

LE DON CEREMONIEL MUTUEL ET CONTRACTUEL COMME MODE DE LA RESOLUTION DE CONFLIT

Cas du conflit Hema et Lendu

Face au conflit qui a connu l'escalade de la violence en Ituri, où règnent encore la haine et l'esprit de vengeance, que faut-il faire pour faciliter non seulement la bonne cohabitation, mais aussi et surtout la réconciliation par la reconnaissance mutuelle des torts ? Cette question nous guide dans cet exposé.

Commençons par rafraîchir la mémoire avec l'histoire. Nous sommes à l'Est de la République Démocratique du Congo, dans la province de l'Ituri où l'on trouve deux ethnies dominantes, les Hema (éleveurs) et les Lendu (agriculteurs). Ces peuples, depuis l'époque coloniale, sont en désaccord entre eux à cause de la terre. Mais c'est seulement autour des années 1997 et 2005 que leur conflit va dégénérer en grande violence, causant plus de 60 000 morts, au moins 50 000 déplacés, sans compter les blessés et les personnes qui continuent encore à mourir¹. Il faut alors dire que la montée de cette violence coïncide avec la guerre d'occupation de la R.D.C par le Rwanda et l'Ouganda, eux aussi en désaccord avec le gouvernement de Kinshasa dirigé par Laurent Désiré Kabila qu'ils ont accompagné au pouvoir en chassant Mobutu. En quête d'un nouveau positionnement, ces deux pays étrangers vont armer les milices de ces ethnies pour assouvir leurs propres intérêts. Le gouvernement de Kinshasa s'y mêle aussi en armant les mêmes milices dans le but d'affaiblir les deux forces étrangères. Et la violence monte d'un cran, même si l'ONU n'y voyait qu'une lutte tribale au départ, elle finira par se convaincre de la dimension génocidaire de cette violence. Ainsi, en collaboration avec l'Union Européenne, elle décidera de l'envoi de la force française *Artémis* dont l'intervention permit de ramener le calme. La réussite de cette opération marque un grand tournant dans l'histoire de ce conflit, mais il nous semble que tout n'était pas encore fait puisqu'avec l'intervention armée on ne peut qu'arrêter la violence, sans vraiment guérir les blessures de ceux qui en ont connu les affres. Or c'est à ce niveau que débute le chemin de la réconciliation. En ce sens, on pourrait avancer que la voie de la négociation devrait suivre l'intervention armée, comme on le voit dans tant de conflits aujourd'hui. Mais jusqu'où vont les techniques de la négociation dans la création de la paix de nos jours ? Face à cette évidence, notre hypothèse est de soutenir la pratique du « don cérémoniel mutuel et contractuel » comme moyen de traitement pacifique du conflit. Pour tracer ce parcours, nous commencerons par dégager les raisons majeures du conflit social en ayant sous les yeux ce conflit de l'Ituri, avec l'éclairage de

¹ *Violence ciblée sur certaines ethnies dans le Nord-Est de la RDC*, rapport de juillet 2003, Vol. 15, N°11(A). www.hrw.org/sites/default/files/.../drc0703fr_web_0.p... (Consulté, le 23 mars 2015 à 23h 16).

théoriciens de la reconnaissance (Honneth, Taylor et Fraser). Nous verrons ensuite comment les techniques de la négociation permettent encore de traiter le conflit. Enfin, nous appuyant sur la théorie de la reconnaissance (Ferry, Hénaff et Ricœur), nous envisagerons une amélioration de la méthode mise en place par la négociation en évoquant la pratique du « don cérémoniel mutuel et contractuel » dont le socle est le dialogue reconstitutif.

I. LES ENJEUX DU CONFLIT SOCIAL AU REGARD DU CONFLIT DE L'ITURI ET SOUS L'ÉCLAIRAGE DE THEORICIENS DE LA RECONNAISSANCE

Deux raisons majeures traversent le conflit social si l'on en croit les auteurs comme Honneth et Fraser qui évoquent le besoin de reconnaissance lié à l'estime des personnes et les injustices sociales relatives à la redistribution inégale des ressources. Pour le cas de l'Ituri, nous évoquerons comme raison le déni de reconnaissance identitaire et le problème socio-économique.

En ce qui concerne la reconnaissance identitaire des groupes dans ce conflit, on note, conformément au rapport de IRIN qu'« à première vue, le conflit en Ituri (...) est une guerre identitaire d'abord »². Ce fait est vrai quand on se situe dans le contexte foncier qui a divisé les deux peuples, et si l'on convient que la notion du territoire est constitutive de l'identité d'un peuple accroché à son sol. Le territoire devient ainsi une valeur au même titre que la langue, la croyance ou autres réalités relatives aux habitudes d'un peuple dont la reconnaissance s'impose pour son respect ou son estime. Dans son analyse du conflit qui a existé au Canada entre Francophones et Anglophones, C. Taylor mettait le doigt sur la langue comme un élément important qui sous-tendait la tension entre les deux communautés : un groupe souhaitait obtenir son droit de s'identifier à la langue française, laquelle fait partie de sa culture. Le manque d'une telle reconnaissance contribuait à faire évoluer le malaise qui existait déjà³. Dans le registre iturien, le problème ne se pose pas autour de la langue mais de la terre. Ainsi, violer un territoire étranger serait porter atteinte à la culture qu'il signifie ou manquer de l'estime au groupe qui s'identifie à ce territoire. On peut ici comprendre le mécontentement de tous les Lendu qui vont en guerre contre les Hema lorsqu'ils voient ces derniers envahir et morceler leur territoire à Pitsi (Djugu). Alors que pour les Hema, leur densité croissante et surtout le souci d'un bon pâturage, justifierait leur besoin d'étendre leur territoire⁴. Un autre trait qui conforte le caractère identitaire de ce conflit est le mode sous lequel se

² Koen Vlassenroot et Tim Raeymaekers, *Le conflit en Ituri*, p. 218 8. <http://www.ua.ac.be/objets/0011793.pdf> (consulté, le 20 Avril 2015 à 12h 04).

³ Cf. Rajeev Bhargava, "Hegel, Taylor et la phénoménologie des esprits brisés", dans *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel* (sous la direction de Michel Seymour), Québec -Amérique, Québec, 2009, p. 81.

⁴ Cf. Human Rights Watch, vol. 25, n°11, juillet 2003, p. 11.

déroule cette violence. Celle-ci ne va pas se limiter à quelques individus en quête de justice ou impliqués dans la revendication de leur droit, mais va concerner et impliquer chacune de deux ethnies. 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 sans problème particulier qui puisse justifier la rivalité entre des voisins dans un quartier, mais simplement à cause de l'appartenance ethnique. Il faut dire alors que les sentiments négatifs des individus ont été vite interprétés comme typiques du groupe tout entier ; dans ce sens, et comme dit Honneth, ils n'affectaient pas seulement le moi des individus, mais de nombreux autres sujets⁵avec qui on constitue une identité. 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 la supériorité de leur race. On se bat soit pour revendiquer son intégrité en défendant son sol, parce qu'on s'y identifie, soit pour maintenir sa domination en déniait l'identité de l'autre par l'occupation de son territoire. Dans un camp comme dans un autre, on refuse de s'humilier. Car - affirme encore Honneth - l'humiliation est ce qui touche l'homme au fond de son être et mobilise tout son effort de lutte⁶. L'humiliation peut conduire à la sous-estimation tout en fermant un groupe dans la haine et le désir de la vengeance suite à la violence estimée injuste.

Pour ce qui concerne le problème socio-économique de ce conflit, il convient de souligner que depuis toujours, la majorité de la population iturienne vit de l'agriculture et de l'élevage ; il est peu étonnant que l'accès à la terre puisse constituer un enjeu important de leur altercation. Surtout que sur le plan social, on notait une différence entre les deux peuples. La plupart des 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 proposés ou opposés. En plus, presque tous les services de l'Etat, la police et l'administration, étaient occupés par les Hema. Ce qui fait que toute contestation foncière parvenue devant le tribunal local était à l'avantage des propriétaires hema⁷. T. Vercoulon corrobore ceci 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 de commerce après avoir bénéficié pendant la zaïrianisation des exploitations agricoles des colonisateurs »⁸. Les inégalités en ce qui concerne les avantages sociaux, comme le penserait Fraser en parlant de la redistribution, peuvent mobiliser à la lutte afin de permettre la participation paritaire de tous⁹.

⁵ Cf. A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 195.

⁶ Cf. *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, T. Vercoulon, « L'Ituri ou la guerre au pluriel », in *Afrique contemporaine* 2005/3 (n°215), http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=afco_215_0129 p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ Cf. N. Fraser, « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendication identitaire », dans *Politique et Société*, vol. 17, n°3, 1998, p. 18 <http://id.erudit.org/iderudit/040127ar> (consulté le 29 mai 2014).

Ayant saisi les enjeux de ce conflit, essayons de voir les moyens que les techniques de la négociation nous offrent pour le traitement de conflit.

II. LA NEGOCIATION

Vu le caractère violent du conflit que nous traitons, il sera certes difficile d'envisager la négociation directe, mais plutôt une négociation indirecte appelée aussi « médiation » dans laquelle un tiers intervient pour faciliter le rapprochement des parties. Dans ce processus, les protagonistes seront des personnes issues de communautés en conflit, à savoir les Hema et les Lendu ainsi que leurs alliés. Tous n'agiront que comme de simples représentants de leurs communautés respectives dont ils ont le mandat¹⁰. En relation internationale, on parlera de la « négociation collective ». Dans les échanges, les discours devront se construire autour des enjeux majeurs du conflit de manière à orienter l'accord entre les parties dont la réussite dépendra aussi des efforts du médiateur à contenir les discussions pour éviter le débordement, cela grâce à son impartialité, sa neutralité et son indépendance. Car il n'a du pouvoir que sur le processus de la négociation et non sur son contenu, puisqu'il revient aux parties de décider de la nature de leur accord ou compromis. Lequel n'est possible que si le rapport de forces est équilibré, en tenant compte des intérêts des uns et des autres. On perçoit alors clairement que la notion de l'équilibre de rapport de forces constitue la pièce maîtresse de la conclusion de l'accord. Ceci revient à dire que lorsque les forces sont équilibrées et que les intérêts de chacun sont sauvegardés, l'accord ou le compromis tient ; dans le cas contraire, le retour au conflit est permanent. Cette façon de voir le résultat de la négociation à partir de l'équilibre des rapports de forces vient changer la nature de l'accord. On dirait qu'il y a une certaine instrumentalisation du compromis, de l'accord ou de l'entente. Car il ne peut y avoir entente que lorsque les intérêts tiennent ou quand le rapport de forces sont égaux. Certains philosophes, dont Rawls et Habermas, n'ont pas manqué de critiquer cette vision utilitariste du compromis. J. Rawls y oppose sa théorie du « consensus par recoupement », c'est-à-dire que le compromis devrait tenir compte de ce qui est moralement juste¹¹. Tandis que J. Habermas trouve qu'un bon compromis devrait provenir de la force argumentative qui structure la délibération en démocratie¹². Faut-il alors conclure que le compromis par ce qui est moralement juste ou par le meilleur argument rendrait efficace l'issue de la négociation ? Parvient-on vraiment à réduire la distance entre victime et bourreau par ces voies afin d'espérer la réconciliation ? Que peut-on attendre des théories de la reconnaissance dans cette quête ?

H. Pourtois, « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendication identitaire », p. 165.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 95.

¹¹ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2., *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987, p. 317.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 285-286.

LES ACQUIS DE LA RECONNAISSANCE

Notre lecture se limitera ici à J.-M. Ferry, M. Hénaff et P. Ricœur qui nous permettent d'avancer dans notre tentative.

S'agissant de Ferry, il développe sa théorie de la reconnaissance dans l'ouvrage *Éthique reconstructive*, qui est un complément à l'éthique de la discussion de Habermas, fondée essentiellement sur l'argumentation, laquelle accorde moins d'importance aux éléments proprement historiques qu'à la force du meilleur argument¹³. 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 »¹⁴. 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 dont les quatre phases, qui sont en même temps quatre registres du discours, seraient la *narration*, l'*interprétation*, l'*argumentation* et la *reconstruction*. La narration comme méthode de l'approche reconstructive « procède d'abord d'un intérêt expressif : (de) dire le vécu propre de l'événement, révéler « la relation vitale » au sens de W. Dilthey, i.e. la façon dont quelque chose dans le monde (nous) affecte »¹⁵ comme « personnes ou sujets pâtissant », au même moment qu'elle affecte les autres avec lesquels nous vivons¹⁶. Dans le contexte des rapports sociaux troublés, il s'agit de dire « l'expérience d'injustice irréversible, l'expérience de l'irréparable ... »¹⁷. L'interprétation, quant à 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. 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 ... »¹⁸. L'argumentation, par contre, 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 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

¹³ Cf. G. Jobin, « Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry ». *Carnet de la philosophie du droit* n°9, *procédure, reconstruction et religion*, Belgique, UCL, p. 51.

¹⁴ J.-M. Ferry, « Éthique reconstructive et raison historique », dans *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.

¹⁵ J.-M. Ferry, *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. De l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, p. 26.

¹⁶ Cf. 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)

¹⁷ J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, p. 36-37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

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'argumentation¹⁹. Enfin, dans la reconstruction, il est question de faire la révision de l'argumentation en ce qu'elle peut potentiellement dévier ou déraiper, et non en ce qu'elle peut être mieux réalisée²⁰. Car l'argumentation peut facilement conduire à des conclusions répressives et instaurer²¹ « une nouvelle forme de violence ». La révisabilité consistera ici en une exploration des contextes systématiques dans lesquels certains arguments prennent force, d'autres en perdent, pour identifier les distorsions de la communication. Car, c'est le propre de la reconstruction, nous semble-t-il, de replacer dans leur contexte les raisons évoquées au cours d'une argumentation²².

L'avantage de la reconstruction, c'est de réintroduire dans la démarche procédurale les dimensions de la vie humaine individuelle et collective laissées de côté. D'où la conviction qu'une reconstruction réussie n'advient qu'« en articulant intimement les arguments aux récits. (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»²³. Cette inclination de la reconstruction sur le passé la rend alors responsable d'une justice *historique*, laquelle, loin de se baser sur ce 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 réciproque²⁴. Il faut nécessairement que cela cède la place à la religion ou au religieux. Voilà ce qui pousse l'auteur à recourir aux « *théologèmes* » tels que le Jugement dernier, la Résurrection des morts, la Consolation des malheureux, le Pardon des offenses, la Rémission des péchés, toutes ces catégories qui, élaborées dans les symboles de la religion, renvoient aux idées de la Réconciliation et de la Rédemption »²⁵, c'est-à-dire des concepts théologiques repris métaphoriquement pour leur force d'évocation d'une réalité morale *métacognitive* - en deçà et au-delà des intuitions perceptibles par l'argumentation²⁶. De tous ces « théologèmes », c'est celui de la réconciliation, avec comme corollaire le pardon, qui va davantage intéresser l'auteur. Il pense ainsi que la réconciliation, dans la situation des rapports sociaux brisés, n'est possible que si les partenaires sont disposés, chacun, à reconnaître ses torts et à entendre avec empathie les plaintes de l'autre. La réconciliation par la demande de pardon est plus que l'argumentation, parce que

¹⁹ Cf. J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 29-30.

²⁰ Cf. G. Jobin, *op.cit.*, p. 4.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 63.

²² Cf. *Ibid.*, p. 57 et 62.

²³ *Ibid.*, p. 56-57.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 58-59.

Ce sont les subjectivités qui s'ouvrent directement et profondément les uns 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).

²⁵ *Ibid.*, p. 64.

²⁶ Cf. J.-M. Ferry, cité par G. Jobin, *op.cit.*, p. 15.

demander pardon n'implique pas que l'on ait eu objectivement tort dans le litige, mais que l'on souffre de ce dont l'autre souffre ou a souffert et qu'on reconnaisse sa propre responsabilité dans la souffrance de l'autre²⁷. En rapport au domaine des relations internationales, il est avéré aujourd'hui que nombre de pays s'allient à ce geste de demandes publiques de pardon adressées les uns aux autres. L'auteur voit là « des gestes reconstructifs qui répondent à une réclamation de justice proprement historique.

Hénaff et Ricœur vont articuler leurs théories sur le don, dans lequel ils projettent la fin du processus de la reconnaissance. Pour ce qui concerne Hénaff, il s'emploiera à distinguer trois types de don. Les deux premiers, notamment le don gracieux et le don d'entraide, sont remarquables par leur gratuité, c'est-à-dire ils sont des gestes posés sans attente ni garantie de retour. Le troisième don, dit don cérémoniel, est propre aux festivités et aux présents que s'offrent à tour de rôle les chefs de clan, il est caractérisé comme un acte public et réciproque. C'est un don qui est toujours accompagné d'un contre-don. Sa spécificité réside 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 »²⁸. On retrouve dans ce type de don 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 conclu²⁹. Considéré sous cet angle, le don cérémoniel « n'est rien d'autre que le geste initiateur de la reconnaissance réciproque entre humains »³⁰. Il est un geste spécifiquement humain qui désigne une chose venant de soi et valant pour le *Soi*. La reconnaissance effective signifie dans ce cas mettre ensemble le propre du *Soi* et l'étrangeté d'autrui à travers quelque chose³¹ de précieux et de désirable qui scelle le pacte, preuve de la confiance mutuellement accordée³².

Pour Ricœur, c'est le mauvais infini de la lutte pour la reconnaissance de Honneth qui motive la rédaction de son *Parcours de la reconnaissance*. Mais l'ouvrage fait aussi suite au « don cérémoniel » de M. Hénaff, puisque Ricœur va opposer à ce don l'idée du « don généreux » dont la caractéristique essentielle est l'*agapè* en tant qu'un des modes des états de paix. Dans son analyse, l'auteur s'engage plus particulièrement à résoudre l'énigme du contre-don : en effet, pourquoi rendre un don ? C'est dans la gratitude qu'il trouve le terme entre recevoir et rendre. Ainsi, l'acte

²⁷Cf. J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, p. 35.

²⁸ A. Loute, *op.cit.*, p. 70.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*

³¹ (Cf. Lévi-Strauss cité par M. Hénaff, Cf. *Ibid.*).

³² *Ibid.*

du don retour se comprend comme un geste de générosité au même titre que le premier don. C'est pourquoi l'auteur évite de considérer le contre-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 (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 initial³³. Cette « gratitude », souligne l'auteur, « repose sur le *bon recevoir* qui est l'âme de partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité. Ainsi, pense l'auteur, c'est donc dans le « don généreux » qu'il faut voir l'aboutissement de tout processus de la reconnaissance, puisqu'il est à mesure d'instaurer les états de paix dont l'amour particulièrement.

Au terme de cette lecture et grâce aux éléments en perspective, nous voulons envisager le mécanisme du « don cérémoniel mutuel et contractuel » qui remonte au « dialogue reconstitutif ».

DU DIALOGUE RECONSTRUCTIF AU DON CEREMONIEL MUTUEL ET CONTRACTUEL

D'entrée de jeu, il sied de noter que le propos avancé dans ces paragraphes ne constitue pas des recettes ou des formules mathématiques toutes faites que l'on appliquerait au conflit pour avoir des résultats fixés, puisqu'il y est question de traiter des émotions qui relèvent de la subjectivité des individus et sont de l'ordre de l'imprévisible. Ce qui signifie que la méthode que nous développons peut, *mutatis mutandi*, orienter la recherche de solution pour bon nombre de conflits du même genre.

Revenant au cas qui nous concerne, nous reconnaissons que beaucoup d'efforts ont été fournis pour essayer de rapprocher ces peuples après l'intervention armée Artémis. On peut citer

³³ Cf. *Ibid.*, p. 351-352.

par exemple l'engagement de l'Eglise catholique à travers la Commission Diocésaine Justice et Paix, le travail réalisé par le réseau *Haki na Amani*. Mais nous estimons que tout n'est pas encore fait, vu le climat de méfiance, de haine et l'esprit de vengeance encore ressentis dans certains discours. Le déficit à signaler, nous semble-t-il, serait le fait de n'avoir pas impliqué activement les personnes concernées directement par ces violences. On s'est contenté de travailler comme dans un laboratoire, en organisant des ateliers de travail avec des techniciens qui ont proposé des résultats à appliquer afin de recouvrer la paix. Ce manque d'implication des personnes victimes de la violence à différents stades de réflexion et l'absence du dialogue sont des griefs à l'encontre de ces tentatives. Cela conforte notre hypothèse de l'organisation d'un dialogue reconstructif pour tenter la réparation des blessures par la reconnaissance des torts afin de promouvoir la réconciliation. Ce dialogue s'entend en termes de processus qui permettrait de « transformer le désespoir en espoir, la haine en amour, l'incompréhension en compréhension, le désir de vengeances en pardon ... »³⁴. Dans sa forme, ce serait un mode de négociation indirecte qui rassemblerait les parties autour d'un médiateur désigné par la communauté internationale dont l'Union Africaine et accepté par les communautés en faveur desquelles ce processus est engagé. Autour de ce médiateur, se trouveront les représentants choisis démocratiquement par les communautés, Hemas, Lendu et leurs alliés. On peut, pour ce choix, procéder par exemple par croisement des listes reprises des collectivités qui composent la province de l'Ituri et qui contiennent les noms de personnes ; on ne retiendra alors que les personnes dont les noms auront le plus de voix sur les listes. Un critère important à rappeler pour l'inscription de nom serait de donner la chance aux personnes qui ont le plus subi les atrocités du conflit, ceux ayant perdu des êtres chers ou des biens importants, puisqu'ils doivent dire l'indicible, l'irréparable, c'est-à-dire exprimer leur colère en présence des bourreaux ; ce geste peut être thérapeutique. En plus de ces représentants, doivent être présents aux assises des personnalités influentes comme les chefs de milices ou de forces armées ayant pris part active dans ce conflit, les députés de la région, les chefs coutumiers, et d'autres personnes que l'on jugera utiles dans la quête de solution durable. Les assises seront préparées en amont par une petite équipe avec le médiateur pour fixer le *timing*, le lieu, la date et l'ordre du jour du dialogue, bref tous les aspects techniques y afférents. Quant à ce qui concerne son déroulement, nous suggérons de suivre les phases du discours proposées par J.-M. Ferry. La première étape serait celle de la narration de l'histoire du vécu commun de ces peuples entre 1911 et 1997 : période faible de ce conflit, entre 1999 et 2005, période chaude du conflit. Tout en ne perdant pas de vue la question de terre qui divise, on mentionnera avec soin les enjeux majeurs qui ont conduit à l'escalade de la violence durant ces années. Nous avons souligné plus haut le problème socio-économique et identitaire. Au

³⁴ L. Rycheler, " Les conflits en Afrique: Comment les gérer ou les prévenir", dans *Conflits en Afrique: Analyse des crises et pistes pour une prévention*, Genève, Fondation roi Baudouin et Médecins sans Frontières, 1977, p. 35.

terme, il sera important d'écouter avec attention les témoignages des personnes qui ont subi des humiliations durant ce conflit souvent à cause de leur appartenance sociale ; ceux qui ont perdu des frères ou sœurs voire la famille et qui aimeraient s'exprimer pour faire entendre leurs voix et leurs souffrances à qui de droit. A l'issue de cette narration, tous s'engageront, par le biais du médiateur, à faire des conclusions et à tirer des leçons afin de voir plus clair le problème. Partant de diverses explications en cours, le médiateur pourrait ouvrir la discussion afin que chacun justifie ses assertions pour mieux se faire comprendre de l'autre. Cette étape, il faut le reconnaître, sera la plus ardue, vu la tendance qu'auraient certains protagonistes de vouloir se donner raison ou de défendre à tout prix leurs positions. Le médiateur devrait bien manager pour que la tendance distributive ne l'emporte pas trop sur la tendance intégrative en essayant de ramener à chaque fois les parties sur le but du dialogue qui est de permettre la guérison des blessures grâce à la reconnaissance mutuelle des torts pour rendre possible la réconciliation. Ainsi, rien ne sert de rester dans la défensive comme si on espérait gagner un procès en laissant pourrir la situation. Le mieux à faire ne serait-il pas d'accepter tous d'être perdants avec comme seul objectif de construire la paix et de réparer la relation ? Tout ceci exige un surcroît d'effort de la part des protagonistes qui doivent prêter l'oreille aux récits où s'exprime le vécu traumatique des autres, de considérer leur souffrance et d'entendre avec empathie l'histoire bouleversante de leur irréparable. Ici on s'éloignerait petit à petit du registre argumentatif ³⁵ par un décentrement qu'impose l'intériorisation mutuelle des discours. D'où le moment reconstructif qui advient quand la compassion saisit les cœurs et que les protagonistes commencent à faire leur la souffrance de chacun. C'est pourquoi J.-M. Ferry trouve qu'ici des « théologèmes » comme l'amour, le pardon, deviennent indispensables pour une bonne prise de conscience de ses torts. Ce qui peut faire avancer vers l'aveu et l'acceptation réciproque de pardon. L'exemple patent dans ce domaine de la réconciliation reste, malgré ses limites, celui de la Commission Vérité et Réconciliation. Mais la différence, avec notre perspective, est que le repentir devrait être ici bien pensé et voulu par celui qui fait l'aveu, et que celui qui consent à pardonner doit le faire parce qu'il en est convaincu du bien fondé pour soi-même et pour l'autre.³⁶ Mais il faut dire aussitôt que le vrai pardon est un processus pas toujours accompli dans la durée. A savoir que les blessures dues à l'humiliation ou à la honte ne guérissent pas vite, il faut du temps, c'est pourquoi, même après ce dialogue et la reconnaissance des torts, la sensibilisation pour une réconciliation effective doit se poursuivre pour le bien de tous les Ituriens.

Avec ce dialogue, il est possible de franchir le climat de méfiance et de guérir les blessures des uns et des autres, puisque la parole exprimée a une force thérapeutique. Mais notre hypothèse n'entend pas limiter le processus à ce niveau, nous pensons qu'il faut en plus engager les parties

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

dans la pratique du « don cérémoniel mutuel et contractuel ». Car nous savons que le don a toujours contribué à consolider et à renforcer les relations humaines. On envisagera alors l'échange de don comme moment festif qui vient clôturer ce processus. C'est en raison de cette festivité que ce don serait dit de « cérémoniel », puisqu'il regroupe les représentants de communautés comme il en était des chefs de clans dans le cas de Hénaff. Puis, en signe de la réconciliation, les protagonistes réunis pour dialoguer s'échangeront des biens qui ne sont que des symboles qui manifestent leur reconnaissance et acceptation mutuelle. Il peut s'agir alors d'échanger un morceau de pot récoltable uniquement avec une autre moitié donnée à l'autre (M. Hénaff). Mais on peut plus explicitement utiliser, pour ces peuples de l'Ituri, les éléments de leurs activités respectives, les fruits de l'agriculture pour le Lendu, la vache pour le Hema, ou encore des animaux-totems qui, selon la culture africaine, représentent les cultures ou les tribus. Le don échangé doit jaillir de la générosité de chacun, c'est pourquoi il ne peut signifier un don ou geste retour, c'est plutôt un acte de gratitude au sens ricœurrien du terme, un geste réciproque où le second don est autre chose qu'une restitution, il est lui aussi désintéressé au même titre que le premier don. Cet échange permet de refaire autrement les rapports sociaux atteints par le conflit. Mais rien ne rassure encore ici, surtout sur le plan normatif, que le retour à la violence n'est plus une préoccupation des protagonistes. Il est toujours possible qu'au fil du temps, l'on perde le souvenir pour nourrir de nouveau le sentiment décrié. On ne doit pas ignorer que ce conflit a toujours connu la récurrence. Voilà pourquoi nous estimons qu'il faut en plus lier les protagonistes par un acte juridique ou contractuel. Ceci répond mieux à l'exigence des sociétés contemporaines fortement régies par des lois qui permettent aux hommes d'avoir des limites dans leurs comportements. Il sera question, pour ce conflit, de renvoyer la conclusion, particulièrement les décisions prises à l'issue des échanges, au parlement pour qu'on en discute et qu'on confère à ce texte un caractère juridique qui puisse définir les sanctions contre tous ceux qui entreprendront de nourrir encore un climat de méfiance demain. C'est bien à ce niveau que nous voyons la fin de ce parcours mais qui, en réalité, ouvre la voie à d'autres dispositions, vu que la vraie réconciliation s'inscrit dans la durée.