différée, voire perdue de vue et franchement oubliée, peut aussi se faire attente d'une surprise, mettant le second don dans la même catégorie affective que le premier, ce qui fait du second don autre chose qu'une restitution. C'est pourquoi, au lieu de l'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'*agapè,* de réponse à un appel issu de la générosité du don initial. Suivant cette logique et s'il faut revenir positivement à la seconde composante de la triade donner-recevoir-rendre, on s'aperçoit que recevoir devient la catégorie pivot, en ceci que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre. L'obligation n'est plus ici une exigence de rendre puisqu'on a reçu, mais une expression de « gratitude » au geste précédent

[535]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p., pp. 334-336.
[536]*Ibid*.

(on sait par ailleurs que dans la langue française, gratitude se dit aussi reconnaissance). Et c'est cette gratitude qui vient alléger le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial[537]. Cette « gratitude », souligne l'auteur, « repose sur le *bon recevoir* qui est l'âme de partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité.

En effet, « la gratitude pourvoit en décomposant, avant de le recomposer, le rapport entre don et contre-don. Elle met d'un côté le couple donner-recevoir, et de l'autre recevoir-rendre. L'écart qu'elle creuse entre les deux couples est un écart d'*inexactitude*, par rapport à l'équivalence de la justice, mais aussi à celle de la vente. Inexactitude double : quant à la valeur et quant au délai temporel. Sous le régime de la gratitude, les valeurs des présents échangés sont incommensurables en termes de coûts marchands. C'est là la marque du "sans prix" de l'échange de dons. Quant au temps convenable pour le rendre, on peut dire également sans mesure : c'est là la marque de l'*agapè*, indifférence au retour sur l'échange des dons. Cet écart entre le couple donner-recevoir et le couple recevoir-rendre est ainsi à la fois creusé et franchi par la seule gratitude »[538].

Bien plus, la gratitude est aussi ce qui vient donner sens au mouvement de l'échange de don en tant que lien de reconnaissance mutuelle. Et c'est dans le *festif* de cet échange qu'il faut voir le dépassement de toute lutte pour la reconnaissance.

III. 2.4. La lutte pour la reconnaissance et l'échange festif du don

Le rapport entre l'expérience du don et la reconnaissance effective est à chercher dans le caractère cérémoniel du don. Ce caractère cérémoniel est ce qui vient distinguer l'échange du don de l'échange marchand en soulignant que cet échange n'est pas comme une transaction d'achat et de vente. Il permet aussi de montrer la prévalence de la générosité du premier

[537]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 351-352.
[538]*Ibid*., pp. 352-353.

don sur l'obligation qui régit le retour du contre-don. Mais bien plus, ce cérémoniel entretient un rapport complexe avec le caractère symbolique d'une reconnaissance, dans la mesure où cette reconnaissance s'enrobe et se signifie dans la gestuelle de l'échange cérémoniel. Et c'est la disposition rituelle prise par les partenaires qui est intéressante ; elle vise à souligner et à protéger le caractère *festif* de l'échange. Ce *festif* n'est pas à comprendre dans le sens des « bienfaits » que l'on présente dans les entreprises de bienfaisance et dans les institutions caritatives qui visent légitimement à combler les lacunes de la justice distributive et redistributive[539]. « Il en est du festif dans les pratiques du don comme de la solennité du geste de pardon ou plutôt de demande de pardon (…). De tels gestes ne peuvent faire institution, mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix. Le festif, qui peut habiter les rituels de l'art d'aimer, dans ses formes érotiques, amicales et sociétales, appartient à la même famille spirituelle que les gestes de demande de pardon évoqués à l'instant. En outre, ce *festif* est, au plan de la gestuelle, ce qu'est par ailleurs l'hymne au plan verbal ; il rejoint ainsi l'ensemble des formes (que l'auteur place) sous le patronage grammatical de l'optatif, ce mode qui n'est ni descriptif ni normatif »[540].

Au regard de ce qui précède, on peut alors comprendre que le *festif* du don dans lequel s'exprime la « gratitude » des partenaires, constitue une alternative et un dépassement de lutte dans le processus de la reconnaissance. Pour ce faire, à la question de savoir comment éviter ce mauvais infini ou comment préconiser une expérience de la reconnaissance pacifiée, on trouve la réponse dans l'échange des dons, lequel permet aux partenaires de faire l'expérience d'une reconnaissance vraie, par la

[539]Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 353.
[540]*Ibid*., p. 354.

« suspension de la dispute »[541], venant du débordement de l'*agapè* qui crée l'« état de paix ».

On peut, *in fine*, conclure que les expériences de reconnaissance effective dans l'échange des dons, principalement dans leur phase festive, confèrent à la lutte pour la reconnaissance l'assurance que la motivation qui la distingue de l'appétit du pouvoir, et la met à l'abri de la fascination par la violence, n'était ni illusoire, ni vaine[542].

Pour achever notre observation sur le don « généreux » de P. Ricœur, nous allons faire une lecture critique et comparative entre ce don et le « don réciproque cérémoniel » de M. Hénaff.

III. 2.5. l'appréciation critique du don réciproque cérémoniel et du don généreux en régime d'agapè

P. Ricœur a bien perçu que ce qui est en jeu dans le don est autre chose qu'une forme d'échange marchand ou une pratique sociale exotique et marginale : c'est un processus de reconnaissance. C'est à juste tire que M. Hénaff écrivait : « la reconnaissance humaine de l'autre humain ou d'un autre groupe passe toujours par le geste consistant à avancer vers l'autre un objet médiateur, à lui présenter quelque chose que l'on cède comme une part de soi, que l'on risque dans l'espace étranger. (…) On peut dire que ce geste est celui-là même du symbolisme si on admet, selon l'étymologie, que le symbole est un élément matériel qui atteste d'un pacte ; *sym-bolon* : ce qui est mis ensemble »[543]. C'est en fait à travers la chose donnée et reçue que les

[541]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 355. L'auteur s'explique en ces termes : l'expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l'analyse idéal-typique du don, que l'expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance (*Ibid*.).
[542]*Ibid*.
[543]M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 178. À propos de symbolisme, l'auteur renvoie à la définition suivante de E. Ortigues : « d'une manière générale, les symboles sont les matériaux avec lesquels se constituent une convention de langage, un pacte social, un gage de reconnaissance mutuelle entre des libertés. Les symboles sont des éléments formateurs d'un langage considérés les uns par rapport aux autres en tant qu'ils constituent un système de communication ou d'alliance, une loi de réciprocité entre les sujets ». (E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 61).

partenaires de l'échange de dons se reconnaissent[544]. Le bien échangé y joue un double rôle de gage, en tant que le bien contient l'être de celui qui se donne, et un substitut de soi, car donner c'est céder un peu de soi à travers la chose donnée. En recevant un bien, on reçoit un peu de l'autre en soi[545].

Toutefois, « force est de constater que ce que Hénaff entend par don cérémoniel[546] n'a pas grand-chose à voir avec ce que Ricœur appelle les "états de paix" ou don généreux en régime d'*agapè*. Les écarts sont énormes : en fait le don cérémoniel, comme pratique des sociétés primitives reste agnostiques et ritualisées, le consensus et la paix ne constituent qu'un état limite »[547] ; l'échange s'y fait en combinant le désir de s'associer à l'autre sans céder sur sa liberté propre. Dans ce sens, une rencontre manquée peut dégénérer en conflit. L'acte même de donner se comprend

[544]Faire de l'échange de dons un mode de reconnaissance mutuelle est une initiative qui émane de M. Hénaff. Il y parvient par une révolution (c'est à comprendre en fonction de M. Mauss et C. Lévi-Strauss). En effet, comme déjà souligné dans le texte, M. Mauss situe l'obligation de rendre dans la chose échangée. Pour lui, il existe une force, une énergie magique dans la chose même capable de rapporter le bien échangé au lieu de sa naissance. La critique de Lévi-Strauss va reporter le droit de rendre ou la force contraignant le donataire à donner en retour sur la relation. Mais de nouveau, la relation fait ici partie du tiers — comme le *hau* évoqué par les indigènes maoris. Lorsqu'il décide de déplacer l'accent de la relation sur le donateur et le donataire et à rechercher la clé de l'énigme dans la mutualité même de l'échange entre protagonistes et d'appeler cette opération partagée « reconnaissance mutuelle ». Du coup, le don échange n'est plus qu'un symbole : le gage et le substitut du processus de reconnaissance. Ce qui revient à dire qu'on ne peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance que s'il est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau (Cfr P. *Ricœur, Parcours de la reconnaissance*, p. 336).

[545]Cfr M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 171.

[546]Dans *Le prix de la paix*, M. Hénaff souligne, moyennant les enquêtes anthropologiques et primatologiques à l'appui, que ce type de don qui vient cimenter la reconnaissance réciproque par la médiation d'un bien est spécifiquement humain : ceci ne se retrouve en aucun groupe de primates : on peut remarquer, dans le processus d'approche de deux groupes humains, que les expressions du corps — même les plus amicales — ne suffisent pas à établir la reconnaissance — entendons ici « l'acceptation ». Il y faut un élément supplémentaire, cet élément matériel, ce gage de bonne foi, offert comme substitut de celui qui offre de s'associer : la chose donnée. Une telle procédure ne se rencontre chez aucun groupe de primates (Cfr p. 179).

Pour expliciter, l'échange de ces dons est un « test d'humanité ». Et c'est à travers un récit que l'auteur revient sur cette évidence. En effet, dans son ouvrage classique sur le circuit des prestations *moka* dans la région du mont Hagen de Nouvelle-Guinée, Andrew Strathern raconte que, dans le village de son informateur — un vieillard qui avait vu arriver les premiers Blancs, représentants de l'administration australienne — la question s'était posée de savoir si l'être étrange venu un jour les visiter était un humain ou un de ces monstres blêmes de nature cannibale dont parlent les légendes ; ils lui présentèrent des cochons. En réponse il offrit des coquillages précieux. Alors les indigènes décidèrent qu'ils avaient bien affaire à un homme véritable, semblable à eux (*Ibid*., p. 175-176).

[547]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 18.

comme un renoncement et une volonté de s'imposer par rapport à ce qu'on a donné. Il s'y trouve mêlés à la fois offrande et défi, jeu et pacte ; un accord toujours au bord du désaccord, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible[548]. Ce caractère conflictuel est ce qui maintient le don cérémoniel dans le *mauvais infini* de la lutte pour la reconnaissance. Mais cela ne signifie en aucun cas que la générosité soit complètement absente du don cérémoniel. Au fond, si ce don peut être dit « généreux, ce n'est pas au sens du don en régime d'*agapè*. La générosité du don cérémoniel a pour finalité de défier le partenaire et de l'obliger à répondre. On donne beaucoup pour le provoquer. En régime d'*agapè*, la générosité est surabondante, excessive. L'excès de la générosité n'a pas pour objectif de défier l'autre. Elle est sans attente de retour »[549].

Ce qui sauve le don cérémoniel, c'est le fait qu'il soit une pratique de groupes et non d'individus. Dans un débat avec A. Caillé, que rapporte A. Loute, Hénaff se fait explicite sur ce point : « Je raisonne aussi et même avant tout en termes de groupes (…). J'insiste constamment sur le fait que le don cérémoniel est la forme publique de reconnaissance réciproque entre groupes alliés ou visant à le devenir. Bien entendu comme toi, comme Mauss, comme tout le monde, je parle de "partenaires", mais cela ne concerne pas des individus au sens moderne, mais à caractère statutaire »[550]. On comprend bien que la question de l'individu soit hors portée dans ce don ; il est tout simplement question de représentants de groupes sociaux. Bien que ce soit les individus qui y agissent — comme les chefs de clan ou de lignage — c'est le renforcement du lien social des groupes qui est au centre. Il constitue, selon l'expression de M. Mauss, « un fait social total ».

Par ailleurs, les dons généreux en régime d'*agapè* se distinguent par le débordement de l'amour qui fait que la chose rendue jaillisse de la générosité du donataire comme le premier don l'est par rapport au donneur. C'est en ces termes que ce don parvient à promouvoir l'« état de paix ». Et

[548]M. Hénaff, *Le prix de la vérité* p. 187.
[549]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 18.
[550]*Ibid*., voir aussi A. Caillé et J. Godbout, « Correspondance entre Alain Caillé, Jaques T. Godbout et Marcel Hénaff », in *La revue du MAUSS*, n°23, 2004, p. 280.

c'est à ce niveau qu'il faut commencer à lire les limites de cette théorie ricœurienne. D'après A. Loute, « il nous semble qu'attendre des "états de paix" une réplique au risque de conscience malheureuse que suscite le caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance n'est pas sans mobiliser de lourds présupposés. (Et) différentes distinctions analytiques posées par Marcel Hénaff permettent précisément d'identifier et de questionner les présupposés de la conception ricœurienne du don généreux. »[551]. Ne serait-il pas qu'une figure du don cérémoniel qui correspondrait à ce que Hénaff appelle le « don gracieux »[552] ? « Peut-on attendre d'un tel geste gracieux entre amis ou entre parents renforcerait le lien social ? Est-il capable de lier les partenaires et de les engager dans la lutte pour la reconnaissance, dans un agir juste avec et pour autrui dans des institutions justes [553] ? Dans un contexte global, est-ce que la pratique du don peut encore avoir de la valeur dans un monde qui se veut contractuel ?

On sait que pour M. Hénaff, le don cérémoniel n'a plus de place dans la société moderne où tout est régulé par l'argent et la loi. Il en va de même pour le don gracieux ou généreux qui demeure davantage dans la sphère privée. Quant à P. Ricœur, dans la pratique du don, il y voit une onde d'irradiation et d'irrigation qui pourrait contribuer, de façon secrète et détournée, à l'avancée de l'histoire vers les états de paix[554]. Dans ce contexte, une des grandes caractéristiques du don généreux, c'est la surabondance de l'amour. Ainsi, la possibilité d'un vivre-ensemble dans une société dépend de l'excès de cet amour sur la logique d'équivalence de la justice. Mais, peut-on attendre de l'action émanant de la logique excessive de l'amour dans ce don qu'elle touche la logique d'équivalence de la justice

[551]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 21. La distinction qu'il pose entre trois types de dons (don cérémoniel, don gracieux et don de solidarité) est, sur ce point, particulièrement utile.
[552]*Gracious giving- from parent to child, friend to friend, or lover to lover- is meant above all to make other happy. It is a gesture without any expectation of reciprocation and without any association with a situation of scarcity. It is unilateral giving, whose purpose is not to meet a need; such is Roman gratia or charis, which in Greek means at the same time joy and grace.* A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 10.
[553]*Ibid*., p. 21-22.
[554]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 354.

et des échanges marchands ?[555] Nous pensons que le don généreux de P. Ricœur, au-delà du fait que, par son « état de paix », il déborde la conventionalité, reste un don imprévisible ; il ne répond à aucune attente de comportement. Il défie toute comparaison, toute équivalence et toute règle, il renvoie à la spontanéité des individus singuliers. Prenant conscience de tout ceci et tirant leçon de la pratique du don cérémoniel de Hénaff, compris comme un don archaïque[556], l'auteur lui-même ne se hasarde pas à l'appliquer à nos sociétés politiques qui semblent ne plus en être concernées. Mais l'on peut penser qu'il se demande, en tout état de cause, ce que ce don, par son caractère *festif*, peut nous apprendre au plan de l'anthropologie de l'homme capable. En d'autres termes, on dirait que pour P. Ricœur, il se joue quelque chose dans ce don primitif qui nous parle de l'homme au plan fondamental. C'est ainsi qu'il en vient à penser que si les formes rituelles du don cérémoniel ont disparu, on peut cependant en trouver une trace dans nos sociétés. Selon lui, le cérémoniel des dons dans les sociétés primitives avait pour objectif de mettre les échanges de dons à l'écart des échanges ordinaires et marchands[557]. Dans cette lancée, le « festif » est ce qui fonde la trace du cérémoniel dans nos cultures[558]. Ce qui serait commun au cérémoniel de dons dans les sociétés primitives et le « festif » des échanges de dons généreux dans nos sociétés modernes, c'est le « sans prix »[559] de l'expérience de reconnaissance à l'œuvre dans

[555]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 22.

[556] On l'a vu, le don cérémoniel se laisse comprendre comme une pratique des sociétés traditionnelles (celles où l'essentiel des relations sociales et des positions statutaires est défini par les systèmes de parenté) et qu'il n'a plus la charge, dans nos sociétés politiques, d'assurer la reconnaissance publique. Car celle-ci est principalement assurée par la loi et l'argent : « la reconnaissance publique de chacun est assurée par la loi ; devant elle, tous les membres de la communauté citoyenne sont égaux » (M. Hénaff, cité par A. Loute, *ibid*., p. 20). Et suivant la description de Smmel, M. Hénaff montre comment se joue un processus de reconnaissance à travers l'argent. Celui-ci libère des relations de dépendance personnelle : toute pièce (ou billet) contient en soi un contrat entre la puissance émettrice et son utilisateur, elle représente un engagement réciproque, une convention implicite. S'y manifeste l'ordre même de la loi ; en cela, on est à l'opposé de la dépendance personnelle. Qui possède du numéraire est membre de droit de la communauté des citoyens qui produisent et échangent dans l'espace politique où cette monnaie a cours (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 443).

[557]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p.20.

[558]Cfr P. Ricœur, *Considération sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff*, Paris, Cédam, 2005, p. 5.

[559]Dans l'expérience de dons entre les "primitifs", comme on les appelait à cette époque-là, il y avait l'équivalent de ce que pour nous a d'abord été dans l'expérience grecque la

l'échange de dons. Plus que ceci, l'auteur imaginerait même l'existence ou la manifestation d'une « capacité transhistorique, transculturelle ». Nous pouvons estimer qu'il pose la capacité de donner unilatéralement comme la compétence qui rend possible l'expérience de reconnaissance mutuelle symbolique des acteurs[560].

Ce chapitre nous a donc permis l'analyse de deux types de dons, le « don réciproque cérémoniel » avec M. Hénaff et le « don généreux » avec P. Ricœur — qui parachèvent, selon les arguments des auteurs étudiés, ce processus de la reconnaissance. Si le premier don se distingue par son caractère « festif » où les biens échangés ne constituent que le gage et le substitut de ce qu'ils signifient comme symboles, le second nous convie à voir dans la reconnaissance (le retour de don), l'expression de la gratitude des partenaires, dans laquelle le premier geste, fait avec générosité, provoque la rétroaction de l'autre en signe de gratitude.

Conclusion

Comme dit à l'introduction, le choix des auteurs étudiés dans cette troisième partie de notre rédaction a été fait en fonction des éléments dont nous avons besoin pour combler les limites de la négociation sociale et/ou de la médiation du conflit en leurs capacités de traiter les conflits et de promouvoir la pacification des rapports sociaux. Par voie de conséquence, ce choix vise à renforcer le mode de traitement de conflits que nous voudrions proposer, qui s'enracine dans ces mécanismes usuels, mais qui, de plus, prend en compte les exigences d'une bonne pacification, laquelle n'advient que lorsqu'on s'engage dans un « *dialogue reconstructif* » offrant des garanties pour la « réconciliation » qui doit se poursuivre dans les « gestes symboliques de dons ». Commençons par montrer comment a été organisée cette partie, avant de dégager les éléments que nous avons retirés pour poursuivre notre démarche.

---

découverte du " sans prix" lié à l'idée de vérité – d'où le tire du livre de Hénaff, *Le prix de la vérité*: en réalité c'est le " sans prix" de la vérité (P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don N°1*, Paris, Broché, 2004, p. 24.

[560]Cfr A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theorica e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p. 21.

Notre lecture de théories de la reconnaissance est partie de J.-M. Ferry, et nous avons fixé notre attention sur les différents registres du discours : la narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. Somme toute, ces registres visent à promouvoir le moment « reconstructif », qui constitue l'instant où les protagonistes s'adonnent à la lecture commune de leurs « récits de vies », en mettant en vedette les « vaincus de l'histoire », afin de faire émerger la compassion et l'empathie, qui pourraient provoquer la reconnaissance réciproque de torts et la demande mutuelle de pardon. Mais sur quoi devrait s'articuler cette reconnaissance ? C'est ici que nous avons vu la nécessité de recourir à A. Honneth et N. Fraser qui distinguent deux facteurs de reconnaissance. Ces deux facteurs, liés respectivement à la reconnaissance identitaire/culturelle et à la redistribution qui sous-tend les injustices socio-économiques, aident à comprendre, sur le plan philosophique, l'émergence des conflits sociaux et permettent d'en reconstituer l'histoire, au même moment qu'ils servent de points d'appui à la reconnaissance des torts entre protagonistes.

Étant donné que nous aimerions placer la réconciliation dans les gestes qui manifestent matériellement la volonté des partenaires, nous avons en plus analysé les différents types de dons de reconnaissance. Nous nous sommes d'abord intéressés à M. Hénaff dans la lecture du « don cérémoniel réciproque ». Il s'agit d'un don archaïque, qui a permis de faire le troc en l'absence de la monnaie. Mais c'est surtout un don qui était utilisé comme moyen de réparation des rapports sociaux en souffrance. Ce don est indubitablement une exigence de groupes qui, via leurs chefs, s'échangeaient des biens au cours d'un rite et dans un climat festif de la réconciliation. Cet échange de dons était fait dans la réciprocité, c'est-à-dire que celui qui recevait était dans l'obligation de rendre. Ce caractère obligatoire du don paraît, *in fine*, problématique pour notre démarche. Car l'exigence de rendre un don place l'échange dans le registre de la conflictualité d'une « lutte infinie pour la reconnaissance ». Pour éviter cet aiguillon, nous avons décidé d'analyser aussi le don « généreux en régime d'*agapè* » de P. Ricœur. L'auteur pense que dans l'échange du don de reconnaissance, il n'est pas question de l'obligation de rendre, car le bien

rendu l'est en tant qu'un acte mutuel. En d'autres termes, chaque partenaire donne ici ce qui ressort de sa générosité, même si le geste est posé en second. Au lieu de l'obligation de rendre, il faut plutôt voir la générosité des acteurs. L'échange est donc mutuel ; il n'y a aucune contrainte qui oblige les donateurs et donataires à poser leurs gestes, mais tout provient de leur générosité et ces gestes sont des simples « gratitudes », exprimant la reconnaissance mutuelle des acteurs.

Après ces précisions, il importe d'annoncer ce que nous entrevoyons dans la suite de ce travail. En effet, dans la partie qui va suivre, nous tâcherons de reconstruire le mécanisme de la régulation des conflits sociaux tels que nous l'entendons, en nous servant de certains éléments de la négociation et de la médiation, y compris les acquis des théories de la reconnaissance. Quels sont alors ces acquis ?

Dans le souci de construire un mécanisme de traitement de conflits qui permettrait la réconciliation des groupes sociaux[561], nous avons retenu quelques éléments indispensables pour notre propre entreprise. Nous pensons qu'une telle démarche exigerait de rentrer dans un dialogue, et ce dialogue devrait se structurer sur les registres du discours évoqués dans l'*éthique reconstructive* par J-M. Ferry, à savoir la narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. Dans ce dialogue, il serait souhaitable de considérer aussi les raisons qui articulent le plus souvent un conflit social. A. Honneth, en tandem avec Ch. Taylor, et N. Fraser, nous ont permis de mettre les doigts sur ces raisons, que sont le déni de reconnaissance des valeurs auxquelles un groupe s'identifie et l'injustice socio-économique faite à un groupe. Reconnaître les torts en s'appuyant sur ces raisons pourrait créer la compassion et l'empathie, surtout lorsque la relecture « des récits de vies ou du passé » est faite dans la valorisation des « vaincus de l'histoire ». C'est en ce sens que peut advenir la réconciliation,

[561]Il s'agit des groupes ethniques (Hema et Lendu, pour notre cas) qui sont passés par la violence. Cette réconciliation consistera à permettre aux groupes de ne pas se limiter à faire la paix entre eux, en termes de cohabitation pacifique, mais de parvenir en plus, et à travers un processus qui permet l'expression d'émotions que la violence du conflit a générées, à la reconnaissance réciproque des torts jusqu'au pardon mutuel et à l'échange symboliques de dons de reconnaissance.

grâce au pardon échangé. Doit-on alors limiter la réconciliation à la reconnaissance mutuelle de torts et aux demandes de pardon ? Ne serait-il pas mieux de l'inscrire dans la pratique du don pour plus de solidité. Cette question nous renvoie à la lecture de dons de M. Hénaff et P. Ricœur. Chez le premier, nous retenons l'importance du don cérémoniel, qui évoque l'idée d'un échange effectué, non pas entre les individus isolés, mais entre les représentants des communautés en difficultés du vivre ensemble. Cet échange se passe dans un rite, d'où son caractère festif et cérémoniel. Cependant, nous n'attendons pas faire de l'échange un acte réciproque, puisque la réciprocité, comme la conçoit M. Hénaff, se rapproche du « mauvais infini » de la lutte pour la reconnaissance honnethienne, et elle est une obligation. Mais cet échange sera plutôt un acte mutuel. Ce terme (mutuel) nous le reprenons de P. Ricœur pour penser l'échange de don comme un geste spontané et gratuit des donateurs, mais aussi comme expression de leur gratitude, qui permet d'établir les « états de paix ».

Au regard de ce qui précède, une question mérite d'être posée. En effet, pourquoi doit-on penser que le « dialogue reconstructif », suivi d'un échange de « don cérémoniel mutuel » et renforcer par un « acte contractuel », pourrait promouvoir la réconciliation entre les groupes post-conflit ? Quel lien établit-on entre le dialogue, le don et le contrat ?

Pour répondre à cette question, commençons par souligner l'importance de la discussion, mieux du dialogue, en philosophie. Notons que, dans l'Antiquité, Socrate conduisait ses interlocuteurs à accoucher la vérité qu'ils ignoraient par la dialectique ; bien avant lui, les sophistes usaient de la rhétorique pour convaincre. Plus proche de nous, Habermas consacra tout un ouvrage sur l'*étique de la discussion* où il essaie de donner les conditions de possibilités de la compréhension mutuelle, en situation d'échange verbal. J.-M. Ferry va poursuive, dans l'*éthique reconstructive*, en articulant les phases du discours, qui montrent comment, par le dialogue, on parvient à reconstruire les rapports sociaux brisés. Dans le même sens, nous estimons que le dialogue, dans notre contexte, aiderait à réconcilier les communautés en proie au désaccord. Il permettrait en effet aux hommes de découvrir l'humanité commune qui les fonde, grâce à l'intériorisation de

leurs situations. Cette découverte de leur humanité commune peut être source de compassion, d'empathie et de la compréhension de leur souffrance. Ces sentiments pourraient enfin provoquer la réconciliation. Cette réconciliation, pour devenir efficace, nécessiterait de s'inscrire dans l'échange de dons. Ainsi, le rapport entre le dialogue et le don est à situer au niveau de cette finalité qu'est la réconciliation. Si, par le dialogue, on peut parvenir à construire quelque chose ensemble, en avouant les torts et en demandant pardon ; le don permettrait de gager et de matérialiser cette réconciliation dans les gestes concrets et symboliques de biens échangés. Par ailleurs, le contractuel — sur lequel nous reviendrons plus tard — n'est qu'une issue juridique qui permettrait de rendre légale l'entente, en évitant le dérapage et en aidant les partainares à assumer en toute responsabilité leurs décisions. Bref, le dialogue (moments discursif et reconstructif), le don (issue éthique) et le contrat (issue juridique), constituent les étapes de la démarche réconciliatrice.

Cette parenthèse nous permet maintenant d'entamer la dernière partie de notre rédaction.

QUATRIÈME PARTIE :
LE DIALOGUE RECONSTRUCTIF,
LE DON CÉRÉMONIEL MUTUEL
ET L'ACTE CONTRACTUEL

Traitement du conflit en Ituri

Introduction

La première partie de notre rédaction nous a conduits à dégager les raisons majeures de la lutte sociale, en nous focalisant sur le conflit en Ituri entre Hema et Lendu. Nous y avons montré la voie utilisée pour son traitement, à savoir l'opération Artémis qui a conduit, de façon remarquable, à l'arrêt de la violence. Après cette intervention — qui a été suivie de l'opération désarmement et démobilisation — nous avons constaté qu'aucune action politique ou diplomatique forte, de nature à permettre non seulement la pacification, mais la réconciliation entre ces peuples, n'a été envisagée. On note bien entendu quelques initiatives privées qui ont cependant accusé leurs limites. Nous reviendrons sur ce point.

Si l'on considère, par ailleurs, les voies actuelles de la résolution des conflits, nous ne pouvons douter que la négociation et/ou la médiation seraient envisagées comme moyens de rapprochement après l'intervention armée. Mais, étant donné les limites de ces techniques dans leurs pratiques pour promouvoir la paix véritable et la réconciliation (voir la deuxième partie), il nous est apparu indispensable de faire appel aux théories de la reconnaissance (dans la troisième partie) pour arriver au perfectionnement de ces méthodes traditionnelles. Ainsi, à l'issue de nos différentes lectures, nous arrivons à la thèse que le « don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel » aideraient à faire progresser ce processus vers la réconciliation. Mais ces pratiques exigeraient, en amont, la tenue d'un « dialogue reconstructif ». C'est dans ce sillage que nous inscrivons la rédaction de cette dernière partie de notre thèse. Il s'agira, en effet, de tracer le parcours qui va du « dialogue reconstructif à l'acte contractuel, en passant par l'échange du don cérémoniel mutuel », entendu comme moyen de traitement de conflits sociaux, que nous appliquerons à la situation de l'Ituri.

Vu sous ce jour, nous proposons de subdiviser en deux chapitres cette quatrième partie. Le premier chapitre tâchera de présenter les axes du

« dialogue reconstructif » et le second développera le mécanisme du « don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel ». Nous garderons toujours à l'esprit ce conflit de l'Ituri comme fil rouge de notre analyse.

CHAPITRE PREMIER :
LE DIALOGUE RECONSTRUCTIF EN ITURI

Au sortir d'un conflit violent, nous pourrions proposer l'hypothèse que le processus de la réconciliation entre les protagonistes puisse s'enraciner dans un dialogue qui permettrait la reconnaissance et le pardon mutuels des torts. Un tel dialogue devrait impérativement avoir comme objectif de « reconstruire » les rapports sociaux détruits.

Ainsi, au regard de la situation du conflit en Ituri, nous pensons que la tenue de ce dialogue contribuerait à consolider la paix entre ces peuples meurtris. Mais comment penser son organisation dans ce contexte précis ? Nous allons tenter de répondre à cette épineuse question dans ce chapitre, qui comporte trois points. Il y sera tout d'abord question de souligner les efforts de paix entrepris après l'opération Artémis, ensuite de dégager la spécificité de ce dialogue et enfin de définir son organisation.

I.1. Les efforts de pacification après l'opération Artémis

L'opération Artémis, nous l'avons déjà souligné, fut déclenchée pour répondre à une situation d'urgence dans la ville de Bunia marquée par de violents affrontements entre milices ainsi que par une grave situation humanitaire (voir la première partie). Grâce à cette opération, on a vu l'implication réelle de la communauté internationale dans la gestion du conflit en Ituri jetant les jalons du retour à la paix et à la sécurité dans cette région[562]. Tout en affirmant le succès d'une telle intervention, nous devons en même temps reconnaître ses limites : tout n'a pas été fait. Il y a eu certes arrêt de la violence, mais pas la pacification des rapports en termes de réconciliation, car la cicatrisation des blessures demeure. Et face à un conflit qui a connu l'escalade de la violence, l'usage de la force est justifié comme moyen qui permet de stopper la violence et non de faire la paix, moins encore la réconciliation. C'est pourquoi Mgr. L. Dhejju affirmait que

[562]Cfr I. Unyon Vkpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion* p. 103.

« l'intervention militaire de la force multinationale à Bunia a mis fin aux violences ethniques ; et la sécurité dans les territoires de Djugu et d'Irumu s'en est trouvée rétablie. Mais la paix a-t-elle été rétablie dans les esprits et les cœurs de ceux qui ont vécu, des années, dans un climat d'anarchie et de violence ? Les ethnies de l'Ituri sont-elles réconciliées ? »[563]. Cette intervention a-t-elle suffi pour que les Hema et les Lendu, ainsi que leurs alliés, vivent désormais en frères, si l'on sait bien qu'après la violence c'est le sentiment de haine et le désire de vengeance qui structurent le rapport mutuel des ennemis d'hier. Quelle sera la réaction des « petits Lendu et Hema qui ont vu les leurs assassinés » ? N'est-ce pas celle de la vengeance et des représailles à l'avenir — comme l'indique clairement le témoignage d'un enfant *: cet homme qui vient tous les jeudis au marché, je l'ai vu tuer papa. Quand je serai grand, je le tuerai comme il a tué mon père*[564].

Pareil témoignage prouve que le chemin reste encore à faire pour guérir les mémoires, car chacune de ces ethnies pense avoir subi une injustice qui n'est pas encore réparée[565]. Il est donc impérieux de poser des gestes forts de la réconciliation. Certes, et nous ne pouvons le méconnaître, il y a eu déjà quelques efforts allant dans ce sens après Artémis, mais nous estimons qu'ils sont insuffisants. Sans être exhaustif, nous en énumérons au moins trois : le travail de la commission de la pacification en Ituri, le travail réalisé par l'Église catholique à travers la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia (CDJP) et celui fait en collaboration avec le réseau Haki na Amani (RHA). Essayons de revenir sur chacune de ces perspectives et d'en déceler les limites afin de progresser dans l'analyse.

[563]Mgr L. Dhejju, *Fleurir là où Dieu t'a semé. Histoire d'une vie*, Paris, Harmattan, 2005, p. 211.
[564]Cfr *ibid*., p. 212.
[565]Cfr *ibid*.

I.1.1. La commission de pacification de l'Ituri

Cette commission est créée grâce à l'accord de Luanda du 6 septembre 2002 entre la République Démocratique du Congo et l'Ouganda. Elle avait pour but de prévenir le conflit en préconisant un partage de pouvoir occasionnel entre Ituriens. Elle fut composée de forces politiques, militaires, économiques et sociales actives en Ituri ainsi que des représentants des communautés locales. À l'issue d'un travail fait du 4 au 14 avril 2003, la commission décida de l'établissement d'un mécanisme intérimaire pour la pacification et l'administration provisoire de l'Ituri. La structure comporterait quelques organes, dont l'assemblée spéciale intérimaire chargée de superviser et de contrôler l'action de la section exécutive intérimaire. La commission de prévention et de vérification chargée d'évaluer la situation sécuritaire, de s'assurer du respect de l'accord de cessation des hostilités et du cantonnement effectif de tous les groupes armés, de développer des mécanismes d'échange d'information afin de prévenir d'éventuels conflits, d'élaborer un plan complet de désarmement, de démobilisation et de réinsertion (DDR) des éléments des groupes armés sur la base d'un programme national, de s'assurer de l'engagement des groupes armés à observer un strict respect des droits humains ainsi que des conventions relatives aux droits de l'enfant et de faciliter la démobilisation des enfants soldats. L'organe d'observatoire intermédiaire des droits humains devait recevoir les victimes des violations des droits humains et les orienter vers les services ou les juridictions compétentes, suivre l'évolution des dossiers en cours, assurer les plaidoyers pour la réhabilitation du système judiciaire et le rapprochement de la justice du justiciable, assurer l'éducation, l'information et la sensibilisation des populations en matière de droits de l'Homme et de libertés publiques[566].

En bref, telles furent l'organisation et la mobilisation de cette commission en ce qui concerne ce conflit. Tournons-nous vers les efforts de l'Église Catholique dans sa quête de la paix dans cette région.

[566]Cfr Mgr L. Dhejju, *Fleurir là où Dieu t'a semé. Histoire d'une vie,* pp. 96-99.

I.1.2. L'engagement de l'Église catholique à travers la Commission Diocésaine Justice et Paix (CDJP)

De 2003 à 2007, l'Église catholique locale de Bunia s'était engagée, grâce à sa Commission Diocésaine Justice et Paix (CDJP en sigle)[567], à chercher une issue pacifique au conflit en Ituri. Ainsi, grâce à l'appui de CAFOD et de DFID, elle a exécuté un programme triennal « Paix et Réconciliation dans cette région ». Ce programme, sur le plan socio-culturel, consistait à promouvoir l'éducation à la réconciliation et à la cohabitation pacifique. Pour cela, il fallait faire un état des lieux de la cohabitation intercommunautaire en proie à une manipulation identitaire afin d'amorcer le processus de paix et de réconciliation proprement dit. Dans son message, la commission a insisté sur la nécessité de l'acceptation mutuelle comme moyen devant promouvoir le « vivre-ensemble » des uns et des autres. Car, estimait-elle, « la personne humaine ne se développe, ne se libère, ne vaut que si, au lieu de se replier sur soi, elle vit aussi pour les autres, se dévoue au bien commun et même à un ordre universel et divin auquel son aspiration originelle est de tendre »[568]. C'est à cette condition

[567]Pour comprendre l'origine de cette commission, il faut remonter à la CJP, Commission Justice et Paix. Celle-ci est une initiative de Jean XXIII, qui, lors de l'ouverture du Concile Vatican II, a exprimé sa très grande préoccupation pour la justice et la paix. Ainsi la CJP sera une émanation du Concile Vatican II qui avait souhaité « *la création d'une institution de l'Église universelle, chargée d'inciter la communauté à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations », Gaudium et Spes,* n.90.
Deux ans après, le 06 janvier1967, la Commission Pontificale « Justicia et Pax » (Justice et Paix) est créée à titre expérimental par le pape Paul VI. Dix ans plus tard, c'est-à-dire, le 10 décembre 1976, la Commission Pontificale « Justicia et Pax » (Justice et Paix) reçoit son statut définitif par le décret pontifical *« Justiciam et pacem* ». Ce décret pontifical ordonne la création des « commissions nationales « justice et paix » dans chaque pays. Ainsi, la Conférence Episcopale du Zaïre a créé sa CJP en 1978, et ses statuts définitifs ont été approuvés le 8 septembre 1993 sous le mandat de Mgr Kataliko Emmanuel, alors Président de la Commission Episcopale Justice et Paix (CEJP). En cette même année, la CEJP a ordonné la création des CJP dans tous les Diocèses et toutes les Paroisses catholiques de la RDC. Ainsi, dans le Diocèse de Bunia, un responsable de la CDJP est déjà nommé dès 1998. Le démarrage n'étant pas toujours facile, c'est en octobre 2003 que la CDJP Bunia a été redynamisée par une deuxième nomination pour faire face aux défis de la pacification, de la réconciliation et des violations massives des droits humains auxquels le Diocèse se trouvait confronté, surtout en territoire de Djugu. (au Nord) et d'Irumu (au Sud) où les communautés culturelles ne s'acceptaient plus. Cfr *Recueil des actions entreprises par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia dans la promotion de l'homme victime des guerres et conflits* (Inédit), pp. 5-6.
[568]*Ibid.,* p. 6.

que le problème du retour et de la réinstallation des personnes déplacées dans leur milieu d'origine devient possible[569].

Au plan politique, la CDJP a travaillé pour un rétablissement rapide de l'autorité de l'État sur l'étendue du District (actuellement province). Cet effort déjà entamé par la MONUC sera poursuivi avec la restauration progressive et effective de l'administration civile, militaire, judiciaire et policière qui, pour autant, restait encore à consolider. Ce climat d'accalmie et de paix provisoire a fortement contribué à la réussite des élections présidentielles et législatives en l'Ituri. Le message fort de la commission lancée à la fin du programme se résume en ces termes : *l'homme étant créé pour vivre en paix tel que le veut le plan divin, les peuples Lendu et Hema sont condamnés à coexister pacifiquement comme ils l'ont toujours fait pendant les siècles malgré qu'il y ait eu des moments de conflits. Ainsi, le conflit en Ituri aura été un parcours tumultueux sur son cheminement vers le développement intégral. (...) le développement intégral n'est envisageable que dans un contexte politique, social, économique et culturel de paix sociale. Hommes de Dieu, opérateurs politiques, sociaux, économiques et culturels ont l'obligation patriotique de rayonner autour d'eux dans un esprit d'amour, de solidarité, de partage, de pardon et de réconciliation. De la famille à la nation en passant par la tribu, la collectivité, le territoire, le district et la province, les acteurs du développement intégral que nous sommes tous, n'aurons point honte d'être membres d'une « 'famille X» ', ne serons pas orgueilleux d'être nés congolais et apporterons tête haute et non humiliée notre petite contribution à l'accomplissement du Plan divin*[570].

Pour accompagner leur programme (de Paix et de Réconciliation), plusieurs activités socio-culturelles ont été réalisées. Il y a eu des émissions radiodiffusées, lesquelles avaient lieu, sur la chaîne locale de la Radio Canal Révélation et celle de la Radio CANDIP[571], une fois par semaine tout au long de la période de l'exécution du programme. Ces tranches d'émission

[569]Cfr *Recueil des actions entreprises par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia dans la promotion de l'homme victime des guerres et conflits* (Inédit), p. 15.
[570]*Ibid*., p. 16.
[571]Centre d'Animation et de Diffusion Pédagogique

portaient sur des thèmes relatifs à la culture de la paix, à la nouvelle éthique mondiale, à l'édification de la paix, à la promotion des droits humains, ainsi qu'aux obstacles à la consolidation de la paix et de la réconciliation en Ituri, aux modes de gestion pacifique des conflits, etc. Il y a eu aussi des productions théâtrales et des concerts de pacification. Les thèmes abordés étaient ceux du pardon, de la réconciliation et de la justice. De même, des rencontres sportives ont été organisées pour véhiculer les messages de paix en tenant compte de l'hétérogénéité des milieux et du souci de cohabitation pacifique. Enfin, des conférences ont ponctué la matérialisation dudit programme autour des thèmes : Édification de la paix, Quelle justice pour la consolidation de la paix en Ituri ? La problématique des industries extractives en Ituri ; é

État de la paix et de la réconciliation en Ituri ; Rôle et mission des confessions religieuses pour la consolidation de la paix durable en Ituri ; La gestion pacifique de conflits foncier, minier et forestier, etc.[572].

Dans la prolongation de son programme et pour répondre au défi majeur de la consolidation de la paix en prenant en compte les aspects de la justice, la CDJP a aussi organisé des « activités de plaidoyer pour une justice équitable et restauratrice ». Il y était question de faire des monitorings, des enquêtes et, notamment, de la documentation sur les événements malheureux survenus en Ituri depuis 1999 jusqu'à ce jour ; la circulation des Armes Légères et Petit Calibre (ALPC) ; l'état de lieux de la situation des droits de l'homme dans le Diocèse de Bunia[573].

La CDJP a également accompagné une initiative locale dénommée Association des Victimes de Guerres et Tragédies de l'Ituri (AVGTI) dont la principale ambition est de sauvegarder la mémoire des victimes des conflits en Ituri afin de contribuer un jour non seulement à la lutte contre l'impunité et la réparation des préjudices causés, mais surtout pour aider les victimes à guérir leurs blessures physiques et psychiques. C'est encore dans ce souci majeur que la CDJP a dû exécuter un projet d'assistance psychosociale avec l'appui de CAFOD pour aider les personnes accusant les

[572]Cfr *Recueil des actions entreprises par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia dans la promotion de l'homme victime des guerres et conflits*, p. 20.
[573]Cfr *ibid*., p. 21.

stress post-traumatiques à se réconcilier avec elles-mêmes avant de se réconcilier avec les autres[574].

Enfin, depuis avril 2007, étant donné que les ressources naturelles de l'Ituri ont joué un rôle assez important dans l'aggravation des conflits, la CDJP s'est engagée sur la voie de la justice socio-économique pour s'attaquer aux aspects socio-économiques du conflit. C'est pourquoi, en marge du programme Paix et Réconciliation, elle a accompagné des communautés de base de Mongwalu et environs à faire face aux défis des industries extractives[575]. D'où aussi son rapprochement avec le « réseau Haki na Amani » dont nous décrivons les efforts ci-dessous.

I.1.3. Le réseau Haki na Amani (RHA)

Le RHA a été créé[576] pendant le conflit en Ituri et au Nord-Kivu, entre 2002 et 2003, en raison de tensions que les conflits avaient créées entre communautés dans ces régions. Pour l'Ituri, le but fut de permettre le rapprochement des communautés en conflit. Pour ce faire, des grandes réunions ont été organisées entre communautés ; elles impliquaient habituellement 100 participants, mais parfois des réunions communautaires beaucoup plus grandes — *Barazas* — avec environ 400 personnes. L'organisation mettait l'accent sur la résolution des conflits fonciers, souvent négligés, provoquant des conflits dans la région[577]. Pour corroborer ce propos, un rapport présenté le mardi 25 septembre 2012 au Centre d'accueil Caritas par les IKV *Pax Christi* et *Haki na Amani* sur l'exploitation de l'or dans ce district mentionne que : « pour l'Ituri, la question de l'exploitation de l'or se pose d'une manière pertinente. En effet, l'exploitation artisanale est non seulement un secteur économique très

[574]Cfr *Recueil des actions entreprises par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia dans la promotion de l'homme victime des guerres et conflits,* p. 21.
[575]Cfr *ibid*., p. 22.
[576]L'option de la création de ce réseau a été adoptée par environ 80 participants, parmi lesquels on compte des juges, des chefs coutumiers, des députés provinciaux et des acteurs de la société civile. L'idée a été adoptée à l'unanimité des participants à l'issue de deux jours de discussions à Bunia.
Cfr RD Congo/Ituri : le Réseau Haki Na Amani recommande la création d ...
reliefweb.int/.../rd-congoituri-le-réseau-haki-na-amani-recommande-la-création-dune (consulté le 11 mai 2017, 22h 41)
[577]Cfr, *ibid.*

important en Ituri, mais également une source potentielle de conflits non négligeable »[578].

Avec l'appui de Pax Christi et en collaboration avec la CDJP, le réseau a réalisé le programme biennal Justice et Réconciliation. La création d'une Commission Vérité et Réconciliation a été adoptée par les juges, les chefs coutumiers, les députés provinciaux et les acteurs de la société civile qui ont pris part à ces assises. Ce sont ces personnes qui constituaient le noyau de participants aux réunions que tenait le réseau sur des problèmes fonciers[579].

En définitive**,** ces trois cas de figure qui illustrent les efforts menés après Artémis pour la pacification de l'Ituri ont été d'une grande importance, mais ils semblent insuffisants dans le processus de la réconciliation. En effet, le programme de la Commission de Pacification de l'Ituri a permis le retour de l'État dans ce milieu par l'installation progressive de différentes institutions d'administration. Mais la population qui a vécu cette violence n'a pas été impliquée dans ce processus de réconciliation ; pourtant, la réconciliation reste, de manière ultime, une exigence individuelle. Il en est de même pour la Commission Justice et Paix de l'Église Catholique de Bunia qui s'est concentrée sur l'éducation à la réconciliation et à la cohabitation pacifique ainsi que le rétablissement de l'autorité de l'État sur cette partie de la république. Mais elle semble ne pas avoir donné l'occasion de rencontres et d'échanges à ces différentes ethnies. Lors de nos entretiens, un prêtre diocésain à Bunia, a reconnu que « *l'Église s'est beaucoup dévouée et a fait de son mieux pour que la paix partielle revienne aujourd'hui, mais une action forte pour arriver à faire dialoguer ensemble ces peuples a manqué.* » Enfin, le réseau *Haki na Amani* est parvenu à offrir un espace d'expression, mais il a plutôt manifesté son intérêt à résoudre le problème foncier de ce conflit, sans aborder les enjeux moraux ressentis. Bien plus, dans les réunions convoquées pour traiter des

[578]Le rapport de IKV Pax Christi et du réseau Haki na Amani www.lecongolais.cd/exploitation-de-lor-le-rapport-de-ikv-pax-christi-et-du-reseau-haki-na-amani... (consulté le 19 septembre 2016, 22h 02).
[579]RD Congo/Ituri : le Réseau Haki na Amani recommande la création d ... https://reliefweb.int/report/democratic-republic-congo/rd-congoituri-le-réseau-haki-na-amani-recommande-la-création-dune (consulté le 16 septembre 2016, 10h 13).

contentieux, les victimes n'ont pas compté ; on s'est contenté d'organiser des échanges avec des juges, des chefs coutumiers, des députés provinciaux et des acteurs de la société civile qui, du reste, sont importants dans le processus, mais il est clair que l'on n'aurait pas dû occulter les victimes.

Au regard de tous ces constats, nous estimons qu'il reste encore du chemin à faire dans ce processus et, visiblement, il y a lieu aussi de penser à un dialogue franc. Des politiques et scientifiques ressentent le même besoin. C'est le cas du gouverneur actuel de l'Ituri, Mr Jefferson Abdallah Penembaka qui, lors du désordre de juillet 2016, appelait « les Hema et les Lendu à comprendre que l'Ituri n'a plus besoin de conflit inter-ethnique mais plutôt de son développement ». Il a par la suite insinué que « le dialogue reste le seul moyen de régler leurs différends »[580]. Innocent Unyon y revient aussi et trouve que « par faute de mécanisme de communication entre ces groupes ethniques, ce sont des rumeurs populaires qui prennent le dessus ou encore ce sont des extrémistes ou des politiciens qui monopolisent la parole et ainsi manipulent à leur guise les populations. Pour éviter que pareille situation ne se reproduise, il y a donc lieu d'encourager la mise sur pied de mécanismes et la création d'espaces institutionnels plus ou moins formalisés permettant de négocier et d'arbitrer effectivement les litiges (…) ; (en ce sens) le dialogue est important pour éviter la désinformation et c'est au cours du dialogue qu'on pourra approfondir certains aspects des problèmes »[581]. On pourrait sans doute se demander : quel en serait le sens ou la spécificité ?

[580] Ituri: vive tension entre Hema et Lendu après l'enlèvement d'un ... https://www.radiookapi.net/.../actualite/securite/ituri-vive-tension -entre-hema-et-lendu... (consulté le 19 septembre 2016, 10h : 01).
[581] I. Unyon Vkpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, pp. 110-114.

I.2. De la spécificité du dialogue reconstructif

Au regard des efforts déjà réalisés pour rapprocher ces peuples et au vu de l'accalmie actuelle en Ituri, on pourrait peut-être nous objecter que ce dialogue ne vaudrait plus la peine : pourquoi y penser, si la méfiance est camouflée et ne gêne apparemment personne ? Serait-il vraiment important d'en appeler à la réconciliation dix ans après ces violences ? Le mieux n'était-il pas de permettre la cohabitation et de ne pas « revenir sur le passé » ? Autant de questions qui obligent à préciser la spécificité d'un tel dialogue.

Mais avant toute chose, disons un mot sur le *timing*. En réalité, après les violences d'un conflit, on ne saurait dire avec exactitude le moment qui convient le mieux pour le traitement pacifique du conflit, car tout dépend des circonstances. De manière générale, il est difficile d'entreprendre une démarche de réconciliation quand les protagonistes se repoussent dans leurs attitudes ou quand ils croient que l'acceptation de l'autre et de son identité annulerait sa propre identité. C'est pourquoi il n'est pas prudent que le processus de la réconciliation, tout comme celui de travail de mémoire, débute immédiatement après la cessation des hostilités, lorsque les pleurs n'ont pas encore cessé et que les protagonistes ne sont pas prêts à développer de l'empathie[582]. Pour le cas de l'Ituri, nous estimons qu'après une dizaine d'années et au vu du rapprochement qui s'observe actuellement entre les peuples de cette région, il serait possible de s'engager dans ce processus.

Quant à considérer que ce conflit est déjà « passé », qu'il faudrait éviter d'en parler pour ne pas « raviver le passé », et que le mieux serait de l'« oublier » pour ne pas susciter des sentiments rétroactifs dangereux, susceptibles de provoquer des écueils dans le rapport social de ce peuple (on entend encore ce discours de la bouche de certains Ituriens)[583], nous arguons, en toute objectivité, que l'heure n'est pas encore à l'oubli et que

[582]Cfr V. Rosoux, « Human rights and the 'work of memory' in international relations » in *Journal of Human Right*, vol. 3, n°2, (June 2004), p. 162.
[583]Dans la ville de Bunia, nombre de personnes nous ont signalé que les écrits ne sont pas abondants sur ce conflit, parce qu'on évite d'en parler pour ne pas réveiller les mauvais sentiments et qu'on doit procéder à l'oubli de ces violences.

rien n'est de l'ordre du passé. D'ailleurs, quand on cherche à camoufler le passé au nom de l'oubli, on entretient davantage, et sans le savoir peut-être, le mal qu'on pense oublier, et le problème reste non résolu et risque d'être remis plus tard. Bien plus, l'oubli n'agit jamais comme une barrière qui empêcherait les nombreux souvenirs d'épisodes passés de refaire surface tant dans l'esprit des sujets que dans le rapport entre leurs communautés. Comme l'estime P. Ricœur, l'oubli n'agit comme empêchement qu'en interdisant l'accès aux trésors enfouis de la mémoire, mais la reconnaissance souvent inopinée d'une image du passé atteste la persistance d'un passé qu'on estime oublier. Par ailleurs, la mémoire des souvenirs est une « mémoire oublieuse » qui s'enferme dans la répétition et évite de se souvenir, au motif d'oublier. Et, dans le contexte de choc, l'oubli cherche souvent à empêcher la prise de conscience de l'événement traumatique[584]. Pourtant, le trauma demeure même quand il est inaccessible, indisponible à la mémoire vive. À la place surgissent des phénomènes de substitution, des symptômes, qui masquent le retour du refoulé sous des guises diverses offertes au déchiffrement. En plus, dans des circonstances particulières, des pans entiers du passé réputés oubliés et perdus peuvent toujours revenir[585].

Très souvent, l'oubli entretient le mal et les conséquences dues à ces événements passés[586]. Nous pouvons donc dire que l'oubli pourrait avoir un effet négatif qui influencerait la relation entre ces peuples de l'Ituri, obligés pourtant de vivre ensemble, compte tenu de leur histoire et de la terre partagée en commun. Le mieux serait peut-être de se projeter vers la réconciliation pour une vie meilleure. Surtout lorsqu'on sait qu'il se trouve parmi ces peuples de personnes qui continuent à vivre les violences passées comme une humiliation et n'ont pas totalement dépassé leurs ressentiments ; beaucoup en parlent en coulisses et toujours sous un aspect négatif. On sait par ailleurs que, de nos jours, tout soulèvement entre ces peuples suscite les mauvais souvenirs des violences passées et débouche sur des morts ou des destructions de villages.

[584]Cfr P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 574-576.
[585]Cfr *ibid*., pp. 576-577.
[586]Cfr V. Rosoux, « Human rights and the 'work of memory' in international relations », in *Journal of Human*, p.161.

Dans ce contexte, et pour faire avancer le processus, ne devrait-on pas penser à organiser un dialogue réparateur ? Car, l'oubli que l'on suggère ici serait destructeur à cause de la douleur encore ressentie, mais camouflée par la peur[587]. Cette douleur, qui persiste malgré tous les efforts fournis est emblématique : elle est le symptôme d'une plaie non cicatrisée qui, si l'on n'y prend pas garde, risque de s'infecter et de s'aggraver[588]. Et une blessure au niveau relationnel, à laquelle on ne remédie pas vite, agit comme une blessure physique dont on ne prend pas soin. Elle peut envenimer les relations familiales ou de voisinage pendant des générations[589]. L'oubli, que la souffrance empêche d'obtenir malgré les efforts, ne répare aucune offense, ni celle que nous avons subie, ni celle infligée aux autres. Il n'enlève pas non plus le poids d'un sentiment de culpabilité qui peut empoisonner une vie. Il ne peut pas davantage être un « instrument de paix », car seul un dialogue bien pensé et bien réfléchi permettrait d'envisager un « vivre-ensemble » pacifique, dans l'acceptation mutuelle. Car, lorsqu'on parvient lucidement et avec courage à s'exprimer sur un passé mal vécu jusqu'à la réparation des torts et à la réconciliation, il est inutile de dire « il faut oublier », car la douleur ne devient supportable que si elle a des chances de pouvoir s'estomper un jour ou même de disparaître à jamais[590]. On peut — on eu à l'évoquer précédemment aussi — nous dire que ce dialogue, dont l'issue serait la réconciliation, n'aurait pas de sens dans un conflit qui, en Ituri comme ailleurs, a déjà trouvé un apaisement ; le plus important c'est la cohabitation pacifique entre les groupes en conflit et non la réconciliation. Cette hypothèse serait vraie, mais pas totalement juste. En effet, que dire des familles voisines qui sont restées longtemps en conflit et qui ont fini par s'entendre pour vivre en paix, alors qu'à côté, chacun raconte avec émotion ses déboires à ses enfants, en leur montrant combien il est resté insatisfait malgré la cohabitation pacifique avec le voisin ? Quel effet aurait un tel discours après des décennies, s'il est transmis de génération à génération ? N'est-ce pas qu'il y a risque de retomber dans le conflit du passé, parfois avec plus de violences ? Le processus de la

[587]Cfr Mgr L. Dhejju, *Fleurir là où Dieu t'a semé. Histoire d'une vie,* p. 226.
[588]Cfr *ibid*., p. 227.
[589]Cfr *ibid.,* p. 226.
[590]Cfr *ibid*.

réconciliation n'aurait-il pas permis d'éviter une telle situation ? Ces interrogations montrent combien il est indispensable de promouvoir la réconciliation entre les parties en conflits, au-delà de la pacification.

En ayant en esprit ce qui précède, nous pouvons maintenant assurer que nous n'attendons pas soutenir un dialogue qui aurait pour objectif de « revenir simplement sur le passé », en rappelant des souvenirs malheureux, mais bien d'évoquer le passé pour permettre d'exprimer les ressentiments, soulager les consciences de ce qui les encombre et entamer le travail de mémoire[591]. Mais c'est aussi pour provoquer la compassion et la sympathie en changeant le regard sur le futur, faciliter la réconciliation par la reconnaissance des torts et le pardon mutuel. À propos du regard tourné vers l'avenir, Uri Savir s'est t'exprimé au sujet du conflit au Moyen-Orient entre Israël et Palestine ; son propos nous est rendu par V. Rosoux en ces termes : « I'm sure we can debate the past for years and never agree. Let's see if we can agree about the future »[592]. Dans cette même lancée, les négociations entreprises en Afrique du Sud pour mettre fin à l'apartheid restent remarquables. Elles étaient basées sur le besoin de reconnaître les zones grises qui sont arrivées dans le passé afin d'entreprendre un travail de mémoire en commun, avec comme principe de faire prévaloir non pas la

[591]Il est important de distinguer le travail de mémoire du travail de l'historien. Et ceci n'est possible que si l'on comprend ce qu'on entend par mémoire et histoire. En effet, la mémoire désigne le rapport entretenu par une société avec son passé. Selon Paul Ricœur (Cfr *La mémoire, l'histoire et l'oubli*), la mémoire se base sur le souvenir et le témoignage, souvent oral. Elle est affective et relève de la fidélité. Elle a donc une tendance au particulier, qu'il s'agisse de la mémoire d'un individu ou d'un groupe d'individus. L'histoire désigne ce qui a été ; elle a toujours une visée qui consiste à reconstituer la vérité et l'objectivité des faits. Selon F. Dosse, « Ricœur s'attache à bien distinguer deux ambitions de nature différente : véritative pour l'histoire et de fidélité pour la mémoire, tout en montrant qu'une méfiance trop poussée vis-à-vis des méfaits de la mémoire conduirait à sacraliser la posture historienne et à l'inverse un recouvrement de l'histoire par la mémoire ferait l'impasse sur le niveau épistémologique indispensable de l'explication/compréhension. Que serait une vérité sans fidélité ou encore une fidélité sans vérité se demande Ricœur qui construit en premier lieu une phénoménologie de la mémoire ». F. Dosse, « Le moment Ricœur », dans *Vingtième-Siècle. Revue d'histoire*, 2001/1 (n°69).Vu dans ce sens, le travail de mémoire cherche à maintenir présent les événements du passé, en lui conférant le sens du souvenir ou du mémorial, qui permet d'échapper à l'oubli et de soulager la conscience des événements du passé grâce au pardon et à la réparation. Le travail de l'historien serait de reconstituer le fait du passé avec des éléments probants et avec objectivité. Alors que dans le travail de mémoire, le sentiment et l'affectif ont une grande portée. Il serait toujours intéressant qu'un historien s'intéresse au travail de mémoire pour permettre une bonne sélection de mémoires.

[592]Je suis sûr que nous pouvons débattre le passé pendant des années sans être jamais d'accord. Voyons plutôt si nous pouvons être d'accord l'avenir »., V. Rosoux, « Human rights and the 'work of memory' in international relations », in *Journal of Human,* p. 162.

vengeance, mais le pardon et la réparation. Comme l'a dit un jour le président Nelson Mandela, « les Sud-Africains doivent se rappeler leur passé affreux pour pouvoir le traiter, pardonner quand c'est nécessaire, mais ne jamais oublier ». Dans la même veine, l'archevêque Desmond Tutu a affirmé : « il n'y a aucun avenir sans pardon, mais pour pardonner, il faut savoir ce qui s'est passé ou se rappeler du passé »[593].

Considérant tous ces arguments, et au lieu de laisser la situation pourrir de jour en jour, à petit feu et sans éclat, nous estimons qu'il serait utile d'avancer vers ce qui permettrait à ce peuple de vivre demain plus pacifiquement en place et lieu du mépris et de la vengeance[594]. Il est important dans ce sens de penser à un moment de dialogue qui doit impérativement conduire à la réconciliation collective en faisant la lumière sur ce qui pose problème pour une vie commune qui soit vraie et saine. Il faudrait donc penser à une cérémonie collective qui soit porteuse de réconciliation[595]. Une réconciliation qui serait à mesure de procurer la paix et de libérer du poids destructeur de la rancune, en lieu et place de l'oubli qui ne ferait que ronger le cœur en enfermant les uns et les autres dans l'hypocrisie d'un vivre-ensemble pacifique, alors que la haine et l'esprit de révolte continuent à les hanter. On peut encore remarquer qu'en Ituri les personnes s'efforcent de cohabiter sans vraiment être convaincues que le voisin ne va pas se révéler dangereux et violent dans les jours à venir, comme il l'a été hier. Chacun reste sur ses gardes, même si cela n'est pas directement visible. Dans ce contexte, seul le dialogue saurait orienter vers la réconciliation en transformant les hostilités du conflit en amour mutuel. C'est pourquoi, Innocent Unyon, en parlant de la problématique de gestion et de prévention de ce conflit, avance que « si les Ituriens veulent une paix réelle et durable dans leur chère contrée, ils devront nécessairement passer

[593]Cfr V. Rosoux, « Human rights and the 'work of memory' in international relations », in *Journal of Human*, p. 163.
[594]On peut vite confondre la haine et la vengeance, ou prendre l'une pour l'autre. Pour ce qui nous concerne, nous considérons la haine comme état dans lequel une personne se retrouverait après un choc. La vengeance, par contre, est un acte qui peut être généré suite à la haine. La vengeance est normative, on peut la juger' être bonne ou mauvaise, mais la haine n'est pas normative.
[595]Cfr *ibid*.

par une réconciliation sincère »[596]. « Il s'agit ici de transformer le désespoir en espoir, la haine en amour, l'incompréhension en compréhension, le désir de vengeance en pardon… »[597]. Le chemin de pardon qui conduit à la réconciliation devrait concerner prioritairement les Hema et les Lendu, mais également les ethnies proches qui ont été directement mêlées au drame en Ituri[598].

Nous pouvons également ajouter que le pardon, tout comme la réconciliation qui résulterait de ce dialogue, ne pourraient avoir du sens qu'en raison d'un échange vrai, au terme duquel, chacun reconnaîtrait ses torts, en même temps que la valeur de l'autre. C'est ainsi que la réconciliation assortie de ce dialogue n'est pas à confondre avec les gestes initiés par les « Commissions Vérités et Réconciliations » (CVR), qui sont des institutions provisoires mises en place dans un moment bien particulier de transition politique, depuis une situation de violence où chacun a sa place. Ces commissions s'inspirent bien sûr du pardon dans la mesure où ce qui est visé n'est pas d'abord la condamnation des coupables, mais l'unité de la communauté par le relèvement des victimes. Les coupables sont intégrés au processus par un aveu qui n'aura pas, comme dans une cour de justice, la sanction comme conséquence, mais l'amnistie[599]. Certaines limites entachent néanmoins la pratique de ces commissions, car bien souvent les coupables parviennent à avouer sans aucun repentir et les victimes témoignent sans la volonté de pardonner. Cela n'enlève cependant rien au fait que ces commissions aident le travail de pardon dans de nombreux cas et, collectivement, permettent une transition où beaucoup de violences sont ainsi évitées[600]. Mais la réconciliation, qui est le cœur du

[596]I. Unyon Vkpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion,* p. 106.
[597]L. Rycheler, « Les conflits en Afrique : Comment les gérer ou les prévenir », dans *Conflits en Afrique : Analyse des crises et pistes pour une prévention*, Genèse, Fondation roi Baudouin et Médecins sans Frontières, 1977, p. 35.
[598]Cfr Mgr L. Dhejju, *Fleurir là où Dieu t'a semé. Histoire d'une vie*, p. 226.
[599]Cfr G. Causse, « Le pardon, un geste politique ? » in *Nouvelle Revue Théologique*, t.138, n°2, Bruxelles, Éditions jésuites, p. 262.
[600]Cfr G. Causse, « Le pardon, un geste politique ? » in *Nouvelle Revue Théologique,* p. 265. Deux exemples de cette commission. La première CVR a eu lieu au Chili, en 1991 lorsque le président Aylwin, nouvellement élu, était devant le défi de réunifier son pays déchiré par de longues années de la violente dictature du général Pinochet. Il va trouver alors dans le pardon la seule voie de rassembler tant les victimes que les bourreaux. Reconnaissant que ce pardon ne pouvait venir que de ces derniers, il s'engage en même

dialogue reconstructif, n'est pas suffisamment réalisée dans ce processus et le travail de mémoire reste à poursuivre. C'est ici qu'il faut voir l'avantage et la spécificité du dialogue que nous prônons ; il permet de faire éclore une justice reconstructive qui aura pour but la réconciliation de la communauté humaine[601]. Cette nouvelle forme de justice est inséparable du pardon, qui n'est plus soutenu par le repentir du coupable, mais par la capacité de la victime, reconnue et soutenue par la communauté, d'accorder son pardon en se découvrant une nouvelle personne parfaitement intégrée, malgré la déshumanisation subie. Du côté du coupable, on exigerait toujours que l'aveu du pardon soit soutenu de la volonté du repentir et de la demande d'être pardonné, sans pour autant prétendre échapper à la justice[602].

Dans la même perspective, il faudrait souligner que la réconciliation qui résulterait du dialogue reconstructif n'aurait pas la même résonnance que celle pratiquée dans les juridictions *gacaca* au Rwanda[603] — des

---

temps à mettre en place une institution pour les aider : la CVR. Elle sera constituée d'un groupe d'hommes reconnus pour leur probité. Ils auront pour mission de recueillir le témoignage des victimes et d'analyser le comportement de divers groupes et organisations. Cette première CVR présente cependant une limite importante : contrairement à ce qu'annonçait le Président Aylwin, elle ne demande rien aux coupables qui sont protégés par une amnistie. À la lumière du pardon, la moitié seulement du chemin a été parcourue. La deuxième CVR, inspirée d'ailleurs de la première, est celle de l'Afrique du Sud, qui reste jusqu'aujourd'hui, le modèle des CVR. Entre 1990 et 1994, Mandela et De Klerk vont négocier la sortie de l'Apartheid et aboutir à une transition politique paisible. Les membres de la CVR ont été des hommes représentant les deux camps à parité, reconnus pour leur probité : leur rôle est de siéger dans des réunions publiques, retransmises en direct à la télévision, où les victimes, mais aussi les coupables seront appelés à témoigner. Au terme du processus, les victimes recevront une réparation financière tandis que les coupables qui auront avoué des crimes liés au régime de l'apartheid recevront une amnistie. Avec cette CVR, l'amnistie change de nature : auparavant, elle protégeait les coupables par un silence complet sur les événements. Mais les victimes aussi devaient se taire et ce silence redoublait leurs souffrances. Désormais, l'amnistie suppose que les uns et les autres se parlent.

[601]Cette justice s'est beaucoup développée au Canada, aux États-Unis et en Europe, très souvent sous le vocable de "médiations" : pénale, familiale ou communautaire. On en retrouve la marque dans la création et l'évolution des instances judiciaires internationales : la CEDH, mais aussi, de diverses manières, dans les TPI (Tribunaux pénaux internationaux) et CPI (Cour pénale internationale), notamment quant à la place des victimes et des réparations (Cfr G. Causse, « Le pardon, un geste politique ? » in *Nouvelle Revue Théologique,* p. 264).

[602]Cfr *ibid*.

[603]Il s'agit d'un outil de la justice transitionnelle inspirée de la pratique ancestrale qui fait appel aux sages d'une colline pour régler un litige. « Le gacaca traditionnel était utilisé en cas d'infractions ou de conflits tels que des litiges fonciers, des dommages aux biens, des problèmes conjugaux ou encore des disputes d'héritage. Il reposait implicitement sur un système de négociation". V. Rosoux et A. Shyaka Mugabe, « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », in *Négociation* 2008/1 (n°9), De Broek, Bruxelles, p.31.

juridictions mises en place dans le but de faire face à une situation anormale. « En effet, après le génocide, les institutions chargées de faire respecter la loi et d'appliquer les décisions de justice (tribunaux, police, prison, etc.) ne fonctionnent plus. Leur personnel est décimé ou exilé, leurs bâtiments éventrés et pillés. Alors que quelque cent vingt mille prévenus sont (toujours) entassés dans des prisons parfois insalubres, en attente de procès. Le manque de personnel et de moyens financiers est tel qu'il faudrait plus d'un siècle à la justice classique pour juger l'ensemble des suspects. Devant l'impossibilité matérielle d'une justice exemplaire et rapide, le gouvernement décide de réactiver une procédure traditionnelle appelée *gacaca* »[604]. Mais on peut constater que les juridictions de *gacaca* ne « se basent en principe plus sur une forme de négociation collective, mais sur une procédure contraignante et légale qui ne suppose plus l'accord final des parties »[605]. Bien que fondé sur deux notions fondamentales de la reconstruction, à savoir l'aveu[606] et le pardon, le *gacaca* pose un problème dans sa pratique.

La crédibilité des aveux est remise en question du fait que la plupart d'entre eux se caractérisent par des omissions, des demi-vérités et/ou des mensonges[607]. Les victimes y restent insatisfaites et offusquées par des excuses prononcées du bout des lèvres en échange d'une réduction de peine du bourreau. La demande de pardon est d'allure quasi mécanique pour permettre l'allègement de peines. Il n'y a que peu d'assassins qui manifestent un repentir, certains d'entre eux regrettent même parfois de ne pas avoir « bouclé le boulot », s'accusant de négligence. Enfin, la demande de pardon est monnayée par des organisations humanitaires qui dépensent

[604]V. Rosoux et A. Shyaka Mugabe, « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », in *Négociation* 2008/1 (n°9), De Broek, Bruxelles, p. 30.
[605]*Ibid*., p. 32.
[606]Soulignons qu'il y a eu une vaste campagne de sensibilisation organisée par les autorités aussi bien dans les prisons que sur les collines pour informer les prévenus de leur droit. La loi, depuis 2007, avait fait de cette information une obligation pour mettre au clair le droit de l'accusé et son intérêt à recourir à la procédure d'aveu, de plaidoyer de culpabilité, de repentir et d'excuses. Il fut alors introduit l'idée du compromis de type gagnant/gagnant : le prévenu a intérêt à avouer pour bénéficier d'une réduction des peines ; le procureur fait l'économie d'un procès ; la population (les rescapés en particulier) a intérêt à connaître la vérité (Cfr *ibid*., p. 33).
[607]Cfr *ibid*., p. 31. « Nombre de détenus ne s'attribuent que des délits mineurs, n'hésitant pas à accuser à leur place des individus décédés ou en exil. En absence de preuve, comment juger de la sincérité des preuves ? ».

des millions de dollars pour ce faire[608]. Le gacaca resterait donc déficitaire dans sa pratique vu les éléments sus-évoqués, précisément le manque de fond de l'aveu et du pardon accordés — comme si l'on forçait de l'extérieur — lesquels sont conditionnés par des avantages.

Enfin, le dialogue reconstructif n'est pas un marchandage, c'est-à-dire un effort de la poursuite des intérêts privés des protagonistes en marchandant l'accord de l'autre, ni une simple agrégation des préférences par un *modus vivendi*. Il n'est pas non plus une négociation, entendue comme suspension exclusive des intérêts particuliers par la concession mutuelle pour faire l'entente. Non plus une délibération, qui serait une simple problématisation de la valeur des intérêts par l'argumentation en vue d'obtenir un consensus[609]. Le dialogue reconstructif se distingue de ces méthodes par son inclination au passé qui provoque la reconnaissance mutuelle des torts et le pardon, dont dépend la réconciliation. Ceci dit, que devons-nous attendre du dialogue reconstructif dans ce conflit en Ituri ?

I.3. L'organisation du dialogue reconstructif

I.3.1. Les préalables

Pour l'organisation d'un tel dialogue, il importe de définir quelques préalables : l'aboutissement en justice de certains dossiers, l'engagement des députés du terroir pour exiger la tenue de ce dialogue et le mode de consultation et du choix des représentants.

[608]Cfr V. Rosoux et A. Shyaka Mugabe, « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », in *Négociation*, p.34. On ne sait plus qui parle de pardon : Hutus ou Tutsis, les prisonniers libérés et leurs familles ? Mais en réalité, aucun d'eux ; ce sont les organisations humanitaires. Elles importent le pardon au Rwanda, et elles l'enveloppent de beaucoup de dollars pour convaincre. Il y a un plan pardon comme il y a un plan Sida, avec des réunions de vulgarisations, des affiches, des petits présidents locaux, des Blancs très polis en tout-terrain turbo. Les bourreaux s'accordent alors de parler de pardon pour être bien considérés et parce que les subventions peuvent être lucratives. Mais dans leurs causeries intimes, le mot pardon est étranger, mieux contraignant (Cfr *ibid.*, p. 34.).
[609]Cfr D. Leydet, « Pluralisme et compromis », in *Éloge du compromise. Pour une nouvelle pratique démocratique*, p. 88.

L'aboutissement en justice des dossiers de certains leaders impliqués dans le massacre de l'Ituri

L'essentiel du dialogue étant de permettre l'expression des émotions, en dégageant les passions négatives, afin de rendre possibles la réconciliation et la guérison des mémoires, il serait important, dans le contexte des peuples ituriens, que des enquêtes ouvertes par la Cour Pénale Internationale (CPI) — sur des crimes commis pendant ce conflit et dont certains accusés sont encore aux arrêts — soient clôturées. Il n'est cependant pas évident d'espérer une issue favorable du dialogue sans que les chefs de milices, notamment Thomas Lubanga, Germain Katanga et Bosco Ntaganda, ne soient concernés par le processus. D'autant plus que ces *leaders* avaient mobilisé leurs hommes pour le contrôle des mines d'or comme moyen d'obtenir de l'argent, des armes et du pouvoir en maintenant présent le conflit. Dans leur conquête, c'est plutôt la population qui était devenue la cible première. On note par exemple que les milices de l'UPC de Thomas Lubanga ont participé à de nombreux massacres ethniques, actes de torture et de viols[610], recrutement et à l'utilisation d'enfants soldats[611]. Ce

[610]Human Right Watch enquête depuis 1999 sur les violations des droits humains commises en Ituri. Human Right Watch a publié des rapports détaillés en 2001, 2003, et 2005, ainsi que des dizaines de communiqués de presse et de notes d'information détaillant les atrocités massives commises par l'ensemble des groupes armés. Cfr Le procès de Thomas Lubanga à la Cour pénale internationale ...
Ituri : "Couvert de Sang" - Human Rights Watch
https://www.hrw.org/.../ituri.../violence-ciblee-sur-certaines-ethnies-dans-le-nord-est-d...
(consulté le 20 septembre 2016, 12h 37).

[611]À ce sujet, on peut souligner que Les Protocoles additionnels aux Conventions de Genève de 1977 interdisent tout recrutement et toute utilisation d'enfants de moins de 15 ans dans des combats. Les mêmes clauses existent dans la Convention sur les droits de l'enfant de 1989, ratifiée par tous les pays du monde à l'exception de la Somalie et des États-Unis. La reconnaissance quasi universelle de l'interdiction de recruter ou d'utiliser des enfants soldats a conduit les gouvernements à faire figurer ces actes comme crimes de guerre relevant de la compétence de la Cour Pénale Internationale, quand le Statut de Rome a été adopté en 1998. En 2000, les Nations Unies ont adopté un Protocole facultatif à la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant concernant l'implication d'enfants dans les conflits armés. Celui-ci fixe un âge minimum de 18 ans pour toute conscription, recrutement ou utilisation des personnes dans des conflits. Le protocole facultatif autorise les forces armées des gouvernements à recruter des enfants sur une base volontaire à partir de 16 ans, mais ne permet pas qu'ils soient employés pour combattre avant leur 18^{e} année. À ce jour, 126 gouvernements ont ratifié le Protocole facultatif. Certains gouvernements mènent des efforts particuliers pour faire comprendre aux commandants militaires qui recrutent et utilisent des enfants soldats les conséquences de leurs actions. Par exemple, en octobre 2003, les États-Unis ont édicté une nouvelle loi qui autorise les poursuites à l'encontre de personnes présentes sur le territoire américain qui auraient recruté et utilisé des enfants soldats, même si le crime a été commis dans un autre pays et que l'auteur n'est pas citoyen des États-Unis. Cfr *ibid.*

dernier fait a pesé dans le chef d'accusation et la condamnation de Bosco Ntaganda (un collaborateur direct de Thomas Lubanga) qui se trouve actuellement sous les verrous de la CPI, pour avoir également recruté et enrôlé des enfants de moins de 15 ans et de les avoir fait participer activement aux hostilités en Ituri entre juillet 2002 et décembre 2003, lorsqu'il était chef d'Etat-major des forces de l'Union des patriotes congolais (UPC)[612]. Deux autres militaires ituriens hauts gradés : Germain Katanga, chef d'Etat-major des Forces de Résistance Patriotiques (FRPI) — un groupe armé Ngiti en liens étroits avec les Lendu — et Mathieu Ngudjolo, ancien chef d'Etat-major du Front Nationaliste et Intégrationniste (FNI) — une milice Lendu — sont actuellement détenus par la CPI et accusés de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité. Leur procès commun a commencé à la mi-2009[613] et se poursuit encore.

L'aboutissement de tous ces dossiers, que ces personnes soient jugées ou libérées, est un facteur important pour une organisation éventuelle d'un dialogue. Car, d'une part, on ne saurait interrompre le processus judiciaire en cours pour une justice extrajudiciaire. D'autre part, cette issue permettrait déjà d'établir la culpabilité et donc de connaître les vrais bourreaux, dont le témoignage, face aux victimes, faciliterait le travail de mémoire. Un cas exemplaire de reconnaissance a été produit par Germain Katanga qui, selon un rapport de la CPI « *[avait reconnu] publiquement et à plusieurs reprises sa responsabilité dans ces crimes […] et exprimé des regrets pour les torts causés aux victimes* »[614].

[612]Deux jeunes criminels de la RDC à la barre de la CPI ce mardi ... Severinnews.over-blog.org/article-deux-jeunes-criminels-de-la-rdc-a-la-barre-de-la-cp. (consulté le 21 septembre 2016, 10h 07).
[613]Selon les recherches menées par Human Right Watch, de nombreux autres suspects de crimes devraient faire l'objet d'une enquête de la CPI en Ituri. C'est le cas par exemple de Floribert Kisembo, un ancien chef d'État-major militaire de l'UPC de Lubanga, et l'un des commandants accusés d'être responsables d'une campagne d'exécutions et de disparitions forcées de civils d'origine. Lendu et d'autres qui s'opposaient à la politique de l'UPC à Bunia, fin 2002. Le procès de Thomas Lubanga à la Cour pénale internationale ... https://www.hrw.org/fr/.../le-proces-de-thomas-lubanga-la-cour-penale-internationale (consulté le 20 septembre 2016, 12h 37).
[614]Lendu et d'autres qui s'opposaient à la politique de l'UPC à Bunia, fin 2002. Cfr *ibid*.

L'engagement des députés de l'Ituri

Un deuxième préalable est relatif à l'octroi de l'accord de l'autorité pour l'organisation de ce dialogue. Il reviendra aux députés de cette contrée de revendiquer la tenue dudit dialogue. Un tel acte public ne manquera pas de retenir l'attention du corps parlementaire, surtout lorsque l'on sait que ce conflit continue à causer tant de désolation dans la population et de ruines dans la région. C'est le cas, en mars 2016, d'une dénonciation par la radio Okapi — une radio initiée par l'ONU et la Fondation Hirondelle — d'une « vive tension entre Hema et Lendu dans le territoire d'Irumu[615]. Les ressortissants de la communauté Hema continuent à accuser les Lendu de saisir régulièrement leurs vaches en complicité avec les miliciens de la FRP (…)[616]. Plus récemment en juillet 2016, dans le territoire de Djugu, les deux communautés ethniques se sont affrontées, suite à l'assassinat d'un négociant d'or de la chefferie de Walendu Pitsi[617]. Plusieurs cas similaires se répètent et peuvent servir d'argument pour revendiquer la tenue de ce dialogue. Les députés peuvent aussi procéder par une récolte des signatures de la population afin de renforcer leur requête, en comptant, bien entendu, sur la collaboration de leurs collègues.

La réussite d'une telle démarche par les élus du peuple aura pour effet d'obtenir de l'autorité une ordonnance rendant possible ce dialogue. On peut penser, *mutatis mutandis*, à l'ordonnance n° 15/084 du 28 novembre 2015 par laquelle le Président de la République a convoqué un dialogue national pour tenter de décrisper la situation du climat politique du pays et de projeter les élections en tout apaisement d'esprit.

---

[615]Cette tension était due à l'enlèvement du notable Hema, Germain Ruhemera au village de Kaitango, par des présumés miliciens de la FRPI (Force de Résistance Patriotique de l'Ituri). Cette crise ethnique a poussé les Lendu à cesser de fréquenter le marché de bétails de Boga et ils ont tous vidé le lieu pour retourner dans leur village d'origine à Bukiringi, par peur des représailles des Hema. Les appels de chefs coutumiers de deux communautés à la cohabitation pacifique n'ont pas produit les résultats escomptés.
CfrIturi: vive tension entre Hema et Lendu après l'enlèvement d'un... https://www.radiookapi.net/.../actualite/securite/ituri-vive-tension -entre-hema-et-lendu... (consulté le 21 septembre 2016)

[616]Cfr *ibid*.

[617]Certains membres de la communauté Lendu vont alors permettre d'égorger un taximan au village de Budjo en chefferie de Bahema Baguru et incendier une maison, Cfr *ibid*., Titre de l'article, « Ituri : tension entre deux communautés de Djugu ».

L'acquisition d'une ordonnance suppose en fait que l'État congolais s'engage, même matériellement, avec l'appui de la communauté internationale déjà présente dans cette région, à soutenir le processus de ce dialogue. Néanmoins, au vu des accusations dont l'État fait objet pour son implication directe et indirecte dans ce conflit, il ne serait probablement pas indiqué qu'il procède à la nomination d'un médiateur ou qu'il fasse la médiation par lui-même. Car, pour garantir l'impartialité du processus, il est requis que « le médiateur ne soit impliqué ni directement ni indirectement dans le différend entre les parties qu'il désire aider » (voir la section sur les qualités du médiateur dans la deuxième partie). La communauté internationale — qui, par ailleurs, s'est déjà intéressée à ce conflit grâce aux forces de l'ONU et plus particulièrement par l'opération Artémis — devrait procéder à la nomination d'un médiateur qui agirait en son nom. La désignation d'un médiateur peut provenir de l'ONU ou plus directement de l'UA, comme ce fut le cas pour Mr. Eden Kodjo, nommé facilitateur du dialogue national en R.D. C. par la présidente de la commission de l'Union Africaine, Dr Nkosazana Dlamini Zuma[618]. Mais la médiation pourrait se faire aussi par une corporation, sur demande et accord des parties. On l'a vu récemment, en République Démocratique du Congo toujours où, pour résoudre des divergences politiques entre la majorité présidentielle au pouvoir, les opposants ayant participé au premier dialogue et la frange restante de l'opposition, la CENCO (Conférence Episcopale Nationale du Congo) a été choisie pour faire la médiation, afin de permettre un accord inclusif sur la gestion du pays, étant donné la fin du mandat du président Joseph KABILA. Dans un cas comme dans un autre**,** le médiateur devra être un indépendant, n'étant ni juge, ni arbitre : il ne peut pas imposer son point de vue aux parties. Il sera aussi neutre en ne prenant parti ni pour l'un ni pour l'autre, de peur qu'il change la nature des échanges. Il sera enfin impartial pour laisser s'exprimer les émotions (voir la deuxième partie, section sur les qualités du médiateur).

[618] Ituri: vive tension entre Hema et Lendu après l'enlèvement d'un ... https://www.radiookapi.net/.../actualite/securite/ituri-vive-tension -entre-hema-et-lendu... (consulté le 21 septembre 2016)

Le mode de consultation et le choix des représentants

Le troisième et dernier préalable à réaliser concerne le choix des représentants. Il ne s'agit pas seulement de favoriser l'intégration de toutes les parties impliquées directement ou indirectement dans ce conflit, mais il faut également veiller à inclure des personnes ou des familles qui ont le plus souffert des conséquences dramatiques de ce conflit[619]. Nous allons maintenant éviter de parler des victimes, puisqu'il se trouve qu'en Ituri certaines personnes ont été à la fois agresseurs et agressés. Il devient alors difficile de distinguer les victimes des bourreaux ; certaines victimes pourraient avoir versé eux-mêmes dans les actes de violence et ne seraient plus que des victimes, mais des bourreaux par moment. Cette manière de faire reste justifiable puisqu'il s'agit de permettre à la population d'exprimer son dégoût et de tenter de le dépasser. Il ne s'agira donc pas de simples ajustements politiques qui réveilleraient ce qui est passé, mais de permettre que s'expriment les sentiments occultés des personnes qui restent encore marquées par ces violences. La simple expression du sentiment de colère et de haine est une grande thérapie pour ceux qui peuvent y avoir recours, surtout lorsque c'est fait en face des bourreaux. Disons enfin, que le fait d'impliquer davantage les personnes qui ont souffert des violences de ce conflit montre qu'il ne s'agit pas, dans ce processus, de faire justice au sens de la justice légale, mais de permettre la réalisation de la justice réparatrice, laquelle n'est possible que si l'on parvient à panser, guérir et réparer les blessures de ceux qui ont été les plus touchés par les évènements malheureux.

Parvenu à ce stade, et ayant réalisé tous ces préalables, on peut en venir à constituer une équipe *ad hoc* de la facilitation qui s'adjoindrait au médiateur pour la préparation du dialogue. L'équipe pourrait être composée, en plus du médiateur, des chefs coutumiers, des représentants religieux, des députés et des personnalités ayant joué un rôle dans le déroulement de ce conflit. Le rôle du médiateur, ou facilitateur, se limitera à aider les acteurs à interagir en vue d'élaborer des propositions communes devant structurer le

[619]Nous revenons sur cette option dans les paragraphes qui suivent pour préciser comment déterminer ceux qui ont le plus souffert.

déroulement du dialogue[620]. L'équipe se chargera spécialement de : préparer un calendrier en définissant le *timing* et les points importants, trouver un mode pour le choix de ceux qui devront participer (comme représentants) à ces échanges, en ayant à l'esprit d'intégrer prioritairement les personnes qui ont le plus connu les dommages de ce conflit : ceux ayant perdu des familles, certains biens importants comme la terre, les bétails, etc. Pour ce faire, on pourrait par exemple dresser la liste de personnes susceptibles d'intégrer le dialogue (dans chaque localité qui compose les territoires de cette région), en ayant comme principe de base de donner la chance aux personnes qui ont le plus souffert des conséquences de ce conflit. Juste le fait de permettre à ces personnes d'exprimer leurs émotions devant leurs bourreaux, cela contribuerait à leur soulagement. Un tel procédé voudrait davantage montrer qu'il ne s'agit pas dans ce dialogue de rendre justice au sens juridique du terme, mais de guérir les blessures et de réparer les mémoires, ce qui n'est possible que lorsqu'on donne la possibilité de s'exprimer aux personnes qui ont le plus ressenti les affres du conflit et ce, face à leurs bourreaux. Car il est important que ceux qui ont enduré les conséquences néfastes d'une telle altercation s'expriment devant ceux qui sont considérés comme auteurs de leurs souffrances, et que ces derniers entendent les méfaits qu'ils ont commis. Enfin, ces listes, dressées par quartiers, seraient rassemblées et croisées au niveau des localités afin de ne retenir que les noms qui auraient les plus de voix ou les personnes dont les noms reviendraient plusieurs fois. Ceci permettrait de rester démocratique dans le choix.

Il reviendrait en plus à l'équipe de facilitation de proposer le lieu de la tenue du dialogue. Il s'agit du cadre physique, c'est-à-dire un environnement dans lequel se dérouleront les séances. Cet espace joue une grande influence tant par l'interprétation que les parties en font que par l'effet qu'il peut avoir sur ces assises. C'est pourquoi, il est exigé, pour ce choix, de prendre plus au sérieux l'opinion des personnes concernées que le désir de tiers. Car les protagonistes doivent se sentir à l'aise de s'y

[620]Cfr L. de Carlo, « Dispositifs de médiation et facilitation en négociations complexes : un regard en termes de dynamiques de groupes », in *Négociation* 2004/2 (n°2), Bruxelles, De Boeck, p. 3.

retrouver. Le médiateur, lui, est censé être bien dans sa matière, quel que soit le lieu. On devra s'assurer « que le lieu choisi est propice au travail en tenant compte de la nature particulière du problème ». Mais il ne sera pas interdit de procéder au changement de lieu par la suite, si la majorité ne s'accorde pas. Le changement du lieu peut être un facteur dynamisant et donc utile dans les étapes où doivent être sollicitées imagination et créativité (voir la section sur le cadre de la médiation en deuxième partie). On inviterait également pour la tenue de ce dialogue, les responsables de groupes armés — car chaque groupe armé avait à sa tête un meneur : il peut s'agir de Jean-Pierre BEMBA pour le MLC, WAMBA DIA WAMBA pour le RCD-GOMA, Antipas MBUSA NIAMWISI pour le RCD-K-ML, etc. Mais, à l'absence de ceux-ci (puisque certains sont morts et d'autres en prison), on prendrait les personnes qui représentent ces mouvements à l'instant, au cas où on le juge nécessaire — les forces étrangères actives dans ce conflit, comme le Rwanda et l'Ouganda, dont les ministres des affaires étrangères seraient invités. Si la présence de ces acteurs extérieurs est nécessaire, elle n'est pas indispensable pour la tenue du dialogue ; ce n'est pas une condition *sine qua non*. En cas du refus ou de résistance, on peut s'en passer, et le processus ne sera pas bloqué, car les plus importants c'est de lancer le processus de réconciliation en Ituri, entre les Hema et les Lendu, ainsi que d'autres ethnies de la région. Bref, les acteurs directs et indispensables à ce dialogue, c'est les Hema et Lendu, ainsi que les ethnies alliées.

Nous allons maintenant analyser comment doit se dérouler ce dialogue.

I.4. Le déroulement du dialogue

D'entrée de jeu, nous voulons souligner que les propos avancés dans ces pages ne constituent pas un recueil de formules bien calculées à appliquer aux conflits pour obtenir les résultats voulus. Car la résolution de conflits, surtout ceux ayant connu la violence, n'obéit à aucune formule toute faite, d'autant plus qu'il y est question de gérer des émotions et des sentiments pour ne pas parler de ressentiments. C'est pourquoi, le dialogue

reconstructif se présente comme un processus dont le succès dépendra des objectifs fixés par les protagonistes. Il peut être court ou long selon le type de coopération mis en place pour sa réussite. Mais l'essentiel est d'aboutir à la reconstruction des rapports sociaux détruits. Ce dialogue emprunte dès lors sa structure à l'*éthique reconstructive* de Jean-Marc Ferry — tout aussi proche de la palabre africaine[621] en ce qu'il permet aux individus de se réunir, de discuter, d'écouter et de trancher pacifiquement, en essayant de satisfaire le plus de monde ou plutôt de trouver un consensus qui fera le moins de mécontents. Le déroulement effectif de ce dialogue peut comporter quatre phases[622] : la phase narrative ou informative, la phase interprétative, la phase argumentative ou discursive et la phase reconstructive ou réconciliatrice.

I.4.1. La phase narrative ou informative

En substance, cette première phase donnera lieu à la narration de l'histoire de ce conflit. Mais l'objectif n'est pas ici de reconstituer l'histoire le plus objectivement possible, ce qui demanderait d'ailleurs de recourir à la sagacité des historiens. Mais il s'agit, à travers les récits racontés, de projeter la base de la réconciliation pour les membres des communautés meurtries, c'est pourquoi les récits devraient être relatés par les

[621]En Afrique traditionnelle, c'est la recherche du consensus qui prime avec l'idée que l'unité l'équilibre de la société doivent être préservées à tout prix. Il ne s'agit donc pas de gagner ou de perdre, mais de trouver un consensus acceptable, chacun acceptant de perdre un peu pour préserver l'harmonie et la paix. Léopold Sédar Senghor précisait d'ailleurs que « *l'esprit de cette civilisation, enracinée dans la terre et le cœur des noirs, est tendu vers le monde, êtres et choses, pour le comprendre, l'unifier et le manifester* ». Nelson Mandela, dans son autobiographie, parlait de la palabre africaine comme d'une *« institution démocratique à part entière »* dans laquelle *« tous ceux qui voulaient parler le faisaient. C'était la démocratie sous sa forme la plus pure »*. Le professeur Fweley Diangitukwa, lui, expliquait que *« Le but initial de la palabre est de parvenir à une solution concertée sans pénaliser l'une ou l'autre partie, tout en préservant les relations sociales. C'est une institution qui possède un règlement non écrit qui doit être observé par tous. Elle sert à traiter les litiges de manière traditionnelle en s'imprégnant des faits sociaux de la communauté. »* De la palabre africaine à la démocratie ! | Contrepoints
De la palabre africaine à la démocratie ! | Contrepoints
https://www.contrepoints.org/2015/05/.../208414-de-la-palabre-africaine-a-la-democr...
(consulté, le 7 janvier 2017, 11h 46').
L'idée prédominante est qu'il y a toujours une solution à tout problème si l'on prend le temps de la chercher. Les conflits y étaient réglés le plus pacifiquement possible avec des mécanismes de prévention et de règlement très élaborés (*Ibid*.).

[622]A peu près ce qu'on peut noter en palabre africaine :
Identification du problème (choix à faire, litige, Saisie du chef, Définition d'une date de début Convocation de la communauté et des concernés, Choix du modérateur.

protagonistes eux-mêmes, qui sont, dans la plupart des cas, les membres des communautés concernées, notamment les personnes qui ont plus souffert de ce conflit, leurs bourreaux et d'autres représentants. Dans leur narration, les protagonistes devraient s'efforcer de définir les raisons du conflit sans pourtant se limiter à l'approche historique ; puisque, nous semble-t-il, l'approche qui devrait être privilégiée dans le contexte précis est l'approche « mémorielle ». Selon Ricœur, l'approche mémorielle vise à « conjuguer au futur une mémoire gardienne du passé ». Elle est, à l'égal de l'histoire, un mode de sélection dans le passé, une construction intellectuelle et non un flux extérieur à la pensée. Quant à la dette qui guide une telle approche, on dirait qu'elle est à la croisée de la triade passé-présent-futur : « ce choc en retour de la visée du futur sur celle du passé est la contrepartie du mouvement inverse d'emprise de la représentation du passé sur celle du futur »[623]. Son avantage, dans la narration, est qu'elle évite de se limiter à la restitutions des faits ou du passé, mais, à travers ceci, trouver des éléments qui aident à mieux comprendre la nature du conflit et son déroulement, de manière à se souvenir de grands moments de la souffrance et que chacun se sente concerné et découvre sa part de responsabilité dans ce qui s'est passé. La finalité de cette démarche narrative est de provoquer progressivement des sentiments positifs comme la pitié, la compassion, jusqu'à la manifestation du pardon qui peut permettre d'apaiser les esprits et réparer les mémoires (on y reviendra dans la phase reconstructive).

Vue sous ce jour, la narration des évènements pourrait bien partir de l'histoire du vécu commun de ces peuples entre 1911 et 1997. Trois grands moments ponctuent cette période, conformément à ce qui est décrit précédemment (voire la première partie). Le premier moment est celui d'avant l'indépendance entre 1911 et 1960 ; il marque le début des tensions entre ces deux peuples. Ces tensions ont été suscitées par l'attitude des colons qui se sont penchés sur l'une des ethnies au détriment de l'autre. Le peuple Hema, en effet, a profité de l'avantage accordé par les colonisateurs pour prendre de l'ascendance sur les Lendu, accéder aux études, lesquelles leur ont donné la possibilité d'occuper des postes clefs dans

[623]Cfr F. Dosse, « Le moment Ricœur », dans *Vingtième. Revue d'histoire*, 2001/1 (n°69), p. 63.

l'administration, et acquérir les moyens nécessaires à leur essor. Tandis que les Lendu, n'ayant pas tous ces avantages, demeurèrent peu éduqués sur le plan intellectuel, et se virent cantonnés dans des emplois d'ouvriers dans les mines et les plantations. Ce déséquilibre social a conduit à la première lutte de 1911 à Irumu avec la mort du chef Hema, Bomera. Le deuxième moment vient après l'indépendance et concerne le règne de Mobutu (entre 1960 et 1997). Ici, l'élite Hema, au vu de sa position privilégiée pendant la période coloniale, a eu un accès facile aux cercles restreints du régime, en place ; ce qui lui a permis de renforcer sa domination politique et économique dans Irumu et Djugu. Ce fait a provoqué une deuxième résistance des Lendu contre les Hema. Le troisième moment, qui va de la fin du règne de Mobutu à l'arrivée de Kabila-Père (1997-1999), voit la montée de la notion de l'ethnicité comme force déterminante de la violence ; le ressentiment local entre les deux peuples monte alors d'un cran à l'échelle régionale du conflit qui sévissait en RDC (décrit dans la première partie de ce travail).

Dans ce prolongement, il serait souhaitable que les participants reviennent aussi à l'époque cruelle et violente de ce conflit, entre 1999 et 2005. Et leur narration, sans rien déterminer de notre part, devrait récapituler les causes qui ont été à l'origine de ces escalades. D'une part, on pourrait mentionner le problème socio-économique qui sous-tend ces violences. En effet, on a vu précédemment qu'à l'époque coloniale, il y avait une inégalité entre les deux ethnies, les Hema très érudits, présents dans plusieurs administrations ; les Lendu plutôt des paysans n'ayant pas fait d'études. Économiquement, les Hema se montrent forts et cherchent coûte que coûte à consolider leur position en acquérant de nouvelles terres pour leur bétail aux dépens des Lendu. C'est bien cette usurpation qui va être la pointe des violences qui s'exaspèrent en 2003. En réalité, les Hema ont infiltré l'espace Lendu à Pitsi dans le territoire de Djugu. Pour les Lendu, cette occupation sera une atteinte portée à leur activité économique, puisque la terre leur permet de développer l'agriculture. Pour les Hema, il y avait la nécessité d'occuper de bons pâturages pour leurs bêtes, ce qui est vital pour la survie de leurs bêtes. Dépassés, et pour exprimer leur forte déception, les Lendu vont aller en attaque (voir la première partie).

Dans la même optique, il serait mieux que les protagonistes — au cas où ils le trouvent nécessaire — r eviennent sur l'instrumentalisation[624] de ce conflit par les forces étrangères comme le Rwanda, mais plus spécialement l'Ouganda dont certains hauts responsables, militaires et politiques, ont su imposer leur pouvoir pour servir leurs propres intérêts. Parmi ces hauts responsables figurent les noms du frère du président Museveni, Salim Saleh, et un ancien haut-gradé de l'armée ougandaise, le général James Kozani, tous deux responsables de ce « réseau d'élites »[625]. En plus, grâce à cette guerre, « les exportations d'or de l'Ouganda ont plus que doublé après que les troupes eurent franchi la frontière de la RDC, alors qu'il n'y a pas eu d'augmentation dans les capacités de production nationale. Cet accroissement a coïncidé avec un fort déploiement de groupes ougandais dans les zones minières de l'Ituri, comme aux environs de Kilo Moto, décrite comme l'une des mines d'or les plus productives du Congo. Le bilan des exportations de diamant est encore plus clair, aucune exportation de diamant n'a été enregistrée pour l'Ouganda dans la décennie avant l'arrivée des troupes ougandaises en RDC. Puis de 1997 à 2000, les exportations de diamant sont brusquement passées de 2 000 à 11 000 carats. En 2001, des diamants estimés à $ 3,8 millions ont été exportés du Congo vers l'Ouganda »[626].

Au-delà de cette instrumentalisation, les milices ethniques ont également profité de ce désordre pour se positionner. Elles ont surtout visé à avoir le monopole du contrôle des ressources commercialisables (or, poisson), des axes et moyens de communication (routes, camions, bateau). C'est pourquoi cette guerre de terroirs s'est rapidement transformée en

[624]Ce que nous appelons instrumentalisation ici peut être vu autrement par d'autres acteurs, puisque tout dépend de la place et de la position de chacun dans ce conflit. En effet, un Hema n'aura pas la même version des faits qu'un Lendu et qu'un tiers ; un Lendu ou un Hema n'aura pas aussi la même version des faits qu'un tiers ou vice-versa. Mais aucun point de vue ne doit d'emblée prévaloir sur d'autres, on prendra en compte tous ces points de vue. Mais on exigera aussi de chacun d'expliciter sa version des faits aux autres (interprétation) et d'en donner la justification (argumentation) pour qu'à la fin et ensemble, ils aient un même entendement de ce qui s'est réellement passé, c'est dans ce sens qu'ils pourraient avancer vers la reconstruction.

[625]Cfr J.-C. Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle,* p. 89.

[626]Human Rights, *Ituri : « couvert de sang », Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC*, du juillet 2003, Vol. 15, N°11 (A), p. 14.

guerre de marchés, voire en guerre de routes (pour accéder aux marchés), mais aussi et surtout en guerre de zones aurifères. Chaque groupe s'est assuré le contrôle d'une ou de plusieurs mines d'or.

Toutes ces séquences doivent être dûment rapportées de manière à éveiller la conscience des parties et placer chacun devant ses responsabilités pour rendre fluides les discussions qui vont suivre afin d'espérer principalement la reconnaissance de ceux qui ont commis des violences. Cela permettrait de jeter la base du rapprochement mutuel.

Considérant ce qui précède, on peut succinctement dire que la narration devrait permettre de rentrer dans l'histoire de ce conflit, en essayant surtout d'avoir en esprit l'enjeu identitaire qui s'y cache. On note que l'ONU avait reconnu que le conflit en Ituri était une guerre tribale (voir la première partie). L'enjeu identitaire ici est intrinsèquement lié au problème de la terre en tant que celle-ci est constitutive de l'identité de chaque peuple. La terre forme alors une valeur au même titre que la langue, la croyance ou autres pratiques relatives aux habitudes des peuples. Autant ces derniers peuvent se mobiliser autour de la langue pour revendiquer leur reconnaissance commune, autant la terre peut constituer le fond des revendications pour ceux qui s'y identifient. Ainsi, violer un territoire étranger n'entrave pas seulement l'économie d'un peuple, mais touche aussi à ses us et coutumes, pour ne pas dire à son être profond, puisqu'il fait corps avec sa terre. Ceci est plus évident encore dans le contexte de l'Ituri, car la terre est un patrimoine culturel dont dépend la survie de chaque communauté ; on y exerce des activités destinées à procurer des revenus de subsistance. Sans justifier la violence des uns et des autres, on peut comprendre la lutte qui s'en est suivie dès lors que chacun s'est senti menacé dans ce qui constitue son identité. Les Lendu, voyant leur territoire à Pitsi (Djugu) envahi et morcelé par les Hema, se sont engagés comme groupe pour lutter contre cette domination qui avait déjà toute une histoire. C'est cette même logique d'apparence culturelle qui détermine le transfert de ce conflit du nord (Djugu) vers le Sud (Irumu).

Pour achever cette phase, on pourrait accorder un temps pour écouter les témoignages. Précisons en passant que les propos avancés ci-dessous ne

constituent pas une recette de témoignages à considérer coûte que coûte par les protagonistes dans leurs échanges, ni un modèle-type, car on ne saurait imaginer exactement ce qu'envisageraient les participants à ces assises. Il faut garder en mémoire que, très souvent, les protagonistes sont en désaccord sur les récits des événements racontés, étant donné leurs différences de perception et de sentiment. Ce désaccord n'a pourtant rien de négatif, puisqu'il permet de faire évoluer le processus vers l'interprétation. Ainsi, notre propos ne constitue qu'un miroir qui oriente le processus sans vraiment définir le contenu exact, ce qui signifie que les choses pourraient se présenter tout autrement que ce que nous pensons. Toutefois, au moment de l'expression des témoignages, on veillera à donner de l'espace aux personnes qui ont subi des atrocités ou à celles qui ont assisté à des scénarios de maltraitance irréparables et irréversibles lors de la violence de ce conflit. Il peut s'agir de parler de la mort des êtres chers (un frère, une sœur, des enfants, des parents) ou de la perte de certains biens (terrains, bétail, maisons détruites, etc.). C'est le moment aussi de dénoncer les abus et les humiliations commis par les milices ethniques et les groupes armés, en connivence avec les forces étrangères (Ouganda et Rwanda) contre les civils. On peut à ce titre évoquer les « abus commis par l'UPC contre les Lendu et d'autres personnes perçues comme des opposants politiques. En effet, peu de temps après la prise du pouvoir à Bunia, l'UPC de Lubanga a lancé une grande campagne d'arrestations arbitraires, d'exécutions et de disparitions forcées. Des témoins ont décrit cette campagne comme "une chasse à l'homme" menée contre les Lendu, les Ngiti, des non originaires et d'autres, opposés aux politiques extrémistes de l'UPC. La campagne fut systématique et a souvent comporté un recours à la torture, apparemment autorisée aux plus hauts niveaux de la hiérarchie (…). L'UPC a mené une autre attaque destructrice à Mongwalu, cette fois-ci avec certains soldats de MLC de Bemba, du RCD-N de Lumbala, des Ougandais et peut-être quelques Rwandais (…). Les attaques ont été commises avec des armes à feu, des machettes, des lances et des mikuki [627]; on a décapité et tué des civils qui n'avaient pas fui le village, la plupart des victimes furent des

[627] Des couteaux aiguisés attachés à un morceau de bois qui est lancé. Singulier : « mukuki ».

Lendu et des Jajobo[628]. De l'autre côté, les combattants Lendu (avec leurs milices FNI et FRI) et Ngiti, soutenus par le RCD-ML de Mbusa Nyamwisi et, à travers lui, par le gouvernement congolais, ainsi que les troupes APC, ont commis des massacres des civils de groupes Hema, Gegere et parfois Bira. Ce massacre a concerné surtout les cités de Komanda, Nyakunde et de Nizi. Selon le rapport de Human Rights Watch, on compte, pour Nyakunde seulement, au moins 1200 civils Hema, Gegere et Bira tués dans le Centre médical Evangélique (CME), un hôpital soutenu par l'Église protestante[629].

Bref, des massacres ont été commis par les milices de deux ethnies contre des civils appartenant au groupe ethnique opposé ou allié. Ces attaques ont souvent été justifiées comme des représailles contre l'ennemi, et soutenues par des acteurs extérieurs. Enfin, comme dans d'autres cas pareils, les victimes les plus nombreuses ont été et continuent à être les civils[630].

Consacrer du temps à écouter tous ces témoignages vise non pas à réveiller la colère des uns et des autres, mais à satisfaire une attente, celle du "défoulement" et permettre la guérison des mémoires chez ceux qui les racontent ; une occasion pour les bourreaux de revenir à des sentiments plus humains, en entendant la souffrance qu'ils auraient causées aux victimes. De ces narrations, on tirera des leçons pour faire avancer les échanges.

I.3.2. La phase interprétative

Au regard de la narration, les protagonistes peuvent, lors des échanges, insinuer quelques commentaires ou interprétations de faits, surtout pour essayer de comprendre les récits des parties adverses qui n'auraient pas été intégrés. Il peut alors arriver que les protagonistes perçoivent que ce conflit résulte d'une mauvaise gestion du respect des limites de la terre. Ils devraient également comprendre que la terre n'a été qu'un épiphénomène et qu'ils devraient s'en tenir aux vraies causes, c'est-à-

[628]Cfr Human Rigth Watch, Ituri : « couvert de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, Rapport de juillet 2003, Vol. 15, N° 11 (A), pp. 25-29.
[629]Cfr Cfr Human Rigth Watch, Ituri : « couvert de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, Rapport de juillet 2003, Vol. 15, N° 11 (A), pp. 32-33.
[630]Cfr *ibid*., p. 20.

dire les injustices socio-économiques et identitaires. À ce sujet N. Fraser estime que, pour lutter contre les injustices socio-économiques, il faut nécessairement permettre une bonne redistribution. Dans ce cas d'espèce, la redistribution concernera les terres (comment ont-elles été réparties depuis l'époque coloniale ?), les ressources de cette région spoliées par les forces étrangères, les groupes armés et les milices (que faut-il exiger comme dommages et intérêts aux auteurs ?).[631]De cette manière, la justice ne se fera que lorsque les ressources matérielles seront redistribuées équitablement de manière à permettre aux participants et aux habitants de jouir de leur indépendance et de toute la latitude d'expression nécessaires à leur plein épanouissement. Il s'agit là de l'exigence qui a pour but d'empêcher que s'instaure l'inégalité sociale et matérielle ainsi qu'une forte dépendance économique, des uns et des autres, qui font obstacle à l'égalité et surtout à la parité de participation[632]. C'est ensemble que les protagonistes parviendront à une telle interprétation ou compréhension de leur situation sans que les uns décident pour d'autres, car il est souhaitable que tout cela se fasse dans l'entente, même si cela n'est pas automatiquement réalisable.

Les protagonistes pourraient aussi ajouter à ce qui précède des interprétations assorties du problème identitaire de ce conflit. La terre serait à prendre ici comme une valeur qui détermine l'identité de chaque groupe. Dans le contexte spécifiquement africain de ces peuples, l'attachement à la terre a une forte valeur symbolique. Il permet le lien existentiel entre les vivants et les morts. Ce faisant, couper un peuple de sa terre, c'est le déconnecter de ce qui le lie transcendentalement à ses ancêtres. La terre incarne la mémoire des ancêtres et de tous les morts qui l'ont habitée. Elle n'a donc pas qu'une dimension physique ou matérielle que l'on peut observer, mais elle a aussi une valeur intrinsèque, existentielle et transcendantale en ce qu'elle lie le visible et l'invisible. C'est ainsi qu'un peuple coupé de sa terre, perdrait automatiquement un élément de son "identité", ce qui serait alors une "humiliation". Or, à en croire A. Honneth, l'humiliation est la forme du mépris qui atteint l'homme dans sa "dignité

[631] Cfr N. Fraser, « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendication identitaire », in *Politique et Société*, vol. 17, p. 165.
[632]Cfr *ibid.,* p.24.

propre" et l'oblige à engager une lutte pour reconquérir sa valeur sociale. Et quand on sait que c'est grâce à la terre que chacun de ces peuples exerce ses capacités et se rend utile dans la société, il va sans dire que la dépossession de sa terre entraînerait une dépréciation de ses propres qualités ou capacités, avec laquelle on s'intègre dans son groupe[633]. De concert avec C. Taylor, nous pouvons souligner que le respect du territoire de l'autre (l'auteur parle plutôt de la langue française qui permet l'identification de francophones) est une exigence pour son existence en tant que communauté qui désire profiter de l'opportunité de sa terre et s'assurer que les générations futures continueront à s'identifier à cette même terre comme Lendu ou Hema[634]. À ceci s'ajoutent des questions éthiques fondamentales : que faire de la mémoire de ceux qui sont morts dans ce conflit ? Que deviennent les familles et toutes les personnes traumatisées par la violence de ce conflit et qui sont habitées par un esprit de haine et de vengeance ?

En définitive, plusieurs interprétations pourraient être envisagées dans l'histoire de ce conflit. À quelle interprétation faudrait-il alors se fier, sachant bien que dans la pratique discursive démocratique, l'adoption d'un point de vue estimé politiquement valable requiert l'argumentation[635], laquelle, selon J. Habermas, peut jouer le rôle d'aiguillon qui permet de distinguer le vrai du faux. Car, n'ayant plus d'accès direct à la réalité, c'est au "jugement des autres" que nous devons nous référer afin d'évaluer la véracité d'un énoncé et parvenir à un accord ou au consensus, et ainsi "distinguer les énoncés vrais des énoncés faux"[636]. Nous allons étudier ceci dans le point suivant.

I.3.3. La phase discursive ou argumentative

Dès que les parties auront décrit l'histoire de leur conflit et en auront donné l'interprétation, il reviendra au "médiateur-facilitateur" d'orienter le processus, puisque les protagonistes sont les seuls maîtres du contenu du dialogue. Ce médiateur — différent du médiateur-aviseur qui donne des

[633]Cfr A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, pp.147-148.
[634]Cfr *ibid*., pp. 80-81.
[635]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, pp. 29-30.
[636]Cfr J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 285.

solutions aux protagonistes — invitera les protagonistes à justifier leurs points de vue. Les parties seront ainsi amenées à prendre conscience de la normativité qui sous-tend leurs jugements. Il n'y sera pas question de s'adosser à une approbation ou à une désapprobation, mais bien de déployer intersubjectivement les raisons de l'approbation ou de la désapprobation. Ce recours à la discussion et au test de la justification importe plus qu'un simple consentement d'autrui. Mais la mise à la discussion des contenus normatifs qui ont structuré la situation problématique ou conflictuelle ne peut se faire que si les parties prennent conscience du caractère contingent de leurs propositions. Ce sera dès lors par la discussion et l'argumentation[637] qu'elles arriveront à s'accorder sur des définitions communes de situations, pour pouvoir progressivement sceller un accord »[638]. En d'autres termes, l'argumentation est responsable de la transformation des faits en normes. Dans cette logique, argumenter implique que les acteurs contestent et justifient certains faits sur base de la raison. Les faits vont, par cette dynamique, être transformés car l'argumentation (…) doit pouvoir amener à reconnaître leur droit[639]. « Dans les situations de désaccord, les parties vont devoir surmonter la subjectivité initiale de leurs conceptions et exprimer la poursuite d'un bien commun »[640].

C'est en raison de ce bien commun qu'il est souhaitable que la discussion se passe dans la collaboration et l'écoute mutuelle, car il est important que les parties justifient leurs positions dans une perspective de coopération en vue de trouver ensemble une solution. Mais, il se pourrait que les parties en jeu, conscientes de leur droit de réplique dans la discussion, changent la nature de la discussion, abandonnent le registre intégratif (c'est-à-dire la tendance à vouloir coopérer afin de se comprendre

[637]L'argumentation a ses exigences. Les parties impliquées dans l'échange d'arguments concernant le sens et la validité de leurs énoncés en contexte renoncent à une position privilégiée de surplomb. Les arguments sont considérés comme garants d'une certaine qualité des échanges. C'est pourquoi, dans la discussion, il faut que tout se passe en respect des principes d'égalité, de justice, de respect des personnes, d'écoute, de reconnaissance, d'équité, des droits de l'homme. Ces principes doivent orienter les actions des interlocuteurs, E. Volckrick, « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, 2007 (n°7), Bruxelles, De Broeck, 2007, p. 80.
[638]*Ibid.*
[639]Cfr J.-M. Ferry, *Ethique reconstructive*, p.1996.
[640]E. Volckrick, « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, p. 80.

mutuellement dans la discussion) pour le distributif (qui est un refus de comprendre l'autre en faisant passer son point de vue pour une vérité indéniable ; c'est la tendance à vouloir aggraver le conflit). Elles cesseront alors de se comprendre pour chercher à se défendre et à avoir raison au préjudice de l'autre partenaire. Car, par la justification réciproque de leurs points de vue, les protagonistes font aussi l'expérience de la remise en question ou de la contestation du camp adverse. Ce scénario pourrait être imaginé, pour le conflit de l'Ituri : les uns soutiendraient que la discussion permette de préciser les limites des territoires entre Lendu et Hema à Pitsi dans Djugu — d'où ce conflit est parti — pour mettre fin à ce contentieux ou ceux qui aimeraient un large consensus sur la révision de ces limites en tenant compte de l'expansion des Hema en quête de nouvelles terres pour les pâturages. D'autres voudraient que les échanges se poursuivent prioritairement sur les dérives socio-économiques qui ont entravé le bon rapport de ces peuples, pour ensuite se focaliser sur les malversations commises par les forces étrangères, les groupes armés et les milices locales. Enfin, d'autres encore souhaiteraient s'appesantir surtout sur les dangers éthiques de ce conflit, c'est-à-dire faire parler les gens davantage sur le ressentiment identitaire et permettre à ceux qui ont été directement touchés par ce conflit de se réconcilier avec leur mémoire, accorder du temps aux plaintes de ceux qui continuent à pleurer des membres disparus. Les choses deviendraient certes délicates, et si les échanges ne sont pas bien orientés, les protagonistes seraient conduits à la radicalisation de leurs positions. Ils pourraient alors arriver à faire de la discussion une aire d'affrontement verbal, au risque d'en venir aux mains et d'imposer leur propre jeu. On voit combien, une fois de plus, le mode intégratif ne suffirait pas à endiguer les échanges sur la voie de l'entente. Sans le vouloir, il y aurait interférence du mode distributif. Ce qui n'est que normal, car beaucoup de discussions connaissent la prégnance du mode distributif, renforcé par la stratégie défensive. Dans notre situation, l'une ou l'autre des ethnies, voire les parties invitées à cause de leurs implications dans ce conflit, pourraient adopter des attitudes offensives obligeant parfois les autres à adopter leur ton. Ceci s'observe quand une partie a conscience de sa force et de son poids dans les échanges ; quand elle sait qu'elle est en mesure de bloquer ou de faire

avancer le dialogue. La situation est telle que le rapport de forces marquerait nettement la différence entre les protagonistes.

Mais cette inégalité de forces n'est pas mauvaise ; elle peut permettre l'avancement des négociations, puisqu'on ne sait rien négocier si les forces sont les mêmes (dans la mesure où chacun risque de garder sa position et refuser d'intégrer les revendications de l'autre, une petite différence de forces peut aider à l'avancement du processus). Mais elle peut devenir dangereuse, lorsque la force d'une partie devient trop grande et écrasante, quoique la tendance frontale que prendrait le dialogue n'annulerait en rien la poursuite des échanges. Car il n'y a pas de négociation sans confrontation ni coopération entre acteurs. Une bonne négociation oscille toujours entre les dimensions distributives et intégratives, soit conflictuelles et coopératives, c'est-à-dire que les protagonistes peuvent, par moment, être animés de la volonté d'imposer chacun son jeu et rester ainsi sur la défensive (tendance conflictuelle ou distributive), ou alors vouloir coopérer avec l'autre pour trouver un terrain d'entente ou un consensus (tendance intégrative ou coopérative). N'est-ce pas là justement que le médiateur peut agir en toute indépendance, impartialité et neutralité entre les parties ? Celui-ci a comme devoir d'aider les parties à comprendre qu'un déséquilibre des forces risque de miner le processus et le conduire à l'échec, sachant bien que le ton qu'on donne à la dynamique des pouvoirs dans la négociation dicte son déroulement. Il est donc impérieux que les parties en négociation reconnaissent qu'en toute interaction, il existe un différentiel clair des forces qui mobilise la collaboration, et non le blocage du processus[641]. Il revient par ailleurs au médiateur de montrer que « la vraie discussion est celle qui ne connaît que les seuls arguments du discours, et non les faux arguments, tels que l'intimidation, la menace ou la contrainte. Car seuls peuvent être retenus dans une discussion véritable les arguments dignes de ce nom, c'est-à-dire ceux qui sont susceptibles d'être admis par tous comme étant valables. Dans ce dispositif — une fois de plus — ce sont les contraintes pragmatiques qui

[641]Cfr E. Volckrick, « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, pp.74-75.

contribueront à la construction d'un consensus. Les parties seront amenées, par leurs arguments, à satisfaire l'intérêt général »[642].

À propos du médiateur, soulignons que celui-ci n'a pas le pouvoir de décider en maître ni d'imposer ses idées aux parties. Il veillera plutôt à bien maintenir la communication car il est de son devoir d'être « le garant des règles communicationnelles et procédurales ».[643] Ceci n'implique pas seulement de faire que les acteurs se parlent, mais surtout qu'ils s'écoutent et se comprennent. En cas de blocage, il peut organiser des discussions avec des porte-paroles des parties en jeu, pour tenter de décrisper le climat. Et s'il comprend que la stratégie utilisée par les parties ne permet pas d'avancer au vu de leurs attitudes défensives, il doit opposer une stratégie intégrative dont le but est de ramener la coopération en demandant que les échanges d'informations tiennent compte des besoins et des priorités de chacun, dans la compréhension mutuelle et le souci du bien commun. Ils évalueront alors conjointement la validité de chaque idée[644]. Le médiateur ne peut en aucun cas faire le jeu des parties, sinon il ne les aide pas. Il peut, le cas échéant, faire des suggestions ou des propositions qui seront évaluées par les protagonistes[645]. Dans le contexte de l'Ituri précisément, il peut proposer une solution qui recouperait les idées de ceux qui pensent que ce conflit n'exigerait que de revoir les limites des territoires et de ceux qui trouvent qu'il faut s'investir sur les enjeux socio-économiques ou éthiques (identitaires) de ce conflit. Nous sommes certains que le facilitateur n'aura pas la tâche aisée étant donné la méfiance et la haine qui rongent encore les cœurs, au vu des dommages moraux créés par ce conflit. Il n'est pas écarté non plus que certains usent d'arguments *ad hominem* pour exprimer leur haine et l'esprit de vengeance qui les habitent. La sérénité du médiateur doit le conduire à veiller à ce que le discours se maintienne dans le conflit lui-même, en tentant que la résolution des problèmes se fasse à l'intérieur du

[642]J.-M. Ferry, cite par E. Volckrick, « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, p. 81.
[643]E. Volckrick, « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, p. 81.
[644]Cfr D.-G. Pruitt, *Strategy of Negotiatio*n *in The négotiation process*, in *International Negotiation. Analysis, Approches, Issues*, Second Édition, Jossey-Bass, San Francisco, 2001, pp. 85-86.
[645]*Ibid*., p. 27-28.

langage et non dans la violence[646]. Toutefois, il se gardera d'empêcher l'expression des sentiments — surtout quand ce sont les personnes qui ont souffert le plus qui s'expriment. Mais, en toute subtilité, il conduira les parties à se comprendre pour bien s'entendre. Car la finalité de cette étape est de permettre de construire un consensus, lequel porterait sur la reconnaissance réciproque de torts commis au cours de ce conflit ainsi que la demande mutuelle de pardon, qui serait issue de la compassion et de l'empathie que l'on éprouverait pour l'autre. Ceci exigerait alors de passer par un décentrement de soi en vue de la considération de l'autre[647]. Mais ce décentrement ne se réalisera pas complètement avec l'argumentation quand on sait que l'élément argumentatif seul ne suffit pas à permettre aux parties d'éviter *l'autocentrement apologétique de l'identité narrative pour un décentrement critique d'une identité reconstructive*. Avec l'argumentation, on est toujours au niveau moral de la justice, du droit, alors que la reconstruction prend son appui même sur des récits où s'exprime le vécu traumatique des victimes, et ce, pour informer une situation nouvelle presque pas concernée par les règles de l'argumentation[648].

En quoi justifie-t-on la nécessité du virement de l'argumentatif vers le reconstructif dans ce processus, si l'on sait qu'il existe une tension entre ces deux moments[649] ? La raison est, à notre avis, d'ordre téléologique, c'est-à-dire que la finalité dans ce processus vise moins à atteindre la justification des causes de ce conflit sur base de récits d'évènements passés ou à établir les responsabilités — la justice s'en est déjà occupé avec des personnes inculpées se trouvant encore sous les verrous de la CPI — mais plutôt à favoriser la réconciliation, laquelle n'est possible que si les interactionnistes acceptent de faire ensemble la lecture de leurs vécus

[646]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 30.
[647]Un tel consensus est bien différent du consensus obtenu par l'argumentation, car son but n'est pas d'épurer les jugements pour ne retenir que le meilleur ; mais de valoriser les arguments de chacun en le replaçant dans le contexte du conflit vécu ou du passé commun, afin de provoquer la compassion et l'empathie qui permettrait d'aboutir à un accord qui met au centre le pardon et non le meilleur argument. Dans ce consensus, l'argument jouerait le rôle de clarification du discours pour une meilleure compréhension de l'histoire du conflit et des dérives occasionnées.
[648]*Ibid*., p. 55.
[649]L'argumentatif suppose toujours qu'il ait établissement de responsabilité et qu'on sache qui est coupable et qui est victime, même si on devrait trouver un consensus. Mais la reconstruction cherche à aller au-delà de raisons que les uns et les autres évoquent grâce à l'intériorisation mutuelle de récits de vies.

tumultueux et d'éprouver des remords pour les dommages enregistrés. Cette attitude n'exige plus la justification argumentative, mais elle mobilise des sentiments comme la compassion, la pitié, lesquels sont possibles quand tous se comprennent. Il est aussi intéressant de remarquer que ce processus reconstructif interviendrait, pour notre cas, en aval de la justice, et il ne servira donc pas d'appui à cette dernière (comme l'ont été parfois les Commissions Vérités et Réconciliations). La réconciliation, dans ce cas, ne devrait pas être un acte assorti de justice, car les valeurs que prône la reconstruction, comme la compassion et le pardon, ne sont pas du ressort juridique. On voit clairement qu'une tension dessine le rapport entre le juridique et le reconstructif. Si la justice cherche à établir les responsabilités, en disant la loi dans des situations précises, la reconstruction voudrait, tout en comprenant le tort ou la culpabilité de chacun, promouvoir la réconciliation en vue d'un meilleur « vivre ensemble » acceptable par tous.

Revenons au détail sur le moment reconstructif dont l'objectif est de permettre de revisiter l'instant argumentatif grâce à la reconnaissance des torts et la demande mutuelle de pardon.

I.4.4. La phase reconstructive ou réconciliatrice

La reconstruction est un moment de la « réflexivité » sur l'argumentation pour permettre d'introduire les dimensions de la vie humaine collective oubliées au profit du « meilleur argument ». Pour cela, la reconstruction va s'intéresser au passé de ce conflit, à l'histoire et aux sentiments vécus. En fait, la véritable reconstruction n'adviendrait que quand arguments et récits iraient de pair ou lorsque l'argument commencerait à pénétrer l'histoire du vécu humain traumatisé en cessant d'être l'outil du plus fort sur les plus faibles, mais en devenant le lieu où tous s'efforcent de faire le décentrement en cultivant le sentiment de compassion réciproque ancré dans l'histoire vécue. Ceci nécessite alors de faire du récit de vie du prochain son propre récit, car « aucun procès d'entente ne peut réussir, dans des contextes conflictuels marqués par le destin de violences passées, si les sujets n'ont pas préalablement consenti à

une relecture en profondeur et (réciproque) de leur propre récit »[650]. Ceci oblige de rompre avec la quête d'une justice légale, au profit de la justice proprement historique, laquelle ne consiste pas seulement à contester ou à défendre, mais à « reconnaître » : reconnaître l'interlocuteur et les violences commises à son endroit[651]. C'est pour cela que le dialogue se doit de refuser de se limiter à la seule logique de dire « lequel des interlocuteurs a raison, mais plus exactement, lequel des deux a tort. Car (dans la pratique discursive), il est certain que celui qui se contredit a tort, (mais) il n'est nullement prouvé que celui qui a convaincu de ce seul crime contre la loi de discours ne soit pas également fautif »[652].

On peut déjà percevoir que cette étape se révèle d'une extrême délicatesse et que le médiateur n'aura pas la tâche facile, étant confronté à des options divergentes émises par des interlocuteurs qui, parfois, ne seront pas disposés à céder leurs points de vue pour rentrer dans l'histoire de l'autre et se laisser interpeller par elle. Toutefois, le médiateur ne doit ménager aucun effort pour aider les parties à comprendre l'objectif du dialogue, qui est de permettre la reconnaissance mutuelle, laquelle n'adviendrait que lorsqu'il y aurait intercompréhension. Ainsi, en vertu de sa neutralité et de son impartialité dans le processus, le médiateur évitera tout propos désobligeants, mais s'efforcera lui aussi de rentrer dans le vécu des protagonistes pour comprendre la profondeur des injustices et des souffrances exprimées par ceux qui les ont subies. Cette attitude permettrait de faire revenir les parties à la raison pour qu'elles se laissent toucher, elles aussi, par l'histoire de la souffrance des autres. Pour cela, au cœur de grandes discussions, parfois tendues et violentes, le médiateur gardera son sang froid en jouant au pompier afin d'apaiser les esprits et obtenir la poursuite du processus. Son savoir-faire doit le rendre créatif afin de recourir à l'humour, aux historiettes, aux anecdotes susceptibles de provoquer le rire pour changer l'ambiance. Il peut aussi suspendre les séances, avec des réunions de concertation réduites, afin de bien négocier sur les points sensibles.

[650]J-M. Ferry, *Valeur et Norme*, pp. 56-57.
[651]Cfr J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, pp. 59, 62-64.
[652]H. Frappat, *La violence*, Paris, Flammarion, 2014, p. 205.

Quand le médiateur obtiendra le calme et l'apaisement des parties ou des protagonistes en dialogue, il n'hésitera pas à avancer vers la reconstruction. Et pour amener subtilement les interlocuteurs à cette reconstruction, il peut entamer son discours en valorisant le point de vue de chacun — rappelons pour ce faire que le but de la discussion dans la phase argumentative n'était pas vraiment de départager les bons et les mauvais points de vue, mais de permettre la justification, en vue d'une meilleure intercompréhension, des raisons qui ont poussé à la violence et de l'interprétation que chacun en fait — en montrant combien tout ce qui est déjà fait a du sens. Même s'il sait qu'il n'y avait rien de consistant dans certaines revendications. Cette souplesse permettrait la revalorisation des participants en leur donnant la conviction d'avoir encore leur place dans les échanges. Il pourrait, ensuite, tenter de croiser les informations en invitant les parties à se mettre dans la peau des autres et essayer de vivre leurs situations, de faire une introspection à partir de témoignages émouvants pour sentir dans leur chair ce que l'autre a vécu. Dans ce sens, il peut se permettre de revenir sur certains témoignages de personnes qui ont perdu femmes, maris, enfants ou parents. On peut ici rappeler le propos de ce monsieur qui a vu, à partir de sa maison, un meurtre se commettre : *ils ont forcé la porte du Mr Kosore et se sont introduits dans la maison et l'ont tué avec sa femme, en présence de leurs enfants encore vivants, en se servant de couteaux et de marteaux ; ils ont commencé par leur couper la gorge, ouvrir la poitrine, enlever les tendons pour enfin les brûler*[653]. Ou celui d'une femme qui a été tuée à cause de son appartenance : *on comptait environ dix combattants avec des machettes et des couteaux. Ils ont coupé ses bras puis ils ont coupé ses organes génitaux. Puis ils l'ont tuée près du marché central et ont brûlé son corps. Quinze d'entre nous ont vu ça*[654]*,* rapporte un témoin. Ce genre de témoignages ou d'autres sur le traitement inégal, le rejet social, la spoliation des ressources, permettrait d'insérer petit à petit les protagonistes dans l'histoire vécue et pourrait stimuler une autre lecture commune de ce qui s'est passé. Sans trop chercher la défensive, mais en

[653]Human Rigth Watch, Ituri : « couvert de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la R.D. Congo, p 26.
[654]*Ibid*., p.38

essayant de vivre ensemble un moment pathétique, l'on peut alors arriver au changement des sentiments. Le médiateur, à l'issue de cet exercice, peut lancer des questions ou faire des commentaires qui renvoient les participants à revivre les meurtres ou les injustices dans leur for intérieur. Quand ces exercices ont été faits sans parti pris, ils ne manqueront pas, à notre avis, d'apporter des changements dans la perception des uns et des autres, car notre humanité nous porte vers l'autre en nous rendant compatissant et pitoyable de son sort, comme si cela se passait pour nous-mêmes.

Lorsque la compassion peut ainsi prendre place dans les cœurs, une lueur pourrait s'ouvrir sur une possible réconciliation. C'est pourquoi J.-M. Ferry trouve qu'à ce niveau, la rationalité doit obligatoirement céder place à la religion ou au religieux. D'où l'insertion par l'auteur de certains « théologèmes », dont le pardon, qui permet de consolider la réconciliation par laquelle la paix durable est envisageable. Mais s'il semble qu'introduire l'idée de la réconciliation dans le dialogue ou la négociation est une évidence, A. Colson et A. Pekar Lempereur notent que « la notion de réconciliation n'apparaît pas dans les ouvrages relatifs à la négociation, à de rares exceptions près — notamment un livre de Christian Thudorez, qui regrette cette absence. Cette omission est d'autant plus paradoxale que la négociation constitue évidemment un outil central dans la fin des conflits armés, que les parties belligérantes traitent entre elles ou bien qu'elles soient assistées dans leur négociation par un médiateur. Cette absence invite d'autant plus à la réflexion que dès 1737, dans un ouvrage fondateur jetant, après F. De Callières, les bases d'une théorie générale de la négociation. A. Pecquet écrivait que la négociation est l'instrument de la réconciliation entre les princes »[655]. Mais cette tenue en lisière de la réconciliation dans la négociation est surtout justifiée par le fait que, d'une part, au crépuscule d'un conflit armé (comme celui qui nous préoccupe), l'ordre du jour est dominé par des enjeux immédiats, concrets, évidents, aux antipodes des caractères définissant la réconciliation : le symbole, le long terme, le sous-jacent. D'autre part, les parties prenantes, même réunies autour d'une table

[655]A. Colson et A. Pekar Lempereur, « Un pont vers une paix durable. Réconciliation et médiation post-conflit au Burundi et en République Démocratique du Congo », in *Négociation*, 2008/1, revue semestrielle, p.15, De Broek, Bruxelles, 2008, p. 15.

de négociation, restent dans une logique antagoniste, polarisant leurs différences et s'arc-boutant sur leurs positions afin de ne pas être perçues par leurs audiences respectives comme bradant les intérêts dont elles sont les mandataires. Bref, la négociation emprunte une logique à dominante distributive : il faut répartir ce qui peut l'être : territoires, ressources, pouvoir, responsabilités. On négocie, puis on se sépare. Il en est de même lorsque les négociations se tiennent souvent sous les auspices de tiers extérieurs et que les participants se sentent obligés de signer des accords de paix dont au fond d'eux-mêmes, ils ne sont pas toujours persuadés du bien-fondé, mais au processus duquel ils ont au moins participé. Ils considèrent ces accords parfois plus comme des trêves, des pauses avant la reprise du combat[656].

Au-delà de ce constat, nous estimons qu'il serait important qu'un dialogue ou qu'une négociation tende vers une réconciliation. Car, même si cela n'apparaît pas directement, la réconciliation est toujours présente à l'esprit des parties prenantes, du moins chez certaines d'entre elles. Il est donc indispensable dans un processus de dialogue que soient envisagés, pour l'avenir, des mécanismes qui favorisent cette réconciliation entre les communautés concernées[657]. Cela exige de concevoir la possibilité d'un échange de confession et de pardon des torts, dès lors que l'argumentation a cédé place à la compassion mutuelle. L'exemple patent dans le domaine de la réconciliation communautaire reste, malgré ses limites, celui de la Commission Vérité et Réconciliation. Mais la différence, avec notre perspective, est que le repentir devrait être bien pensé et voulu par celui qui fait l'aveu, et que celui qui consent à pardonner, devrait le faire parce qu'il est convaincu du bien-fondé pour soi-même et pour l'autre.[658]

---

[656]Ces chefs sont moins sûrs encore que leurs troupes respectives — à qui, durant des années parfois, on a désigné l'autre comme un ennemi juré- se reconnaîtront dans les clauses signées, fragilisant l'équilibre obtenu, augmentant d'autant le risque d'éclatement de chaque groupe en modérés fatigués de la guerre et radicaux gagnés en partie par le mirage de la poursuite de la lutte armée. Tout rapprochement avec l'ancien ennemi peut être vécu comme une trahison et comme un signe de faiblesse de son propre camp ; les vainqueurs sur le terrain ou les négociateurs en sont conscients. A. Colson et A. Pekar Lempereur, « Un pont vers une paix durable. Réconciliation et médiation post-conflit au Burundi et en République Démocratique du Congo », in *Négociation,* p.16.
[657]*Ibid.*
[658]*Ibid*., p. 17.

Nous faisons maintenant une digression pour préciser davantage la dimension politique du pardon au cœur de ce processus de la réconciliation. À en croire G. Causse, « jusqu'au milieu du XXe siècle, le pardon était presque exclusivement considéré comme une question relevant du domaine religieux et de la conscience individuelle (…). Depuis les années 1950 cependant, le pardon s'est imposé comme une question politique communautaire, nationale et internationale[659]. Grâce à lui, pas mal de conflits sociaux ont trouvé des solutions. Son importance est telle qu'il permet de faire la lumière sur les événements. Il est travail de mémoire à mi-distance de l'oubli et de l'hypermnésie. Il permet aux victimes de transformer leur mauvais souvenir non pas en sentiment de vengeance, mais d'accueil ; grâce à lui le coupable n'entretient plus la peur des représailles. Il fait du souvenir le lieu passé d'événements tragiques dont on se souvient pour qu'ils ne se reproduisent pas[660]. Le pardon permet aujourd'hui de recouvrer le lien social déchu par le conflit en rendant possible la réconciliation, surtout quand la déclaration de l'aveu des bourreaux permet de réparer les consciences des victimes qui apprennent comment sont morts leurs proches et où leurs corps ont été abandonnés[661].

Mais comment envisager ce pardon en Ituri ? Il est clair que l'initiative doit provenir de parties ou de communautés (Hema et Lendu avec ceux qui leurs sont liés). « Car la réconciliation ne s'impose pas de l'extérieur ; elle se construit de l'intérieur, par des acteurs concernés »[662]. Ce premier principe est en soi facteur de rapprochement et prémisse de réconciliation : que des communautés en désaccord de fond, parfois violent, consentent à se parler et à s'entendre[663]. Le deuxième principe, qui fait suite au premier, c'est que le pardon a une dimension politique et est une affaire qui se négocie entre les représentants de communautés en conflit réunis en dialogue. Et ceux-ci sont obligés, pour s'entendre, de faire des concessions, en plus de la reconnaissance qu'ils doivent se témoigner : c'est pourquoi il

[659]G. Causse, « Le pardon, un geste politique ? », in *Nouvelle Revue Théologique*, t.1, p. 258.
[660]*Ibid*., p. 263.
[661]V. Rosoux et A. Shyaka Mugabe, « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », in *Négociation,* p. 34.
[662]*Ibid*., p.20.
[663]Cfr *ibid.,* p. 34.

est nécessaire de veiller à l'équilibre des représentants, Hema et Lendu, ainsi que leurs alliés, pour éviter le déséquilibre de rapport de forces dans la décision à prendre. Car il suffit qu'il y ait soupçon de discrimination, pour que la démarche du pardon soit mitigée et gelée par ceux qui s'estiment négligés, minoritaires et moins intégrés dans le processus. Ajoutons, enfin, que le vrai pardon en Ituri s'inscrit dans un processus qui ne s'achève pas avec ce « dialogue reconstructif ». Car les blessures dues à l'humiliation ou à la honte ne guérissent pas aussitôt qu'elles sont reconnues ; il faut du temps, c'est pourquoi, même après ce dialogue, la sensibilisation pour une réconciliation effective doit se poursuive pour le bien de tous ces peuples.

Pour que ce pardon soit solidement ancré, il est important que la reconnaissance entre les parties articule les deux aspects de ce conflit. Le premier, dit socio-économique, exigerait une prise de conscience des injustices sociales commises tant au niveau de l'instruction que des postes administratifs, mais surtout quant à l'accès à la terre, car l'occupation illégale et inégale d'une terre étrangère est, dans la plupart de cas, source de conflit. Dans le contexte de ce peuple, la terre constitue une ressource vitale pour chacun ; la violer, sans consentement des propriétaires, ne peut que créer des frustrations, tout en limitant les autochtones dans l'usage. Par voie de conséquence, cela provoquerait aussi la baisse de productions, en ce qui concerne l'activité économiques de chacun, l'agriculture ou l'élevage. En plus, la reconnaissance ou la prise de conscience doit concerner aussi la spoliation de ressources naturelles et du sous-sol de ce patrimoine commun. Durant cette lutte, certains se sont servis de ces richesses aux dépens des autres, pour conforter leurs intérêts et leur hégémonie. Le second aspect à considérer dans ce processus est d'ordre éthique, en rapport avec les identités meurtries et humiliées. Puisque la terre constitue une valeur existentielle de l'identification des communautés, certaines restent blessées à cause de la dépossession de leur terre, d'autres sont humiliées suite aux maltraitances qu'elles ont connues à cause de leur appartenance sociale différente de celle de leurs bourreaux, d'autres encore ont simplement perdu la vie dans ce conflit. Toutes ces situations témoignent du déni de reconnaissance dont souffrent d'aucuns et méritent réparation ou

reconnaissance, sinon elles continueront à renforcer le sentiment de haine, de peur et les ressentiments, au point d'accroître un jour la vengeance. P. Hassner voyait déjà dans ces trois passions — la haine, la peur et le ressentiment — le lieu où se joue toute la violence ethnique[664].

Se référant aux enjeux majeurs de ce conflit évoqués dans la première partie, le médiateur pourrait enfin orienter la réconciliation en récapitulant le problème de fond de ce conflit, tout en laissant chacun prendre conscience de ses excès. Dans ce contexte, il pourrait arriver que les Hema reconnaissent par exemple leurs infiltrations dans les territoires Lendu à Pitsi dans Djugu en comptant sur leur influence et leur bon positionnement dans l'administration et les instances judiciaires. Car, socialement, c'est un peuple qui a été avantagé depuis l'époque coloniale. Les Lendu, à leur tour, pourraient reconnaitre qu'ils ont toujours été les premiers à faire preuve de la violence et ce, depuis la colonisation. Les milices des deux ethnies pourraient reconnaître, en face des victimes, le fait d'avoir provoqué la mort de nombreuses personnes, la perte de biens et la psychose créées dans la conscience des rescapés. Elles reconnaîtront également avoir hissé cette lutte au niveau identitaire avec la volonté de l'épuration ethnique de part et d'autre. Ces différentes milices ont également servi de pont aux groupes armés et aux forces étrangères qui désiraient s'accaparer les ressources naturelles du sous-sol de l'Ituri. Par ailleurs, une stratégie devrait être trouvée pour exiger réparation, des groupes armés et des forces étrangères, des dommages enregistrés dans la vie socio-économique de cette province. Ces attitudes de reconnaissance, quand elles sont exprimées, symbolisent le pardon mutuel et la volonté de réparation en vue d'une bonne réconciliation. On voit alors clairement qu'il ne s'agit pas dans ce processus d'un simple compromis où seul compte l'équilibre de forces et la satisfaction des intérêts, mais qu'il y est plutôt question d'une réconciliation grâce à la reconnaissance des torts et le pardon mutuel, au-delà même du compromis.

Somme toute, pour parvenir à expliquer l'utilité du « dialogue reconstructif » et son déroulement dans le conflit en Ituri, nous avons

[664]Cfr P. Hassner, « la revanche des passions », in *Commentair*e, p. 48.

commencé par souligner les différents efforts menés depuis la fin de l'opération Artémis pour ramener la paix dans cette région. Nous avons abordé l'engagement de l'Église catholique par la Commission Justice et Paix du Diocèse de Bunia, l'effort de la Commission de Pacification de l'Ituri et du réseau *Haki na Amani*. Nous avons ensuite montré la spécificité de ce dialogue en le distinguant de « Commissions Vérité et réconciliation » et de *gacaca* qui sont des juridictions efficaces de la justice transitionnelle, mais qui n'envisagent pas un dialogue entre protagonistes, si ce n'est par une comparution devant les juges dans le but de promouvoir la réconciliation, sans un vrai repentir du bourreau ni une prise de conscience de la victime pour le pardon accordé. Nous avons aussi distingué ce dialogue du marchandage, de la négociation et de la délibération. Contrairement à toutes ces méthodes, le « dialogue reconstructif » est une exigence discursive qui permet d'envisager la réconciliation par la reconnaissance réciproque des torts et le pardon mutuel entre protagonistes. Le dernier axe de ce chapitre s'est efforcé de tracer l'organisation dudit dialogue dans le contexte de ces peuples. Ainsi, nous avons défini les préalables nécessaires à la réalisation d'un tel dialogue, en l'occurrence l'aboutissement de certains dossiers de crimes commis lors des violences de ce conflit, l'engagement des députés de la contrée pour revendiquer la tenue de ce dialogue, le mode de consultation et les choix des participants. Nous avons enfin développé la structure du déroulement de ce dialogue. Quatre phases ont été retenues : la phase narrative ou informative, la phase interprétative, la phase argumentative ou discursive et la phase reconstructive ou réconciliatrice. Ce qu'il faut absolument retenir de ces différentes phases, c'est que ce dialogue a pour objectif de promouvoir la reconstruction des rapports sociaux, c'est-à-dire de permettre la réconciliation entre les peuples Ituriens. Cette réconciliation n'est possible que lorsque chacun — Hema ou Lendu, et leurs alliées — parvient au décentrement de lui-même pour comprendre l'histoire du vécu de l'autre afin de reconnaître ses torts et exprimer l'aveu de se voir pardonné et accueillir aussi le pardon de l'autre. C'est en ce sens que l'on parviendra à mieux refaire les rapports sociaux en souffrance dans cette région.

Une dernière précision s'impose. En effet, quand est-ce que le compromis intervient dans le dialogue reconstructif ? Qu'est-ce qui arrive lorsque ce dialogue intervient après qu'un compromis ait été trouvé entre les protagonistes ? Ce dialogue remettrait-il en question les solutions d'un compromis établi ? Pour dire bref, le compromis, dans le dialogue reconstructif, n'est qu'une étape dans la démarche de la reconstruction des rapports sociaux. Il est établi quand les parties parviennent à s'entendre et non quand ils cherchent à justifier et à défendre leurs intérêts au détriment des autres. Mais dans le cas où ce dialogue intervenait après que les parties aient trouvé un *modus vivendi* pour cohabiter, il ne sera pas question de remettre en questions les solutions du compromis ; le dialogue pourrait plutôt offrir une base plus solide à l'entente, en conviant les protagonistes à s'engager dans le processus de la réconciliation.

Par ailleurs, nous ne pensons pas qu'il soit possible d'achever le processus de pacification par le dialogue. Nous estimons que le dialogue reconstructif pourrait déboucher sur deux issues. Une issue éthique avec le « don cérémoniel mutuel » et une autre issue juridique avec le contrat ou « l'acte contractuel ». Tout ceci pour manifester davantage la volonté de la réconciliation entre les communautés, afin de consolider les efforts de paix en cours.

Nous allons devoir développer le dernier chapitre de cette partie et de notre rédaction dans les paragraphes qui suivent.

CHAPITRE DEUXIEME :
LE DON CÉRÉMONIEL MUTUEL ET L'ACTE CONTRACTUEL

Ce dernier chapitre de notre travail voudrait souligner l'importance du don « cérémoniel mutuel » et de l'« acte contractuel » dans le processus de la réconciliation des groupes, en l'appliquant au conflit entre les Hema et les Lendu en Ituri.

Pour ce faire, nous devons dès lors répondre aux deux questions suivantes : si l'on comprend le don comme une évidence sociologique et anthropologique, que devons-nous alors entendre du « don cérémoniel mutuel » et de l'« acte contractuel » dans le processus de la réconciliations des communautés en proie au désaccord ? Comment envisager ensuite l'opérationnalité de ce don dans la situation concrète du conflit en Ituri ?

Au regard de ces interrogations, nous subdivisons ce chapitre en deux points essentiels. D'une part, nous tâcherons de saisir l'intelligence du « don cérémoniel mutuel » et l'importance de « l'acte contractuel » dans le traitement des conflits. D'autre part, nous montrerons comment ce don et la pratique du contrat fonctionneraient dans la situation concrète des conflits, en nous référant essentiellement au conflit iturien.

II. 1. La nature du don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel

Ce point analysera les concepts « cérémoniel », « mutuel » et « contractuel ».

II. 1.1. Le « cérémoniel »

Ce terme est emprunté à M. Hénaff dans la distinction qu'il établit entre don cérémoniel[665], don gracieux (oblatif) et don d'entraide (solidarité). Ces deux derniers sont connus comme des actes *unilatéraux* : le don gracieux (oblatif) est fonctionnel en contexte familial ou amical en tant que témoignage de sympathie relatif à un événement important de la vie d'un proche. Le don d'entraide, lui, fait allusion au geste de solidarité posé envers des personnes démunies ou frappées par une catastrophe. Il est essentiellement une marque de générosité et de philanthropie envers des proches, des connaissances ou des inconnus dont la situation interpelle. Le « don cérémoniel », par contre, est un type de don particulier, différent des deux autres, en ce sens qu'il est *public et réciproque*. Ces deux caractéristiques méritent une attention spéciale, car ils orientent notre propre conception du don. En effet, par *public*, on peut entendre qu'il s'agit d'un geste qui engage principalement les groupes, via leurs représentants, et non les individus isolés. A. Loute confirme ceci quand il écrit, en paraphrasant M. Hénaff, que « la pratique du don cérémoniel n'est pas le fait d'individus, mais de représentants de groupes sociaux. Il constitue, pour reprendre l'expression de M. Mauss, un "fait social total : dans ces échanges, la société agit en tant que telle, comme réalité indivise, même si c'est à travers des figures individuelles, tels que les chefs de clan ou de lignage. À travers l'échange de dons entre groupes, c'est le lien social lui-même qui se constitue et se manifeste"[666]. Ici, les biens ne "valent que comme symboles d'alliance, de gages d'engagement des donneurs"[667]. C'est pourquoi dans la

[665]Depuis M. Mauss, ce don est aussi qualifié d'échange symbolique ou de don rituel.
[666]A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », *Theoria e critica della Regolarione Sociale*, vo. 4, p. 19.
[667]M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p.64.

"relation de don, le lien (social) importe plus que le bien"[668]. M. Hénaff l'avait d'ailleurs bien perçu quand il notait que "les biens échangés (dans le don cérémoniel) ne représentent qu'une étape dans ce que ce don signifie fondamentalement, c'est-à-dire la reconnaissance publique réciproque des groupes"[669]. En d'autres termes, dans l'échange *public* de ce don, il n'est pas d'abord question de simples biens offerts, il s'agit plutôt d'une donation de soi et de la reconnaissance de l'autre symbolisé par des biens concrets. D'où la nécessité d'identifier les donateurs, les donataires et les choses données, ainsi que le moment et les circonstances du geste »[670], car « le don cérémoniel est relation : (ce) sans quoi il n'y aurait point de communauté ni de reconnaissance réciproque »[671]. Mais en réalité, cette reconnaissance comporte un triple niveau : l'*identification*, l'*acceptation* et l'*honneur*. C'est dire qu'il s'agit de l'identification plus ou moins exacte, technique et fonctionnelle du partenaire et de ses aptitudes ; bref, de tout ce qu'on peut identifier en lui. Il faut ensuite, accepter d'attribuer une valeur humaine ou technique à ses aptitudes, et, enfin éprouver une gratitude envers lui, en témoignant du sentiment de lui être redevable, ce qui induit un don réciproque pour traduire cette gratitude[672].

En ce qui concerne la *réciprocité*, il sied de comprendre que dans ce don, il est moins question du choix moral, d'altruisme ou de charité, que d'une réciprocité, règle d'or de toute interaction entre les vivants. Pour expliquer ce jeu de *réciprocité*, M. Hénaff fait appel à la règle du jeu du football où l'exigence de rendre la balle n'est pas fonction d'une générosité, de la morale ou de l'amitié, mais c'est la logique interne au jeu, définie par la règle[673], qui rend possible la *réciprocité*. Cela explique que dans le don cérémoniel, les partenaires, pris dans l'échange *réciproque*, n'ont pas qu'à donner et recevoir, ils ont aussi l'obligation de rendre, au même titre qu'ils ont reçu. Car un don reçu est un défi lancé auquel il faut répondre, sinon la logique n'est pas respectée et le risque de conflit reste permanent tant que

[668]A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 124.
[669]*Ibid*., p. 70.
[670]*Ibid*. p. 156.
[671]*Ibid*., p. 189.
[672]Cfr A. Caillé, J.-E. Gresy, *La révolution du don. Le ménagement repensé à la lumière de l'anthropologie*, Paris, Seuil, 12014, p. 30.
[673]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 62.

l'autre n'a pas une réponse à son défi. Voilà comment le don cérémoniel « réciproque » parvient à assumer le conflit de groupes[674].

Notre paradigme du don voudrait s'orienter dans le sens du *public* et non de la *réciprocité* que préconise M. Hénaff dans son analyse du don. La raison de ce choix, c'est qu'il ne nous paraît pas clair qu'un geste fait par obligation soit aussi source de paix. Nous nous tournerons de ce fait vers le don en régime d'*agapè* de P. Ricœur où nous trouvons un créneau susceptible d'atténuer le sens de la *réciprocité* hénaffienne — sa conception n'est pas loin de la notion de conflictualité ou de lutte chez Honneth. Au lieu de la *réciprocité*, nous parlerons plutôt du *mutuel* ou de la *mutualité*.

II. 1.2. Le « mutuel »

Ce concept permet de préciser le sens du « cérémoniel » de notre paradigme de don en le déchargeant du poids de la *réciprocité* pour l'orienter vers la gratitude. Le *mutuel* serait ainsi à prendre au sens du « don généreux en régime d'*agapè* » ou de la *mutualité* de P. Ricœur. Ce terme permet d'éviter d'enfermer notre paradigme dans le cycle infini de la réciprocité entendu comme conflictualité (Honneth), c'est-à-dire un processus interminable de revendications, toujours confronté à l'expérience du déni. C'est ce qu'exprime P. Ricœur dans ses questionnements : « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini ?"[675] N'y parvient-on pas facilement à l'installation d'une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »[676]. Plus que ceci, ce terme permet d'échapper au cycle de la mauvaise *réciprocité* du « don cérémoniel »[677] de

[674]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, pp. 79-80.
[675]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 317.
[676]*Ibid.*, p. 318.
[677]Dans ce type de don, la séquence don contre-don éloigne d'une compréhension de l'échange vue à partir de l'*agapè*, don sans attente de retour. Plutôt que mobiliser l'idée d'une générosité sans attente de retour, l'explication systématique de la logique de la réciprocité explique l'énigme du don contre-don à partir de la circulation globale des dons. Pour ce type de théorie, " c'est toujours d'un circuit global qu'il faut attendre le retour". Ce qui enjoindrait à poursuivre la chaîne de dons et contre-dons ne serait pas à chercher dans l'excès d'un geste généreux, mais dans une règle de l'échange transcendant les acteurs". Ici

M. Hénaff où l'acte de retour reste indéterminé, toujours prêt à susciter une nouvelle offre en vue d'un autre retour, dû à son caractère d'obligation. Sans trop juger le « don cérémoniel » dans son acception hénaffienne, nous disons simplement, en paraphrasant A. Loute, que ce don maintient l'idée de l'affrontement des vivants autonomes qui désirent s'associer sans céder sur leur liberté. C'est pourquoi une rencontre manquée pourrait dégénérer en conflit. Donner, c'est en même temps renoncer à ce qu'on donne et s'imposer par ce qu'on a donné. À la fois offrande et défi, jeu et pacte ; un accord toujours au bord du discord, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible[678]. Bref, dans les sociétés traditionnelles primitives, le don cérémoniel reste agnostique, le consensus et la paix y constituent un état limite[679]. C'est une exigence du défi et de l'obligation.

Par contre, la *mutualité* vient éclairer le sens des gestes de dons que se poseraient les représentants de communautés réunis en « dialogue reconstructif », en signe de leur reconnaissance. Ici le don ne serait plus pensé comme un transcendant émergeant des interactions entre les acteurs, puisque l'accent porterait sur les intentions de ceux qui donnent. Ce changement phénoménologique permet de construire les liens de *mutualité*, c'est-à-dire les rapports entre les acteurs, et non de leur imposer un transcendant qui circule au-dessus de leur tête. Dans ce cadre, donner et rendre deviennent la manifestation effective de la reconnaissance mutuelle, car ces gestes ne sont plus réductibles à de simples défis entre partenaires. L'acte de donner, que ce soit celui du premier donateur ou du second, est supposé émerger de la générosité de celui qui offre, sans aucune obligation à rendre, puisque c'est l'excès de la générosité qui explique le retour du don. Et cette générosité n'est pas à confondre avec l'obligation du « don cérémoniel réciproque », sinon le premier don serait nul. Mais c'est une réponse à un appel issu de la générosité du don initial »[680]. C'est pourquoi le contre-don, en régime d'*agapè*, est perçu « comme une sorte de second

---

les acteurs sont des agents d'une logique de la réciprocité, c'est-à-dire que tout émerge des interactions entre les acteurs, Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* p. 335.

[678]Cfr A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Théoria e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, p.18.

[679]Cfr *ibid.*

[680]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 350-351.

premier don »[681]. Et P. Ricœur pense, avec raison d'ailleurs, que dans l'expression « donner pour que l'autre te donne », la variante « pour que » signifie bien la réalité de ce don, qui est fait d'un acte réciproque, lequel n'est pas une pure réciprocité placée au-dessus de nous, mais une « mutualité » *inter nos*, consécutive aux échanges. Cette vision vient changer l'ordre du questionnement entre donner et rendre. Car avant de chercher à savoir pourquoi « rendre », on devrait plutôt se préoccuper de savoir s'il est important de donner. Or, selon la règle établie, le « don-reçu » appelle toujours un « retour », et les choses données ou rendues sont des expressions de l'*agapè*, signe de reconnaissance et de gratitude entre les partenaires[682]. C'est pourquoi, « faire un don » ou le rendre, symbolise la générosité des donateurs[683], et c'est toujours dans la surprise qu'apparaît ce don. Au lieu de l'obligation de rendre, on dirait, pour répondre à l'exigence de la *mutualité* marquée par l'*agapè,* qu'il s'agit simplement de la gratitude des donateurs. Cette gratitude allège le poids de l'obligation de rendre en l'orientant vers une générosité égale à l'acte qui précède[684].

Pour finir, soulignons que la *mutualité*, prise dans les registres de l'*agapè*, est source de « l'état de paix » entre des individus ou groupes dont les rapports sont traversés par le conflit. Elle permet de faire la paix, puisque chaque partenaire serait séduit par la générosité exprimée dans les biens offerts, lesquels ne constituent que le gage et le substitut de la reconnaissance. Et cette reconnaissance « ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, mais ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau »[685] ; et elle parvient à « s'ignorer elle-même, dans la mesure où elle s'enrobe et se signifie dans la gestuelle de l'échange »[686]. Au-delà du penchant que nous avons pour l'analyse de P. Ricœur sur la *mutualité*, laquelle nous permet d'orienter notre propre interprétation du don portant sur les groupes, nous devons reconnaître, pour être honnête, que la perspective de l'auteur est envisagée plutôt comme un

[681]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* p.350.
[682]Cfr *ibid*., pp. 334-336.
[683]Cfr *ibid*.
[684]Cfr *ibid*., pp. 351-352.
[685]*Ibid*., p.328.

éclairage de l'échange entre des individus. Il l'affirme en ces termes : « par convention de langage, je réserve le terme de « mutualité » pour les échanges entre les individus et celui de « réciprocité » pour les rapports systématiques dont les liens de mutualités ne constitueraient qu'une des « figures élémentaires de la réciprocité »[687]. Alors, ne sommes-nous pas en train de forcer la note en évoquant P. Ricœur dans notre discours, qui n'articule pas l'échange entre les individus, mais plutôt entre les groupes ? Ce grief est évident quand on examine de près la tournure de notre texte. Mais nous pensons que dans le contexte du paradigme de don que nous construisons, ce reproche n'en serait pas un, puisque nous considérons l'échange sous son aspect « cérémoniel » d'abord ; puis, pour éviter de nous enfermer dans un idéal jamais atteint à cause du poids de la « réciprocité » chez M. Hénaff, nous puisons chez P. Ricœur le concept de *mutuel*. Mais ce concept peut être aussi problématique, sachant bien que ce qui est possible dans l'interaction des individus peut, *mutadis mutandi*, prendre ailleurs la dimension politique ou communautaire, en tant que « phénomène social total »[688]. Surtout lorsque l'on sait que l'échange direct, même pour les communautés, n'est possible que par l'entremise des individus : la communauté elle-même n'est-elle pas une association d'individus ? Et l'échange mutuel effectué entre ces derniers ne serait-il pas qu'une figure élémentaire de ce qui s'envisagerait dans le groupe, en termes de reconnaissance mutuelle symbolique ?

En résumé de ce qui précède, notre modèle de don s'inscrit dans la ligne du don de M. Hénaff, par son caractère « cérémoniel » ; nous voulons envisager l'échange comme un acte *public* entre les représentants du « dialogue reconstructif ». On peut encore nous objecter que le don mutuel, vu son caractère gratuit, ne saurait être *public*, ce serait plutôt un don à faire dans le secret, à l'instar d'une aumône. Et que son caractère gratuit lui enlèverait la possibilité de l'échange. Par rapport à ces objections, nous rappelons ce que nous venons de dire, à savoir que le don mutuel, dans notre contexte, est d'abord un geste *cérémoniel* : nous parlons donc du *don*

[687]P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* p. 338.
[688]« Entendons, même effectué par des individus particuliers (des personnes, plutôt), il concerne l'ensemble des dimensions de l'action et il résonne dans la chaire de toute la société », A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, p. 125.

cérémoniel mutuel et non simplement du *don mutuel.* C'est-à-dire qu'il s'agit bien là d'un acte *public* (traduit par le terme cérémoniel), mais dont l'échange s'effectue dans la *mutualité*. Et cet échange, pour répondre à la deuxième objection, n'est pas un acte *unilatéral* où le donataire reçoit sans pourvoir rendre, puisque le don mutuel, dès sa conception par l'auteur (P. Ricœur), est un don qui se distingue du don gracieux et du don d'entraide. Car, faisant suite au don préconisé par M. Hénaff, à la suite M. Mauss, il est une exigence de rendre. Seulement que ce rendre n'est pas du registre de l'obligation, mais de la gratitude ou de la reconnaissance.

Disons en plus que ce moment d'échange serait un moment véritablement « festif », c'est-à-dire un temps de joie et de satisfaction pour le bon déroulement des travaux et le signal de la consolidation du lien social. Cette satisfaction se manifesterait par la donation de biens, en tant que signe et symbole de la reconnaissance entre les représentants. Ces « gestes » pourraient être accompagnés par des « paroles » d'engagement des communautés via leurs représentants. Par cet enchaînement d'actes entre le « faire » et le « dire » nous nous éloignons petit-à-petit de M. Hénaff, dans la mesure où nous ne souhaitons pas affecter à notre modèle de don le caractère *réciproque*. Nous l'envisageons plutôt comme un geste *mutuel,* au sens ricœurien du terme. Ce qui nous amène à penser que l'échange de biens entre les parties ne devrait pas simplement être considéré comme une obligation dont les acteurs sont tenus de faire, puisqu'on ne peut pas obliger les personnes à se réconcilier, mais ce serait plutôt un geste posé en toute générosité par les donateurs. Ce qui nécessite une nette prise de conscience et une décision qui part de celui ou ceux qui offrent sans être contraints par personne, ni être déterminés par une transcendance ou une force qui obligent à donner ou à rendre. C'est en ce sens que l'échange de dons serait un moment de pure gratitude et de reconnaissance mutuelle. Ainsi, l'acte posé par l'un n'impliquera pas le retour d'un autre, puisqu'il s'agit d'un geste unilatéral où chacun manifeste sa reconnaissance et sa volonté de construire un « état de paix » et de conforter son lien social avec l'autre en vue d'un nouveau départ. Ceci rejoint la conception de A. Caillé sur le don : une « prestation de biens ou de

services effectuée, sans garantie de *retour*, en vue de créer, entretenir ou régénérer le *lien social* »[689]. Ici, chaque geste conservera alors son caractère unique et non répétitif, même si l'un doit donner et l'autre rendre. C'est pour tous ces motifs que nous avons pensé développer notre paradigme comme un acte *cérémoniel* et *mutuel*.

Notre parcours reste incomplet au point où nous sommes, même si un grand pas a été fait. Il nous revient maintenant de nous demander ce que vaut cette pratique de donation, *cérémonielle et mutuelle*, dans notre société moderne, fortement marquée par le juridisme ? Quelle place en effet doit-on accorder à la loi ? Surtout lorsque l'on sait que ce don, sous son aspect *cérémoniel*, est révolu et, dans son aspect *mutuel,* n'oblige à rien et est fait en toute spontanéité et liberté des partenaires qui agissent en raison de l'excès de leur générosité pour témoigner de leur reconnaissance. De plus, on sait aussi que ce type de don reste marqué par l'imprévisibilité, même après l'échange ; il ne répond à aucune attente de comportement formel, mais défie toute comparaison, toute équivalence et toute règle. Ne doit-on pas alors voir là la nécessité de contractualiser la démarche, après l'échange de dons ?

II. 1. 3. Le « contractuel »

Présentée jusqu' ici comme un don *cérémoniel* et *mutuel,* notre approche va désormais se définir par rapport à légal, c'est-à-dire qui intègre la loi. On le sait, le don cérémoniel de M. Hénaff, à la suite de M. Mauss, a été décrié comme n'étant qu'une pratique archaïque qui n'aurait aucun poids dans la société moderne régie par l'argent[690] et la loi ; il serait par contre adapté aux sociétés traditionnelles fondées sur le troc comme moyen d'échange[691]. Ce serait donc un don non opérationnel dans notre société

[689]A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, p. 124.
[690]Il est entendu ici que "toute pièce (ou billet) contient en soi un contrat entre la puissance émettrice et son utilisateur, il représente un engagement réciproque, une convention implicite. S'y manifeste l'ordre même de la loi ; en cela, on est à l'opposé de la dépendance personnelle. Qui possède du numéraire est membre de droit de la communauté des citoyens qui produisent et échangent dans l'espace politique où cette monnaie a cours". (Cfr M. Hénaff, *le prix de la vérité*, p.443).
[691]Malgré son caractère primitif, le don cérémoniel réciproque peut nous apprendre quelque chose au plan de l'anthropologie de l'homme capable. Autrement dit, il se joue dans ce don quelque chose qui nous dit à quoi l'homme reste capable au plan fondamental de son être,

moderne. Car les formes rituelles qui codifiaient le don cérémoniel intergroupes ont disparu de nos jours[692]. Et, si on en reste là, nous pourrions être jugés d'anachronique, vu la nature du don cérémoniel et la réalité de notre temps[693]. C'est dans ce sens que nous avons décidé d'ajouter la caractéristique *contractuelle*, qui vient arracher cette pratique de son archaïsme et de son anachronisme, pour l'adapter aux conditions de notre temps. Mais ce souci de contractualiser ou de légaliser l'acte qui régit les rapports sociaux des hommes n'est pas inédit, ni propre seulement à notre époque, car, dans le passé, certains y ont recouru dans le but de soustraire la vie sociale à l'arbitraire et à l'inconstance humaine en l'enracinant dans le pacte ou le contrat. C'est le cas des philosophes « contractualistes » de l'époque moderne. En effet, Locke avait estimé que l'existence de la société politique devrait être une exigence de la convention passée entre les hommes, aux termes desquels les parties s'assemblent pour faire une communauté, pour vivre ensemble dans le confort, la sécurité et la paix, jouissant en sûreté de leurs biens et mieux protégés contre ceux qui ne sont pas les leurs.[694] Dans le même sens, Rousseau voyait dans l'acte contractuel la possibilité de rendre l'homme souverain, puisque cet acte l'engage à abandonner son intérêt personnel afin de suivre l'intérêt général[695]. Enfin, Hobbes a trouvé que la convention ou le pacte entre les hommes ne saurait advenir que quand « l'un des contractants peut décider de remettre la chose pour laquelle il s'engage par contrat, et accepter que l'autre partie s'exécute pour son compte en un moment ultérieur déterminé, cependant que dans

au-delà de l'expérience prise dans sa dimension historique (Cfr A. Loute, « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », *Theoria e critica della Regolarione Sociale*, vo. 4, p.20).

[692]Cfr *ibid*., p. 3.

[693]Face à l'épineuse question de savoir s'il est encore légitime de faire référence au don, dans le contexte de nos sociétés capitalistes contemporaines, Ricœur estime que, "quelles que soient les origines archaïques de l'économie du don (…), le don est encore présent dans nos sociétés par ailleurs dominées par l'économie marchande où tout à un prix, mais soumis à des codes sociaux régissant les rapports entre don et contre-don". (Cfr P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 326).

[694]Cfr J. Locke, *Deuxième traité du Gouvernement civil.* Résumé du Premier Traité du Gouvernement Civil. Introd., trad. et notes par B. Gilson. Paris, J. Vrin, 1977*,* p. 129.

[695]Cfr J. Locke, *Deuxième traité du Gouvernement civil,* p. 129. Résumé du Premier Traité du Gouvernement Civil, p. 51. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Le contrat est aussi l'instant heureux qui permet à l'homme de passer de l'animal stupide et borné à un être intelligent et un homme, dans l'état civil (*Ibid.*).

l'intervalle on lui fera *confiance* »[696]. Ce qui laisse entendre que le contrat ne devient pacte ou convention que lorsque l'acte de la transmission est nourri de la *confiance réciproque* des contractants. Mais quand ce geste est unilatéral, dépourvu de la réciprocité ou lorsqu'« une des parties transmet son droit dans l'espoir de s'assurer par là l'amitié ou les services d'un autre (…), de s'assurer une réputation de charité ou de grandeur d'âme (…), dans l'espoir d'être récompensé au ciel (…), cela n'est pas un contrat, mais un DON, DON GRACIEUX, FAVEUR »[697], lequel s'accomplit par des paroles qui portent sur le présent ou sur le passé et ne crée pas d'obligation[698]. Par contre, « dans le contrat, le droit passe à autrui non seulement quand les paroles portent sur le présent ou le passé, mais aussi quand elles portent sur le futur[699], parce que tout contrat est un transfert mutuel, un échange de droit : c'est pourquoi celui qui ne fournit qu'une promesse, doit, du fait qu'il a déjà reçu l'avantage qui motive sa promesse, être réputé avoir l'intention que son droit passe à autrui ; en effet, s'il n'avait pas consenti à ce que ses paroles fussent comprises de la sorte, l'autre ne se serait pas exécuté le premier. Pour ce motif (…), une promesse équivaut à une convention, et par suite à une obligation »[700].

Ce rappel sur l'importance du contrat montre combien il est nécessaire d'encadrer l'entente ou l'accord issu des hommes par des contraintes, spécialement légales pour notre cas. Il s'agit en fait de garanties juridiques qui viennent protéger l'accord et conforter l'engagement des protagonistes à assumer leurs décisions, quel qu'en soit le prix. Car la loi, par son caractère obligatoire, prévoit aussi des sanctions. C'est dans ce sens que M. Hénaff parlait plus haut de la tentative de rendre le don cérémoniel « un don codifié. (C'est-à-dire un geste dont les) rites codifient les attitudes (des partenaires) pour les prémunir contre les risques d'un excès

[696]Cfr J. Locke, *Deuxième traité du Gouvernement civil.* Résumé du Premier Traité du Gouvernement Civil., p.133.
[697]*Ibid*.
[698]Cfr *ibid*., p. 134.
[699]Le futur est espérance du bien réciproque, promesse. Et la promesse qui se fait après un bien reçu (qui est aussi l'acte) est le signe de la volonté, c'est-à-dire du dernier acte de la délibération, par lequel on s'ôte la liberté de manquer à sa parole, par conséquent_elles obligent. Car là où la liberté cesse, là l'obligation commence.
[700]Th. Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, p. 135.

d'arbitraire, contre les variations des sentiments privés ou des émotions éphémères »[701]. Nous pensons qu'il serait nécessaire et indispensable d'offrir un tel cadre, en permettant par exemple qu'il y ait une discussion dans une assemblée législative afin de voter des lois qui réglementent cette situation. Pour ce faire, on s'appuierait sur l'accord des parties afin d'envisager un projet de lois. On voit bien comment la pratique du don, qui fait suite au « dialogue reconstructif », vient se marier avec l'ordre juridique pour permettre de préserver la paix sociale[702].

Mais comment doit exactement fonctionner ce don dans le contexte de l'Ituri ? C'est à cette question que nous consacrons les paragraphes suivants. Mais avant d'y arriver, il est important de souligner le lien qui existerait entre l'idée de don et la situation du conflit. Il est évident que le don est un moyen de consolider les liens sociaux entre individus ou groupes ayant des affinités et vivant en harmonie entre eux. Par exemple, un don fait à une personne à l'occasion d'un anniversaire, d'une réussite, d'un mariage est, certes, un grand témoignage d'affection qui vient renforcer la relation qui existe déjà entre ces personnes. Que dire alors d'un don offert en temps de conflit, c'est-à-dire à une personne ou à un groupe avec qui le rapport n'est pas bon ? N'est-ce pas une utopie ? À quoi servirait de faire un don à un ennemi ? En effet, un don en de telles circonstances pourrait paraître illusoire et non à propos. Cependant, ce don pourrait être envisagé aussi comme un appui au processus de dialogue quand, par un accord consensuel, les protagonistes décident de changer le type de relation qui les unit. Il y aurait dès lors lieu de percevoir un lien entre l'idée du don et l'issue du conflit. Le don constituerait dans ce sens un moyen de consolidation des liens sociaux et un témoignage concret qui rassurerait chaque partenaire dans le nouveau type de rapport qui se serait installé, nos plus un rapport de rejet mutuel, mais d'entente ou de reconnaissance mutuelles. C'est en ce

[701]M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 156. Ce don se comprenait comme une pratique conventionnelle, même si aujourd'hui il n'a plus la charge d'assurer la reconnaissance publique, puisque celle-ci est principalement assurée par l'argent, particulièrement par la loi devant laquelle tous les membres de la communauté citoyenne sont égaux.
[702]Dans le fait, la pratique de don constitue une forme de « justice transitionnelle » dont l'efficacité, dans certaines situations, nécessite une formalisation ou un encadrement juridique en créant des lois qui permettent de légiférer des situations précises.

sens qu'il faut voir le dépassement de tension entre l'idée du don et la situation conflictuelle. Ainsi, il serait correct de penser qu'un don pourrait clôturer le processus de réconciliation, comme dans le cas du conflit entre Hema et Lendu qui nous intéresse.

Que dire alors de l'opérationnalité de ce don dans le contexte de ce conflit ?

II. 2. Le don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel au regard du conflit en Ituri

Dans le premier chapitre de cette partie, nous avions souligné la nécessité de recourir au « dialogue reconstructif » dans le traitement du conflit de l'Ituri. Cette procédure, avions – nous dit, permettrait non seulement de promouvoir une gestion consensuelle des divergences, mais elle offrirait aussi la possibilité de pacifier les rapports entre les protagonistes, c'est-à-dire permettre une bonne réconciliation. Cette réconciliation exigerait, par ailleurs, de poser de gestes concrets sous forme de dons, lesquels constitueraient un appui indispensable au dialogue. Car, selon qu'on le pense, « le dialogue reconstructif » devrait nécessairement conduire à la pratique de « don cérémoniel mutuel », puis à « l'acte contractuel ». S'agissant de l'union entre ce dialogue et la pratique, il convient de mentionner que nous ne sommes pas le seul à envisager les choses dans ce sens. Rappelons qu'A. Caillé et J.-E. Grésy avaient déjà perçu la nécessité de coupler « négociation » (dialogue, dans notre cas) et pratique du don. Selon eux, il s'avère que « dans les deux cas on échange des biens et marques d'amitié, mais selon des logiques bien distinctes. La négociation tend vers la logique du donnant-donnant tandis que le don est pour une part inconditionnel et sans intention *a priori* d'en tirer profit matériel »[703]. Ce fait est évident, surtout dans le domaine économique où le don précède nécessairement la négociation : « deux types d'échange naturellement complémentaires, si une relation s'établit d'ordinaire par le don, rapidement vient se superposer une part de négociation pour peu que

[703]A. Caillé, J.-E. Gresy, *La révolution du don. Le ménagement repensé à la lumière de l'anthropologie*, p. 68.

nous soyons amenés à travailler ensemble »[704]. Ce qui nous amène à dire qu'en économie, et donc historiquement, « le don précède la négociation »[705]. M. Mauss dit à propos que « c'est sur un système de cadeaux donnés et rendus à terme que se sont édifiés d'une part le troc, par simplification, par rapprochements de temps autrefois disjoints et, d'autre part, l'achat et la vente ». La négociation offre la possibilité de dépersonnaliser complètement ce qui circule en raison même de sa quantification monétaire[706]. Cependant, dans le contexte social ou politique

[704]A. Caillé, J.-E. Gresy, *La révolution du don. Le ménagement repensé à la lumière de l'anthropologie*, p. 68.
[705]*Ibid*., p. 71.
[706]Cfr M. Mauss, cité *Ibid.* Il convient de noter en plus que, dans ce contexte la négociation est liée à l'économie. Sa démarche peut différer de celle du don. La négociation exige ici que tout soit planifié, organisé à l'avance, car l'imprévu et le temps perdu ne sont pas supportables. Mais le don s'inscrit dans la démarche d'aller à la rencontre de l'autre, de manière souvent impromptue, y compris dans un lieu informel, faire une surprise. Le don refuse à conditionner son estime, sa confiance et son respect à l'exigence que l'autre se conforme à ses attentes, car ce serait réaliser une sorte de « déni d'humanité ». Alors que dans la négociation, c'est chacun qui, à l'issue de la rencontre, devra préciser ce qu'il donne et reçoit en échange, lorsque ce qui transite obéit à la règle du donnant-donnant et nécessite un minimum d'explication. Dans la négociation les concessions réciproques, obtenues à un moment déterminé sont censées ne valoir que pour un laps de temps défini et limité (même si renouvelable). Chacun, pour tirer profit de l'échange, quantifie et vérifie ce qui circule afin de ne pas « se faire avoir ». La dette est acquittée dans les délais convenus par le respect des engagements. La négociation implique le plus souvent un passage par l'écrit ; elle s'inscrit dans le cadre de lois et de règlements et elle se conclut par des conventions. Quand les échanges ou les refus de don menacent la relation, la négociation permet également d'aborder et de régler les problèmes ou les désaccords possibles. Le don, qui peut être fait aux moments les plus inattendus, ne stipule aucune date de retour déterminée, et un laps de temps suffisamment long doit séparer le don du contre don. Chacun devant rester en dette pour demeurer en lien, il serait extrêmement malvenu de tenir des comptes, car l'idée de calcul pervertit la relation. Le don est du côté de l'oralité et se fera le plus souvent en fonction des coutumes et des conventions sociales. Mais le dont est également ce qui permet de sortir d'une négociation bloquée en sortant du registre comptable par un pari de confiance dans la capacité de l'autre à en faire autant. Dans le don, circulent des signes de reconnaissance et d'écoutes, des souvenirs, des révélations, des savoirs, du soutien, des plaisirs et des soucis, des moments privilégiés, des petits cadeaux… Mais dans la négociation, ce sont des biens et des services utiles qui sont fonction des spécialisations de chacun, et dont la valeur en temps et/ou argent permet l'échange afin que chacun puisse satisfaire au mieux ses besoins. Dans la négociation le bien importe plus que le lien, mais dans le don c'est surtout « le geste qui compte » ; le lien importe plus que le bien. Le don s'opère aussi bien dans le cadre d'une relation interpersonnelle que dans le cadre d'un collectif ou groupe. La négociation, quant à elle, se fait de gré à gré ou pour le compte d'un mandant, qui veillera à préalablement clarifier le mandat, c'est-à-dire la marge de manœuvre du négociateur. Dans le fond, la négociation concerne avant tout la *socialité secondaire* (ici l'efficacité fonctionnelle des personnes importe plus que leur personnalité), les attributions, les rôles et les fonctions au sein de la structure formelle de l'organisation ; elle s'effectue pour le compte d'individus ou de groupes caractérisés par leur place dans la division fonctionnelle du travail. Mais le don concerne essentiellement la *socialité primaire* et la structure informelle des organisations où la personnalité des personnes importe plus que leur efficacité fonctionnelle ; il vise à reconnaître des personnes dont la personnalité importe plus que les fonctions qu'elles accomplissent. Enfin, la négociation est centrée sur la recherche d'une décision conjointe en vue de préciser une action en cours ou de sortir en

des rapports sociaux marqués par le conflit, l'échange de dons pourrait appuyer, pour plus de consistance, le processus de la négociation ou du dialogue. Il importe dès lors de traiter les divergences avant de poser les gestes de dons qui permettraient de renforcer les liens sociaux. Les sociologues qui ont travaillé sur la question du don montrent que le don a une fonction essentielle, celle de créer et d'entretenir le lien social. Par le biais des biens et des services qu'il fait circuler, le don permet de relier ceux entre lesquels il circule, surtout lorsque le lien social est faible[707]. Le don revêt en ce sens une dimension politique fondamentale en tant qu'un des fondements moraux de la démocratie. Il permet de réunir des groupes différents ou de rassembler en un même « vouloir-vivre ensemble » des groupes aux intérêts et caractéristiques différentes[708].

Au regard de ce qui précède, et pour revenir au problème de l'échange de dons dans la situation de l'Ituri, mentionnons que les protagonistes seront les mêmes que ceux du dialogue reconstructif. Ce seront des représentants des peuples Hema, Lendu et autres ethnies de cette région ayant subi ou commis des actes dommageables, des députés de l'Ituri ainsi que d'autres partenaires étrangers ayant joué un rôle dans ce conflit. Mais seront concernés directement par cet échange les membres de deux grandes ethnies, Hema et Lendu. Il est aussi important que le médiateur, à l'œuvre dans ce débat depuis le « dialogue reconstructif », soit celui qui invite les parties à cet échange. Pour y parvenir, le médiateur devrait préalablement s'assurer que les parties ne sont plus dans un état de rejet mutuel ni habitées par la volonté de se détruire, mais qu'elles commencent à se faire confiance, même si cette confiance n'est pas encore totale. Il est en effet difficile de partir de sentiments de rancœur et de haine pour faire confiance à celui qui fut l'ennemi hier, surtout lorsque les rapports sociaux

---

fin de conflit. Elle vise un bien-être matériel et la satisfaction de besoins, d'argent, de carrière, de pouvoir, de prestige, etc. Le don est, quant à lui, centré sur le vivre-ensemble, la création de réseaux sociaux, la camaraderie, l'amitié et les besoins de la vie commune. Visant à la reconnaissance partagée des personnes dans leur dignité et leur fragilité, il est constructif du bonheur d'être ensemble et d'échapper au sentiment d'être seul (Cfr A. Caillé, J.-E. Gresy, *La révolution du don. Le ménagement repensé à la lumière de l'anthropologie,* pp. 68-71).

[707] De l'importance du don - La Libre
www.lalibre.be/economie/libre.../de-l-importance-du-don-51b87c12e4b0de6db9a80ff8
(le 16 décembre 2016, 11h 15).

[708] Cfr *ibid.*

ont été longtemps traversés par la violence ayant occasionné des pertes en vies humaines. Le médiateur peut se convaincre de l'installation progressive de la confiance lorsque les parties commencent à adopter des attitudes d'ouverture et d'intégration : par exemple lorsque cessent les attaques verbales agressives et les options défensives, ou quand les protagonistes commencent à se remettre en question par rapport à leurs opinions du départ et à se mettre à l'écoute de l'autre. Ces attitudes peuvent aller plus loin encore en initiant une synergie entre les parties, dans la lecture de leurs « récits de vie » jusqu'à l'émergence de sentiments de compassion, d'empathie et d'aveux de pardon, qui sont des signes forts de la reconnaissance, entendue comme « reconstruction » des rapports. Nous en avons parlé longuement dans le chapitre concernant le « dialogue reconstructif ». Lorsque le médiateur estime que les parties s'accordent à signer un protocole d'accord pour entériner leur volonté de s'entendre, il peut aussi introduire à la pratique du don. Pour cela, il veillera à bien souligner son importance, en indiquant qu'il ne s'agit pas d'une simple donation de biens sans un engagement conséquent des parties, mais que les biens échangés ne sont que des symboles manifestant la reconnaissance mutuelle des uns et des autres, leurs volontés d'intégration et de réconciliation en prenant conscience du mal destructeur qui les a divisé. Ainsi, ces gestes seront vus comme la matérialisation de leur réconciliation et permettront de clôturer le processus, sans toutefois le fermer définitivement, car les efforts de réconciliation doivent se poursuivre même après cet engagement.

Au risque de faire échec au processus de l'échange de dons, le médiateur ne doit pas imposer aux parties de poser ces gestes au mauvais moment. Si le moment ne s'y prête pas, mieux vaut pour lui attendre et user d'autres moyens pour que les parties ne se sentent pas forcées de faire ce pas. Nous avons déjà fait remarquer que « le médiateur n'est que le maître du processus, mais pas de son contenu ; seules les parties décident de l'issue à donner. Le médiateur devrait donc se limiter à faire des propositions constructives, sans contraindre les parties en jeu.

En ce qui concerne les éléments sur lesquels cet échange « cérémoniel mutuel » devrait porter, nous pouvons proposer qu'il pourrait s'agir uniquement d'un simple échange de salutations chaleureuses. Notons en passant que la démarche effectuée entre le chancelier allemand Konrad Adenauer et le président français, Charles de Gaulle — qui a donné lieu à la signature du traité de l'Elysée le 22 janvier 1963 [709]— a été d'une grande valeur pour la réconciliation entre l'Allemagne et la France.

Dans le même ordre d'idées, et pour revenir à l'échange de biens concrets, on peut suggérer le cas du *pacte* réalisé par un *sym-bolon*, c'est-à-dire un morceau de poterie brisé en deux dont chaque partenaire garderait une moitié, ajustable seulement à l'autre, comme preuve *pour l'avenir* de l'accord conclu. Il s'agit là d'une pratique antique grecque et romaine dont parle M. Mauss autant que M. Hénaff[710].

Mais de manière plus concrète et engageante, cet échange de biens peut directement porter sur les choses qui ont une valeur symbolique en Afrique, nous pensons ici aux animaux-totems. En effet, on sait qu'en Afrique subsaharienne, les animaux-totems ont une importance considérable dans les cérémonies et les rites communautaires[711] ; ils peuvent, dans notre contexte, aider à sceller un nouveau type de lien social et manifester la réconciliation entre les représentants des communautés ituriennes réunies en « dialogue reconstructif ». Ces animaux sont de plusieurs espèces : on parle souvent de la poule, du crocodile et du lion, pour ne citer que ceux-ci. En ce qui concerne le serpent (associé souvent au bonheur, par d'autres au malheur), on dit que c'est un des animaux symboliques les plus puissants. Il est souvent inclus dans les diverses mythologies de différentes tribus, comme un animal créateur. Il intervient dans de nombreuses cérémonies religieuses, notamment dans les initiations féminines, mais aussi masculines. Pour certains, il est — surtout le python — le maître de toutes

[709] L'institutionnalisation d'une « Journée franco-allemande » le 22 janvier a été annoncée par le président Jacques Chirac et par le chancelier Gerhard Schröder à l'occasion du 40e anniversaire du traité de l'Élysée afin de relancer solennellement l'amitié entre leurs deux pays.
www.allemagne.diplo.de/Vertretung/frankreich/...relations.../03-22-janvier-seite.html
(consulté le 8 janvier 2017, 12h 50').
[710]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, p. 73.
[711] Cfr Essence Adama jennysolmy.com/les-animaux-totems-en-afrique-subsaharienne/ (consulté, le 10 janvier 2017, 22h 31).

les créatures. Dans le mythe « yaks » de la création, le serpent a créé l'univers en bougeant. La poule, quant à elle, est un animal cérémonial utilisé dans de nombreux rites, par exemple pour consolider ou rétablir des liens sociaux ou spirituels entre les personnes, ou encore pour harmoniser un lieu. Elle est aussi sacrifiée lors des mariages et baptêmes et, avec son sang, on parvient à réparer et à régénérer les liens de communautés en souffrance. Certains objets sont « nettoyés » avec du sang de poule pour augmenter leur puissance magique. En plus de la poule, le crocodile qui est un animal royal intervient dans des rites mortuaires. Son corps contient des puissances magiques. L'animal est souvent utilisé pour opérer des charmes et des sortilèges. Mais le crocodile a beaucoup de connotations négatives, ne serait-ce que par les attaques qu'il fait auprès des populations, mais aussi parce que les sorciers maléfiques en font un animal de pouvoir[712]. Une légende raconte que les crocodiles essaient d'avaler l'ombre des hommes pour les soumettre à leur pouvoir. Quant au lion, c'est un animal de protection. Le lion a sa place dans plusieurs mythologies africaines. Il aurait créé l'homme, car, après tout, c'est le roi des animaux[713].

Nous pourrions donc dire que l'un de ces animaux pourrait servir de base à cet échange « cérémoniel et mutuel » afin de matérialiser la réconciliation. Il reviendrait dans ce cas aux représentants engagés dans le « dialogue reconstructif » d'identifier le type d'animal qui correspondrait le mieux à leur culture et qui les engagerait symboliquement dans l'échange. Aussitôt que l'identification ou le choix de l'animal est fait, les représentants peuvent prendre l'option d'en échanger la peau qui, en Afrique, incarne souvent la puissance et le pouvoir. Ils peuvent, en plus, choisir d'utiliser le sang de l'animal pour inaugurer les lieux communs de mémoires, au cas où ils trouveraient nécessaire de construire des stèles afin d'honorer la mémoire des disparus et essayer ainsi d'apaiser les blessures de ceux qui ressentent encore la douleur de la violence passée. Ces stèles seront

[712]Les animaux totems en Afrique subsaharienne - Essence Adama jennysolmy.com/les-animaux-totems-en-afrique-subsaharienne/ (consulté, le 10 janvier 2017, 22h 31).
[713] Cfr Les animaux totems en Afrique subsaharienne - Essence Adama jennysolmy.com/les-animaux-totems-en-afrique-subsaharienne/ (consulté, le 10 janvier 2017, 22h 31).

érigées dans les grands centres où ont eu lieu la violence et où persistent encore des massacres comme à Djugu, à Irumu et à Bunia. On peut aussi choisir de consommer ensemble la chair de l'animal à la fin des travaux afin de souligner la communion entre les protagonistes ainsi que l'aspect « festif » de la donation.

D'un autre côté, on peut imaginer que l'échange porterait plutôt sur les fruits de l'activité exercée par chaque communauté. L'agriculture pour les Lendu et d'autres tribus environnantes qui leur sont alliées, et l'élevage pour les Hema et leurs proches. Autant de possibilités restent envisageables pour l'exercice de gestes symboliques de la reconnaissance entre ces peuples.

Par ailleurs, il sied de préciser en quoi ces gestes seraient « mutuels ». La première raison c'est que chacun des partenaires donnera ce qui relève de son choix et qui signifie quelque chose dans sa culture, mais sans aucune obligation. En deuxième lieu, l'acte posé par chacun sera unilatéral et non réitérable par l'autre, même si tous donnent la même chose. Enfin, quand bien même que l'un recevrait le premier un don, il ne rendrait pas à son tour la même chose reçue, même s'il peut s'agir des choses identiques, il offrirait lui aussi une autre chose par son don. C'est en cela qu'il convient de voir tout le caractère gratuit et généreux de chaque don, lequel apparaît comme une « surprise ». Ainsi, la réconciliation sera comprise comme une gratitude qui jaillit de la générosité de chaque partie. Puisqu'il s'agit de la réconciliation entre les personnes ou les communautés, cet échange ne sera pas infini, en perpétuel recommencement. Sinon il lui sera enlevé son caractère symbolique de personnes qui échangent leurs accords à travers le bien. Ce serait un geste unique entre les partenaires en interaction, comme il s'agirait du couple qui s'offre l'un à l'autre, en échangeant une fois pour toute la bague du mariage.

Nous développerons en finale l'aspect « contractuel » de ce paradigme, étant donné que nous n'envisageons pas de limiter le processus de la réconciliation aux gestes « cérémoniel mutuel », mais de lui conférer en plus un caractère « contractuel ». En effet, le caractère « contractuel », dans la perspective du conflit en Ituri, interviendrait quand les parties

auraient fini de faire l'échange de biens et signé le protocole d'accord. Il faut du moins souligner que rien n'interviendra dans ce contrat qu'il n'ait été discuté et retenu par tous les participants au dialogue. Autrement dit, les termes qui devraient structurer le contrat proviendraient de recommandations formulées et approuvées par les participants au dialogue. Dans la démarche de la conclusion de ce contrat, on se souviendra que, pour le choix des représentants au « dialogue reconstructif », nous avions soutenu d'impliquer aussi les élus du peuple ou les députés de cette province. C'est ici qu'il sied de comprendre la raison de cette présence. En fait, au vu de l'ampleur de ce conflit, aussi bien au niveau de la région de l'Ituri que de la nation congolaise entière, ces députés, tout en usant de moyens nécessaires requis par la Constitution de la République Démocratique du Congo en cette matière précise, tâcheront de faire des clauses de ce dialogue l'objet d'une autre discussion dans le parlement. Tout ceci, dans le but de doter de lois ce cas du conflit, afin de prévenir un quelconque dérapage ou un retour à la violence dans l'avenir. Car le conflit de l'Ituri a connu beaucoup de récidives dans le passé (entre 1911-1997 et entre 1999-2005, avec des violences extrêmes), malgré les arrangements privés entre les parties. Il nous semble qu'il faut des mesures contraignantes et coercitives qui étoufferaient ce désir. Cette procédure légale (que nous désignons par le terme « contractuel ») ne remettrait pas en question les dispositions déjà prises, mais permettrait d'offrir un ancrage juridique qui protégerait l'accord de tout arbitraire. Il s'agit en fait d'une contrainte morale et légale qui vient limiter le désir de tous ceux qui aimeraient recourir à la violence pour recommencer un conflit semblable. Car, et nous en sommes certains, l'accord issu du « dialogue reconstructif » et de gestes symboliques de « don cérémoniel mutuel » ne suffit pas à garantir une paix définitive sans une contrainte légale qui étoufferait les ambitions démesurées des parties. Le contenu ou les termes de ce contrat tiendront toujours compte des grandes lignes définies par les représentants lors du « dialogue reconstructif ».

Pour permettre une décision fédératrice des enjeux de ce conflit[714], il est souhaitable que les échanges devant conduire à voter des lois pour ce cas précis se passent non pas dans une assemblée provinciale, mais nationale. Ce qui donnerait aussi la possibilité de prendre en compte certains conflits restés en suspens[715] comme le cas Enyele et Monzaya dans le grand Équateur où deux communautés d'agriculteurs-pêcheurs (désignées par le nom de leur village respectif) se sont affrontées pour le contrôle d'étangs poissonneux[716]. Ou encore le cas du conflit qui fait la une actuellement, entre Pygmées et Bantous dans la province de Tanganyika au nord du Katanga, aussi bien d'autres encore[717]. Tous ces conflits, y compris celui qui a fait l'objet de notre étude, se fondent sur des problèmes identitaires, mais ils sont déclenchés suite au problème des limites des terres violées. Ce serait l'occasion, pour le ministère concerné de créer des lois pouvant aider à fixer les limites des terres dans les zones où persiste encore des conflits. C'est pour toutes ces raisons que nous soutenons un ancrage « contractuel » à notre processus. Nous sommes conscients que cela ne permettra pas d'éradiquer le conflit, mais de diminuer son impact.

À l'issue de ce processus, dans la mesure où les protagonistes ont pu s'entendre et manifester la volonté de se réconcilier, et où un cadre juridique a été défini pour protéger ce processus de la réconciliation, il serait important de penser à la diffusion de ce qui a été dit ou fait pour que la population soit informée de ces nouvelles orientations. Car, et nous le savons, les individus réunis en dialogue n'étant que de simples représentants des communautés en conflit, il est normal qu'ils se tournent vers leurs

[714]Qui a connu l'antagonisme tant d'acteurs locaux : les milices ethniques, que nationaux : le gouvernement de Kinshasa et les groupes armés rebelles) avec une forte influence régionale (le Rwanda et le l'Ouganda)

[715]Soulignons que la République Démocratique du Congo est l'un des pays traversés par tant de conflits interethniques vu la mosaïque d'ethnies qui la compose.

[716]Conflit Enyele - Monzaya : Kinshasa n'a pas tenu les promesses qu'il a ...
afrique.kongotimes.info › RDC › Echos des Provinces

[717]www.mediacongo.net/article-actualite-21414.html (consulté le 13 mai 2017, 11h 37). Les tensions entre Bantous et Pygmées, chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale sont plus anciennes que l'indépendance de la RDC, obtenue de la Belgique en 1960. Aujourd'hui, le mode de vie nomade des Pygmées est menacé par la déforestation, l'exploitation des mines et l'extension des terres agricoles par les Bantous. En outre, malgré des avancées, les Pygmées restent marginalisés. Souvent considérés comme des citoyens de seconde classe, ils cherchent à faire reconnaître leurs droits, mais leurs revendications se heurtent régulièrement au refus des populations bantoues.

communautés respectives pour rendre compte de leur mission et permettre à la population de s'approprier les décisions prises. Sinon la réconciliation ne serait qu'une affaire d'élites sans aucun impact sur la vie sociale de la communauté iturienne. Pour ce faire, plusieurs voies sont possibles. Il pourrait s'agir d'organiser un *meeting* où les représentants expliqueraient à la population la quintessence des dispositions prises dans la rencontre (et si l'on croit que la démarche serait trop longue et indigeste, le *meeting* peut alors se faire par pallier, les représentants s'adressant aux bourgmestres des communes, ceux-ci font écho aux chefs des quartiers qui, à leur tour, parlent à la population). On pourrait également organiser des émissions à la radio ou à la TV pour se faire mieux entendre ; on pourrait aussi envisager des conférences axées sur le déroulement de ce dialogue, ou éventuellement mettre sur pied des théâtres éducatifs sur de nouvelles perspectives ou sur la paix, la réconciliation et le pardon. Il serait aussi intéressant de proposer dans le programme scolaire un enseignement qui tient compte de la nouvelle manière de vivre entre ces peuples, etc.

En conclusion, nous aimerions rappeler que l'objectif principal de ce chapitre était de souligner l'importance du « don cérémoniel mutuel et contractuel » dans le processus de la pacification et de la réconciliation des groupes, en s'appuyant sur la situation de l'Ituri. C'est en ce sens que nous avons commencé par expliquer la nature de ce don, en explicitant les termes qui le composent. Puis, nous sommes revenus au rôle que jouerait cette pratique de don aujourd'hui dans la réconciliation du peuple iturien. Nous avons surtout insisté sur le mode de l'échange du don, à savoir les matériaux à utiliser en contexte africain — l'animal-totem ou les fruits des activités vivrières de chacune des communautés — comment se servir de ces matériaux et la nécessité de conférer à ce processus un caractère contractuel ou légal, au terme de l'échange et après la signature de l'accord. Ce contrat vient en soutien au consensus obtenu lors du dialogue et donne un socle légal à l'ensemble du processus pour que les termes de l'accord soient respectés.

Conclusion

Dans cette quatrième partie, notre souci était de tracer le parcours qui va du « dialogue reconstructif » au « don cérémoniel mutuel, jusqu'à l'acte contractuel », pour ce qui concerne le conflit de l'Ituri. Pour y parvenir, nous avons opté pour une subdivision en deux chapitres. Le premier, traitant du « dialogue reconstructif », s'est efforcé de reconstituer les démarches de la pacification entreprises dans la province de l'Ituri après l'opération armée Artémis. On y a noté entre autres : l'engagement de l'Eglise Catholique par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia, les efforts de la Commission de Pacification de Bunia et du réseau *Haki na Amani*. Mais ces moyens se sont révélés déficitaires dans leur quête de la paix, puisqu'ils ont fonctionné avec des spécialistes sans une implication directe de la population, particulièrement ceux qui ont le plus connu les affres de la violence et leurs bourreaux. C'est suite à ce constat que nous avons proposé le « dialogue reconstructif ». Ceci nous a amené à souligner la spécificité dudit dialogue en le distinguant du processus mis en place par les « Commissions Vérité et Réconciliation » et la pratique de *gacaca,* qui sont des méthodes déjà utilisées dans le traitement des conflits. Nous avons aussi noté que ce dialogue n'est pas un marchandage, ni une simple négociation, non plus une délibération pure. Mais le « dialogue reconstructif » est une exigence discursive qui conduit à la réconciliation grâce à la reconnaissance des torts par les protagonistes et leur engagement à rendre effectif leur pardon, par un aveu et son accueil. Dans la suite, nous avons montré comment devrait s'organiser ce dialogue, en nous appuyant sur le cas des peuples Hema et Lendu. Pour cela, nous devions, d'une part, définir les préalables nécessaires à la réalisation de ce dialogue (l'aboutissement des dossiers de crimes commis lors des violences de ce conflit, l'engagement des députés de la contrée pour revendiquer ce dialogue, le mode de consultation et les choix des participants au dialogue). D'autre part, nous devions examiner la structure de son déroulement compris en quatre phases : narrative ou informative, interprétative, argumentative ou discursive et reconstructive ou réconciliatrice. S'il faut considérer la réconciliation comme l'aboutissement de ce dialogue, il faut

dire que cela n'est possible que lorsque chacun, Hema ou Lendu, avec leurs alliés, parviendront à se décentrer en vue d'une lecture commune de leurs « récits de vie » de manière à promouvoir la reconnaissance réciproque des torts et parvenir au pardon.

Dans le second chapitre, nous avons prolongé cette réflexion sur la pratique du « don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel ». Ici, nous avons regroupé notre propos en deux points. Dans un premier temps, nous avons précisé la nature de ce don en explicitant les termes qui le constituent. Nous avons noté que c'est un don qui engage les groupes via leurs représentants ; il s'agit de donner symboliquement un bien en termes de reconnaissance pour l'autre. Cet échange se ferait sans obligation, puisque chacun donnerait ce qui ressortirait de son choix et signifierait quelque chose dans sa culture, c'est pourquoi les gestes de dons seraient unilatéraux et non réitérables ; ils seraient faits par générosité et reçus en tant que gratitude. Puis, nous avons souligné le rôle que jouerait ce don aujourd'hui pour la réconciliation entre les peuples de l'Ituri, en insistant sur les matériaux de l'échange. Nous avons axé notre propos surtout sur les animaux-totems, les fruits des activités vivrières. Nous avons en plus défini la manière d'utiliser ces biens d'échange et nous avons proposé une démarche « contractuelle » ou légale, laquelle permettrait de doter ce cas de lois pour éviter toute récidive dans l'avenir.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de ce long parcours, il nous revient maintenant de rappeler les lignes de force de notre travail, qui a comme thème : « L'impact de la reconnaissance mutuelle dans un processus de réconciliation. Cas du conflit Hema et Lendu dans l'Ituri en République Démocratique du Congo ». La question principale qui nous a préoccupé tout au long de cette étude fut la recherche d'un mécanisme par lequel on pourrait traiter les conflits de groupes pour permettre non seulement la pacification après la violence, mais aussi la réconciliation entre les communautés en proie au désaccord. À l'issue de nos investigations, il apparaît que le mécanisme du « dialogue reconstructif et de don cérémoniel mutuel, soutenus par l'acte contractuel », s'avère la piste la plus appropriée pour le traitement des conflits de groupes, particulièrement les Hemas et les Lendu qui nous ont occupés dans cette dissertation. Il s'agit en effet d'un procédé modeste, simple, mais ambitieux dans ses objectifs. Pour parvenir à cette affirmation, nous devions comprendre le déroulement de la lutte sociale en nous appuyant sur la situation de l'Ituri, montrer comment les techniques de la diplomatie envisagent le traitement des conflits aujourd'hui, pour arriver enfin à analyser les théories contemporaines de la reconnaissance mutuelle, qui offrent des éléments indispensables à la réconciliation.

C'est dans cette perspective que nous avons décidé de subdiviser notre travail en quatre parties, en usant d'une triple méthodologie : la description, l'analyse et la reconstruction. Dans la première partie, articulée autour du déroulement de la lutte sociale en Ituri, nous avons commencé par baliser le chemin en situant géographiquement la province de l'Ituri en République Démocratique du Congo, en précisant sa démographie et les ethnies qui la peuplent — avec une note spéciale sur les Hema et les Lendu — ainsi que la richesse de son sol et de son sous-sol. Nous en sommes venus à la description diachronique de ce conflit, qui comprend deux moments essentiels : le premier de 1911 à 1997, période pendant laquelle des luttes se sont succédées dans cette contrée, et ont eues pour cause, tantôt le partage des collectivités, tantôt la nomination politique de cadres de l'une

ou de l'autre communauté, parfois aussi « la prise à partie de l'autorité coloniale » qui aurait soumis certains peuples (les Lendu – Bindi) aux autorités coutumières n'appartenant pas à leur obédience (les Hema). Mais on n'y a pas noté des dégâts et des pertes importantes en vies humaines. Le deuxième moment comprend la période qui va de 1999 à 2005. Lors de l'éclatement de la violence en 1999, les propos sont divergents selon les ethnies et les sources[718], mais le problème foncier reste au centre. À ceci s'ajoute l'absence de l'autorité en matières foncières, ce qui permit à certains individus, notamment des Hema, de soudoyer les autorités locales pour changer les documents des titres fonciers en leur faveur. Les attaques qui ont suivi n'ont épargné personne, puisqu'elles se sont déroulées sous le label ethnique ; comme si chaque communauté luttait en vue de l'épuration de l'autre. L'instrumentalisation de ce conflit par d'autres puissances aggravera encore la violence[719]. L'Ouganda, le premier, va se jouer de deux ethnies en formant et en armant les milices de deux camps, cherchant par là à assouvir ses besoins de spoliation des richesses de l'Ituri. Des dix groupes ayant œuvré en Ituri, l'Ouganda en a aidé au moins cinq[720]. Le Rwanda, par contre, se préoccupait des régions du Kivu placées à sa frontière ; en Ituri, son influence se fera sentir lorsque l'UPC changera de camp en quittant l'Ouganda pour s'allier à RCD-Goma, groupe rebelle soutenu alors entièrement par le Rwanda[721]. Le gouvernement de Kinshasa, soucieux de reprendre le contrôle de son territoire national, se manifestera dans ce

[718]Selon les sources Lendu, leurs attaques violentes devraient être considérées comme une réaction contre les tentatives de quelques propriétaires fonciers Hema d'étendre leurs propriétés sur le territoire de Pitsi qui était considéré comme une propriété Lendu. Il semble que les propriétaires terriens Hema, appuyés par les autorités locales, sont accusés d'être venus à Pitsi avec de faux titres fonciers ce qui a suscité une réaction de la population locale. Par contre, les sources Hema ont une autre lecture de cette violence. Elles soulignent le fait que les Lendu estimaient n'avoir pas accès aux ressources de la région au même titre que les Hema. C'est la raison de leur colère et du développement de la violence (Cfr la première partie).

[719]Car le conflit de l'Ituri intervient pendant la 2e guerre d'agression de la RDC par le Rwanda et l'Ouganda.

[720]À savoir le Rassemblement Congolais pour la Démocratie – Mouvement de Libération (RCD-ML), le Mouvement de Libération du Congo (MLC), le Front pour la Libération du Congo (FLC) et le Front pour l'Intégration et la Paix en Ituri (FIPI). Il y a eu en plus le Rwanda dont l'impact en Ituri n'était pas aussi déterminant que celui de l'Ouganda. Ceci s'explique par le fait que l'Ituri se situe à la frontière de l'Ouganda.

[721]La présence rwandaise en Ituri visait aussi le contrôle du déploiement des FAC (Forces Armées Congolaises) et l'influence de la RDC dans cette zone ; la protection des Hema fut perçue comme un groupe ethnique apparenté aux Tutsi et dès lors comme une minorité menacée.

conflit par l'entremise de RCD-ML, alors allié à l'Ouganda, afin d'appuyer les Lendu, les Ngiti et d'autres groupes ethniques contre les Hema. La lutte deviendra totale et insoutenable, jusqu'à l'intervention de la communauté internationale.

En ce qui concerne les enjeux de ce conflit, nous en avons retenu deux. Le premier est d'ordre identitaire : les ethnies engagées dans ce conflit cherchaient soit à conforter leur domination (Hema), soit à récuser une domination dépassée (Lendu). C'est à ce juste titre que l'ONU parlera d'un conflit tribal et identitaire[722]. Un autre argument tient à la valeur que chacun de ces peuples accordent à la terre. En effet, en Ituri — pour ne citer que cette contrée — la terre est le lieu de l'identification communautaire, c'est un héritage des ancêtres et un don à léguer à la postérité. Ainsi, violer un territoire étranger signifie porter atteinte à la culture du peuple qui s'y identifie, méconnaitre sa dignité, le priver de son héritage et violer son lien avec les ancêtres ; c'est en plus empêcher la génération à venir de continuer à s'identifier comme peuple particulier ayant une terre propre. On peut ainsi comprendre le mécontentement des Lendu qui décident de partir en guerre contre les Hema, parce que leur territoire à Pitsi (Djugu) est envahi et morcelé par ces derniers. Les Hema, quant à eux, s'appuyant sur leur densité croissante, estiment être en droit de conquérir de nouvelles terres[723]. Un autre enjeu est d'ordre socio-économique : nous avons souligné qu'« il y a toujours existé, depuis l'époque coloniale, une inégalité socio-économique entre les Lendu, généralement peu éduqués, paysans ou "gratteurs" dans les carrières d'or, et les Hema qui avaient fréquenté l'école des missionnaires belges et qui avaient le monopole de l'administration locale et du commerce, après avoir bénéficié pendant la zaïrianisation des exploitations agricoles des colonisateurs »[724]. On sait également que la majorité de la population iturienne vit de l'agriculture et de l'élevage, ce qui montre combien l'accès à la terre est un enjeu important, tant pour le

[722]I. Unyon Vakpa, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, p. 80.
[723]Cfr J. Oga Ukelo, *La politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve: l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006,* p. 72.
[724]T. Vercoulon, « L'Ituri ou la guerre au pluriel », in *Afrique contemporaine* 2005/3 (n°215), p. 142.

positionnement social que pour la croissance économique des activités de chacun. Le problème économique a servi d'appât tant pour les milices que les groupes armés engagés dans cette lutte, surtout l'UPDF[725].

Au regard des violences devenues insupportables en Ituri, l'opération Artémis va intervenir à la demande de l'ONU et permettra le retour à la paix. Cette réussite est un pas important réalisé dans la gestion de ce conflit, mais elle reste insuffisante. Car l'intervention armée ne peut qu'arrêter la violence du conflit et non le conflit lui-même. En regardant de près la situation de l'Ituri, on peut dire que la paix n'est pas encore effective et moins encore la réconciliation. Face à un tel déficit, nous avons analysé des mécanismes politiques de gestion des conflits afin de projeter un travail de pacification et de réconciliation. Nous nous sommes intéressés particulièrement à la négociation sociale et à la médiation du conflit, dans la deuxième partie de notre travail.

Quant à la négociation sociale, nous avons dit que c'est un type d'interaction qui a lieu lorsque l'élément « conflit » interfère dans les rapports sociaux et provoque la scission entre les personnes ou les communautés. C'est ainsi qu'en négociant, les protagonistes cherchent à dépasser leur différend (conflit) par un accord mutuellement acceptable. Cet accord, issu du compromis, est obtenu quand les protagonistes parviennent à équilibrer leurs forces et à intégrer mutuellement leurs intérêts, en usant des approches conflictuelle et coopérative, ainsi que des stratégies y afférentes. Mais ce type d'interaction n'est possible que dans certaines situations, elle n'est pas d'actualité dans les conflits qui ont connu la violence armée, comme celui de l'Ituri, où les protagonistes auraient du mal à se parler sans un tiers. Face à une telle impasse, nous avons alors imaginé la poursuite du processus par la « médiation du confit », dite aussi « négociation indirecte ».

Cette forme de médiation rassemble les protagonistes en désaccord ou en conflit pour tenter de trouver une solution acceptable à leur problème grâce à l'intervention d'un médiateur, qui jouerait le rôle du facilitateur.

[725]Depuis la présence de ses troupes en Ituri, l'Ouganda avait doublé en quelques années ses exportations d'or et quintuplé celles du diamant, deux ressources qui n'existent pas dans ce pays. Cfr J.-C Willame, *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, p. 88.

Pour le bon déroulement du processus, le médiateur en action devrait être indépendant, impartial et neutre. Nous avons pu distinguer deux types de cette médiation : la médiation interindividuelle et la médiation inter-groupe. Dans la médiation interindividuelle, le médiateur agit en son propre compte, tandis qu'en médiation « inter-groupe », le médiateur est membre d'une institution : ONG, Église, organisations internationales, etc. au nom de laquelle il agit. Ce type de médiation correspondrait mieux aux conflits sociaux qui mettent en butte des communautés pour des intérêts divergents. Ici, le tiers agirait comme organisateur et communicateur et, dans certains cas, comme manipulateur.

Au bout du compte, avons-nous remarqué, ces deux techniques (la négociation sociale et la médiation du conflit) recèlent des limites bien au-delà de leurs apports. Et nous en avons retenu deux. D'une part, ces procédés peuvent conduire à une paix fragile, tant que le lien entre compromis et rapport de forces reste le centre d'attention. Cela sous-entend qu'il n'y aurait entente que lorsque les rapports de forces seraient équilibrés et les intérêts de chacun garantis ; dans le cas contraire, l'entente deviendrait difficile et le conflit pourrait reprendre. C'est contre cette conception qu'ont réagi les philosophes consensualistes : J. Rawls proposa le consensus par recoupement, où le compromis est envisagé à partir de ce qui est raisonnable. J. Habermas préconisa quant à lui le consensus rationnel, c'est-à-dire que l'accord est le résultat de la force argumentative. Eclairé par ces positions, nous avons pu découvrir, d'autre part, que la négociation et la médiation ne sont pas normatives. En effet, ce qui compte dans ces mécanismes, c'est de parvenir à l'équilibre des intérêts et des forces. Il n'est pas question de problématiser ou d'évaluer les intérêts par des procédures délibératives, en vue de savoir s'ils sont valables ou pas. En plus, ces mécanismes donnent peu de place à l'expression des sentiments et des émotions, faute de la présence des victimes et de l'impact du financier sur le processus. Or le conflit prend souvent racine dans les injustices vécues, qui finissent par laisser des traces non objectivables, en lien avec les ressentiments — comme la honte, l'humiliation et la mésestime — lesquels sont susceptibles de provoquer la vengeance chez les victimes, quand bien

même les intérêts seraient intégrés et les rapport de forces équilibrés. Ceci pose la question difficile de savoir comment les pratiques politiques et les procédures délibératives de décision collective prendraient également en compte les émotions des individus, que la violence du conflit a blessés, afin de promouvoir la réconciliation, en plus de la pacification des rapports ? Faisant nôtre ce questionnement, nous nous sommes alors penchés sur les théories de la reconnaissance, dans la troisième partie de notre travail.

L'étude des théories de la reconnaissance est partie de la lecture de J.-M. Ferry, dans son ouvrage « Ethique reconstructive », considérée aussi comme une éthique de la réconciliation, laquelle comprend quatre phases : la narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. La narration, avons-nous dit, a pour but de raconter les récits de vies ou l'histoire. Elle revêt de ce fait un double caractère, celui d'exprimer le vécu propre de l'événement en montrant comment les choses nous affectent dans le monde, au même moment qu'elles affectent d'autres. Dans le contexte des rapports sociaux troublés, il s'agit de dire « l'expérience d'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable… »[726]. La narration revêt aussi un caractère thérapeutique ; au niveau individuel, d'une part, elle permet de sortir du traumatisme en racontant son vécu ; au niveau collectif, d'autre part, elle permet de mémoriser les grands moments de l'histoire du conflit et de leurs donner un sens. Mais ce sens n'advient véritablement que grâce à l'interprétation qui est la « puissance qu'a le discours de donner sens aux faits, de tirer la loi de l'événement, de dégager la « morale » de l'histoire. Mais pour la validité des normes ou des leçons issues de l'interprétation, l'auteur pense qu'il faut en plus l'argumentation qui est une instance critique des normes universalisables. L'argumentation jouerait alors un rôle important dans le décentrement de l'histoire propre ainsi que l'ouverture à une nouvelle histoire ; elle « est la façon dont le discours se maintient dans le conflit lui-même, en contenant la violence et en tentant de la résoudre à l'intérieur du langage »[727]. Cependant, l'élément argumentatif seul ne suffirait pas à faire la différence entre l'autocentrement apologétique d'une identité narrative et le décentrement critique d'une identité reconstructive.

[726]J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive,* pp. 36-37.
[727]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 30.

Et c'est ici que va intervenir la reconstruction, comme moment de la *révisabilité* du procès argumentatif. Cette révisabilité argumentative est en réalité une exploration des contextes dans lesquels certains arguments prennent force et/ou d'autres en perdent[728]. La reconstruction va ainsi permettre, au niveau de la procédure discursive, de refaire l'histoire du processus argumentatif afin d'identifier les distorsions de la communication. C'est ainsi que l'auteur arrive à réintroduire les dimensions de la vie humaine individuelle et collective laissées de côté par l'argumentation. Ceci étant dit, la reconstruction exigerait, dans les contextes de conflits marqués par les violences, que les sujets procèdent à la relecture en profondeur de leur propre récit pour pouvoir se reconnaître et reconnaitre la validité des énoncés de leurs récits, tout en reconnaissant leurs violences. Ici, J.-M. Ferry va puiser à des « *théologèmes* tels que le Jugement dernier, le Pardon des offenses, la Rémission des péchés (…), toutes catégories qui, élaborées dans les symboles de la religion, renvoient aux idées de la Réconciliation et de la Rédemption »[729], c'est-à-dire des concepts théologiques repris métaphoriquement pour leur force d'évocation d'une réalité morale *métacognitive*[730]. De tous ces « théologèmes », c'est surtout celui de la réconciliation, avec comme corollaire le pardon, qui intéressera l'auteur. Dans ce sens, la réconciliation n'advient que lorsque les partenaires sont disposés, chacun, à reconnaître ses torts et à entendre avec compassion et empathie les plaintes de l'autre, pour qu'émerge le pardon, lequel n'implique pas que l'on ait eu objectivement tort dans le litige, mais que l'on souffre de ce que l'autre souffre ou a souffert par notre fait, sinon par notre faute[731], et que l'on reconnaît à soi-même une responsabilité dans la

[728]J.-M. Ferry, *Le sujet et le verbe*, p. 135.
[729]*Ibid*., p. 64.
[730]Cfr J.-M. Ferry, cité par G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit n° 9*, *procédure reconstructive et religion*, p. 15.
[731]Selon Ricœur, la faute consiste en la transgression d'une règle, quelle qu'elle soit, d'un devoir, enveloppant des conséquences saisissables, c'est un tort fait à autrui. C'est un agir mauvais et à ce titre condamnable en termes d'appréciation négative. L'auteur ajoute que la faute est la prédisposition existentielle du pardon. Elle constitue en ce sens une des « situations limites », elle est impliquée dans toutes les situations fortuites et relève de condition historique au plan d'une herméneutique ontologique. Ainsi, pour qu'il ait pardon, il faut que la faute qu'ait préexisté en amont. Cfr P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 596.

souffrance de l'autre[732]. C'est pour cette raison que P. Ricœur soutient que « le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande »[733]. Mais son effectivité voudrait qu'il y ait une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé, à savoir que l'aveu doit présenter l'accord d'un pardon. Car il faut l'effectuation de deux actes du discours, celui du coupable qui énonce la faute commise, au prix d'un travail terrible de formulation du tort, d'une pénible mise en intrigue, et celui de la victime supposée capable de prononcer la parole libératrice de pardon[734].

Parlant de la narration, nous avions souligné la nécessité, pour les acteurs, de raconter l'histoire de leur vécu. Dans le contexte de l'Ituri, nous avons évoqué quelques faits constitutifs de l'histoire commune de ce peuple, nous y sommes revenus dans cette partie avec A. Honneth — en tandem avec C. Taylor — et N. Fraser, en termes de facteurs éthiques de la reconnaissance. À n'en point douter, ces facteurs sont importants non seulement pour comprendre l'émergence du conflit, mais ils servent aussi de point d'appui pour la reconnaissance mutuelle des acteurs et de leurs torts. Clairement, nous avons distingué deux facteurs. Le premier est relatif à l'estime, c'est-à-dire à la reconnaissance identitaire ou culture des groupes et de leurs valeurs. A. Honneth, qui développe cet aspect, pense que pour établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes, les sujets humains doivent jouir d'une estime sociale, laquelle est fonction du respect accordé à l'horizon de valeurs auxquelles ils s'identifient. Cet horizon de valeurs, en tant que différence chez C. Taylor, renvoie à la culture dont la langue de la minorité, le français pour le Québec ; il peut par ailleurs s'agir de la religion, de la terre, etc. Tant que cette estime ou le respect de ces valeurs n'est pas de mise, les individus, ainsi que leurs groupes, se verront humiliés, blessés dans leur dignité et leur honneur. Le deuxième facteur concerne la dimension socio-économique de la reconnaissance. N. Fraser pense à ce propos que les dénis de reconnaissance, en termes d'injustices distributives, sont dus aussi aux injustices socio-économiques dont certaines personnes

[732]Cfr J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 35.
[733]P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* p. 605.
[734]*Ibid*., pp. 619-620.

sont victimes dans nos sociétés.[735] Pour lutter contre cela, il faut veiller à ce que les ressources matérielles et les charges sociales soient équitablement réparties entre les individus et les groupes, afin de promouvoir « la parité de participation »[736].

Le dernier point de cette partie a porté sur le don de reconnaissance. Nous avons analysé deux types de dons : le « don réciproque cérémoniel » de M. Hénaff et le « don généreux » de P. Ricœur. En effet, le « don réciproque cérémoniel » n'est pas d'abord une exigence de donner — comme c'est le cas dans les dons gracieux et le don d'entraide — mais un moyen d'enclencher ou de continuer la procédure de reconnaissance réciproque exprimée par les biens précieux et les services[737]. Ces biens valent comme symboles d'alliance conclue pour la vie publique du groupe, d'où leur caractère politique[738]. C'est-à-dire qu'il « est avant tout une procédure de reconnaissance publique réciproque entre les groupes dans les sociétés traditionnelles, plus particulièrement dans les sociétés non dotées de structure étatique »[739]. Les biens échangés jouent alors un double rôle, comme gage (en tant que ce bien contient l'être de celui qui se donne) et substitut de soi, car donner c'est céder un peu de soi à travers la chose donnée ; de sorte qu'en recevant un bien, on reçoit un peu de l'autre chez soi[740]. Et la reconnaissance effective signifierait mettre ensemble le propre du Soi et l'étrangeté d'autrui à travers quelque chose[741]de précieux et de désirable qui scelle le pacte, preuve de la confiance mutuellement accordée[742]. Il s'y trouve mêlé à la fois offrande et défi, jeu et pacte ; un accord toujours au bord du désaccord, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible[743].

Quant au « don généreux » de P. Ricœur, sa spécificité se révèle en tant que marque d'*agapè* qui contraste toute idée de contre-don. En fait, l'*agapè* repose sur l'unique désir de donner de sa générosité et ignore

[735]Cfr N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution*, p. 17.
[736]*Ibid*.
[737]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes*, pp. 154-155.
[738]Cfr *ibid*., p. 64.
[739]*Ibid*., p. 70.
[740]Cfr *ibid*., p. 71.
[741]Cfr Lévi-Strauss cité par M. Hénaff, *Ibid*.
[742]Cfr M. Hénaff, *Le don des philosophes,* p. 71.
[743]M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 187.

l'obligation de donner en retour. Toutefois, s'il est soumis au geste en retour, celui-ci doit être envisagé autrement que comme une simple obligation de « rendre pour » ; il s'agit du reconnaître au sens de la reconnaissance mutuelle, qui différencie la mutualité de la réciprocité. Car dans la réciprocité, il y a l'idée d'une transcendance horizontale qui oblige à rendre ; mais la mutualité suppose une circularité verticale entre donateur et donataire. Ainsi, donner en retour devient le symbole de reconnaissance de la générosité du premier don ; il y est question de reconnaître la *relation* dont le cadeau du précédent n'est qu'un véhicule. Et le verbe « reconnaître » fonctionne ici aux deux niveaux : il évoque, d'une part, la générosité redoublée du geste même de donner ; d'autre part, il s'agit de la relation[744]. Dans cet ordre, le contre-don est un geste qui jaillit de la générosité du premier don, comme expression de gratitude du donataire. Suivant cette logique et s'il faut revenir positivement à la seconde composante de la triade donner-recevoir-rendre, on s'aperçoit que recevoir devient la catégorie pivot, c'est-à-dire que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre. L'obligation n'est plus alors une exigence de rendre puisqu'on a reçu, mais une expression de « gratitude » du geste précédent. Et c'est cette gratitude qui vient alléger le poids de l'obligation de rendre et orienter celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial[745]. Cette « gratitude » repose sur le *bon recevoir* qui est l'âme du partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité. Et la relation qui s'établit l'est effectivement grâce au rituel ou au cérémoniel du don, lequel vise à protéger le caractère *festif* de l'échange. Ce *festif* n'est pas à comprendre dans le sens de « bienfaits », mais plutôt de « la solennité du geste de pardon ou de demande de pardon (…). Et ce pardon déclenche une onde d'irradiation et d'irrigation qui contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix »[746]. À la question de savoir comment éviter le mauvais infini ou comment préconiser une expérience de la reconnaissance pacifiée, P. Ricœur a préconisé l'échange des dons, lequel

[744]Cfr M. Hénaff, *Le prix de la vérité*
[745]Cfr P. Ricœur, *Parcours de reconnaissance*, pp. 351-353.
[746]*Ibid*., p. 354.

permet de faire l'expérience d'une reconnaissance vraie, par la « suspension de la dispute »[747].

En raison de ces matériaux sus-évoqués, nous avons pu reconstruire un nouveau mécanisme du traitement des conflits dans la quatrième partie de notre rédaction. Il s'agit du mécanisme qui part du « dialogue reconstructif jusqu'à l'acte contractuel, en passant par le don cérémoniel mutuel ». Deux axes ont ponctué cette partie ; le premier a concerné le « dialogue reconstructif en Ituri, et le second « le don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel ». Notre analyse du « dialogue reconstructif » est partie de considérations sur les mécanismes mis en place après l'opération Artémis afin de promouvoir la paix dans cette région. Nous en avons repéré trois : la commission de pacification, la Commission Diocésaine Justice et Paix (CDJP) de Bunia et le réseau Haki na Amani (RHA). Ces trois procédés ont été d'une grande importance, mais ils se sont révélés insuffisants pour promouvoir la réconciliation, car toute l'attention était orientée vers la restauration de l'autorité de l'État, l'éducation à la paix et la recherche de solutions au problème foncier. En plus, dans les différentes rencontres qui ont ponctué leur démarche, ces procédés n'ont pas privilégié des rencontres d'échanges entre la population meurtrie, surtout les victimes de ces atrocités ; on s'est plutôt contenté d'organiser des échanges avec des juges, des chefs coutumiers, des députés et des acteurs de la société civile, oubliant presque les victimes. Or la réconciliation est, de manière ultime, une exigence individuelle qui demande de mettre ensemble victimes et bourreaux. Voilà ce qui nous a poussé à proposer la poursuite du processus par le « dialogue reconstructif ». La spécificité de ce dialogue est de faire éclore une justice reconstructive qui aura pour but la réconciliation des communautés. Cette nouvelle forme de justice est inséparable de la capacité de la victime, alors reconnue, d'accorder son pardon sans y être obligé ni attendre une récompense. Et le coupable, conscient de ses actes, doit prononcer des aveux responsables, nourris de la volonté de repentir et sans attendre de gratification.

[747]P. Ricœur, *Parcours de reconnaissance,* p. 355.

L'organisation effective de ce dialogue dans le contexte de l'Ituri exigerait de réaliser certains préalables, notamment l'aboutissement en justice de dossiers de crimes commis pendant ce conflit, l'engagement des députés de l'Ituri pour la tenue et la réussite de ce dialogue, le choix des représentants. Pour ce dernier préalable, nous avons suggéré, qu'en plus de personnes de droit [748] aux assises de ce dialogue, il faudrait inclure aussi les personnes ayant souffert des conséquences pénibles de ce conflit. Pour faire ce choix, nous avons proposé de dresser une liste par quartier, avec comme principe d'inscrire les noms des personnes qui ont enregistré le plus de dommages. Ces listes seront rassemblées et croisées au niveau des localités afin de ne retenir que les noms qui auront reçu le plus de voix. Ce travail sera l'une des tâches de l'équipe *ad hoc* de la facilitation [749]qui se chargera en plus de préparer le calendrier, les points à traiter et le lieu.

Pour le déroulement concret de ce dialogue, nous avons proposé quatre étapes, au regard de « l'éthique reconstructive » de Jean-Marc Ferry. La première étape est celle de la narration, avec comme objectif de raconter l'histoire du conflit : on partirait par exemple de périodes importantes du vécu commun de ce peuple, c'est-à-dire 1911-1997 et 1999-2005, tout en ayant le regard attiré sur les enjeux identitaires et socio-économiques qui ont traversé ce conflit, lesquels (enjeux) sont théorisés par ailleurs par A. Honneth et N. Fraser. Mais on ne se limitera pas à cette approche historique, on devrait davantage privilégier l'approche « mémorielle », susceptible d'entamer le travail de mémoire. En ce sens, on accorderait du temps pour l'écoute de témoignages. Ceci permettrait, du côté des victimes, d'exprimer leur colère et leur rancœur, et d'éprouver ainsi la satisfaction d'avoir été entendues ; ce serait aussi une thérapie pour les blessures morales encaissées. Du côté des bourreaux, ce serait l'occasion d'entendre les méfaits de leurs actes ; ce qui créerait en eux de la compassion. Viendra alors le moment d'interpréter, de commenter, de clarifier les propos, mais

[748]Les responsables de groupes armés et ceux des forces étrangères ayant participé à ce conflit, les députés, les chefs coutumier et les chefs de confessions religieuses de la province.
[749]Cette équipe comprendra le médiateur, les chefs coutumiers, les représentants religieux, les députés et des personnalités.

peut-être de faire le point sur des événements cruciaux ou importants, pour enfin tirer quelques leçons utiles à faire avancer le processus. Mais, face à une diversité d'interprétations qui pourraient se dégager, les protagonistes seraient conduits à justifier leurs points de vue, ce qui donnerait lieu à la discussion, qui constitue le troisième moment de ce dialogue.

Dans cette phase, la maturité du médiateur devrait beaucoup jouer afin de circonscrire le débat et de l'orienter vers l'objectif principal. Il est préférable que les discussions se passent sous le mode coopératif et intégratif, c'est-à-dire dans la collaboration et l'écoute mutuelles. Mais il se pourrait que les protagonistes, conscients de leur droit de réplique, changent la nature de la discussion en abandonnant le registre coopératif pour le registre conflictuel. Ce nouveau déroulement du dialogue ne devrait pas être mal vu, car une bonne négociation oscille toujours entre le mode intégratif (ou coopératif) et le mode distributif (ou conflictuel). Il reviendra alors au médiateur de faire comprendre aux interactionnistes que la vraie discussion est celle qui ne connaît que les seuls arguments du discours, et non les faux arguments telles l'intimidation, la menace ou la contrainte. Ainsi, sans empêcher l'expression des sentiments et en usant de stratégies adéquates, le médiateur devrait subtilement convier les parties à plus d'humanité, tout en les exhortant à tendre vers la compréhension mutuelle. Ceci permettrait de passer de l'autocentrement apologétique de l'identité narrative vers un décentrement critique d'une identité reconstructive. Ceci conduirait bien davantage à revisiter l'instant argumentatif. Il reviendrait encore au médiateur d'inviter les parties à relire mutuellement leur histoire et de se représenter les atrocités passées. Pour les engager davantage dans cet exercice, il peut revenir sur certains témoignages émouvants concernant les personnes qui ont perdu des biens, des membres de leurs familles ou qui vivent avec des handicaps dus à la violence de ce conflit. L'intériorisation de ces témoignages auraient pour effet de briser l'*autocentrement apologétique* en provoquant le changement d'attitudes chez les protagonistes, car notre humanité nous porte vers les autres, en nous rendant compatissants et plein de pitié à leurs souffrances. Parvenir à créer ces sentiments de compassion et de pitié chez les protagonistes est un pari que

le médiateur devrait gagner, afin de rendre possible la réconciliation. Car une telle attitude amènerait chaque protagoniste à découvrir l'importance de l'autre pour l'estimer au même titre que soi-même, en raison de l'humanité partagée. Et si les protagonistes parviennent à s'estimer, il n'est pas exclu qu'ils pourraient s'engager à la réconciliation en posant des actes forts, comme la demande et l'acceptation de pardon, car les arguments laisseraient déjà place à la compassion et l'empathie. Ce pardon devrait être un acte libre et volontaire, posé en toute conscience par les parties concernées, « car la réconciliation ne s'impose pas de l'extérieur ; elle se construit de l'intérieur, par les acteurs du conflit »[750]. Et quand bien même les protagonistes parviendraient à se pardonner, la réconciliation ne sera pas véritablement et définitivement achevée, elle restera toujours un processus à poursuivre. Ceci se justifie par le fait que les blessures occasionnées par l'humiliation et la honte exigent du temps pour leur cautérisation. En plus, le temps en lui seul ne guérit rien — on n'ignore pas qu'il constitue une variable importante dans le processus de la réconciliation[751] — sans l'engagement des hommes cherchant à améliorer leur condition sociale. C'est pourquoi, même après le dialogue, la sensibilisation pour la réconciliation devrait continuer.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, il a été examiné la pratique du « don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel », nous avons estimé que le processus de la réconciliation entamée par le « dialogue reconstructif » devrait se prolonger dans l'échange de don. Pour cela, nous avons commencé par définir la nature de ce don qui tire ses racines du don de M. Hénaff, dont l'aspect « cérémoniel » renverrait à l'acte *public* ritualisé par les représentants réunis en dialogue ; c'est aussi un moment *festif* qui enchante le succès du processus. Nous n'avons pas cependant adopté le caractère *réciproque* du don de l'auteur, mais plutôt le sens de la *mutualité* du don de P. Ricœur. Car, en ce qui nous concerne l'échange de biens entre parties, il ne serait pas une obligation, puisqu'on n'oblige pas à la réconciliation ; mais ce serait plutôt un geste issu de la générosité des

[750]V. Rosoux et A. Shyaka Mugabe, « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », in *Négociation,* p.20.
[751]Cfr *ibid*., p. 16.

donateurs, qui ne serait déterminé par aucune contrainte à donner ou à rendre. C'est en ce sens que l'échange de dons serait un moment de *gratitude* ou de *reconnaissance mutuelle*, le lieu où surabonde l'*agapè* entre les protagonistes. Nous nous sommes ensuite demandé ce que vaudrait cette pratique de donation *cérémonielle mutuelle* dans notre société moderne, fortement marquée par la législation ou le droit. On sait en effet que ce don, sous son aspect *cérémoniel*, est révolu et, dans son aspect *mutuel*, il n'est nullement une obligation, il est fait en toute spontanéité et liberté par des partenaires qui agissent pour témoigner de leur reconnaissance. Ne doit-on pas y voir la nécessité d'un « acte contractuel » ? C'est dans ce sens que nous avons décidé d'ajouter la caractéristique *contractuelle*, qui vient supprimer l'anachronisme et l'archaïsme de cette pratique, pour l'adapter aux conditions de notre temps. Certains philosophes, dits « contractualistes », ont fait une démarche semblable dans le but de soustraire la vie sociale de l'arbitraire.

Quant à la manière de procéder à l'échange de ce don dans le contexte de l'Ituri, nous avons trouvé qu'il serait du ressort du médiateur, engagé dans ce processus depuis le dialogue, de convier les parties à cet exercice. Pour cela, il devrait s'assurer que les parties ne sont plus dans la posture du rejet mutuel ni habitées par la volonté de se détruire, mais qu'ils commencent à se faire confiance, même si cette confiance n'est pas encore totale. Il peut dès lors se contenter de tendances d'ouverture et d'intégration, surtout lorsque les protagonistes sont proches du pardon, signe de leur considération mutuelle retrouvée. En plus, il expliquera le sens de cet échange et la valeur symbolique du don. En ce qui concerne les éléments sur lesquels l'échange devrait porter, tout dépend des protagonistes. Dans le moindre des de cas, l'échange peut se faire par une simple salutation entre les représentants. Par ailleurs, il peut s'agir du *pacte* réalisé par un *symbolon*[752], c'est-à-dire un morceau de poterie brisé en deux, dont chaque

[752]Ce mot, on l'a soulignée dans le texte aussi, désigne un simple signe de reconnaissance faisant intervenir la réunion des deux moitiés d'un objet. Par extension, ce mot désigne un signe. Il y a deux traditions philosophiques à propos du symbole. On peut le comprendre comme un signe motivé, ayant par le biais de l'analogie une relation avec ce qu'il exprime. On peut inversement souligner son caractère conventionnel. Cfr J.-P. Doguet & H. Rizk, *Philosophie, 160 notions et concepts*, Paris, Harman Colin, 2017, p. 230-231.

partenaire garder une moitié ajustable seulement à l'autre comme preuve de l'accord conclu. Mais, de manière concrète, cet échange peut porter sur des choses qui ont une valeur symbolique en Afrique : nous pensons ici aux animaux-totems qui ont une importance considérable dans les cérémonies et les rites communautaires africains ; ils peuvent permettre de sceller un nouveau type de lien social et manifester la réconciliation. Sous un autre jour, on peut imaginer l'échange à partir des fruits des activités de ce peuple : l'agriculture pour les Lendu et les tribus alliées ; l'élevage pour les Hema et ses proches. Autant de possibilités qui restent envisageables. Après cet échange, nous avons souhaité que les députés de l'Ituri, usant de moyens requis par la Constitution de la RDC, reprennent le dossier pour que le texte de l'accord (signé par tous les participants au dialogue) soit discuté dans un parlement législatif, afin que ce genre de résolution de conflit devienne irrévocable grâce à de nouvelles lois. Vu l'ampleur et les ramifications de ce conflit, cette discussion ne saurait être menée qu'au niveau de l'assemblée nationale et non provinciale. C'est toute cette démarche qui offre à notre processus un caractère « contractuel ».

Pour terminer ce travail, nous avons suggéré que les dispositions prises dans ce dialogue soient diffusées afin que la population puisse se les approprier. Pour cela, nous avons proposé l'organisation d'un *meeting* populaire où les représentants expliqueraient à la population la quintessence des décisions prises. On peut aussi procéder par palier, c'est-à-dire que les représentants réuniraient les chefs de communes et de quartiers qui, à leur tour, parleraient à la population. On pourrait également organiser des émissions radiodiffusées et télévisées, des conférences, des pièces de théâtre sur la réconciliation et le pardon, en intégrant les éléments dudit dialogue. Nous avons en plus pensé, pour honorer la mémoire des victimes de ce conflit et conforter la réconciliation en cours, proposer la construction d'une stèle ou d'un monument sur lequel seraient inscrits les noms des personnes ou des familles que la violence de ce conflit a décimées[753]. Voilà comment

[753]Il existe différents types de mémorial en dehors de ceux que nous proposons, on trouve aussi des musées, des archives, des cérémonies ou des activités éducatives qui ont tous pour rôle d'aider au souvenir de ce qui s'est passé. Ces mémoriaux d'événements passés jouent un rôle important dans le processus de la réconciliation. Tout d'abord, ils aident à préserver la mémoire de l'événement passé, à consolider une compréhension commune de l'histoire

nous envisageons l'issue de ce processus en Ituri, sans toutefois le fermer. Mais, une question mérite d'être posée pour une mise au point finale. En effet, pourquoi soutenir l'issue du traitement des conflits par la réconciliation, alors que la pacification des rapports suffirait à permettre la cohabitation entre les parties ? Avant de répondre à cette question, nous aimerions faire une parenthèse pour souligner l'originalité de notre travail, dans les débats philosophiques sur la reconnaissance.

Nous situons cette originalité à trois niveaux. Notre dissertation a le mérite de créer une synergie entre les philosophes de la reconnaissance : entre ceux qui développent la reconnaissance comme théorie éthique (Ferry, Honneth, Fraser et Taylor) et ceux qui analysent la reconnaissance comme don (Hénaff et Ricœur). Ensuite, cette dissertation constitue un complément à l'analyse de ces auteurs, en introduisant la notion du « contrat » qui, nous semble-t-il, n'était pas encore prise en compte par les théoriciens de la reconnaissance. Enfin, partant d'une symbiose réfléchie, elle montre comment on peut faire usage des théories de la reconnaissance pour améliorer les techniques de traitement des conflits de groupes, tels les cas de Hema et des Lendu, en promouvant la réconciliation.

Pour revenir à la question concernant l'importance de la réconciliation dans le processus de traitement des conflits, nous évoquerons, très brièvement, quatre raisons. Premièrement, la réconciliation peut libérer des émotions négatives et apporter la thérapie chez la victime. Deuxièmement, elle peut déclencher la reconnaissance des torts, suite à la relecture commune de l'histoire du conflit. À l'issue de cette

---

et à offrir un foyer partagé des émotions, comme le chagrin ou le remords. Enfin, ils aident pour la mémoire collective du passé et à la reconstruire ou à la réorganisation du sentiment collectif. Relevons un bémol en soulignant qu'il existe des controverses sur la valeur de mémorial. Il se pourrait qu'il soit contraire à la vision festive de la réconciliation par le fait qu'il rappellerait chaque fois les mauvais souvenirs passés, il peut ainsi offenser certaines personnes qui n'aimeraient ni entendre ni revivre les horreurs passées ; il peut servir de point d'appui à ceux qui voudraient renouveler le conflit. Enfin, sa signification varie selon les époques et les circonstances ; il est difficile de se rassurer qu'un mémorial fait pour la réconciliation aura la même valeur demain. https://plato.stanford.edu/index.html Stanford Encyclopedia of Philosophy: « thème réconciliation ». (consulté le 12 novembre 2017) (Thème, réconciliation)

reconnaissance, troisièmement, il peut émerger la demande de pardon,[754] basée sur le repentir de la victime et l'aveu[755] du bourreau. Enfin, la réconciliation préserverait les générations futures du conflit présent. En d'autres termes, la réconciliation éviterait de faire du conflit une dynamique intergénérationnelle ou transgénérationnelle, en ce sens que les parents transmettraient à leurs fils leurs souffrances (la honte, la peur, la culpabilité ou la victimisation et l'humiliation dont ils n'ont su se défaire) et ceux-ci feraient des mêmes à leurs enfants, au risque de faire revenir le même conflit un jour, encore plus violente et sévère[756]. La seule façon d'endiguer le conflit et d'offrir une base solide aux générations à venir, c'est de s'engager dans le processus de la réconciliation, qui peut être long et coûteux.

Dans cette même perspective, on peut se demander : quel avantage aurait-on de prolonger le processus du dialogue reconstructif ou de la réconciliation dans l'échange de dons ? L'une des raisons serait que le don permettrait de manifester extérieurement la volonté de réconciliation des protagonistes au terme d'un tel dialogue. Le don constitue en ce sens le motif extérieur qui rappelle aux protagonistes que leur engagement est sacré et ne doit pas être violé, par peur de se contredire. Enfin, le don est le gage visible qui atteste que les partenaires ont effectivement décidé de tourner la page de leur passé tumultueux et de s'orienter vers un avenir qu'ils souhaitent tous meilleur.

Arrivé à ce niveau de notre réflexion, il nous paraît juste de souligner quelques faiblesses de notre travail. D'entrée de jeu, et si nous nous pourrions dire que cette dissertation donne l'impression de ne pas être un travail vraiment philosophique, car elle n'est pas conçue autour de grands thèmes et de grands philosophes classiques. En plus, nous y mélangeons de données d'autres sources qui risquent de perdre les lecteurs qui voudraient y voir un fil rouge de la philosophie pure. Ceci se justifie par

[754]Derrida estime qu'un tel pardon devrait être sans condition et « n'y a de pardon que là où il y a de l'impardonnable », Cfr, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Herne, 2005, p. 43.
[755]A en croire Ricœur, « l'aveu est l'acte de langage par lequel un sujet prend sur soi et assume l'acte d'accusation ». P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 597.
[756]Cfr V. Rosoux, « Time and Reconciliation: Dealing with festering wounds », in *Processes of International Negotiation*, p. 19.

le fait que notre point de départ n'est pas d'abord une problématique philosophique, mais un événement social. C'est-à-dire que nous nous sommes intéressé à une situation, mieux à un conflit, et nous avons voulu proposer une manière de le traiter en nous appuyant sur la philosophie. Et, si on observe de près, cette façon de faire n'enlève pas à ce travail sa valeur philosophique, car dans l'histoire il y a eu des philosophes (comme E. Levinas, J. Rawls, pour ne citer que ceux-ci) qui ont réfléchi à partir de leurs réalités sociales pour fonder des théories philosophiques.

Ajoutons à ce qui précède que la lecture de textes philosophiques que nous avons mobilisés n'a pas été exhaustive. Nous avons limité notre lecture à des auteurs qui intéressaient notre analyse et en fonction d'éléments dont nous avions besoin. Ceci justifie le regard porté à l'analyse des enjeux identitaires (culturelles) et socio-économiques dans l'approche de théories de la reconnaissance, au détriment des enjeux politiques. Dans cette même logique, la lecture de J.-M. Ferry, dont la théorie est largement reprise dans notre étude, est faite en raison de l'orientation que nous avons voulu donner à notre travail. On peut remarquer en fait que l'auteur ne parle pas directement de la « reconnaissance » dans sa théorie comme c'est le cas chez A. Honneth, N. Fraser, Ch. Taylor, M. Hénaff et P. Ricœur. Il parle plutôt de la « reconstruction », autour de laquelle il mobilise des théologèmes, dont le « pardon » pour notre cas, qui conduisent à la réconciliation, laquelle n'est possible que lorsqu'on parvient à « reconnaître » la victime ainsi que les torts commis à son égard. Ce n'est qu'indirectement que l'auteur parvient à parler de la « reconnaissance ».

Il sied en plus de reconnaître que tous les auteurs de la reconnaissance évoqués dans cette thèse ne développent pas leurs théories en fonction d'un conflit concret, mais on peut voir dans ces théories des ouvertures qui donnent à penser sur une telle situation. Nous assumons le fait d'avoir poussé plus loin leurs pensées en les impliquant dans l'analyse d'une situation concrète du conflit. Ne faut-il pas alors y voir une façon de problématiser ce thème de la « reconnaissance » en le rendant opérationnel dans le traitement d'un conflit ? En ce qui concerne les conflits en République Démocratique du Congo, nous sommes conscient de n'avoir pas

eu une vision large de la situation, en nous limitant au conflit de l'Ituri entre Hema et Lendu. Pourtant en RDC on assiste à ce genre de conflits dans d'autres provinces aussi — dans le grand Katanga, dans l'ex-province de l'Equateur ou ailleurs, et très récemment au Kasaï occidental. On aurait dû porter le regard sur toutes ces situations pour voir plus clairement les mobiles qui sous-tendent ces conflits, d'autant plus que les problèmes identitaires et socio-économiques les côtoient quasiment tous. N'est-ce pas là un motif à creuser davantage la recherche ?

Au regard de ces lacunes, nous formulons le vœu de voir une telle étude se poursuivre, tant par nous-même que par d'autres chercheurs. On pourrait faire une étude plus large sur les philosophies de reconnaissance, afin de saisir d'autres enjeux, en plus de ceux que nous avons évoqués. Par ailleurs, il serait aussi utile de faire une étude comparée, entre le conflit analysé dans ce travail et d'autres conflits au Congo — au Kivu, à l'Équateur, au Katanga ou celui plus récent dans le Kasaï — ou d'ailleurs, dans la région du Grands-Lacs et dans d'autres continents pour se rendre compte des raisons transversales dans les conflits entre les ethnies ou les groupes. Dans la même vaine : est-ce que notre mécanisme fonctionnerait-il dans tous les conflits ou il faudrait l'adapter ? Nous savons par exemple que certaines variables peuvent alourdir la mise en route de ce mécanisme, à savoir le leadership, il faut trouver des personnes qui acceptent de prendre le devant et faire avancer un tel processus. La situation socio-politique peut faire que certaines personnes se découragent ou se laissent manipuler. Il y aurait aussi le blocage institutionnel, c'est-à-dire le refus des institutions étatiques à permettre et accompagner un tel processus. Dans certains coins du monde, la notion de pardon ne fonctionne pas de la même manière qu'au Congo. Enfin, la longueur du temps peut constituer une entrave. Bref, le chemin à parcours s'avère long, mais cela vaudrait la peine d'être poursuivi.

Cette étude a également comme faiblesse le fait d'avoir critiqué l'issue du conflit par l'établissement d'un contrat qui matérialise la volonté des parties (au terme d'un négociation ou d'une médiation), alors qu'à la fin, dans le mécanisme que nous proposons, nous revenons sur cette évidence légale. Ne faut-il pas voir là notre souci qui consiste à montrer que

la conclusion d'un accord d'entente n'a de sens, pour un conflit qui a connu la violence, que si les parties sont parvenues à s'entendre en jetant les bases de la réconciliation ? Car sans une volonté manifeste de la réconciliation, le contrat, bien que conclu, demeure fragile. Un autre fait lié à notre rédaction, c'est l'omission, dans la phase narrative du dialogue reconstructif des apports de codes juridiques, lesquelles permettraient aux représentants de clarifier leur propos en ayant une référence formelle ou légale, ce qui leur éviterait de rester subjectifs dans l'expression de leurs vécus du conflit. Nous estimons alors que le cas du conflit en filigrane dans notre étude (comme tous les autres conflits ayant connu la violence) ne permettait pas de faire une telle insinuation. Car, à la sortie d'un conflit violent, les acteurs sont souvent habités par de sentiments négatifs qui les empêchent de réagir rationnellement, d'autant plus qu'il ont besoin de dire l'« irréversible » ou l'« irréparable » que la violence du conflit a occasionné, afin d'éprouver une satisfaction morale. Le mieux serait alors de permettre l'expression de ces sentiments négatifs et éviter de rationaliser le processus dès le départ, tout en espérant ramener petit à petit les parties à la rationalité et revenir ainsi à l'exigence légale de la justification de points de vue. Mais que devient alors le dialogue reconstructif ? Viserait-il à produire un accord entre les parties ? Ou plutôt à reconnaître qu'il y a eu désaccord ? En effet, le dialogue reconstructif a pour objectif de susciter la reconnaissance : celle de la victime qui se sent humiliée par la violence du conflit, ainsi que la reconnaissance des torts qui ont été commis à son endroit. Cette reconnaissance, pour être vraie, voudrait que les protagonistes soient conscients des actes qu'ils posent (l'aveu ou le pardon), en sachant bien sûr ce qu'ils désirent, et de ne pas agir en apparence, d'autant plus qu'il s'agit de leur vie et de l'avenir de leurs enfants obligés de cohabiter sur le même sol. Le dialogue reconstructif viserait ainsi à jeter les bases d'une bonne réconciliation, de laquelle proviendrait un accord assorti de la volonté des contractants.

Pour finir, disons que cette thèse se veut être une invitation à la collaboration entre chercheurs ; elle voudrait promouvoir un travail d'équipe entre les disciplines, entre théoriciens et praticiens, afin qu'ils œuvrent

ensemble dans la recherche de solutions aux problèmes de la société. Ce travail est aussi l'expression de notre espérance, au même moment qu'il dit l'espérance de tous ces peuples qui souhaiteraient ardemment voir les chercheurs se mettre à leur service, s'intéresser à leurs problèmes et proposer, tant soit peu, des pistes qui aideraient à alléger leurs souffrances. Et notre espérance est d'autant plus grande que les jeunes qui naissent, innocents de beaucoup de conflits, mais obligés de porter le poids du passé, vivront un jour sans soucis de conséquences malheureuses de la conduite de leurs prédécesseurs, heureux de se voir comme frères et non ennemies. Cette thèse est en ce sens aussi un travail de vie, puisqu'il s'agit de sauver les vies humaines en proie au désaccord et au conflit. La réalisation de ce vœu peut être long, parfois utopique, mais l'on ne doit pas perdre l'espoir de commencer quelque chose, de se lancer dans l'inconnu, et c'est maintenant qu'il faut s'engager, même si le processus peut prendre du temps.

BIBLIOGRAPHIE

A. Dictionnaires et encyclopédie

- Dollo, Ch. (dir.), *Lexique de sociologie, 5e édition*, éd. Dalloz, Paris, 2017.
- Doguet, J.-P. & Rizk, H., *Philosophie, 160 notions et concepts*, Paris, Armand Colin, 2017.
- Lemoine, L. et Gaziaux, E., (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.
- Mesure, S. et P. Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.
- Rey Debove, J., et Rey, A. (dir.), *Le Nouveau Petit Robert*, Parie, Cerf, 1993.
- Zarader, J.-P., (dir.), *Le vocabulaire des philosophies IV. (XXe siècle),* préface de Frédéric Worms, Paris, Ellipses, 2002.

B. Ouvrages principaux de philosophes de la reconnaissance

- Ferry, J.-M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 2002.
- Idem, *L'éthique* reconstructive, Paris, Cerf, 1996.
- Fraser, N., *Qu'est-ce que la Justice sociale ? Reconnaissance ou redistribution,* trad. de l'anglais par Estelle Ferrarese*,* Paris, La découverte, 2011.
- Fraser, N., & Honneth, A., *Redistribution or Recognition ? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003.
- Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2. *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- Idem, *De l'éthique de la discussion* (trad. de l'allemand par Mark Munyadi), Paris, Cerf, 1992.
- Idem, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1977.

- Hénaff, M., *Le don de philosophe. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012.
- Idem*, Le prix de la vérité. Le don, l'argent et la philosophie*, Paris Seuil, 2002.
- Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance. Trad. de l'allemand par Pierre Rusch*, Paris, du Cerf, 2008.
- Idem, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La découverte, 2010.
- Rawls, J., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993.
- Idem, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
- Ricœur, P., *Parcours de la reconnaissance*. *Trois études*, Paris, Stock, 2008.
- Idem, *Considération sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff*, Paris, Cédam, 2005.
- Idem, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Idem, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* N° 1, Paris, Broché, 2004.
- Taylor, C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 2009.

C. Autres ouvrages

- Bellanger*,* L., *La négociation*, Paris, PUF, 1984.
- Ben Mrad, F., *Sociologie des pratiques de médiation. Entre principes et compétences*, Paris, L'harmattan, 2002.
- Bidet, J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.
- Bothoul, G., *Traite de polémologie*. *Sociologie de la guerre*, Payot, Paris, 1991.
- Bouque, R., et Thudorez, Ch., *Sociologie de la négociation*, Paris, La Découverte, 2002.
- Byrungu Kagaba, *proposition de solution pour une paix durable aux conflits inter-éthnique entre les Hema et Lendu dans le territoire d'Ituri, district de l'Ituri, Province Orientale*, Kinshasa, janvier 2002.

- Caillé, A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- Caillé, A., J.-E. Gresy, *La révolution du don. Le ménagement repensé à la lumière de l'anthropologie*, Paris, Seuil, 12014.
- Carré, L., *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013.
- Cuvelier J., et Marysse, S., *Les enjeux économiques des conflits armés, l'Afrique de Grands Lacs, Annuaire, 2002-2003*, Paris, Harmattan, 2003.
- Derrida, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Herne, 2005.
- Dupont, Ch., *La négociation. Conduite, théorie, application*, 4e éd., Paris, Dalloz, 1994.
- Dhejju, Mgr. L., *Fleurir là où Dieu t'a semé. Histoire d'une vie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Frappat, H., *La violence*, Paris, Flammarion, 2014.
- Hobbes, Th., *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile,* Pary, éditions Sirey, 1971.
- Kito Masimango, A. *Les crimes de guerre de l'Ituri (République Démocratique du Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Kchaou, M., *Les justes et ses normes : John Rawls et le concept du politique*, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 2007, 255.
- Liquete, V., (dir), *Médiations*, Paris, CNRS, 2010.
- Locke, J., *Deuxième traité du Gouvernement civil.* Résumé du Premier Traité du Gouvernement Civil. Introd., trad. et notes par B. Gilson. Paris, J. Vrin, 1977.
- Marchal, R., et Ch. Messiant, *Les chemins de la guerre et de la paix. Fin de conflit en Afrique orientale et australe*, Paris, Karthala, 1997.
- Margalit, A., *La société décente*, Paris, Climats, 1996.

- Mauss, M., *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012
- Morineau, J., *L'esprit de médiation,* Saint-Agne, Erès, 1998.
- Mousli, M., *Négociation. L'art et la manière*, Paris, Maxima, 2003.
- Ndjango Ogombi, P.C., *Pour une nouvelle ère de cohabitation intercommunautaire en Ituri*, Kisangani, Butard, 2005.
- Oga Ukelo, J., *la politique étrangère de la R.D.Congo à l'épreuve : l'analyse de la prise de décision dans les relations du Congo avec l'Ouganda de 1990 à 2006*, Louvain-la-Neuve, UCL (ISPOLE).
- Ortigues, E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962.
- Rojot, J., *La négociation*, 2e éd., Paris, Vuibert, 2006.
- Roy, J. Lewicki, B. Barry, David M. Saunders, *Negotiation*, sixth edition, New York, McGraw-Hill International Editions, 2010.
- Ruyplants, J.-J., et alii, *Droit et pratique de la médiation*, Bruxelles, Bruylant, 2008.
- Seymour, M. (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, Québec — Amérique, Québec, p. 199-201.
- Sintomer, Y., *La démocratie impossible, Politique et modernité chez Weber et Habermas,* Paris, La découverte, 1999.
- Thuderoz, Ch., *Négociations : essaie de sociologie du lien social*, Paris, PUF, 2000.
- Unyion Vakpa Katumba Oruma, *Le conflit en Ituri. La problématique de sa préservation et de sa gestion*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Wilkenfield, J., et alii, *Mediating International Crises*, London/New York, T-Routledge, 2005.
- Wiliwoli, A., *Axel Honneth. Lutter pour la reconnaissance*, Paris, Domuni -press, 2017.

- Willame, J.-C., *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un Etat sous tutelle*, Bruxelles, Complexe, 2007.
- Idem, J.-C., *La guerre du Kivu. Vue de la salle climatisée et de la véranda*, Bruxelles, GRIP, 2010.

D. Articles

- Ben Mrad, F., « Equité, neutralité, responsabilité. À propos des principes de la médiation », in *Négociation*. Varia, revue trimestrielle 2006/1, pp. 51-65.
- Blattberg, C., « Exiger la reconnaissance ? », in *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralités culturel* (sous la direction de M. Seymour), 2009, pp. 69-99.
- Boukala, M., « Compte rendu de l'ouvrage de Jacques T. GODBOUT, Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre », in *Anthropologie et Société*, vol. 32, n° 1-2, 2008, pp. 278-280.
- Caillé, A., et J. Godbout, « Correspondance », in *La revue du MAUSS*, 2004/23, pp. 242-288.
- Causse, G., « Le pardon, un geste politique ? » in *Nouvelle Revue Théologique*, t.138, 2016/2, pp. 257-272.
- Conflit Enyele — Monzaya : Kinshasa n'a pas tenu les promesses qu'il a ... afrique.kongotimes.info » RDC » Echos desProvinces www.mediacongo.net/article-actualite-21414.html. (consulté le 13 mai 2017, 11h 37)
- Colson et A. Pekar Lempereur, « Un pont vers une paix durable. Réconciliation et médiation post-conflit au Burundi et en République Démocratique du Congo », in *Négociations*, 2008/1, revue semestrielle, 2008 (n° 9), pp. 13-28.
- Daoudy, M., « Une négociation en eaux troubles ou comment obtenir un accord en situation d'asymétrie », in *Négociation*, Varia, revue trimestrielle, 2006/2 (n° 6), pp. 65-81.

- De Carlo, L., « Dispositifs de médiation et facilitation en négociations complexes : un regard en termes de dynamiques de groupes », in *Négociation* 2004/2 (n° 2), pp. 91-109.
- De Nanteuil, M., et Nachi, M., « Compromis, pluralisme et régulation », in *Eloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Bruyant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 11-42.
- De Saint Moulin, L., « Carte ethnique de la République Démocratique du Congo », in *Congo Afrique*, Kinshasa, Centre d'études pour l'action sociale, 2003, pp. 99-121.
- Dieckhoff, M., « La médiation internationale dans la résolution des conflits : un regard théorique », in *Institut de recherche Stratégique de l'Ecole Militaire*, fiche n° 6, janvier 2011, pp. 1-14.
- Dosse, F., « Le moment Ricœur », in *Vingtième. Revue d'histoire*, 2001/1 (n° 69), pp. 137-152.
- Faget, J., « Les métaphores du travail de paix. Etat des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », in *Revue française de science politique*, 2008/2 (Vol. 58), pp. 309-333.
- Féron, H., « Restaurer la confiance en Irlande du Nord ? La négociation aux interfaces urbaines », in *Négociations*. Dossier : Négociation et réconciliation, revue semestrielle, 2008/1, pp. 41-54.
- Ferry, J.-M., « Ethique reconstructive et raison historique », in *Histoire universelle et philosophie de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Colloque de Cerisy, A. Escudier (dir.), Nantes, Presse des sciences Po, 2015, pp. 99-116.
- Idem, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde sociale », https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/46779/1/46contri.pdf (consulté le 27 novembre 2015 à 18h 34).

- Fraser, N., « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendication identitaire », in *Politique et Société*, vol. 17, n° 3, 1998, pp. 9-36.
- Gaillard, B., et alii, *«* Dispositifs, tiers agissant et principes dynamiques », in *La médiation. Théorie et pratique,* Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 109-118.
- Idem, « Fonction et champs des pratiques de médiation », in *La médiation. Théorie et pratique,* Paris, L'Harmattan, 1996.
- Goguelin, P., « Le concept de négociation », in *Négociation*, revue trimestrielle 2005/1 (n° 3), pp. 149-170.
- Hassner, P., « La revanche des passions », in *Commentaire*, revue trimestrielle, vol. XXVII-2004, N° 105 à 108, pp. 299-312.
- Hénaff, M., « on the Norm of Reciprocity », in *Teoria e Critica della Regolarione Sociale*, 2010, pp. 2-22.
- Honneth, A., « La reconnaissance entre les Etats. L'arrière – plan moral des relations interétatiques », in *Cultures & Conflits*, 2012, pp. 27-36.
- Jobin, J., « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry », in *Carnet de la philosophie du droit n° 9, procédure, reconstruction et religion*, Belgique, UCL.
- Kanabus, M., « Marcel Hénaff, Le don des philosophes. Repenser la réciprocité », in *Revue philosophique de Louvain*, tome III, vol. 111,2013/4, Institut Supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, pp. 796-798.
- Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, [PDF]LECONFLITENITURI www.ua.ac.be/objs/iob/gralac/2002/10.pdf (consulté le 22 mars 2015, à 8h 51).
- Kymlicka, W., « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain, in Comprendre les identités culturelles », *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 2000/1, pp. 141-159.

- Les animaux totems en Afrique subsaharienne — Essence Adama jennysolmy.com/les-animaux-totems-en-afrique-subsaharienne/ (consulté, le 10 janvier 2017, 22h 31).
- Leydet, D., « Pluralisme et compromis », in *Eloge du compromis*. *Pour une nouvelle pratique démocratique*, (M. de Nanteuil et M. Nachieds), Louvain-La-Neuve : Academia Bruylant, 2005, pp. 84-101.
- Pourtois, H., Leydet, D., « Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie », in *Archive de Philosophie du Droit, vol 49,* pp. 47-68 (2006).
- Lichtenberger, Y., *Conflits, coopération, et compromis : la négociation comme construction de réalités complexes*, in *La Négociation sociale*, CNRS, 2000/2 (n° 20), pp. 5-18.
- Lobho Lwa Djugu, J.-P., at allii., « Les conflits fonciers en Ituri : de l'imposition à la consolidation », in *RCN Justice et Démocratie,* Kinshasa, 2009, pp. 11-23.
- Loute, A., « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : Don, réciprocité et mutualité », in *Theoria e critica della Regolarione Sociale*, vol. 4, 2010, pp. 1-24. http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/40/37
- Négociation politique sur le processus de la paix et la transition en RDC, www.irnnews.org/pdf/in-depth/dial_rdc.pdif (consulté le 20 janvier 2015, à 12h 55)
- Poitras, J., et V. Wiseman, « Comment réussir une médiation dans le contexte d'une structure hiérarchique », in *Négociation*, Varia, revue trimestrielle, 2005/1, pp. 71-80.
- Pourtois, H., « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 98, n° 98-1, Louvain, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2000, pp. 6-26.
- Idem, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », in *politique et*

société, vol. 28, n° 3, 2009, p. 163-164. URL : http://id.érudit.org/iderudit/039008ar (consulté, le 22 décembre 2015 à 10h 53).

- Pruitt, D.-G., *Strategy of Negotiation in The negotiation process*, in *International Negotiation. Analysis, Approches, Issues*, Second Edition, Jossey-Bass, San Francisco, 2001.
- Rajeev Bhargava, « Hegel, Taylor et la phénoménologie des esprits brisés », in *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, Québec, Créqec, pp. 35-60.
- Ruol, M., « De la naturalisation au recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle », in *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n° 1, 2000, pp. 47-63.
- Rosoux, V., et Shyaka Mugabe, A., « Le cas des gacaca au Rwanda. Jusqu'où négocier la réconciliation ? », dans *Négociations* 2008/1 (n° 9), pp. 29-40.
- Idem., « La négociation, pratique de politique étrangère », in *La politique étrangère. Le modèle classique à l'épreuve*, Bruxelles, P.I.E, Peter Lang, 2004.
- Idem, « La négociation internationale », in *Traité de relations internationales*, Paris, Presse de sciences Po, 2013, pp .795-822.
- Idem, « Human rights and the 'work of memory' in international relations » in *Journal of Human Right*, vol. 3, n°2, (June 2004), pp. 159-170.
- Rycheler, L., « Les conflits en Afrique : Comment les gérer ou les prévenir », in *Conflits en Afrique : Analyse des crises et pistes pour une prévention*, Genèse, Fondation roi Baudouin et Médecins sans Frontières, 1977, pp. 13-28.
- Saglio, J., *Les enjeux de la négociation : le cas d'un bateau de la guerre,* dans *La Négociation sociale*, Paris, CNRS, 2000.
- Sévérin, Deux jeunes criminels de la RDC à la barre de la CPI ce mardi... Severinnews.over-blog.org/article-deux-jeunes-

criminels-de-la-rdc-a-la-barre-de-la-cp. (consulté le 02 Juin 2016, 18h 46).

- Solana, J., *Remarque à l'occasion de la fin de l'opération « Artémis » à Bunia* (République démocratique du Congo), Bruxelles, 1er septembre 2003 S0168/03 http://fr.wikipedia.org/wiki/Bunia (consulté le 27 Mars 2015, 5h 22).
- Tariqu Modood, « Différence, multiculturalisme et égalité », in *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*, Québec-Amérique, Québec, 2009, pp.199-222
- Touzard, H., « De la négociation à la médiation. Une analyse des processus qui relient ces deux situations », in *Négociation*. *Dossier : Négociation et médiation : perspective croisées*, revue trimestrielle 2006/2 (n° 6), pp. 21-26.
- Idem, « Consultation, concertation, négociation. Une courte note théorique », in *Négociations*. Forum, revue trimestrielle 2006/1 (n° 5), pp. 67-74.
- Vercoulon, T., « Ambiguïtés de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo », in *Politique africaine*, 2005/2 N° 98, pp. 79-95.
- Idem, « L'Ituri ou la guerre au pluriel », in *Afrique contemporaine* 2005/3 (n° 215), pp. 129-146.
- Volckrick, E., « Intervenir en tiers aujourd'hui », in *Négociation*, 2007 (n°7), p. 75-88.
- Young, M., « Jouer les Rouges ou les Bleus. Le miracle de la négociation sud-africaine en 1990-1994 », in *Négociation*. Varia, Revue semestrielle 2008/1, pp. 71-87.
- Zartman, W., « La théorie de la négociation en tant qu'approche de résolution des conflits économiques », in *Négociation : Théories versus pratiques*, 2004/6 (n° 153), pp. 15-27.

E. Webographie

- Ituri : vive tension entre Hema et Lendu après l'enlèvement d'un... https://www.radiookapi.net/... /actualite/securite/ituri-vive-tension -entre-hema-et-lendu...
  (consulté le 21 septembre 2016)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy https://plato.stanford.edu/index.html
  (consulté le 12 novembre 2017)
- **Bunia**, ville de la République démocratique du Congo (RDC) http://fr.wikipedia.org/wiki/Bunia (consulté le 3 juin 2015, 23h 05)
- De la palabre africaine à la démocratie ! | Contrepoints
- https://www.contrepoints.org/2015/05/... /208414-de-la-palabre-africaine-a-la-democr... (consulté, le 7 Janvier 2017, 11h 46').
- De l'importance du don —La Librewww.lalibre.be/economie/libre... /de-l-importance-du-don-51b87c12e4b0de6db9a80ff8 (le 16 décembre 2016, 11h 15).
- Télécharger le rapport complet - Human Rights Watch

  https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/CDI0413fr_ForUpload.pd
- (consulté, le 23 mars 2015 à 23h 16).
- La nouvelle guerre d'agression contre la RDC sera-t-elle mise en échechttps://www.investigaction.net/fr/La-nouvelle-guerre-d-agression/
  (consulté, le 26 Avril 2015, 4h 08).

F. Documents officiels

- Amnesty international, Document public, index AI : AFR 62/010/2003, EFAI, Londres, avril 2003. Cabinet du gouverneur de la Province-Orientale, *données démographiques de la province Orientale*, septembre 2008.
- Correspondance de la MONUC septembre et octobre 2002.

- Division du Tourisme de la Province Orientale, Document d'exploitation des sites touristiques, disponible dans le Bureau des Ressources Touristiques.
- Human Rigth Watch, Ituri: « couvert de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC, Rapport de juillet 2003, Vol. 15, N° 11 (A).

  ITURI : "coUVERT DE SANG" - Human Rights Watch
  pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/2003/ituri0703/
  (consulté le 29 avril 2014 à 23h 32).
- Le rapport de IKV Pax Christi et du réseau Haki na Amani
- programme d'action national de lutte contre la desertification - Agora21 wwwv1.agora21.org/desertification/drcongo.pdf
  (Consulté, le 01 mai 2015 à 10h 59)
- RD Congo/Ituri : le Réseau Haki na Amani recommande la création d...
- Reliefweb.int/... /rd-congoituri-le-réseau-haki-na-amani-recommande-la-création-dune
- Programme d'Action de la commission de pacification, 11 Mars 2003.
- IRIN, Focus on Hema-Lendu Conflit, 15 Novembre 1999, Collectif des ONG d'Ituri, 7 août 1999.
- IRIN, Rapport spécial sur l'événement en Ituri, décembre 2005.
- rapport du président intérimaire de la commission de l'union africaine sur la situation en République Démocratique du Congo, www.peaceau.org/uploads/rapport-**rdc**-fr-29-10-02.pdf Cached Similar
- Rapport de l'Asadho sur le conflit inter-ethnique Hema-Lendu en territoire de Djugu dans la Province Orientale. Voir www.panapress.com/Le-**conflit-Hema-Lendu**deplace
- Rapport de Human Rights Watch, Vol 15, N. 11 (A) de juillet 2003. République Démocratique du Congo. Ituri : « couverts de sang ». Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-

Est de la RDC. www.hrw.org/sites/default/files/... /drc0703fr_web_0.p.

- Rapport du groupe d'Experts de l'ONU sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesse de la RDC, avril 2001, paragraphe 78.
- Recueil des actions entreprises par la Commission Diocésaine Justice et Paix de Bunia dans la promotion de l'homme victime des guerres et conflits (Inédit), Bunia, CDJP, 2005.
- Service National de Développement et pêche : SENADEP, information générale sur les activités de pêche en RDC, Kinshasa, septembre 2002.

TABLES DES MATIERES

DEDICACE…….……..…… I

REMERCIEMENTS……. II

INTRODUCTION GÉNÉRALE..... 1

0.1. État de la question..... 1

0.2. Problématique..... 9

0.3. Choix et intérêt du sujet..... 11

0.4. Hypothèses..... 11

0.5. Méthode et subdivision du travail 12

0.6. Critique des sources..... 13

PREMIÈRE PARTIE : LE DÉROULEMENT DE LA LUTTE SOCIALE EN ITURI..... 17

Introduction..... 19

I.1. La situation géographique..... 21

I.1.1. La cartographie..... 22

I.2. La démographie..... 23

La répartition de la population..... 23

I.3. Le cadre économique 27

I.4.1. Le bois..... 28

I.4.2. L'exploitation aurifère..... 28

I.4.3. Le pétrole..... 29

I.4.4. Le colombium Tantalite 30

CHAPITRE DEUXIEME : LE DÉVELOPPEMENT DU CONFLIT EN ITURI..... 31

II. 1. L'historique du conflit de l'Ituri : Hema et Lendu comme acteurs principaux 31

II. 1.2. La période de 1911-1997 32

II. 1.3. La période de 1999-2005 37

II. 2. La complexification du conflit par l'intervention d'acteurs extérieurs 40

II. 2.1. Rappel 40

II. 2.2. L'implication de l'Ouganda..... 41

II. 2.3. L'influence du Rwanda via le RCD-Goma..... 44

II. 2.4. L'ombre du gouvernement de la RDC en Ituri 46

II. 3. De la multiplication des groupes politiques armés et des milices ethniques locales 47

II. 4. Les enjeux du confit de l'Ituri 50

II. 4.1. Le problème identitaire..... 50

II. 4.2. Le problème socio-économique..... 52

III. 1. Le contexte socio-politique de la République Démocratique du Congo..... 58

III. 1.1. Les guerres d'agression en RDC par le Rwanda et l'Ouganda 59
III. 2. Les différents accords de paix conclus pour mettre fin à la guerre d'agression en RDC 61
III. 2.1. L'impact du retrait des forces armées ougandaises sur le conflit de l'Ituri... 65
III. 3. De l'opération Artémis 66
III. 4. Après *Artémis* : opération désarmement et démobilisation 68
Conclusion 70
DEUXIÈME PARTIE : LES THÉORIES SUR LA NÉGOCIATION SOCIALE ET LA MÉDIATION DU CONFLIT 73
Introduction 75
CHAPITRE PREMIER : LA NÉGOCIATION SOCIALE 76
I.1. L'approche conceptuelle 76
I. 2.1. Les composantes 78
I.2.3. Les modes 93
1.2.4. Les stratégies 96
CHAPITRE DEUXIEME : LA MÉDIATION DU CONFLIT 100
II. 1. L'étymologie, le repère historique et la définition du concept médiation 100
II. 2. L'émergence de la médiation comme mode de résolution de conflit 102
II. 3. La médiation du conflit : communiquer inter-personnellement par la parole 104
II. 3.1. Les facteurs 104
II. 3.2. La spécificité 109
II. 3.3. La médiation inter-groupe 110
CHAPITRE TROISIEME : LES LIMITES DE LA NÉGOCIATION SOCIALE ET DE LA MÉDIATION DU CONFLIT 117
III. 1. Le rapport de forces et le compromis 117
III. 1.1. J. Rawls et l'idée du consensus par recoupement 118
III. 1.2. J. Habermas et le problème de l'argumentation consensuelle 123
III. 2. La contingence de l'accord discursif 132
Conclusion 136
TROISIÈME PARTIE : LES THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE 141
Introduction 143
CHAPITRE PREMIER : LA RECONSTRUCTION COMME ÉTHIQUE DE LA RÉCONCILIATION : J.-M. FERRY 144
l.1. Les quatre registres du discours 145
I.1.1. Le registre narratif 145
I.1.2. Le registre interprétatif 147
I.1.3. Le registre argumentatif 148
I.1.4. Le registre reconstructif 150
CHAPITRE DEUXIEME : LES FACTEURS ÉTRIQUENT DE LA RECONNAISSANCE MUTUELLE : A. HONNETH ET N. FRASER 159

II. 1. La théorie de la reconnaissance selon A. Honneth 159
II. 1.1. Le cadre d'élaboration de sa théorie 159
II. 1.2. Les modes de reconnaissance 161
II. 1.3. Entre reconnaissance et mépris, la logique des luttes sociales 169
II. 2. La politique de la différence chez C. Taylor : vers une conception politique de la reconnaissance 173
justifier ce respect à partir des individus d'abord. 177
II. 3. La justice sociale selon N. Fraser 179
II. 3.1. La critique du modèle identitaire honnethien 179
II. 3.2. Entre redistribution et revendication identitaire 182
CHAPITRE TROISIEME : LA RECONNAISSANCE COMME ÉCHANGE DE DON : M. HÉNAFF ET P. RICŒUR 189
III. 1. M. Hénaff et le don réciproque cérémoniel 190
III. 1.1. Précision conceptuelle 190
III. 1.2. Les types de dons 191
III. 1.3. Le don réciproque cérémoniel 193
III. 2. P. Ricœur et le don généreux en régime d'*agapè* 202
III. 2.1. L'a*gapè* versus la justice 202
III. 2.2. Le paradoxe du don/contre-don 204
III. 2.3. Le contre-don comme gratitude 206
III. 2.4. La lutte pour la reconnaissance et l'échange festif du don 207
III. 2.5. l'appréciation critique du don réciproque cérémoniel et du don généreux en régime d'agapè 209
Conclusion 214
QUATRIÈME PARTIE : LE DIALOGUE RECONSTRUCTIF, LE DON CÉRÉMONIEL MUTUEL ET L'ACTE CONTRACTUEL Traitement du conflit en Ituri 219
Introduction 221
CHAPITRE PREMIER : LE DIALOGUE RECONSTRUCTIF EN ITURI 223
I.1. Les efforts de pacification après l'opération Artémis 223
I.1.1. La commission de pacification de l'Ituri 225
I.1.2. L'engagement de l'Église catholique à travers la Commission Diocésaine Justice et Paix (CDJP) 226
I.1.3. Le réseau Haki na Amani (RHA) 229
I.2. De la spécificité du dialogue reconstructif 232
I.3. L'organisation du dialogue reconstructif 240
I.3.1. Les préalables 240
I.4. Le déroulement du dialogue 247
I.4.1. La phase narrative ou informative 248
I.3.2. La phase interprétative 254
I.3.3. La phase discursive ou argumentative 256

I.4.4. La phase reconstructive ou réconciliatrice 262
CHAPITRE DEUXIEME : LE DON CÉRÉMONIEL MUTUEL ET L'ACTE CONTRACTUEL 272
II. 1. La nature du don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel 273
II. 1.1. Le « cérémoniel » 273
II. 1.2. Le « mutuel » 275
II. 1. 3. Le « contractuel » 280
II. 2. Le don cérémoniel mutuel et l'acte contractuel au regard du conflit en Ituri 284
CONCLUSION GÉNÉRALE 297
BIBLIOGRAPHIE 319
A. Dictionnaires et encyclopédie 319
B. Ouvrages principaux de philosophes de la reconnaissance 319
C. Autres ouvrages 320
D. Articles 323
TABLES DES MATIERES 333